

SHERRY B. ORTNER
HARRIET WHITEHEAD

*Indagaciones acerca de los significados sexuales**

DESDE HACE tiempo se viene reconociendo que los “papeles sexuales” —es decir, la diferente participación de hombres y mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas— varían de cultura a cultura. Asimismo, desde hace mucho tiempo se sabe que el grado y las características de la asimetría social entre los sexos son también muy diferentes entre las distintas culturas. Por el contrario, generalmente no se reconoce el prejuicio en el que se sustentan muchos de los estudios sobre los papeles sexuales y el ámbito masculino. Este prejuicio consiste en la suposición de que sabemos, sin lugar a dudas, lo que son los “hombres” y las “mujeres”, y de que lo masculino y lo femenino son cuestiones esencialmente naturales y no elaboraciones predominantemente culturales.

Este artículo parte de una premisa radicalmente diferente: los rasgos propios del género y los procesos naturales del sexo y la reproducción constituyen solamente un indicador, muy ambiguo por cierto, de la organización cultural del género y de la sexualidad. Lo que se considera que es el género, lo que se piensa son los hombres y las mujeres, lo que se asume como patrón de las relaciones entre hombres y mujeres son, entre otras, ideas que no reflejan simplemente “datos” biológicos, ni se elaboran exclusivamente a

* Este artículo apareció originalmente como “Introduction: Accounting for Sexual Meanings”, en *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. La traducción que se reproduce aquí es de Gloria Elena Bernal y apareció en Carmen Ramos (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1991.

partir de ese tipo de información; por el contrario, son en buena medida un producto de procesos sociales y culturales. La insistencia misma de diversas tradiciones culturales en el factor biológico suele presentar grandes variaciones: algunas culturas sostienen que las diferencias entre lo masculino y lo femenino se basan casi por completo en las características biológicas de los individuos, en tanto que otras conceden muy poca importancia a las diferencias biológicas reales o supuestas.

Margaret Mead propuso esta perspectiva —casi podría decirse que la “descubrió”— hace más de cuarenta años; hoy en día son muy pocas las investigaciones antropológicas enmarcadas en modelos teóricos explícitamente basados en alguna forma de determinismo biológico. Sin embargo, hasta fecha reciente pocos antropólogos se habían preocupado por identificar de manera sistemática los procesos culturales y sociales con los que las ideas culturalmente variables de sexo y género pudiesen estar relacionadas. Sea que remitan todas las cuestiones de este tipo a alguna teoría psicológica fundamentada en la biología, o que se limiten a ignorar el problema, la mayoría de los antropólogos han permitido que el prejuicio naturalista domine el campo de los estudios de sexo y género. Este artículo asume, con otros trabajos, el reto de corregir ese desequilibrio, partiendo del supuesto de que el género y la sexualidad son construcciones culturales (simbólicas) y preguntándose acerca de las fuentes, los procesos y las consecuencias de su elaboración y organización.

Esta otra perspectiva implica, en nuestro caso, comenzar por preguntar sistemáticamente cuál es el *significado* de lo masculino y lo femenino, del sexo y la reproducción, en contextos sociales y culturales determinados, en lugar de presuponer que se sabe de entrada lo que esos conceptos significan. El género, la sexualidad y la reproducción se abordan en calidad de *símbolos* a los que una sociedad determinada asigna significados particulares, como ocurre con todo símbolo. El acercamiento al problema del sexo y del género se considera, en consecuencia, como una cuestión de análisis e interpretación simbólicos. Ambas tareas suponen esta-

blecer, por un lado, la relación existente entre éstos y otros símbolos y significados culturales y, por el otro, la relación entre éstos y las formas de vida y experiencia sociales. El hilo conductor de la antología es pues, precisamente, esta visión del género y de la sexualidad en cuanto formas simbólicas plenas de significado, que exigen ser interpretadas para poder ser explicadas.

El resultado de la aplicación de este enfoque consistiría, en primer lugar, en sacar a luz la diversidad —anteriormente ignorada— de los significados atribuidos a los sexos y a la sexualidad en diferentes culturas; al mismo tiempo, se adquiriría conciencia de las similitudes interculturales realmente existentes. En segundo lugar, el enfoque simbólico contribuiría a llamar nuestra atención sobre los factores sociales y culturales que inciden de manera más inmediata en la cultura del género.

Sin embargo, antes de pasar al examen de estos resultados es conveniente aclarar lo que se quiere decir cuando se habla de un “enfoque simbólico” de los datos sobre el sexo y el género, así como precisar algunas de las diferencias metodológicas que existen entre los estudios sobre el tema. En este ensayo discutiremos en primer lugar las metodologías; en seguida, haremos un repaso de los tipos de diferencias y similitudes interculturales que se advierten en las ideas sobre el género, y cuyo descubrimiento ha sido posible gracias al enfoque simbólico; por último, consideraremos el problema de las dimensiones sociales y culturales que parecen ejercer mayor influencia en la configuración de las ideas culturales acerca del género y la sexualidad.

LOS ASPECTOS DEL MÉTODO

LOS ENFOQUES específicos pueden agruparse, de manera general, en dos conjuntos. En el primero de ellos, el énfasis metodológico se pone en el desciframiento de la lógica interna y de las relaciones estructurales *entre* los símbolos culturales. El segundo insiste en el análisis de las relaciones entre símbolos y significados por un lado, y ciertos aspectos de las relaciones sociales, por el otro.

El primer enfoque podría considerarse como más "culturalista" y el segundo como más "sociológico". Sin embargo, debe subrayarse el hecho de que hasta los estudios que mayor énfasis ponen en los aspectos sociológicos se someten a una visión simbólica (o "cultural") (del género, y que los trabajos que podrían considerarse como de más fuerte tendencia culturalista se fundamentan en sólidos soportes sociológicos.

El enfoque culturalista insiste en que ningún símbolo de género particular puede ser comprendido a cabalidad si no se determina su ubicación precisa en un sistema más amplio de símbolos y significados. En otras palabras, no se trata únicamente de entender lo que significan por separado "lo masculino", "lo femenino", "el sexo" y "la reproducción" en cualquier cultura dada, sino de asumir que esos significados se aprehenden mejor cuando se les inserta en un contexto más amplio de significados interrelacionados. Así pues, el propósito central consiste en establecer el significado de los símbolos sexuales y de género de acuerdo con otras creencias, concepciones, clasificaciones y supuestos culturales.

Con ciertas variantes, este enfoque queda ilustrado por diversos ensayos: el de Whitehead sobre la superposición de los géneros entre los nativos de América del Norte, el de Poole sobre el jefe ritual "andrógino" entre los bimin-kuskusmin de Nueva Guinea, el de Strathern sobre las tendencias de índole moral formuladas culturalmente por los hombres y las mujeres de Hagen (Nueva Guinea), el de Shore en torno al "álgebra" de la masculinidad y la feminidad en Samoa, el de Brandes sobre la ideología sexual masculina en Andalucía y el de Nadelson acerca de los mitos sobre el origen de las mujeres entre los mundurucú de Amazonia.¹

¹Estos textos aparecen en la primera parte de la antología que Ortner y Whitehead compilaron. Sus autores y títulos son los siguientes: H. Whitehead, "The Bow and the Burden Strap: a New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America"; F.J.P. Poole, "Transforming 'Natural' Woman: Female Ritual Leaders and Gender Ideology Among Bimin Kuskusmin"; M. Strathern, "Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery"; B. Shore, "Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions"; S. Brandes, "Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town"; L. Nadelson, "Pigs, Women, and the Men's House in Amazonia: an Analysis of Six Mundurucmyths."

Aunque no sea un análisis estrictamente cultural, el ensayo especulativo de Cucchiari sobre los orígenes de las categorías de género² pertenece también a esta clasificación metodológica puesto que, como los demás, trata principalmente acerca de las relaciones internas (en este caso las contradicciones) entre los elementos de un mismo sistema ideológico. De acuerdo con todos estos trabajos, los significados de la masculinidad, la feminidad, el sexo y la reproducción surgen en buena medida de las relaciones sistémicas —tanto lógicas como de asociación— en las que participan con otros símbolos.

Un ejemplo de ello es cómo se descubre, a partir de un análisis contextual del simbolismo andaluz sobre género, que los símbolos populares que representan al demonio (la cabra, la serpiente del Edén) están asociados principalmente en esa área cultural con el sexo femenino y no con el masculino; esto contrasta con las asociaciones masculinas que de ellos se hacen en otras ramas de la tradición occidental (Brandes). Otro ejemplo nos lo ofrece el hecho de que en tres áreas culturales diferentes —Nueva Guinea, la Norteamérica indígena y Polinesia—, las personas con identidad de género ambigua son reconocidas culturalmente e incluso se propicia su existencia; sin embargo, como los autores mismos señalan, las categorías occidentales de perversión sexual y hermafroditismo resultan inadecuadas e insuficientes para describir a esas personas. En cada caso, su estatus especial se fundamenta en una configuración cultural específica, no occidental, de los rasgos de género (Poole, Whitehead, Shore).

Estos descubrimientos, junto con la revelación que hace Nadelson de la fantasía de autosuficiencia masculina que subyace a las especulaciones míticas de los mundurucú en torno a los orígenes de las mujeres, y con la explicación que ofrece Strathern al hecho de que la opinión sobre el género que sostienen las mujeres de Melpa es equivalente a la de los hombres, son producto de un

²S. Cucchiari, "The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocality: the origins of gender hierarchy", en este mismo volumen.

cuidadoso análisis de las premisas que fundamentan las costumbres, las clasificaciones y las asociaciones particulares.

Los ensayos mencionados se interesan principalmente por el nivel cultural, es decir, por las interrelaciones entre símbolos y significados. No obstante, debe hacerse notar que un enfoque de este tipo no impide por sí mismo formular problemas adicionales relativos a los contextos sociales, políticos y económicos en los que se producen las elaboraciones simbólicas. Por el contrario, podría aducirse que los estudios simbólicos realizados sistemáticamente suelen evolucionar de manera tal que permiten identificar los aspectos de las relaciones sociales (o económicas, o políticas) que resultan más significativos para profundizar en el análisis. Los ensayos de tendencia "culturalista" contienen, implícita o explícitamente, indicaciones de ese tipo. Los análisis de Whitehead, Strathern y Brandes sugieren que la organización social del prestigio y el estatus resulta determinante para comprender cabalmente las concepciones sobre el género que se manifiestan en las culturas estudiadas. Por su parte, los análisis de Poole, Shore y Nadelson indican que la organización social basada en el parentesco y el matrimonio constituye un elemento fundamental para la construcción del género en los casos que estudian. Más adelante sostendremos que, en realidad, diversos aspectos de la organización del prestigio, tanto como de la organización basada en el parentesco y el matrimonio, ejercen regularmente una influencia decisiva en las concepciones culturales sobre el género, y esto de maneras específicas. Sin embargo, por ahora deseamos continuar la discusión de los problemas de índole metodológica.

Hemos afirmado que el enfoque culturalista, con su énfasis en las relaciones entre los símbolos culturales, no impide el planteamiento de preguntas más típicamente sociológicas, como son las que se refieren a los efectos que puedan tener sobre las ideas culturales las estructuras políticas, económicas y sociales en general. Iríamos todavía más lejos para afirmar que un enfoque culturalista ofrece una base menos reduccionista que la de otros enfoques para formular en primera instancia cuestionamientos de ese tipo.

Uno de los problemas más persistentes en la antropología social (en su mayor parte británica) ha sido que, en su prisa por establecer los vínculos entre "cultura" y "sociedad", los investigadores suelen estudiar a la cultura separándola en fragmentos (como el de la "impureza femenina", o el del "nacimiento virginal") e hilvanando después cada retazo con algún rasgo específico de la organización social (matrimonio entre grupos enemigos, organización clánica matrilineal, por ejemplo), sin enfrentar la tarea ineludible de analizar lo que cada fragmento significa en su contexto. Ese tipo de estudios no han sido capaces de comprender que la cultura posee propiedades típicas de los sistemas y que, como sistema, media entre cualquier símbolo particular y su fundamento social. El significado de cualquier rasgo cultural específico depende tanto de la forma en la que se inserta en un contexto simbólico más amplio, como de su relevancia para una institución social determinada o de su referencia a ella. De ahí que puedan producirse distorsiones interpretativas graves cuando se menosprecia este contexto cultural más amplio, para privilegiar una rápida ubicación del rasgo cultural, a la manera de Durkheim.

Por ejemplo, podría aducirse —con justicia— que la "importancia de la patrilinealidad" se expresa en el personaje andrógino ritualizado de los bimin-kuskusmin, conocido como *waneng aiyem ser*. Pero la posibilidad misma de que exista un personaje de ese tipo, como lo demuestra Poole, depende de un complejo cultural en el que tanto el parentesco como las identidades de género se expresan y se mezclan entre sí en un código de sustancias corpóreas. Así, el análisis previo del conjunto sistémico de relaciones sociales actúa como freno contra el reduccionismo sociológico y la simplificación exagerada.

Esto nos remite al segundo de los grandes enfoques presentes en los estudios antropológicos sobre el género, que hemos denominado enfoque "sociológico". Mientras que el análisis culturalista procede, como si dijéramos, de arriba hacia abajo, el enfoque sociológico sigue la trayectoria inversa, de abajo hacia arriba. Ambas modalidades analíticas comparten la misma problemática

—a saber, la elucidación de la cultura del género (sus símbolos, significados e ideologías). No obstante, los trabajos que asumen una postura de corte sociológico enfocan ese conjunto de problemas a través del estudio de la forma en la que ciertos tipos de orden social tienden a producir, mediante la lógica de su funcionamiento, ciertos tipos de percepciones culturales sobre el género y la sexualidad. El enfoque sociológico está representado más directamente por el análisis de Collier y Rosaldo sobre el género en sociedades en las que existe la institución del “precio de la novia”, el análisis de Llewelyn-Davies sobre el género entre los maasai de África del Este, y el análisis de Ortner sobre el género y la sexualidad en Polinesia.³ La naturaleza de este enfoque y, especialmente, lo que lo singulariza frente a los enfoques más tradicionales de la sociología del significado, pueden comprenderse mejor, de nueva cuenta, si se les compara con ciertos patrones de análisis habituales en la antropología social.

Desde la perspectiva tradicional de la antropología social, los rasgos culturales han sido considerados en su mayoría como “reflejos” de estructuras jurídicas primarias (linajes, castas, clases), que tienen como función esencial la de “reforzarlas”. En la versión marxista de esta perspectiva, la cultura suele ser vista, en buena medida, como “ideología” que “justifica” el *statu quo* y que “mitifica” las fuentes de la opresión y la explotación. Sin embargo, la perspectiva marxista ofrece la evidente ventaja de subrayar que la cultura muy rara vez es un “reflejo” exacto de la totalidad; más bien, sería una distorsión de tipo sistemático. Todos los autores de tendencia sociológica que aparecen en esta antología han sido influenciados, implícita o explícitamente, por estas elaboraciones marxistas; esto se debe, por lo menos en parte, a que el estudio del género es, de suyo, un estudio de relaciones asimétricas de poder y oportunidad.

³Estos estudios son, en orden de aparición: J.F. Collier y Michelle Z. Rosaldo, “Politics and Gender in Simple Societies”; M. Llewelyn-Davies, “Women, Warriors, and Patriarchs” y S.B. Ortner, “Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: the Case of Polynesia and Some Comparative Implications”.

No obstante, el marxismo y el durkheimianismo tradicionales ofrecen una concepción inadecuada de la cultura, puesto que la supeditan, en mayor o menor medida, al proceso social. Por otra parte, los investigadores de tendencia sociológica que poseen una sólida formación en antropología simbólica tienen a su disposición herramientas analíticas más sofisticadas. Una de las de mayor importancia es el método del análisis centrado en el actor o, más exactamente, mediado por el actor. Este método tiene sus raíces en la obra de Weber y despliega su potencial en la antropología simbólica moderna a través de la obra de Parsons y de Geertz. El concepto de “actor” es un elemento central en la sociología de los símbolos y los significados, al contrario de lo que ocurre en el campo de la antropología social más convencional. Esto se debe en parte a la sencilla razón de que el significado no es inherente a los símbolos, sino que necesita ser revestido de símbolos, conferido a través de ellos y, en consecuencia, interpretado a partir de los símbolos por seres sociales actuantes. Es por ello que los actores sociales deben quedar incluidos en el análisis.

En el análisis centrado en el actor (o mediado por el actor), el foco de atención no reside únicamente en las características formales de la estructura, sino también en la manera específica en la que las percepciones que los actores tienen del mundo —de la naturaleza, del propio ser y de las relaciones sociales— son modificadas al operar dentro de esa estructura. Las concepciones sobre el género, así como las ideas en torno a la sexualidad y la reproducción, son vistas como producto de diversas formas de acción o práctica, las cuales tienen lugar, a su vez, dentro de diferentes formas de organización de la vida social, económica y política.

Es así como Collier y Rosaldo pueden demostrar por qué “en un mundo en el que un hombre necesita una esposa —y nada más— para lograr el estatus más alto que puede alcanzar en su sociedad... la relación sexual adquiere el carácter de un acto verdaderamente ‘político’...”, y funciona como el “lenguaje básico dominante en las relaciones políticas”. Llewelyn-Davies muestra cómo entre los

maasai el proceso de llegar a ser un "adulto autónomo" depende, parcialmente, de la obtención de "propiedad" —a saber, esposas y ganado—; en ese contexto, el periodo de transición (masculina) de pasar a ser propietario se ritualiza y se reviste de gran *glamour* cultural. Y es justamente durante este proceso, afirma Llewelyn-Davies, cuando "se construye la *idea* (maasai) de la masculinidad". Por último, Ortner muestra cómo en Polinesia, donde el prestigio se mantiene y acrecienta de manera importante a través de la multiplicación de las líneas de descendencia, las mujeres emparentadas —hermanas e hijas— aparecen como seres particularmente valiosos, puesto que tienen la capacidad de atraer hombres y de retener a los hijos en sus líneas de descendencia; por esa razón son tratadas con mucho respeto (si bien de maneras muy contradictorias).

Así pues, en estos casos el método de análisis no consiste en establecer las relaciones existentes entre ciertos símbolos y ciertos rasgos de la estructura social, como si aquéllos fuesen "reflejo" o "justificaciones" de determinados arreglos de tipo institucional. Por el contrario, el objetivo consiste en mostrar cómo es que, para los actores que operan dentro de ciertos tipos de orden institucional y que en efecto acatan las reglas del juego, el mundo tiende a adoptar ciertas apariencias supuestamente inevitables y "naturales". La naturaleza política de las relaciones sexuales en las sociedades "simples", el *glamour* de los guerreros maasai y el alto valor cultural que se atribuye a las hermanas e hijas en Polinesia, son rasgos que se vuelven comprensibles si se les considera como elementos del mundo del "sentido común", *tal y como éste se les presenta* a los actores que participan en relaciones sociales organizadas de determinada manera. El proceso es evidentemente circular. La estructura de las relaciones sociales es moldeada por las mismas ideas culturales que la dinámica social propicia y cristaliza gracias a ellas.

En estos análisis de más fuerte orientación sociológica se plantean ciertas cuestiones que habían estado latentes en los ensayos de tipo culturalista. Entre ellas está la pregunta sobre los *aspectos* particulares de las relaciones sociales que ejercen mayor

influencia en la forma que adopta la ideología del género. Abordaremos este problema en la sección que trata sobre los contextos sociales de la cultura del género. No obstante, deseamos insistir aquí en que los dos grandes enfoques cuyas características acabamos de esbozar no deben ser vistos como tipos opuestos y mutuamente excluyentes, sino como énfasis metodológicos diferentes dentro de un solo y mismo esfuerzo por interpretar y analizar al género en tanto sistema cultural.

Según se señaló ya, todos los autores mencionados comparten la premisa de que lo masculino y lo femenino, el sexo y la reproducción, son elaboraciones culturales o simbólicas, independientemente de las bases "naturales" que sustenten las diferencias de género y la reproducción humana. Es por esto que cada uno de los autores comienza por preguntarse cuáles son los *significados* que, como símbolos, tienen el sexo y el género en la sociedad que estudia. El análisis prosigue a través de la búsqueda y la descripción de los *contextos* dentro de los cuales esas elaboraciones adquieren sentido, ya sea que estén constituidos por conjuntos más amplios de símbolos y significados, o por algún ordenamiento particular de las relaciones sociales.

Antes de abordar los problemas sustanciales, debemos mencionar el ensayo ya citado de Cucchiari en torno a los orígenes del género en el pensamiento cultural. Este ensayo es en esencia un experimento especulativo. Cucchiari pide al lector, mediante la exigencia que se impone a sí mismo, que imagine un mundo sin género; al mismo tiempo, se pregunta qué otros rasgos de la organización social y del pensamiento cultural estarán ausentes o presentes en un mundo como ése. En el proceso, el autor va analizando —con mayor detenimiento que el de nuestra introducción— el sentido en el que el género es, efectivamente, una elaboración cultural (así como social e histórica). La importancia de este ensayo reside en la amplitud de su análisis sobre la naturaleza de la ideología del género, elaborada simbólicamente, y en su propósito general de distanciar al lector del pensamiento habitual acerca de las cuestiones relacionadas con el género.

RASGOS GENERALES DE LAS IDEOLOGÍAS DE GÉNERO

SI BIEN es verdad que las ideologías culturales en torno al género difieren mucho entre sí, ciertos temas generales que conciernen a la naturaleza de los hombres, de las mujeres, del sexo y de la reproducción aparecen recurrentemente en gran cantidad de casos. En este artículo queremos llamar la atención sobre algunos de esos temas. En primer lugar, debemos señalar que es muy variable el grado en el que las culturas poseen ideas formales y muy elaboradas en torno al género y la sexualidad. Podría pensarse, por ejemplo, en el contraste entre las culturas mediterráneas y las del norte de Europa; las primeras tienen puntos de vista sumamente complejos y explícitos acerca de la naturaleza del género, que organizan y definen muchas otras esferas de la vida —el trabajo, el descanso, la actividad religiosa, entre otras. Por el contrario, en el norte de Europa las ideas sobre el género y la sexualidad son mucho menos elaboradas, y no parecen funcionar como principios organizadores determinantes de otros ámbitos de la vida y la actividad sociales.

Más aún, no todas las culturas han elaborado las ideas de masculinidad y feminidad en términos de dualismos simétricos. Por ejemplo, Collier y Rosaldo señalan que en las sociedades en las que el “precio de la novia” es una institución social importante, las ideas acerca de la masculinidad se encuentran sumamente desarrolladas, mientras que las que se asocian con la feminidad parecen estar relativamente poco sistematizadas. A los hombres se les glorifica como cazadores y asesinos, pero las mujeres no son alabadas, en compensación, por el hecho de ser madres y “dadoras de vida”. En estos casos, las creencias culturales acerca de los sexos no conforman sistemas lógicos bien definidos de oposiciones o de elementos complementarios; los sexos aparecen, más bien, como gradaciones en una escala (véase también el estudio de Llewelyn-Davies).

No obstante, en la mayoría de las culturas las diferencias entre hombres y mujeres son pensadas, de hecho, como conjuntos

de oposiciones binarias asociadas metafóricamente (después de todo, incluso una escala tiene siempre cúspide y base, y éstas son sus polos opuestos). Además, en las ideologías de género existen algunas oposiciones hasta cierto punto recurrentes y muy difundidas entre diversas culturas. Deseamos llamar la atención y reflexionar sobre algunas de estas oposiciones.

En primer lugar, algunos de los estudios mencionados presentan versiones particulares de la oposición “naturaleza/cultura”. En un artículo de 1972, Ortner sostiene que en el pensamiento cultural existe una tendencia universal a asociar lo masculino con la cultura, y a considerar que lo femenino se encuentra más cercano a la naturaleza (véanse también los trabajos de Ardener, 1975; Barnes, 1973; Mathieu, 1973). Los estudios de Strathern, Shore y Llewelyn-Davies, en esta compilación, contienen resonancias de esa tendencia. Sin embargo, todos ellos encuentran motivos para modificar esa formulación de diversas maneras. Valdría la pena revisar brevemente estas modificaciones y el estatuto teórico que, en general, tienen las oposiciones universales entre los sexos.

Es especialmente interesante el planteamiento que hacen al respecto Strathern y Llewelyn-Davies en sendos ensayos. Ambas autoras sostienen que la dimensión más importante de la oposición entre los sexos, en los pueblos que estudian (los pobladores del monte Hagen en Nueva Guinea y los maasai de África, respectivamente) es el contraste entre lo que Strathern llama el “interés particular” y el “bien social”. Se considera que las mujeres tienden a asumir principalmente las preocupaciones de orden privado y particular (que son las que con frecuencia producen divisiones), procurando beneficiarse a sí mismas y quizá a sus hijos sin tener en cuenta que sus actitudes acarrearán consecuencias sociales más amplias; mientras que se piensa que los hombres tienen una orientación más universal, que se preocupan más por el bienestar de la totalidad social. Es muy probable que esta asociación esté presente en gran número de culturas en el mundo entero y que tenga relación con una muy difundida diferenciación sociológica entre los sexos señalada ya por Rosaldo (1974): casi universalmente,

los hombres ejercen el control del “ámbito público”, aquel en el que los intereses “universales” se expresan y manejan; casi universalmente también, las mujeres se sitúan en el “ámbito doméstico” —o son confinadas a él— y son responsabilizadas del bienestar de sus propias familias.

Esta relación estructural básica fue percibida y articulada con énfasis diversos por teóricos anteriores, particularmente Talcott Parsons y Claude Lévi-Strauss. De hecho, fue Lévi-Strauss quien —al considerar el ámbito de lo doméstico como una entidad biológica en lo fundamental (la “familia biológica”) y el ámbito de lo público como la red de alianzas surgida del primer acto verdaderamente “cultural”, es decir, de la institución del tabú del incesto— invocó por vez primera la oposición entre naturaleza y cultura en relación con la distinción doméstico/público. Siguiendo la línea de pensamiento de Lévi-Strauss, Ortner cerró el círculo sugiriendo que los hombres tendían a ser asociados culturalmente con la “cultura” y las mujeres con la “naturaleza”, por varias razones; una de ellas sería que los hombres controlan la esfera de las coordinaciones sociales más amplias, mientras que las mujeres ocupan las subunidades que se encuentran sometidas a esa coordinación (Ortner, 1972).

Si se reflexiona detenidamente sobre estos asuntos, parece claro el hecho de que todas las oposiciones propuestas —naturaleza/cultura, doméstico/público, interés particular/bien social— derivan del mismo razonamiento sociológico central: que la esfera de actividad social asociada predominantemente con los hombres abarca la esfera preponderantemente relacionada con las mujeres y que, por esa razón, a la primera se le atribuye culturalmente un mayor valor. Las diversas maneras en las que este razonamiento ha sido formulado dependen de las diferencias entre los intereses teóricos de los autores.

A Rosaldo, por ejemplo, le preocupa especialmente articular las posiciones masculinas y femeninas en términos sociológicos precisos. La autora se limita a sostener que su formulación es coherente con las formas culturales en las que hombres y mujeres son

percibidos, sin pretender que sus conceptos —doméstico/público— reproduzcan la perspectiva nativa con absoluta exactitud. En cambio, la oposición naturaleza/cultura de Ortner fue pensada como una aproximación universal a las tendencias que muchas culturas manifiestan en la asignación de categorías. (En este caso, se considera que las variantes que esa oposición presenta en el nivel de la ideología cultural *explícitamente* articulada, constituyen un problema analítico de otro orden.) Finalmente, el contraste propuesto por Strathern entre el interés particular y el bien social capta también una dimensión del punto de vista nativo; además, es quizá una de las formulaciones más cercanas al razonamiento sociológico central al que aludíamos: que, indudablemente, los hombres controlan el funcionamiento social en sus niveles de mayor envergadura —sin importar que este control redunde o no de manera invariable en el bien de la colectividad—, mientras que los horizontes sociales de las mujeres se encuentran restringidos a la estrecha gama de sus parientes cercanos y a sus necesidades inmediatas. El problema de establecer cuál de los contrastes mencionados entre lo masculino y lo femenino es el que se manifiesta en el código de comunicación de una cultura particular es, desde luego, una cuestión empírica. Sin embargo, todos esos contrastes podrían presentarse en una cultura particular sin contradirse mutuamente; todos ellos son en cierto sentido, variantes de los demás.

Puede observarse además una permuta de los temas planteados por la interrelación entre las esferas de acción de los hombres y de las mujeres en la tendencia cultural generalizada a definir a los hombres de acuerdo con categorías de estatus y función social (“guerrero”, “cazador”, “estadista”, “anciano” y muchas otras similares), que poco tienen que ver con sus relaciones con las mujeres. En contraposición, las mujeres tienden a ser casi enteramente definidas por las relaciones que típicamente corresponden a sus funciones de parentesco (“esposa”, “madre”, “hermana”); si se les examina detenidamente, se verá que se trata de las relaciones que guardan con los hombres. Este contraste no es, en la mayoría

de los casos, un componente explícito del pensamiento cultural. Sin embargo, constituye una característica habitual de las formas en las que las categorías de lo masculino y lo femenino son diversamente definidas y organizadas en diferentes culturas.

La tendencia a refractar la imagen de las mujeres a través de sus diferentes formas de vinculación con los hombres queda establecida con claridad en los análisis de Ortner y Shore sobre las culturas polinesias y en el estudio de Poole sobre las ideas de los bimin-kuskusmin de Nueva Guinea. En el caso de Polinesia tanto Shore como Ortner hacen notar, adicionalmente, que las categorías femeninas de "esposa" y "hermana", basadas en relaciones de parentesco y que dominan el concepto polinesio de mujer, encarnan, entre otras cosas, una importante distinción entre las mujeres que son "sexuales" desde el punto de vista personal de cualquier individuo masculino, y las que no lo son. La distinción entre mujeres "sexuales" ("esposas") y mujeres "no sexuales" ("hermanas") y, de modo más importante aún, la prominencia cultural relativamente mayor de las "hermanas", tiene serias repercusiones en la valoración cultural de las mujeres en Polinesia y en los patrones de relación entre los sexos.

En lo que parece ser una extensión del androcentrismo implícito en la definición de las mujeres de acuerdo con sus relaciones, se encuentran varios casos de culturas donde existe una ruptura conceptual explícita entre un "mundo de los hombres" y un "mundo de relaciones heterosexuales". Nadelson advierte tal ruptura en los mitos de los mundurucú de Sudamérica, y Collier y Rosaldo la observan en general en las ideologías de género de las sociedades que presentan el "precio de la novia". A este patrón se asocian temas relacionados con la reproducción unisexual masculina (Nadelson) o, por lo menos, controles masculinos ritualizados sobre la reproducción femenina (véase también el trabajo de Poole).

Las relaciones sexuales entre hombres tienden a ser también un problema cultural, sea porque se les considere como el ideal positivo, o porque se les perciba como una amenaza culturalmente exagerada. Nos situamos aquí en el ámbito de ideologías de

género muy especializadas, que se encuentran únicamente en ciertos tipos de sociedad. Pero el patrón puede considerarse también como una variante particular de la tendencia más general a definir a las mujeres de acuerdo con las relaciones que sostienen con los hombres (el "mundo de las relaciones heterosexuales"), en oposición a la definición de los hombres de acuerdo con las funciones que desempeñan o con su estatus, todos los cuales les son asignados en exclusiva a ellos (el "mundo de los hombres").

Debemos señalar aún otro rasgo ampliamente difundido en la organización de las ideas sobre el género: se trata del hecho de que, con mucha frecuencia, los mismos ejes que separan y distinguen a los hombres de las mujeres (y que sin duda colocan a los primeros en posición de superioridad respecto de las segundas), atraviesan también a las categorías de género, produciendo entre ellas distinciones y gradaciones internas. Tanto Strathern como Shore explicitan claramente este patrón en sus ensayos. Strathern expone un conjunto de oposiciones que distinguen a los hombres y las mujeres de Hagener: no se trata solamente de la distinción ya mencionada entre la preocupación por el bien común (masculina) y una orientación más definida en favor del interés privado individual (femenina), sino también de distinciones paralelas entre quienes invierten y quienes consumen, entre lo que confiere prestigio y la "basura", y entre el éxito y el fracaso (se entiende que, en cada caso, el término masculino es el primero del par y el mejor). La autora muestra, no obstante, que esas mismas categorías también establecen un orden jerárquico entre los hombres —por ejemplo, entre los hombres especialmente "grandes" o prestigiosos y los hombres "basura"— y, por lo menos en cuanto a su situación, entre las mujeres —por ejemplo, entre las que contribuyen a las inversiones de sus maridos y las que se limitan a consumir los recursos de la familia.

De modo similar, Shore demuestra que la cuestión del control sobre el comportamiento sexual, que establece una separación entre los hombres y las mujeres de Samoa (las mujeres deben ser controladas, en tanto que los hombres no necesitan serlo, y de

hecho no deberían serlo), produce también jerarquías internas entre los hombres por un lado y las mujeres por el otro, pero de manera inversa. La categoría femenina de más alto rango, la de la princesa virgen ceremonial, es asimismo la categoría sometida a mayor control sexual; la siguen, en orden descendiente, las categorías de hermana, esposa y "mujer perversa". En el caso de los hombres, a pesar de que el control sexual no genera propiamente categorías de masculinidad diversas, existe sin embargo una correspondencia entre el estatus y la actividad sexual, justamente inversa al sistema aplicado a las mujeres —es decir, se supone que los hombres de mayor jerarquía son más activos y expresivos en el terreno sexual, seguidos, en el mismo sentido, por las categorías de menor rango (véase también el ensayo de Ortner).

Así pues, en ambos casos los ejes de distinción entre lo masculino y lo femenino atraviesan también cada categoría de género por separado. Esto sugiere un problema al que prestaremos mayor atención en líneas posteriores: que muchos de los ejes que establecen diferencias de género no son exclusivos del ámbito del género, sino que son compartidos por diversos ámbitos importantes de la vida social, o bien porque derivan de algún ámbito hacia los otros, o porque han sido exportados desde un ámbito por algún otro. Nos dedicaremos ahora precisamente al problema de qué "otros ámbitos de la vida social" podrían ser particularmente relevantes para la comprensión de las ideologías en torno al género.

LOS CONTEXTOS SOCIALES DE LA CULTURA DE GÉNERO

EL CAMPO de los estudios de género se ha visto afectado por el problema llamado de "el mito y la realidad". Este problema está relacionado con el conocimiento de que las ideas culturales sobre el género muy rara vez reflejan con exactitud las relaciones masculino-femeninas, las actividades de hombres y mujeres y las contribuciones específicas de los individuos de ambos sexos en cualquier sociedad determinada. Hay quienes sostienen que los

"mitos", es decir, las representaciones culturales, deben ser ignorados para concentrar la investigación en el estudio de las realidades; otros aducen exactamente lo contrario. Ninguna de las dos posiciones resulta satisfactoria. El problema consiste precisamente en comprender por qué emergen de manera distorsionada ciertas "realidades" en el pensamiento cultural, y cómo es que esas distorsiones retroalimentan y moldean aquellas realidades.

Por tanto, nuestro propósito al armar esta compilación no fue la elaboración de un simple muestrario de la diversidad de ideologías culturales de género —a pesar de que tal empresa es indudablemente importante—, sino la formulación de preguntas en torno a los principios de la producción y transformación de esas ideologías. Una revisión de los ensayos sobre el tema muestra que hay una variedad de esferas de la vida social que parecen ser especialmente determinantes en la configuración de las ideas culturales sobre el género y la sexualidad y que, a su vez, esas esferas reciben la influencia de estas ideas. En esta sección queremos llamar la atención sobre las "esferas determinantes" y discutir las razones por las que desde nuestro punto de vista son tan significativas.

Comenzaremos por el ámbito del parentesco y el matrimonio, considerado generalmente como uno de los contextos más importantes en los que se produce y reproduce la ideología de género. Pasaremos después a la esfera de las relaciones de prestigio para señalar que en cualquier sociedad determinada esta esfera media, efectivamente, entre la organización del parentesco y el matrimonio por un lado, y la ideología de género por el otro. Finalmente, pondremos que ciertas características generales de los sistemas de prestigio que aparecen en diversas culturas pueden dar cuenta de algunos de los rasgos, igualmente generales, de las ideologías de género a las que nos referíamos en la sección anterior.

Al analizar las esferas que nos parecen determinantes, procuraremos rebasar la simple exposición del contexto y revisión de las contribuciones de los autores. Haremos un planteamiento de nuestras propias intuiciones teóricas con respecto al área social que

influye de manera más inmediata en la elaboración cultural del sexo y el género. El área que hemos decidido subrayar, la organización del "prestigio", ha sido descrita de una manera más o menos explícita en varios de los ensayos mencionados, y claramente explícita en los nuestros. Algunos de los estudios recientes sobre el tema han contribuido a fortalecer nuestra convicción de que las relaciones de prestigio son sumamente importantes para la elaboración de los conceptos de sexo y género. Sin embargo, debemos subrayar que no pretendemos hablar por nuestros compilados. Ellos pueden preferir otras interpretaciones de los datos o de la forma de hacer nuestras interpretaciones particulares.

PARENTESCO Y MATRIMONIO

HASTA EN los estudios etnográficos más convencionales puede esperarse encontrar a las mujeres en la sección correspondiente al parentesco y al matrimonio, aunque no estén presentes en ninguna otra parte de la obra. Puesto que todo análisis de las relaciones de parentesco y matrimonio implica necesariamente la especificación del sexo de los actores involucrados, los estudios sobre los sistemas de parentesco y matrimonio han contenido, por lo menos de manera latente, un reconocimiento de género.

El hecho de que ese tipo de estudios haya ocupado por mucho tiempo un lugar privilegiado en la antropología puede explicar en parte que los temas relacionados con el género hayan encontrado sistemáticamente un espacio generoso en esta disciplina, más que en ninguna otra de las ciencias sociales, y aun antes de que surgiera la corriente actual de estudios de inspiración feminista.

Claro está que para la antropología feminista contemporánea, la organización del parentesco y el matrimonio constituye el ámbito en el que debe comenzar la búsqueda de las formas en las que las culturas construyen el género, la sexualidad y la reproducción. Rubin (1975) llamó la atención sobre el hecho de que, independientemente de todos los aspectos que involucran el parentesco y el matrimonio, éstos "siempre se refieren" al género, puesto que

requieren dos tipos de personas: los "hombres" y las "mujeres". Éstos reproducen a su vez a otros individuos correspondientes a las dos variedades (véase también Rivière, 1971, y Cucchiari). El texto de Rubin ofrece un marco de análisis que bien vale la pena resumir brevemente.

Tomando como punto de partida la idea de Lévi-Strauss (1969) de que el "intercambio de mujeres" en las transacciones matrimoniales inaugura en cierto sentido a la sociedad humana, Rubin explora las implicaciones sociales y psicológicas del hecho (universal) de que "los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y de que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres". En este sentido, continúa, la idea de "el intercambio de mujeres expresa una muy aguda percepción de un sistema en el que las mujeres carecen efectivamente de derechos plenos sobre sí mismas" (1975: 177). Rubin prosigue haciendo un llamado a emprender lo que denomina la "economía política del sexo", es decir, un análisis de las maneras en las que las transacciones matrimoniales se "vinculan en el interior" de arreglos económicos y políticos (207). Sugiere además que un análisis de ese tipo sería la clave para entender la diversidad de formas en las que "el sexo, tal y como lo conocemos —es decir, la identidad de género, el deseo y la fantasía sexuales, los conceptos de la infancia— es producido socialmente y organizado culturalmente (166).

El ensayo de Collier y Rosaldo sigue muy de cerca el planteamiento de Rubin; examina las maneras en las que el matrimonio en sociedades donde existe la institución del "precio de la novia" reproduce ciertas relaciones jerárquicas entre un marido y sus parientes políticos, e indaga cómo es que la estructura de esas relaciones de afinidad moldea a su vez las ideas culturales acerca de los hombres, las mujeres y la sexualidad. Llewelyn-Davies trata de un modo similar las formas en las que los acuerdos en torno a la dote de la novia se articulan con las estructuras de autoridad masculina y éstas, a su vez, con las concepciones acerca del género entre los maasai de África. Ortner examina las maneras

como los hombres de Polinesia incrementan sus posibilidades de lograr avances en su estatus mediante la "retención" de sus hijas y hermanas (y en última instancia, de los hijos de esas mujeres) después del matrimonio; esta práctica acarrea regularmente consecuencias relevantes para la opinión que se tiene sobre las mujeres en esta zona, así como para el trato que se les da. En los análisis de Cucchiari, Poole, Shore, Brandes y Nadelson también se introducen aspectos relacionados con el parentesco, el matrimonio, la filiación, la residencia y la familia.

Así pues, queda claro que la esfera de las relaciones de parentesco y matrimonio tiene importantes y diversas implicaciones en las ideas culturales acerca del género y la sexualidad. Desde luego, dada la naturaleza de género inherente a las relaciones de parentesco y matrimonio, no podría esperarse otra cosa. Sin embargo, a pesar de que desde el punto de vista del sentido común podríamos suponer que las ideas culturales sobre el género, la sexualidad y la reproducción reflejan directamente la forma del parentesco, del matrimonio y de otros vínculos importantes —tanto estructurales como afectivos— entre los sexos, el registro etnográfico no ha confirmado esa expectativa. Las conexiones evidentes (para nosotros) suelen estar ausentes en la información que se nos ofrece. Por ejemplo, dejando de lado el caso de las Islas Trobriand, las sociedades "matrilineales" no niegan, por lo general, los hechos de la paternidad biológica. Tampoco los sistemas "patrilineales" (como el de los nuer, por ejemplo) hacen hincapié necesariamente en esos hechos. Del mismo modo, la función universal y evidente de las mujeres en el parentesco —la maternidad— resulta sorprendentemente menospreciada y hasta ignorada en las definiciones de la feminidad de una amplia gama de sociedades que cuentan con diferentes sistemas de organización del parentesco (véase el ensayo de Collier y Rosaldo ya mencionado). Un gran énfasis simbólico en el nexo que existe entre el hermano y la hermana puede manifestarse tanto entre los trobriandeses "matrilineales" como entre los "patrilineales" lovedu de África del Sur o en las sociedades campesinas "bilaterales" del Mediterráneo. Los ejemplos de

este tipo son muy abundantes. En otras palabras, independientemente de la gran influencia que pueda tener la organización formal del parentesco en la configuración de los conceptos sobre el género y en la forma en que se expresan las relaciones entre los sexos, esa influencia parece ser únicamente indirecta y mediada.

El trabajo de Rubin proporciona una guía para descubrir entre esas mediaciones las más relevantes. Rubin señala la necesidad de analizar las formas en las que las transacciones matrimoniales se vinculan con acuerdos políticos y económicos de mayor alcance. Collier y Rosaldo siguen puntualmente la sugerencia de Rubin y la trascienden, describiendo sistemáticamente la manera en la que una estructura particular de vínculos entre el matrimonio y las relaciones políticas puede dar cuenta de un conjunto específico de concepciones en torno al género. Tanto Rubin como Collier y Rosaldo señalan que esas estructuras relevantes de amplia cobertura son de naturaleza "político-económica". Nos gustaría rescatar la esencia de ese argumento y, al mismo tiempo, reformularlo de manera más específica.

Proponemos que las estructuras de mayor relevancia para la elaboración cultural del género en cualquier sociedad determinada son las estructuras de prestigio. Debe tenerse cuidado con la forma de expresar esta idea, ya que se trata en parte de una cuestión de fraseología. No tenemos desacuerdo alguno con Rubin ni con Collier y Rosaldo cuando consideran que la organización político-económica es una relación dinámica entre transacciones de tipo económico-material y transacciones de naturaleza ideológica —que Collier y Rosaldo llamarían "política". En otras palabras, no tendría caso oponer nuestro punto de vista al del mero "reduccionismo material". Se trata más bien de aclarar que si Collier y Rosaldo tienden a subrayar el carácter político de las relaciones sociales relevantes para la elaboración del género, nosotras preferimos afirmar que esas relaciones se caracterizan especialmente por estar orientadas al prestigio. La razón es que sentimos que este énfasis manifiesta de manera más completa aquello que en la organización político-económica de una socie-

dad influye más directa e inteligiblemente en la concepción formal que esa sociedad tiene del sexo y el género.

Anteriormente mencionamos la tradición weberiana del análisis de las elaboraciones culturales desde la perspectiva de los actores que operan en el sistema social. Es de esta perspectiva de donde deriva nuestro interés central en la organización del prestigio. Sostenemos que muchos aspectos de las concepciones particulares en torno a los sexos, la sexualidad y otros temas semejantes cobran sentido si se les interpreta como procedentes de la perspectiva de los actores, quienes actúan de acuerdo con las reglas y mecanismos que rigen la diferenciación del estatus en su sociedad. Más específicamente, pensamos que la construcción cultural del sexo y del género tiende en todas partes a establecerse de acuerdo con las consideraciones en torno al prestigio que hacen los actores masculinos socialmente dominantes. En efecto, el modo en el que el prestigio es asignado, regulado y expresado constituye la lente a través de la cual se perciben culturalmente los sexos y sus relaciones sociales.

Es obvio que este cambio de énfasis implica una cierta reorganización de lo que se considera son influencias directas e indirectas en las elaboraciones sobre el género. El parentesco y el matrimonio, la distribución de los medios para el ejercicio de la violencia, las relaciones de producción, son factores considerados aquí como importantes en la medida en que intervienen en la estructuración de las situaciones de prestigio. Por eso es que interponemos las estructuras de prestigio como pantalla entre las diversas estructuras materiales, familiares y políticas que se cree inciden de manera diversa y compleja en las concepciones culturales acerca de la masculinidad, la feminidad, el sexo y la reproducción. Las razones de ello no se alteran por el hecho de que los sistemas de prestigio puedan ser vistos como parte integral del orden político-económico. Lo que sostenemos es que es justamente la parte (o dimensión) del prestigio la que, de manera específica, tiene las consecuencias más directas e inteligibles en la producción de las ideas en torno al género.

La importancia de los sistemas de prestigio para una comprensión adecuada de las creencias particulares relacionadas con el sexo no ha sido totalmente ignorada en la literatura antropológica. Sin duda, ciertos análisis sobre las relaciones de género en el área del Mediterráneo y en India han puesto de manifiesto el problema del prestigio (por ejemplo, los estudios de Pitt-Rivers, 1966, y de Yalman, 1963). Pero tales estudios no parecen haber logrado más que la inclusión de un elemento social adicional en la larga lista de factores que, se piensa, determinan las ideas sobre el género. Esta lista incluye el sistema productivo, los mecanismos de transmisión de la herencia, la ideología social dominante, el sistema cosmológico prevaleciente, la organización del parentesco y los patrones de actividad militar. Nuestro argumento consiste en que, en lugar de constituir simplemente un elemento adicional en la lista, los sistemas de prestigio cumplen la función de catalizador analítico, que incorpora la organización a la variedad restante de posibilidades sugeridas.

En la siguiente sección explicaremos brevemente lo que se quiere decir con "estructuras de prestigio" y examinaremos las razones por las que afirmamos que estas estructuras se entretajan con las elaboraciones culturales en torno al género, así como algunas de las vías por las que se enlazan entre sí. Después regresaremos a considerar el impacto de la organización del parentesco y de las prácticas matrimoniales en la ideología del sexo y del género, y situaremos esos factores dentro de lo que consideramos es una perspectiva más adecuada.

LAS ESTRUCTURAS DE PRESTIGIO

EL PRESTIGIO —o, como también se le conoce, "el honor social" o el "valor social"— asume características ligeramente diferentes y se presenta en cantidades variables en distintos individuos y grupos dentro de cualquier sociedad. Designaremos con el término "estructura de prestigio" a los conjuntos de posiciones o niveles de prestigio que resultan de la aplicación de una línea particular de valoración social, de los mecanismos por medio de los cuales los

individuos y grupos alcanzan determinados niveles o posiciones, y de las condiciones generales de reproducción del sistema de estatus.

Desde luego no es una tarea sencilla llegar a una definición consistente y concisa de tales estructuras. Aunque por lo general son muy notables desde el punto de vista cultural —es decir que los actores tienen plena conciencia de su existencia y suelen invocar motivaciones relacionadas con el prestigio para explicar sus acciones entre ellos mismos y a los extraños—, asuntos relativos a la naturaleza y funcionamiento de los sistemas de prestigio han recibido una atención sistemática sorprendentemente escasa por parte de los científicos sociales (los estudios de Dumont, 1970; Goldman, 1970 y Bloch, 1977, constituyen excepciones a esta regla). El propio Max Weber, que se distinguió por asumir la posición de que los sistemas de prestigio son estructuralmente significativos e históricamente dinámicos (Weber, 1958), no llegó sin embargo a organizar coherentemente sus observaciones al respecto. Anthony Giddens resume las opiniones de Weber sobre este asunto de la siguiente manera:

El estatus de un individuo depende de las evaluaciones que otros hagan de él o de su posición social; éstas le confieren prestigio o estima social (sean positivos o negativos). Un grupo de estatus se compone de una cierta cantidad de individuos que comparten la misma posición. A diferencia de las clases, los grupos de estatus casi siempre tienen conciencia de su propia posición...

Normalmente, los grupos de estatus manifiestan su singularidad siguiendo un estilo de vida particular e imponiendo restricciones a la manera en la que los demás pueden interactuar con ellos...

Para Weber, la estratificación social basada en el estatus no constituye simplemente una "complicación" más que viene a añadirse a las jerarquías de clase; por el contrario, los grupos de estatus, en tanto se diferencian de las clases, revisten una importancia vital en numerosas fases del desarrollo histórico...

La pertenencia a una clase, tanto como a un grupo de estatus, puede ser una importante base de poder social (Giddens, 1971: 166-167).

La cuidadosa distinción que hace Weber entre grupos de estatus y clases sociales —es decir, los grupos que se definen por su relación con la producción— deberá tenerse en cuenta en nuestra siguiente discusión. Cuando decimos que las ideas sobre el género están influenciadas por preocupaciones relacionadas con el prestigio (o estatus), no pretendemos afirmar que tales ideas se elaboren con el propósito de perpetuar, en el sentido marxista, una situación de dominación económica. En algunos casos, las ideas en torno al género pueden efectivamente desempeñar esa función, pero si lo hacen o no es una cuestión que debe determinarse para cada situación específica.

Consideradas en abstracto, las fuentes de estatus o prestigio —tanto para los individuos como para los grupos— son relativamente escasas y directas. El control de los recursos materiales (entre los que se encuentra la fuerza de trabajo humana), el poder político, la habilidad personal y/o el contacto —a través del parentesco o de otros vínculos confiables— con los ricos, los poderosos y los capaces, cuando se conjugan con *a*) su uso eficaz en la relación con los demás o con el entorno, y con *b*) una módica dosis de generosidad y preocupación por el bien social, constituyen fuentes de prestigio. Sin embargo, el cuadro se complica mucho por el hecho de que la reputación histórica de eficacia, riqueza, poder, buenas relaciones y generosidad social de que puedan gozar los individuos o los grupos, forma parte de la "realidad" y, hasta cierto punto, la sustituye; así, la reputación sirve para consolidar y en algunos casos para imprimir rigidez a las posiciones sociales de grupos o personas. Ésta es una de las razones por las que los sistemas de prestigio rara vez constituyen un reflejo simple y directo del poder real (véase también Bloch, 1977).

En la medida en la que las formas de asignación del prestigio han cristalizado en mecanismos formales ampliamente difundidos,

aparecen como poco numerosas y simples en teoría. Están, por un lado, los canales de adscripción, que colocan a la gente en posiciones de estatus sobre la base de sus relaciones de parentesco y de sus características naturales superficiales. Por otro lado, están los canales relacionados con los logros, que asignan prestigio de acuerdo con el éxito grupal o individual en el desempeño de las tareas encomendadas. Por último, existe una gran variedad de modalidades híbridas que resultan de la combinación de esos mecanismos.

Finalmente, las estructuras de prestigio se sustentan siempre en creencias y asociaciones simbólicas definidas con precisión; de hecho, aparecen como su expresión directa. Estas creencias y asociaciones simbólicas confieren sentido y obligatoriedad al ordenamiento de las relaciones humanas en patrones regulares de diferencia y condescendencia, respeto e indiferencia y, en muchos casos, autoridad y obediencia. Es por ello que pueden ser consideradas como ideologías legitimadoras. Un sistema de diferenciación social relacionado con la asignación de valor a personas y grupos, que esté fundado sobre cualquier base material, resultaría frágil e incompleto si careciera de una ideología de ese tipo.

Pero cuando nos dedicamos al análisis de casos específicos, las fuentes generales de prestigio, los modos de asignación y las ideologías que sustentan a los sistemas se transforman en una variedad increíble de estructuras y subestructuras muy características. Algunas de las estructuras de prestigio mejor conocidas son el sistema de rangos aristocráticos de Polinesia, el sistema hindú de castas, los estados medievales europeos, el complejo de "honor" y "vergüenza" del Mediterráneo (que quizá podría describirse mejor como una subestructura), y la amorfa fusión de ingreso, educación, ocupación y estilo de vida (llamada por los sociólogos "estatus socioeconómico") que da lugar a los "estratos" definidos culturalmente como "alto", "medio-alto", "medio" —y así sucesivamente— en la sociedad estadounidense contemporánea.

Es evidente que la forma en la que el prestigio se articule y justifique culturalmente en cualquier situación dada, es una cuestión que debe determinarse empíricamente: uno debe preguntarse cuáles son las ideas que se aducen para transformar el poder so-

cial "crudo" en estima social "cocida", e identificar los principios —en ocasiones exquisitamente sutiles— que rigen las formas de ampliación, disminución, adulteración, modificación o desaparición de esa estima social.

De igual manera, en cada caso particular debe definirse la forma en la que los diversos conjuntos de estructuras de prestigio armonizan entre sí (tomando en cuenta que nunca existe sólo una de esas estructuras en una sociedad), así como la manera en la que esas estructuras surgen a la superficie o se pierden en las profundidades de arreglos sociales más complejos y distantes o menos evidentes, tales como el de la organización de la producción. Aunque hemos incluido tentativamente en el concepto de "estructura de prestigio" las condiciones de reproducción de esa misma estructura —inclusión que en la mayoría de los casos implicaría ahondar en el análisis de las relaciones sociales de producción de la sociedad en cuestión—, pensamos que es importante hacer una distinción teórica entre esos dos niveles analíticos, aun cuando se insista en su interdependencia.

Desde nuestro punto de vista, las estructuras de prestigio son estructuras "emergentes" o parcialmente autónomas, y tienen propiedades que no pueden reducirse directamente a las relaciones de producción en el sentido marxista del término (por ejemplo, el "estatus socioeconómico" es una categoría diferente de la de "posición de clase" en el capitalismo, la cual proviene del marxismo). Tampoco es posible reducir esas propiedades al poder material en el sentido más general —el del "marxismo vulgar"— (véanse Parsons, 1937; Bloch, 1977). Esta autonomía en parte depende de la importancia que tenga la tradición en el mantenimiento de un estado de cosas cristalizado en el pasado y, en parte también, de la presencia de una ideología legitimadora que actúe como filtro entre el poder social y la eficacia en su forma más burda por un lado, y las distinciones en el estatus públicamente aceptadas por el otro. Los elementos específicamente culturales del fenómeno sociocultural del prestigio parecen proporcionar de este modo una cierta vida propia e independiente a las estructuras de la diferenciación por estatus.

Los teóricos que han reconocido esta autonomía parcial sostienen que los sistemas de prestigio pueden alimentar, por sí mismos, a las relaciones y fuerzas de producción subyacentes y, en ocasiones, dominar y preservar un cierto patrón de relaciones económicas, como Dumont cree es el caso del sistema hindú de castas (Dumont, 1970); a veces también pueden tener un efecto desestabilizador y hasta favorecer el desarrollo, según piensa Goldman que fue el caso del sistema de rangos en Polinesia (Goldman, 1970); todavía en algunos otros casos, los sistemas de prestigio pueden estar estrechamente relacionados con la producción, de tal suerte que dan lugar a prolongados ciclos regulares en los que las relaciones productivas y las de prestigio alternan sistemáticamente, como ocurre en el ciclo *gumsa/gumlao* de los kachin de Burma (Leach, 1954; Friedman, 1972).

En consecuencia, la relación entre un sistema de prestigio particular y sus soportes sociales más profundos debe verse como un fenómeno históricamente específico y muy complejo. De ninguna manera debe ignorarse esta relación, ni deben analizarse los sistemas de prestigio en un aislamiento artificial respecto de sus raíces sociales. Existen estudios que analizan el impacto que las preocupaciones en torno al prestigio tienen en las ideas acerca del género; en ellos puede verificarse el hecho de que las tensiones entre una organización de prestigio formalmente instituida y los componentes del sistema económico esenciales para su mantenimiento constituyen la fuente de la que mana una diversidad de creencias asociadas con el sexo.

Por poner un ejemplo, en una sociedad cualquiera podría parecer —e incluso los hombres podrían asegurarlo— que el prestigio masculino depende totalmente de la sabiduría ritual, o de la valentía en la guerra, o de la destreza en la caza. No obstante, una investigación más profunda revelaría la importancia que para la posición social de los hombres podría tener el trabajo productivo de la esposa, o los lazos de parentesco de las mujeres con los socios comerciales de sus esposos, o los derechos de propiedad sobre mujeres e hijos; por lo demás, podría demostrarse que todos esos

factores propician determinadas imágenes de las mujeres, de la procreación y de la actividad sexual (véanse los trabajos citados de Collier y Rosaldo y de Llewelyn-Davies y el de Kelly, sin fecha, citado en la bibliografía).

Llegadas a este punto, podemos desarrollar mejor nuestro argumento, según el cual la organización social del prestigio es, entre los diversos ámbitos de la estructura social, la que afecta más directamente las ideas culturales acerca del género y la sexualidad. Este razonamiento contempla varios aspectos interrelacionados que deben distinguirse entre sí. Después de mencionarlos los iremos analizando e ilustrando poco a poco.

a) Un sistema de género es, en primer lugar y ante todo, una estructura de prestigio en sí misma. Éste es el aspecto central.

b) Todas las estructuras de prestigio existentes en cualquier sociedad tienden a establecer una coherencia simbólica entre ellas (del tipo de lo que ha dado en llamarse “integración lógico-significativa”).

c) Las elaboraciones en torno al género dependen en parte de los modos en los que la acción masculina orientada al prestigio se articule estructural y funcionalmente con las estructuras de relación entre los sexos. Examinemos cada uno de estos aspectos por separado.

a) Una vez que ha sido enunciada, la idea de que los sistemas de género son en sí mismos estructuras de prestigio parece evidente de por sí. De hecho, esta afirmación ya ha sido formulada anteriormente muchas veces; las discusiones antropológicas de inspiración feminista en torno al “estatus de las mujeres” constituyen tan sólo la más reciente de esas manifestaciones. En toda sociedad conocida, hombre y mujer son dos términos ponderados de distinta manera dentro de un conjunto de valores: los hombres son, en tanto hombres, mejor valorados (Rosaldo, 1974; Ortner, 1972). En las sociedades más sencillas existen con frecuencia únicamente dos principios para la diferenciación del estatus: uno de ellos distingue entre hombres adultos (o “mayores” o “iniciados”)

y hombres jóvenes; a los primeros se les atribuye mayor valor que a los segundos. El otro distingue entre hombres y mujeres, y coloca en mejor posición a los primeros. Sobra decir que en esos sistemas tan simples, el género como sistema de prestigio cobra una enorme importancia social y está entretelado con la trama político-económica de la sociedad de modo directo y transparente. En sociedades más complejas, en las que hay sistemas jerárquicos más amplios no basados en el género (como son los linajes con diferentes rangos, las castas y las clases), éstos tienen una gran importancia social estructural y cuentan con su propio dinamismo histórico; en el interior de estos sistemas el género queda oculto como principio de organización social formal pero los géneros siguen estando, no obstante, entre los grupos de estatus más prominentes desde el punto de vista psicológico.

Una vez que se ha puesto en el centro del proyecto de análisis la idea de que el género es una estructura de prestigio, comienzan a cobrar sentido una serie de rasgos de las ideologías de género muy difundidos en diversas culturas. Puede señalarse de inmediato, por ejemplo, que los conceptos empleados para distinguir a los hombres de las mujeres de acuerdo con su valor social suelen ser idénticos a los conceptos que se usan para distinguir otros tipos sociales valorados desigualmente, y a los conceptos empleados para establecer categorías jerárquicas entre los individuos del mismo género. En realidad, todos esos conceptos denotan simplemente ejes comunes de valoración social —los egoístas *versus* los altruistas, los disciplinados *versus* los descontrolados, los cultivados *versus* los incultos, los fuertes *versus* los débiles. Este rasgo resalta con toda claridad en el ensayo de Strathern: entre los pobladores de Hagener, Nueva Guinea, lo masculino es a lo femenino lo que el interés por el bien común es a los intereses individuales y egoístas, y lo que lo prestigioso a la “basura”. También Collier y Rosaldo señalan que en las sociedades caracterizadas por el “precio de la novia”, la generosidad desinteresada y la preocupación por la colectividad son atributos que distinguen a los hombres adultos de los jóvenes, y no únicamente a los hombres de las mujeres.

Por esta razón se vuelve comprensible el hecho de que las posiciones de prestigio ajenas al ámbito del género propiamente dicho se expresen con frecuencia en términos relativos al género. Del hombre andaluz que es humillado por otro, se dice que “se ha bajado los pantalones” frente a su adversario (Brandes); de la mujer pieguina a quien la edad y la riqueza acumulada le confieren por lo general una posición social prominente, se dice que tiene “corazón varonil” (Whitehead). En Polinesia, la sexualidad no constituye únicamente una forma de expresión de las relaciones de género, sino también de las relaciones jerárquicas más allá del género: la calidad de jefe y la posición aristocrática aparecen asociadas con la sexualidad activa y con el estímulo a la fertilidad de la naturaleza (Ortner). En nuestra propia cultura, desde luego, el muchacho que no se muestra interesado en participar en deportes violentos —una de las principales fuentes de prestigio para los jóvenes norteamericanos— es calificado como “niña”. Una vez más es Strathern quien enuncia el proceso que está en juego en esos usos sociales, al señalar la relación que frecuentemente se establece entre las categorías de género y las categorías provenientes del sistema de prestigio más amplio, a través del uso cruzado de metáforas.

No obstante, el argumento de que el género es una estructura de prestigio tiene mayores implicaciones que cuantas se han mencionado. Plantea problemas analíticos que nos conducen a su vez a buscar nueva información sobre las formas en las que los significados sexuales se organizan en diferentes culturas. Específicamente, nos induce a preguntar, desde diversas perspectivas analíticas, cuál puede ser la relación existente entre el género y otros órdenes de prestigio. Los dos aspectos que se analizan a continuación se refieren a dos de las dimensiones generales de esas relaciones y a sus consecuencias en la elaboración de las ideas en torno al género.

b) Las estructuras de prestigio tienden a la coherencia simbólica entre sí. Esto no sólo significa que ciertas escalas y oposiciones generales —tal como la de cultura/naturaleza— sean invocadas

habitualmente para explicar cualquier tipo de diferencia en el valor social atribuido a personas y grupos; tampoco significa únicamente que una estructura de prestigio sea evocada metafóricamente en relación con otra y a la inversa. Significa también que dos o más dimensiones del prestigio pueden aparecer fusionadas conceptualmente en un único sistema. Estas fusiones parecen seguir cualquiera de las direcciones siguientes:

Por un lado, es posible encontrar sistemas sociales en los que el género y alguna otra dimensión del prestigio simplemente no puedan distinguirse entre sí. Por ejemplo, en muchas sociedades de Nueva Guinea, el estatus que confiere el género armoniza tan bien con el estatus por edad —a través del énfasis simbólico que se aplica a las sustancias reproductivas—, que la estructura de género es simultáneamente una estructura de edad (Rubin, sin fecha). Esto se hace evidente entre los bimin-kusikusun (Poole) y aparece también en los estudios de Meigs sobre los hua (Meigs, 1976), de Kelly sobre los etoro (Kelly, 1976) y en otros. En muchas sociedades indígenas de Norteamérica, el género estaba fusionado parcialmente con la especialización ocupacional, siendo esta última una importante arena de lucha por el prestigio (Whitehead).

Por el otro lado, es indudable que existen sistemas en los que se reconocen abiertamente diferentes ejes de estructuración del prestigio, pero sobre los que, no obstante, se ha impuesto una serie de principios comunes de clasificación mediante un esfuerzo racional deliberado. Éste parece ser el caso del género y la casta en India. La misma ideología sobre la contaminación-pureza que divide a las castas, divide también a los sexos, pero esto no significa que género y casta sean la misma cosa. Se trata de algo más que de la adjudicación mutua y espontánea de metáforas entre ambas estructuras, las similitudes entre las distinciones de género y las distinciones de casta parecen ser, más bien, resultado de la aplicación adicional y posterior de una filosofía general respecto de la jerarquía tanto a la esfera del género como a la de la casta. Género y casta son considerados como manifestaciones de los mismos principios y, no obstante, dos cosas diferentes entre sí.

Debe señalarse que la jerarquía de género no es la única jerarquía de prestigio que se amalgama con otras estructuras de prestigio. Las estructuras políticas y eclesiásticas parecen sufrir también una fatal atracción mutua en ciertos tipos de sociedad; es por eso que podemos encontrar sacerdotes-reyes, reyes divinos y otros tipos sociales similares en diversas sociedades.

Destacamos esta tendencia tan ampliamente difundida de las estructuras de prestigio a alinearse o a amalgamarse entre sí, con el propósito de orientar la investigación a futuro. Quedan todavía por establecer las razones por las que el género se fusiona con determinado elemento en una sociedad y con un elemento diferente en otra. Cuando algún sistema extremadamente explícito de estratificación por estatus tiene el efecto de dominar por completo la organización de una sociedad, como es el caso del sistema hindú de castas, no resulta sorprendente que proyecte su sombra también sobre la jerarquía de los sexos. Pero sería difícil sostener, por ejemplo, que en Nueva Guinea la estratificación basada en los grupos de edad sea la dominante o que siquiera sea explícita. Más bien, parece estar como “enquistada” en el estatus basado en el género y relacionada con la obsesión cultural en torno a las sustancias reproductivas. Whitehead sugiere que la identificación del género con la especialización ocupacional en la mayoría de las sociedades indígenas relativamente poco estratificadas de Norteamérica, puede deberse al hecho de que, en ausencia de sistemas sólidos de apropiación del excedente vinculados con el género —sistemas que tienden a estar asociados con definiciones de los sexos sumamente ritualizadas y de gran “peso” simbólico—, y en ausencia también de jerarquías de prestigio más allá del género (como son las de la casta, la clase y el rango), la ocupación surgió a la superficie simplemente como la marca sexual más sobresaliente —y la más relevante para la adjudicación de prestigio. Sobre decir que ésta es un área del “significado sexual” que demanda una atención analítica mucho mayor.

c) Los conceptos acerca del género dependen de las formas en las que la acción masculina orientada al prestigio se articule

con las estructuras de relación entre los sexos. En contraste con el aspecto precedente, desde la perspectiva del que ahora abordamos no interesa la forma en la que el género, en tanto sistema cultural, armoniza simbólicamente con otros órdenes de prestigio en tanto sistemas culturales. Más bien, lo que interesa es la manera cómo las relaciones sociales entre los sexos en todas sus manifestaciones —la división sexual del trabajo, el matrimonio, la consanguinidad— inciden en el prestigio masculino desde el punto de vista del actor masculino, y cómo se interpretan esas influencias.

Comenzaremos por hacer notar que, acaso con excepción de la sociedad occidental contemporánea, no existen estructuras de prestigio, más amplias que la del género, que no estén de hecho influenciadas parcialmente por las categorías de género. Relacionamos esto con el hecho de que el “ámbito público” o la “esfera de las coordinaciones sociales de mayor envergadura” están, como hasta ahora hemos afirmado, controlados por los hombres, y que es en este ámbito donde las estructuras de prestigio más amplias adquieren su forma. En pocas palabras, en la mayoría de las sociedades las jerarquías de prestigio que no son de género son, con mucho, un juego de hombres.

Éste es evidentemente el caso de muchas de las sociedades menos complejas. Los hombres compiten por el estatus de “hombre grande” y se distinguen entre sí sobre esa base, mientras que las mujeres conforman una masa social relativamente homogénea, por lo menos desde el punto de vista oficial de la cultura. Aun cuando se hayan constituido grupos de estatus basados en el origen social —los rangos, las castas y las clases—, la aguda preocupación masculina en torno al prestigio nunca es superada por completo. Aunque ambos sexos participen de un rango social designado y acaten códigos de conducta apropiados para ese rango, la versión femenina del código enfatiza abrumadoramente la posición de la mujer como simple protectora de sus parientes hombres. El suyo es, en otras palabras, un “rango dependiente”.

Más arriba señalamos la tendencia a definir a los hombres de acuerdo con sus funciones —como las de guerrero, estadista, brah-

mán o anciano—, en contraste con la tendencia a definir a las mujeres según sus relaciones con el sexo opuesto (como esposas, madres, etcétera). Relacionábamos provisionalmente ese patrón con la orientación “pública” de los hombres y la orientación “doméstica” de las mujeres. Es posible ahora matizar esa afirmación. Podemos ver que las categorías fundamentales de la masculinidad no proceden simplemente del ámbito “público” en general, sino de la esfera de las relaciones de prestigio en particular. Ser un guerrero o un anciano, en sociedades en las que éstas son categorías centrales de la masculinidad, no consiste simplemente en desempeñar determinada función en el ámbito público, sino en estar situado en un cierto nivel del esquema jerárquico de prestigio culturalmente determinado.

A su vez, la tendencia a definir a las mujeres en términos de sus relaciones debe ser vista como un reflejo de su exclusión del mundo del prestigio masculino, independientemente de los vínculos cruciales que puedan tener con él. Si se tratase simplemente de la coexistencia de dos ámbitos de valores equivalentes —el doméstico y el público, el femenino y el masculino—, las categorías de la feminidad serían paralelas a las de la masculinidad. Las mujeres serían descritas principalmente, por ejemplo, como “las encargadas del cuidado de los niños” o “las anfitrionas”, categorías que derivarían de sus actividades o funciones centrales en su ámbito (el doméstico). En realidad, sin embargo, las categorías relacionadas con la feminidad no se producen de acuerdo con ninguna clase de simetría abstracta respecto de la masculinidad, sino de acuerdo con las relaciones que las mujeres guardan con los hombres y según la relevancia de esas relaciones para el prestigio masculino.

La existencia de estructuras de prestigio más amplias y su arraigo en la esfera de actividad social pública dominada por los hombres tienen importantes consecuencias para la elaboración de las ideas culturales acerca de los sexos; estas consecuencias trascienden la mera tendencia a designar a un individuo masculino en términos de su posición social y a una mujer de acuerdo con su

parentela masculina. Pensamos que las ideas culturales acerca de los géneros y la sexualidad tienden a variar de cultura a cultura de acuerdo con la forma en la que las mujeres, la esfera doméstica dominada por las mujeres y, en general, las relaciones entre los sexos, se organicen y configuren la base que sustenta al sistema de prestigio (masculino) más amplio.

Al decir esto volvemos al punto en el que establecimos nuestra distancia con Collier y Rosaldo. Dijimos anteriormente, coincidiendo con ellas, que las relaciones político-económicas y las relaciones de matrimonio y parentesco (que suelen estar conectadas de manera inseparable, como las autoras mismas lo demuestran con toda claridad), ejercen influencias sumamente importantes en la elaboración cultural del género y la sexualidad. Pero aquí interponemos nuestro modo particular de comprender cómo se presentan esas consecuencias: específicamente, afirmamos que las relaciones económicas y las relaciones de parentesco y matrimonio inciden en la ideología del sexo-género en la medida en que se filtran a través de la perspectiva del individuo masculino situado dentro de la estructura —o estructuras— de prestigio de su sociedad. Así pues, el análisis de las implicaciones que tienen el parentesco, el matrimonio y otras relaciones intersexuales importantes en la elaboración cultural del género debe proceder a través del examen de las consecuencias que esos factores acarrearán para las relaciones de prestigio (masculinas).

Si se desea examinar el modo como las relaciones entre los sexos inciden en la acción masculina orientada a la obtención de prestigio, probablemente la primera pregunta que deba hacerse en cualquier caso sea, sencillamente, en qué grado se produce esa influencia. Por ejemplo, en un trabajo no publicado, Raymond Kelly analiza algunas creencias sobre la impureza femenina en diferentes partes de Nueva Guinea (Kelly, s.f). El autor señala que en regiones como la de Sepik el prestigio masculino se obtiene a través de ciertas actividades, como la caza o la guerra, que se organizan al margen de las mujeres y de las relaciones con ellas; en coincidencia, en esas zonas las creencias en torno a la impureza

femenina se encuentran muy escasamente desarrolladas. Por el contrario, en las tierras altas el prestigio masculino depende en gran medida del trabajo productivo femenino: son las mujeres quienes crían a los cerdos que los hombres requieren para las relaciones de intercambio; estas relaciones acarrearán así prestigio a los varones. Evidentemente, en este caso las mujeres tienen la posibilidad de socavar las ambiciones de sus maridos. Es por ello que en esta zona de Nueva Guinea tienden a florecer las creencias acerca de la impureza femenina, así como los cultos masculinos destinados a defender a los hombres de esa contaminación y a consolidar ritualmente su autosuficiencia.

Desde el punto de vista de este razonamiento, la situación descrita por Brandes en el caso de los aldeanos de Andalucía es paralela a la de las tierras altas de Nueva Guinea, y no a la de la región de Sepik. El honor de un hombre andaluz está ligado a la defensa de su "domus" (para emplear aquella expresión occitana tan conveniente: Ladurie, 1978), es decir, a la defensa de su casa, su tierra y su familia, las cuales constituyen en conjunto la base de su posición social en la comunidad. En este caso, no es la actividad productiva de las mujeres —ni sus fracasos en la producción— lo que puede constituir una amenaza contra el prestigio masculino, sino el comportamiento personal general de las mujeres; así pues, la preocupación de un hombre andaluz por mantener su honor asume la forma de una obsesión casi paranoica con respecto a la conducta sexual de su parentela femenina. Y como ocurre en las tierras altas de Nueva Guinea, las mujeres andaluzas son consideradas criaturas sumamente peligrosas, capaces de destruir la posición social de un hombre, su salud y hasta su vida misma; incluso, se les suele culpar de intentarlo. A pesar de ser evidente que la organización económica de las tierras altas de Nueva Guinea es completamente diferente de la de Andalucía, existen ciertas similitudes en la forma como se organiza el prestigio masculino. Debido a ello, las ideas en torno a las relaciones de género en las dos regiones presentan una semejanza sorprendente.

En contraste, podemos encontrar dos casos análogos al ejemplo más benigno de la región de Sepik: el de los indígenas de Nor-

teamérica, tal como los describe Whitehead, y el de Polinesia, tal y como lo analizan Ortner y Shore en sus trabajos. En ninguna de esas zonas el prestigio masculino depende en forma predominante de las actividades femeninas ni de las relaciones de los hombres con las mujeres; por lo demás, en ambas áreas se encuentran muy poco desarrolladas las ideas acerca de la impureza, de la capacidad de disolución y de la amenaza que significan las mujeres. Una de las conclusiones del argumento de Kelly consiste en que, en Nueva Guinea, la separación entre las fuentes del prestigio masculino por un lado y las relaciones masculino-femeninas por el otro permite el desarrollo de fuentes autónomas de prestigio para las mujeres y de organizaciones sociales femeninas independientes. En Nueva Guinea, en la región de Sepik, por ejemplo, las mujeres tienen sus propios rituales, no así en las tierras altas.

Se debe tener mucho cuidado de no tratar de deducir cualquier hipótesis universal a partir de los materiales de Nueva Guinea; sin embargo, es interesante señalar que el argumento de Kelly parece aplicable a otros casos análogos: las mujeres de Samoa tienen organizaciones que desempeñan funciones comunitarias muy apreciadas, y las artesanías y artes curativas de las mujeres indígenas de Norteamérica son fuentes significativas de riqueza para ellas y, por eso mismo, de prestigio femenino.

Es probable que la mayoría de las sociedades cuenten con algunas fuentes de prestigio masculino que, como en los ejemplos mencionados, sean relativamente independientes de las relaciones con las mujeres. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos el prestigio masculino parece estar profundamente vinculado con las relaciones intersexuales. Las mujeres pueden ser intercambiadas como premio a las hazañas o éxito masculinos; el requisito previo para obtener el estatus pleno de hombre adulto puede consistir en tener una esposa; las relaciones buenas o malas con las mujeres pueden elevar o abatir el estatus del individuo; el estatus de la madre puede afectar de manera sistemática al estatus del hombre al nacer; el comportamiento sexual de las hermanas e hijas del individuo puede brillantar u opacar su honor; en fin, la lista de po-

sibilidades es muy extensa. Aunque no podríamos esperar que la dependencia del honor masculino respecto del comportamiento femenino se reflejase necesariamente y siempre en ideas determinadas acerca de la impureza femenina, es muy notable la difusión tan amplia que tienen ese tipo de creencias.

Pero una vez que comenzamos a mencionar situaciones en las que el prestigio masculino se encuentra estrechamente ligado a las relaciones con las mujeres, es evidente que volvemos al tema del parentesco y el matrimonio. No obstante, ahora estamos en condiciones de observar que esos vínculos estructurales se construyen de diversa manera, y que repercuten de modo distinto en el ámbito general de los significados sexuales. Esto depende de los beneficios que reporten al actor tales vínculos en el amplio juego del prestigio, así como de la forma en que lo hagan. Así pues, en este momento debemos volver a tratar el problema de las relaciones de parentesco y matrimonio desde la perspectiva privilegiada del prestigio.

PARENTESCO Y MATRIMONIO DESDE LA PERSPECTIVA DEL PRESTIGIO

NO ES nuestra intención hacer un catálogo de la multitud de formas en las que las relaciones de parentesco y matrimonio pueden estar implicadas en la organización de los sistemas de prestigio. Todo lo contrario. Lo que afirmamos precisamente es que en cualquier caso determinado, el análisis debe concentrarse en las peculiaridades de la relación entre esos dos ámbitos si deseamos comprender los orígenes de las ideas culturales sobre el género en ese caso particular. Por tanto, en esta parte de la discusión resumiremos y organizaremos algunos de los patrones de interacción entre parentesco y matrimonio, prestigio e ideologías de género que aparecen en diversos trabajos.

Ya hemos señalado anteriormente que las distinciones entre las mujeres, basadas en sus funciones de esposas, madres o her-

manas, resultan cruciales para la definición cultural de la feminidad, en contraste con lo que ocurre con las distinciones correspondientes para los hombres: estas últimas no son determinantes para definir la masculinidad. A fin de observar con mayor precisión las interacciones entre prestigio y parentesco, debemos ahora extendernos en el tema.

De acuerdo con varios de los ensayos mencionados (los de Poole, Shore, Brandes, Collier y Rosaldo y Ortner), queda claro que en diferentes sistemas culturales, diversas funciones de parentesco desempeñadas por las mujeres —madre o hermana o esposa— tienden a dominar —individualmente y excluyendo al resto de las funciones— la categoría de lo “femenino”, así como a teñir los significados de todas las demás funciones femeninas de relación. En las sociedades en las que debe pagarse el “precio de la novia”, parece que la función dominante es la de la “esposa” (o quizá, de modo más general, la de las “mujeres emparentadas por afinidad”); en Polinesia, la función definitoria es la de “hermana” (o posiblemente, de modo más amplio, la de las “mujeres emparentadas por consanguineidad”); en la sociedad estadounidense a lo largo de gran parte del siglo XX —para recurrir a un ejemplo con el que estemos familiarizados—, la función determinante ha sido la de “madre”.

El predominio de cualquiera de estos tipos de función en la categoría más comprehensiva de “mujer” tiene consecuencias de extrema importancia para las formas en las que se percibe a todas las mujeres en una cultura particular. Pero a su vez, este predominio depende precisamente de que el prestigio masculino gire o no sobre el matrimonio, sobre las relaciones con las hermanas, sobre la filiación o —en el caso de América del Norte— sobre lo que podría llamarse la “socialización temprana”, así como de la forma en que lo haga. En otras palabras, el sistema de prestigio hace resaltar ciertos vínculos intersexuales de entre la gama completa de vínculos existentes en la sociedad a la que pertenezca, y los subraya en la medida en la que esos vínculos resulten determinantes para la generación o el mantenimiento del estatus.

Es muy posible que en la mayoría de las sociedades el vínculo entre los sexos más determinante para la posición social de un hombre sea el del matrimonio. La frecuencia con la que el matrimonio es, efectivamente, la relación intersexual más relevante en la determinación del prestigio masculino está relacionada con la extraordinaria versatilidad, tanto funcional como simbólica, de esa institución. En muchas sociedades, la producción —tanto la destinada al consumo como la destinada al intercambio— se fundamenta en la unidad doméstica. En consecuencia, la esposa suele ser una ventaja para la producción y, especialmente, una fuente de bienes empleados en actividades de intercambio que generan prestigio masculino, o en actividades sociales que permiten al esposo ser visto como hombre magnánimo y generoso: tal es el caso de la hospitalidad. Las mujeres también procrean hijos que, a su vez, suelen ser medios de producción —y en ocasiones hasta artículos de intercambio—, pero que muchas veces representan sobre todo la continuidad de la estirpe o del “nombre” de un hombre o de un grupo.

Con la aparición de grupos de estatus a gran escala, no basados en el género (las castas, los estados), la producción doméstica disminuye en importancia, por lo menos para algunos sectores de la sociedad; sin embargo, el problema de dar continuidad a las líneas de descendencia cobra aún mayor relevancia. En esas condiciones, el matrimonio asume nuevos significados y funciones, entre los que destacan la preservación o el incremento de la pureza o alcurnia del grupo (véase Yalman, 1963). Por éstas y muchas otras razones, el sistema de matrimonio en la mayoría de las sociedades es el sistema de relaciones intersexuales que tiene las implicaciones más importantes para el prestigio masculino y, en última instancia, para las ideas culturales en torno al género, el sexo y la reproducción.

Una de las consecuencias de que el matrimonio, en cualquiera de sus formas, constituya un elemento fundamental para la determinación del estatus del varón es que las ideas acerca de la feminidad tiendan a estar dominadas por las funciones femeninas de afi-

nidad (esposa, suegra, nuera), y que aun las parientes mujeres suelen ser definidas de acuerdo con el estatus de afinidad que reporten o hayan reportado al hombre. Por ejemplo, en las sociedades en las que hay que pagar el "precio de la novia", tratadas por Collier y Rosaldo, un hombre requiere una esposa —o varias— para cubrir sus necesidades de servicio doméstico y sexual; la satisfacción de tales necesidades lo hace "independiente" y, por lo mismo, "par" de otros hombres. En estas sociedades, el matrimonio mismo ofrece a un esposo la posibilidad de alcanzar el más alto estatus asequible. En el contexto de un patrón de relación de esta naturaleza entre matrimonio y prestigio, la condición femenina se define en gran medida por la situación de esposa, y la "esencia" de la feminidad reside en aquello que se considera como lo más valioso en una esposa: la sexualidad y la utilidad económica.

No obstante, existen casos en los que los lazos intersexuales más significativos para la obtención de prestigio pueden no ser en absoluto de orden matrimonial ni sexual; incluso puede tratarse de lazos consanguíneos. Por ejemplo, en el sistema hereditario de rangos en Polinesia, la posición relativa de un individuo entre su grupo de hermanos juega un papel sumamente importante para la determinación de su estatus. Por lo general, la fraternidad tiene una importancia estructural muy grande. Además, desde el punto de vista de un hombre, las hermanas tienen un gran valor potencial para la conformación de las líneas de descendencia, que permiten avanzar en las posiciones de prestigio (según afirma Ortner). En ese caso, las hermanas dominan la categoría de lo femenino, y todas las mujeres, incluso las esposas y las amantes, son vistas hasta cierto punto como hermanas (Ortner, Shore). Esto acarrea consecuencias positivas y negativas a la vez. Por un lado, puesto que las hermanas son muy respetadas, todas las mujeres reciben el trato respetuoso de hermanas metafóricas. Por el otro, la tendencia a considerar a todas las mujeres como hermanas podría ser causa, por lo menos en parte, de la alta tasa de violaciones en Polinesia, en la medida en que parece difícil transformar la relación asexual entre hermanos en una relación sexual (Shore).

Otros efectos de la definición de las mujeres a partir de sus funciones como parientes consanguíneos, y no como parientes por afinidad, pueden observarse en sistemas en los que el vínculo madre-hijo tiene una importancia central para el prestigio y en los que la función de "madre" domina la categoría de lo femenino; eso es lo que ocurre en la mayoría de las culturas católicas (véase, por ejemplo, el trabajo de Brandes) y en la cultura estadounidense de nuestro siglo. Para estos casos se puede proponer la hipótesis de que las esposas son percibidas —y utilizadas principalmente como madres, pero que, en comparación con estas últimas, se les considera como seres muy deficientes en muchos sentidos. Una perspectiva de esta naturaleza conlleva implicaciones de mucho peso para el significado y la calidad de la relación sexual entre esposo y esposa, así como para muchos otros aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres en esas culturas.

Si bien es cierto que el complejo de significados que envuelve a cualquier función particular de parentesco presenta grandes diferencias entre culturas distintas, puede preverse que la clase de vínculo intersexual que se subraye en las consideraciones en torno al prestigio —el de la esposa, la madre o la hermana— tendrá algunas repercusiones de orden general sobre la imagen de las mujeres. Es posible suponer, por ejemplo, que puesto que normalmente las esposas son compañeras sexuales y que habitualmente las madres y hermanas no lo son, un énfasis en la función de la esposa tenderá a atribuir mayor prominencia ideológica a los aspectos sexuales de las mujeres en general.

Ortner desarrolla esta suposición y sugiere que en las culturas en las que las ideas sobre la feminidad están dominadas por ideas relativas al parentesco por afinidad —y por el énfasis en la sexualidad femenina—, las mujeres suelen ser percibidas y tratadas con menor respeto que en las culturas en las que la imagen de las mujeres se construye principalmente sobre la base de sus relaciones de parentesco consanguíneo. La autora sostiene que las mujeres que desempeñan funciones con un mayor componente sexual suelen ser vistas más fácilmente como seres "naturales" diferentes a

los hombres, mientras que las mujeres emparentadas por lazos consanguíneos son asumidas con mayor frecuencia simplemente como actores sociales distintos. Así, en las culturas donde privan definiciones de la feminidad basadas en la consanguineidad (especialmente en la fraternidad), las consideraciones que incluyen aspectos sexuales y maritales parecen apuntar hacia una mayor igualdad entre los sexos y, por ende, un menor antagonismo entre ellos —lo cual ocurre no sólo en Polinesia, sino también en gran parte del sudeste de Asia. Lo contrario sucede en culturas como la de India, en las que se presenta el fenómeno inverso.

Pero más allá de estas generalizaciones, debe emprenderse el análisis sistemático de casos particulares. Diferentes sistemas de prestigio no solamente atribuirán posiciones centrales a diferentes tipos de vínculos entre los sexos, sino que, dependiendo del sistema del que se trate, un “mismo” vínculo —fraternidad, matrimonio o cualquier otro— podrá estar dotado de significados diferentes. Los sistemas centrados en la “madre” suelen ser muy variables, de acuerdo con lo que signifiquen las madres. Las culturas católicas, por ejemplo, enfatizan los aspectos del cuidado y de la protección comprensiva de la madre, en oposición a la cultura norteamericana, permeada por el protestantismo que tiende a subrayar la naturaleza dominante y manipuladora de la madre. Los sistemas centrados en la “esposa” son quizá todavía más variables, por las razones que hemos aducido anteriormente.

Desde el punto de vista del prestigio, el matrimonio con una mujer puede tener efectos sobre aspectos muy diversos en diferentes sistemas: en ciertos casos, lo importante puede ser el mero hecho de estar casado, o el hecho de que el matrimonio genere obligaciones del hombre frente a sus parientes políticos en los sistemas caracterizados por el precio de la novia, o frente a sus parientes consanguíneos en los sistemas de dote de la novia; en otros casos, lo importante puede ser que el matrimonio aporte, por encima de todo lo demás, propiedades, hijos, el trabajo productivo de una esposa o el apoyo de un cuñado, y así sucesivamente. En cada caso, de acuerdo con la hipótesis, la categoría de “esposa” entrañará significados diferentes.

En consecuencia, la primera etapa del análisis consiste en identificar aquellas relaciones intersexuales que tengan la mayor influencia en el prestigio masculino y en determinar qué categorías de relación dominan la definición de las mujeres. Sin embargo, éste es sólo el primer paso. Posteriormente deberán considerarse las maneras específicas en las que el lazo marital, de fraternidad o de filiación afecta al prestigio y, de acuerdo con ello, por qué razones las esposas pueden ser percibidas como fuentes de perturbación, las hermanas como seres sagrados, las madres como misericordiosas, o cualquier cosa que la cultura proponga al respecto.

Y... ¿DÓNDE QUEDA EL SEXO?

ES POSIBLE que a estas alturas los lectores comiencen a preguntarse cuándo cumplirá este ensayo la promesa implícita en su título. ¿Qué hay con el sexo en todas estas culturas? ¿Practican los nativos la estimulación erótica y, si lo hacen, de qué tipo es? ¿Qué efectos tiene la clitoridectomía en la capacidad de respuesta sexual de una mujer? ¿Es cierto que a los antiguos chinos les excitaban sexualmente los pies atados? Cuando menos, uno querría saber un poco más sobre las fantasías de los hombres samoanos respecto a sus mujeres, o sobre lo que desean las mujeres maasai de sus hombres, o lo que el indio americano dice de sus amantes masculinos. Después de todo, esto es en gran medida lo que el sexo significa para *nosotros*: técnicas eróticas, hechos médicos, Freud. Sin duda se irá produciendo cierto desencanto cuando, a medida que se lean las investigaciones antropológicas, lo erótico se desvanezca frente a lo económico, los temas pasionales se evaporen en presencia de las preocupaciones en torno al rango, y las imágenes de los cuerpos masculinos y femeninos, las sustancias sexuales y los actos reproductivos se vean revestidos de una inquietud permanente en torno a los honores militares, los hatos de cerdos y el Estado.

Podríamos aducir en defensa propia que nuestro interés fundamental no es la dimensión erótica de los significados sexuales,

sino su dimensión social. Es a esta última a la que los antropólogos han contribuido en abundancia. Pero ésta sería una defensa incompleta. Las dimensiones erótica y social se encuentran imbricadas profundamente entre sí, lo cual impide pensarlas como absolutamente diferentes. Cuando dos de los autores mencionados, Nadelson y Brandes, tratan las tradiciones y los mitos relacionados con el género desde el punto de vista de las estructuras subyacentes de la fantasía que esas ideologías dejan entrever traicionándolas, no encuentran precisamente un jardín de erotismo libre de preocupaciones sociales ni nada que se le parezca, sino un mundo de psiques obsesionadas por el prestigio, abrumadas por la forma en la que lo erótico puede amenazar las posiciones sociales más codiciadas y empeñadas en imaginar maneras de evadir esos peligros.

Por lo demás, basta con que pensemos en las mujeres sudanesas, prestas a llevar a cabo en sus hijas y nietas la brutal circuncisión faraónica *en nombre del honor del linaje* (Hayes, 1975), o en la China Imperial donde, al parecer, nunca hubo escasez de reclutas para el cuerpo de eunucos de palacio —jóvenes ávidos llegaban constantemente de las provincias a hacer sus solicitudes, llevando sus genitales en una vasija (Mitamura, 1970)—, para que recordemos el poder que tienen las consideraciones sociales, capaces de arrasar por completo con las tendencias libidinales, tanto en la fantasía como en la práctica.

Simultáneamente, una rápida revisión de los atributos de las personas que diversas culturas proponen como modelos eróticos y seductores (la complexión artificialmente frágil de la dama sobreprotegida, la musculatura brutal del hombre de baja posición social, las complicadas escarificaciones en el abdomen, la cintura cinchada, la subincisión del pene y, sí, también los pies atados) bastarían para sacudirnos y hacernos caer en la cuenta de que estamos una vez más en el territorio de lo social o, más precisamente, en el ámbito del "estatus". En otras palabras, aunque el combate entre civilización y eros insatisfecho se libra en el frente, ambos parecen haber convenido en una muy fructífera colaboración por detrás de las líneas.

El problema no reside simplemente en el hecho de que la sexualidad esté condicionada socialmente ni que, en el curso de este proceso, quede inevitablemente sometida a restricciones de toda índole. El meollo del asunto es que las formas mismas de la sociedad están erotizadas. Valdría la pena investigar si es necesariamente la desigualdad social lo que recibe la carga erótica más fuerte. La cantidad de energía psíquica reunida y vuelta a reunir en los movimientos sociales en favor de la igualdad y de los ideales utópicos nos permite suponer que hay grandes posibilidades también en el extremo opuesto del espectro. Cabría pensar que esas posibilidades no podrán comprenderse plenamente sino hasta que el género mismo, lugar de origen de lo erótico, deje de ser una jerarquía de estatus. Pero igualmente podría pensarse que el género no dejará de ser una jerarquía de estatus sino hasta que el sistema más amplio que lo rodea se vuelva más igualitario.

CONCLUSIÓN

CUANDO INICIAMOS la elaboración de este ensayo, nuestro propósito era simplemente revisar los mejores y más recientes trabajos antropológicos destinados a comprender el sexo y el género en tanto construcciones culturales determinadas de diversa manera por las matrices sociales y culturales en las que se hallan incorporadas —y a las cuales, a su vez, contribuyen a moldear. Pensábamos que ya era tiempo de que la sutileza analítica desplegada durante la última década en la identificación del estatus histórico e intercultural de las mujeres se aplicase ahora al ámbito entero del género y las cuestiones relacionadas con él. Esto equivaldría, en cierta forma, a atacar de nueva cuenta el problema de la versatilidad cultural de los conceptos en torno al sexo y al género. El problema ya había sido lanzado al primer plano de la atención antropológica por Margaret Mead en 1935, pero había sido posteriormente soterrado —con ayuda de la propia Mead— bajo un cúmulo de teorías de corte psicológico y sexológico (es decir, de teorías eclécticas que mezclaban indiscriminadamente aspectos biológicos y psicológicos).

En respuesta a nuestras expectativas, no tuvimos dificultades para encontrar excelentes contribuciones que proyectaban diversas concepciones sobre la mujer y el hombre, la reproducción y el sexo, dentro de marcos de análisis sociológicos y culturalistas. Hemos tratado de identificar las dimensiones básicas de las metodologías que emplean tales estudios en la primera sección de nuestro ensayo. Posteriormente, nos concentramos en el contenido de los trabajos, vale decir, en los patrones descubiertos por nuestros autores en el transcurso de sus investigaciones. En primer lugar, destacamos algunos de los rasgos comunes de los "sistemas de género", es decir, de las elaboraciones culturales en torno a lo masculino y lo femenino que aparecen en diversas culturas. Después nos referimos al problema de las "raíces" más probables de esas concepciones, de acuerdo con los planteamientos de los autores mencionados. Al confrontar nuestras ideas con las que se exponen en esos ensayos, decidimos encarar más directamente el asunto central que parece estar latente en cualquier estudio de esta naturaleza, a saber, qué dimensiones de la vida social interactúan de manera más decisiva con las elaboraciones culturales en torno al sexo y al género. En las últimas secciones desarrollamos nuestra propia respuesta, consistente en afirmar que las formaciones socioculturales vinculadas más estrechamente con las concepciones sobre el género y con las cuestiones relacionadas con el mismo, son las estructuras de prestigio.

No pretendemos que nuestra propuesta, orientada a subrayar la importancia de los sistemas de prestigio, pueda tener el alcance de toda una teoría general sobre las fuerzas sociales y culturales que inciden en las ideas acerca del género. Algunas de las influencias que afectan a los significados sexuales no pueden subsumirse inmediata ni completamente en el sistema de prestigio. Las religiones "mundiales" extremadamente racionalizadas —poderosas fuentes históricas de doctrina sexual—, son un buen ejemplo de ese tipo de influencias irreductibles al prestigio. A pesar de que la religión debe considerarse sin duda alguna como un importante modificador cultural —es decir, no biológico— de las relaciones

masculino-femeninas y de las percepciones que se derivan de ellas, no hemos intentado situar esta influencia dentro del modelo de prestigio que proponemos.

Por lo demás, es evidente que aun dentro de su aplicabilidad limitada, la teoría del prestigio tiene que ser sometida a un escrutinio analítico y etnográfico mucho más profundo antes de que se le pueda considerar como una herramienta de análisis con una utilidad plenamente comprobada. Sin embargo, creemos que ésta es un área de investigación muy promisoría. Esperamos que las afirmaciones de este ensayo, por poco definitivas que sean todavía, resulten suficientemente estimulantes como para alentar futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- ARDENER, Edwin, "Belief and the Problem of Women", en *Perceiving Women*, S. Ardener (ed.), Wiley, Nueva York, 1975, pp. 1-28.
- BARNES, J.A., "Genetrix: Genitor: Nature: Culture?", en *The Character of Kinship*, J. Goody (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 61-74.
- BLOCH, Maurice, "The Disconnection Between Power and Rank as a Process", en *Archives Européennes de Sociologie* 18, 1977, pp. 107-148.
- DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- FRIEDMAN, Jonathan, "Tribes, States, and Transformations", en *Marxist Approaches in Social Anthropology*, M. Bloch (ed.), Wiley, Nueva York, 1975, pp. 161-202.
- GIDDENS, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- GOLDMAN, Irving, *Ancien Polynesian Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- HAYES, R.O., "Female Genital Mutilations, Fertility Control, Women's Roles and the Patrilineage in Modern Sudan: a Functional Analysis", en *American Ethnologist* 2, 1975, pp. 617-633.
- KELLY, Raymond, "Witchcraft and Sexual Relations: an Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief", en

- Man and Woman in the New Guinea Highlands*, P. Brown y G. Buchbinder (eds.), American Anthropological Association, Washington, D.C., 1976, pp. 36-53, s.f. "Sanctions and Symbolic Domination: Patterns of Male-female Relations in New Guinea". Manuscrito inédito.
- LADURIE, Emmanuel LeRoy, *Montaillou: the Promised Land of Error*, traducción de B. Bray, George Braziller, Nueva York, 1978.
- LEACH, E.R., *Political Systems of Highland Burma: the Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston, 1954.
- LÉVI-STRAUSS, C., *The Elementary Structures of Kinship*, traducción de J.H. Bell, J.R. von Sturmer, y R. Needham, Beacon Press, Boston, 1969.
- MATHIEU, N.C., "Homme-culture, Femme-nature?", en *L'Homme*, julio-septiembre de 1973, pp. 101-113.
- MEAD, Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New American Library, Nueva York, 1935.
- MEIGS, Anna S., "Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society", en *Ethnology* 15, 1976, pp. 393-408.
- MITAMURA, Taisuke, *Chinese Eunuchs, the Structure of Intimate Politics*, Charles Tuttle, Rutland, Vt., 1970.
- ORTNER, Sherry B., "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en *Feminist Studies* 1, 1972, pp. 5-31. Reimpreso en *Woman, Culture and Society*, edición de M.Z. Rosaldo y L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 67-88.
- PARSONS, Talcott, *The Structure of Social Action*, Free Press, Nueva York, 1937.
- PITT-RIVERS, Julian, "Honor and Social Status", en *Honor and Shame: the Values of Mediterranean Society*, J.G. Peristiany (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 19-78.
- RIVIÈRE, Peter, "Marriage: a Reassessment", en *Rethinking Kinship and Marriage*, R. Needham (ed.), Tavistock, Londres, 1971, pp. 57-74.
- ROSALDO, Michelle Z., "Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview", en *Woman, Culture and Society*, M.Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 17-42.
- RUBIN, Gayle, "The Traffic in Women: Notes Toward a Political Economy of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna Reiter (ed.), Monthly Review Press, Nueva York, 1975, pp. 157-210.

- (Existe una versión en español de este tan influyente trabajo aparecida en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre de 1986, pp. 95-145, bajo el título de "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo.") s.f. "Coconuts". Manuscrito inédito.
- WEBER, Max, "Class, Status, Party", en *From Max Weber*, H.H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Oxford University Press, Nueva York, 1958, pp. 180-195.
- YALMAN, Nur, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, 1963, pp. 25-58.