

DESPLAZAMIENTOS DE LA ANTROPOLOGÍA Y EL FEMINISMO.

Ejercicios del poder constituyente

Antón Fernández de Rota

Universidade de A Coruña, España

anton@invisibel.net

FEMINIST AND ANTHROPOLOGICAL DISPLACEMENTS. Practice of the constituent power

Resumen: El siguiente artículo trata de pensar la relación discursiva, práctica y política entre la antropología, el feminismo y los movimientos sociales. Parte de una hipótesis: realmente el feminismo no consiguió decir “la biología no es destino” hasta tiempos muy recientes; por paradójico que suene, no hasta décadas después de que Simone de Beauvoir hiciese célebre dicha expresión. Para comprender los desplazamientos habidos en el feminismo recorro a los efectos prácticos de lo que Antonio Negri denomina el poder constituyente, es decir, la constitución de la potencia en tanto que potencia resistente y creativa. Tal potencia asume a lo largo del tiempo distintas formas. Para lo que al feminismo se refiere, se discutirá la forma que moldeó la antropología del género y más tarde el postfeminismo, y cómo ambas contribuyeron a transformar el rostro de la antropología crítica desde los años sesenta hasta la actualidad.

Abstract: This paper tries to think about the discursive, practical and political relationship between anthropology, feminism and social movements. This is the hypothesis: actually, feminism couldn't say “biology is not a destiny” until recent dates, as paradoxical as it can be, not until decades after Simone de Beauvoir wrote that in *The Second Sex*. In order to understand this displacement I will use Antonio Negri's concept of constituent power, the constitution of the potence as a resistant and creative potence, to inquire about historical transformations. Of course, constituent power assumes different forms *throughout* history. In regard to feminism, I will discuss the form that was shaped by the gender feminism, and the last reshaping of the form by postfeminism, and how this two forms of constituent power changed critical anthropology's face from the sixties onward.

Palabras clave: Antropología. Feminismo. Postfeminismo. Poder constituyente. Movimientos sociales
Anthropology. Feminism. Postfeminism. Constituent power. Social movements

Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame:
 «¡Amigos, no hay amigos!», exclamó el sabio moribundo.
 «¡Enemigos, no hay enemigos!», exclamo yo, el loco viviente.
 Friedrich Nietzsche, 1984: 230

1. Introducción. Termidor y poder constituyente

Tal vez no haya ninguna referencia, como aquella en la que se cruza la antropología con el feminismo, que ilustre de una manera más eficaz el papel que el *poder constituyente* ha jugado y juega en el devenir de la disciplina antropológica. Y, sin embargo, para acceder a esta referencia, debemos dar una serie de rodeos y abordarla por los flancos, pero también atrevernos a mirarla desde un *por-venir*, una apertura siempre incierta, que, como dirá Derrida (1998), solamente es expresable en la clave de un *pensamiento del quizá*. Quizá una promesa que augure mejores tiempos: “quizá entonces llegará también la hora feliz, un día que exclame: ¡Enemigos, no hay enemigos!”.

La promesa es escrita siempre en el acontecimiento. No puede ser de otro modo. Pero también hay promesas revolucionarias. Esto es así porque la revolución y el acontecimiento no se diferencian conceptualmente más que en su declinación temporal. Si el acontecimiento es infinitivo, una emergencia impersonal, presubjetiva, que subvierte las “estructuras” o *agenciamientos* transformando las subjetividades, la revolución es entonces el gerundio que se desprende de él; las potencias por el acontecimiento desplegadas. Dicho de otra manera: el acontecimiento inaugura la acción de la cual la revolución extrae y proyecta una serie de consecuencias. Y con lo dicho, frente a la filosofía de la forma nos ubicamos en la filosofía de potencia. De esta manera, en contra de la tradición del platonismo y en defensa de los estoicos, Deleuze definía la *cosa* no ya por su forma sino por su potencia:

“El lindero del bosque es un límite. ¿Eso quiere decir que el bosque se define por su contorno? ¿Es un límite de qué? ¿Es un límite del bosque? Es un límite de la acción del bosque. Es decir que el bosque, que tenía tanta potencia, llega al límite de su potencia; ya no puede agarrarse a la tierra, se aclara, se despeja” (Deleuze, 2003: 107).

Sin embargo, demasiado a menudo en la teoría política moderna las cosas parecen funcionar de otra manera. Cuando el bosque llega a su límite surge entonces una fuerza divina de carácter trascendente que se impone sobre la cosa y la representa por encima, creando una imagen fantasmática que ya no es la imagen de sí, sino que convierte a la *cosa* en la representación de la representación trascendente que dice ser su esencia. Esta operación bien puede ser nombrada como la *magia de Estado*, o para decirlo con la fórmula de Michael Taussig, *el fetichismo del Estado*, es decir, “esta interminable fuga de ida y vuelta, de la cosa de bordes filosos a su fantasma efímero y nuevamente retorno” (Taussig, 1995: 144).

Negri construye su aparato conceptual, centrado alrededor del juego entre el poder constituido y poder constituyente, para dispersar los efectos de la magia estatal. La finalidad de dicha operación será subvertir el fetichismo del Estado. En la escucha de Deleuze y Guattari (2004) haremos bien en pensar la forma-Estado no sólo como un organigrama burocrático sino como una forma y figura del pensamiento. Definición de la *noología* o fetichismo de Estado: la ausencia del bosque que se convierte en un espíritu arbolado que dice representar al propio bosque. Esta operación mágica se inicia siempre con un Termidor, que se escribe así, con mayúscula, como “el Estado”, y se explica en función del Uno; ya se date el Termi-

dor en el 28 de julio de 1794 o se diga “10 Thermidor, année III”; ya se llame “soberano” a este producto convertido en dador de sentido o se lo denomine “voluntad general”. Y el Termidor nunca es primero, viene después, tras el acontecimiento, una vez se agota la revolución. Desde el punto de vista del bosque, el termidor es el lindero donde su potencia muere.

Aunque la historia de la antropología está plagada de múltiples y constantes revoluciones, a menudo contradictorias y de diferente signo, de todas ellas han sido dos las que han producido un mayor impacto. La primera sacó de los museos a los etnógrafos. Los constituyó como antropólogos de campo forzándolos a vivir con el *otro* e inspirándolos a devenir, aunque fuese por un momento, su propio *otro*. La segunda gran revolución estuvo marcada por el llamado *giro experimental-reflexivo* y por la emergencia de lo que con Foucault (2006a) podríamos llamar los *saberes sometidos*; en este caso, especialmente aquellos identificados bajo las marcas de lo femenino, lo negro, lo colonial, lo subalterno, y también, en el caso y el contexto de la antropología norteamericana de finales de los años sesenta, la marca silenciada del marxismo.

Creo que puede ser oportuno señalar una serie de analogías entre las revoluciones en la antropología y el pensamiento político moderno sobre la política y la revolución, aunque sea como punto de partida para difractar y recrear el concepto de lo político y la revolución en la actualidad, y para repensar la relación entre ciencia y política de una forma crítica. En este punto me sirvo del pensamiento de Antonio Negri y Paolo Virno. Para Negri la teoría política moderna hegemónica se funda sobre un temor y una mistificación del poder constituyente. Para ser más exactos, Negri diferencia una serie de corrientes de pensamiento político. Las dos principales nacen de la discusión entre Hobbes y Spinoza, y sus discusiones alrededor de los conceptos de pueblo y multitud. Se define la multitud como el conjunto de las singularidades subjetivas y sociales que perseveran como singularidad en su actuación política y a lo largo de sus procesos de producción de lo social. Por el contrario, el Pueblo hobbesiano se trata de la reducción a la unidad trascendental de esta multiplicidad material y concreta. El pueblo es pueblo en tanto que representación en y por el Estado.

La distinción entre multitud y pueblo permea la definición de lo político. El movimiento hacia lo político significa para Hobbes la conversión de la multitud en una representación unitaria y trascendente. El pueblo como imagen y cuerpo de la trascendencia soberana, es decir, la reinscripción unificada de la multitud en el Estado como paso del estado de naturaleza a la sociedad política, o en otro orden de cosas, como su reducción en la figura estatal representada en y por la voluntad general. Esto es lo que aparece metafóricamente ilustrado en el frontispicio de *El Leviatán*.

Según este tipo de discursos filosófico-jurídico modernos, la multitud es siempre algo que hay que exorcizar mediante la construcción del pueblo para el Estado. Sin el Estado el pueblo no es nada, porque si el pueblo es algo es la reducción y mistificación de la Multiplicidad en el Uno mediante un acto de representación unitaria (el Soberano de Hobbes, la Voluntad General de Rousseau). En definitiva, para Hobbes, como para Rousseau, el paso a lo político se vuelve inteligible y se fundamenta sobre este acto mágico por el cual la multitud es exorcizada bajo la coartada “sólo lo Uno puede gobernar”. O dicho de otro modo:

“El «pueblo» tiene una índole centrípeta, converge en una *voluntad general*, es el interfaz o el reverbero del estado; [mientras que] la multitud es plural, aborrece la unidad política, no estipula pactos ni transfiere derechos al soberano, rehúsa la obediencia, se inclina hacia formas de democracia no representativa” (Virno, 2005: 225).

A partir de esta distinción entre la multitud y el pueblo-Estado, Negri rescribe la relación entre el poder constituyente y el poder constituido. Para ello se apoya en el pensamiento de

Spinoza, Marx y Foucault. Spinoza entiende lo político como la simultaneidad de dos movimientos: el de la *singularización* y creación de diferencia (siempre abierta en la multitud) y el continuo proceso de *comunalización* de estas singularidades. Para Marx la política es antes que nada producción. Marx entiende el poder constituyente como una labor del trabajo vivo que es constantemente mistificada y expropiada (alienación) por los dispositivos del capital y la soberanía. En línea con este pensamiento marxiano, y con la idea que toma de Foucault según la cual la política tiene que ver con una producción agonista de subjetividad, Negri enuncia una irreductibilidad entre lo que llama la constitución material y la constitución formal:

“Por «constitución» queremos decir tanto la constitución formal, el documento escrito junto con sus variadas enmiendas y aparatos legales, y la constitución material, es decir la continua formación y re-formación de la composición de sus fuerzas sociales” (Negri y Hardt, 2005: 16).

En tanto reducción y fijación constituida de la multiplicidad constituyente, el gerundio constituyente se opone al dominio de lo constituido (la Ley, la Constitución, etc.): “en consecuencia, el concepto de soberanía y el de poder constituyente representan una absoluta contradicción” (Negri, 1994: 43). Por debajo de la Ley trascendente siempre está ahí un hirviente caldo que la consolida o la vuelve imposible, la desplazada o la termina por derribar. Es aquí donde se elabora el poder constituyente, definido como la composición de la potencia en tanto que potencia creativa y resistente, y que no puede significar otra cosa sino la expresión y la liberación de la *multitud* más allá de su mistificación como *pueblo*. Sobre esta noción habrá de pensarse la revolución (“cuando se habla de revolución se habla de poder constituyente”, *ibidem*, 45). Sobre ella habrá que definir aquello que lo político significa (una configuración de la potencia ontológica irreductible al poder constituido: “el poder constituyente viene antes, es la definición misma de lo político”, *ibidem*, 407). Es también a partir de estos principios que habrá que repensar el propio agotamiento de lo político, es decir, el comienzo del Termidor (“lo político sin poder constituyente es como una vieja propiedad, no sólo desfalleciente sino ruinoso”, *ibidem*, 408).

La función de la Ley constituida es la poner fin a este movimiento, fijar la potencia material de la multitud bajo la formalidad del pueblo y la trascendencia del Uno político (soberano, estado, nación, sujeto, etc.). Y con esto estamos más cerca de lo podríamos imaginar del problema del feminismo y la revolución en la antropología. Al fin y el cabo el feminismo luchó siempre contra lo que definía como la Ley patriarcal. Pero el problema no termina aquí. Aquello que es connotado como la Mujer puede ser identificado a su vez como el síntoma y signo de la permanencia y continuidad, aunque sea constantemente desplazada, de una Ley trascendente: la que instaura el sexo, la que reproduce el sexo conforme a una Ley de la cual no pudo abstraerse el pensamiento feminista. Será mi intención reseñar lo que ha sido el cuestionamiento de esta Ley, las formas con las que el (post)feminismo terminó por subvertir la constitución de la Mujer, así como los modos del poder constituyente con los que se encaró esta tarea.

Antes que nada, Volvamos a la política de la antropología. Con Negri decimos que a la revolución siempre se le opone un movimiento de fijación: el Termidor. El inicio del Termidor de la primera revolución antropológica puede ser representado en la figura de Malinowski, o mejor dicho, con los autores que lo sucedieron. Si se me permite la bufonería: Malinowski sería el Lenin de la antropología; sus sucesores los estalinistas. Bien puede considerarse el prólogo del 1922 a *Los argonautas del pacífico occidental* como una propuesta de instauración constitucional para finalizar con el vagabundeo; ya fuese este vagabundeo el deambular sonámbulo del miope o el incapaz (la burguesía zarista serían entonces los viajeros románticos, y los mencheviques los antropólogos de biblioteca), ya fuese la deriva

errante de lo o bien desviado o bien revolucionario (antropólogos no contenidos en el canon, socialistas no pegados al bolchevismo):

“El «Termidor» es una medida: el poder constituyente es desmesura, o mejor dicho, medida progresiva, reflexión de la comuna sobre sí misma” (Negri, 1994: 400).

Claro que en el leninismo no fue todo malo. Ni tampoco es posible un simple rechazo del poder constituido; la cuestión es otra, cómo encararlo, cómo conformarlo, a través de qué potencias, aquí y ahora. Y de alguna manera de esto último es de lo que trata este artículo. Entre el poder constituyente y el constituido no debe entenderse ninguna suerte de maniqueísmo, ni tampoco ha de expresarse el constituido bajo el procedimiento de la magia estatal. Sea como sea, la tarea de Malinowski no parecía muy alejada de las políticas hasta aquí criticadas. La voluntad de Malinowski fue proveer a la antropología con una Constitución y unos Estatutos. Su voluntad fue la de especificar un objeto de estudio, crear una directrices para definir para siempre qué significa ser un etnógrafo, y dotarle a éste de una identidad clara y distinta, que no pudo ser construida sino a partir de la exclusión de otras figuras con las que el nuevo etnógrafo compartía el campo de estudio, a saber: el misionero, el oficial colonial, el viajero, el indígena convertido en objeto de estudio y el etnógrafo que ya no se adaptaba al canon malinowskiano (Clifford, 2001a). Se construía así un sujeto etnográfico coherente, que mediante la exclusión y su normalización, pretendía convertirse en el único agente autorizado para hablar de unos sujetos que seguían estando objetivados bajo la imagen pétrea y pasiva de lo “primitivo” (culturas frías vs. culturas calientes; pueblos con historia vs. pueblos sin historia, sólo mitos; conocimiento autorizado y desautorizado).

Convertidos los informantes en objetos, unificado el sujeto (el antropólogo) mediante la exclusión de su medio, la ley del Termidor malinowskiano sólo le reconocerá a este sujeto construido la capacidad (se le presumiría la exclusiva capacidad suficiente de) crear conocimiento fidedigno. La objetividad como coartada se instauraba en el hiato entre el momento del poder constituyente y del poder constituido. De esta manera, se estaba construyendo el Sí Mismo y la autoridad etnográfica sobre los inestables cimientos del temor al movimiento constante de lo Otro, del resto o exceso:

“El poder constituyente es tomado como terror, es por tanto exasperado en su relación con la racionalidad, es vaciado de toda dimensión constituyente ontológica”; “Cuando surge [el poder constituyente], debe ser reducido a lo extraordinario; cuando se impone, debe ser definido como exterioridad; cuando triunfa de toda inhibición o represión, debe ser neutralizado por el «termidor»” (Negri, 1994: 386).

Y sin embargo, el trabajo del Termidor nunca tiene fin, porque jamás resulta completamente victorioso. En el mismo momento en el que el Termidor comenzaba a imponerse surgían nuevos desviados y revolucionarios, una serie de figuras que excedían algunas de las fijaciones. Valga de ejemplo el París de entreguerras con la *milieu* surrealista y el *Collège de Sociologie*, la revista *Documents* que dirigía Georges Bataille y el Musée de l'Homme que frecuentaban etnógrafos como Michel Leiris o Marcel Griaule, el París de la *Revue nègre* y de la recombinação del naciente jazz y aquellos bares de negros imbuidos en el espíritu la bohemia de principios de siglo. Fue en este ambiente que la etnografía surreal experimentó con el estilo narrativo, con las posibilidades de una antropología entendida como crítica cultural, ya no como exotización del mundo lejano del Otro sino cómo exotización del mundo propio para dismantelar mediante esta operación las naturalizaciones sobre las se fundaba el propio mundo del etnógrafo; *collage*, yuxtaposiciones, fragmentos irónicos de mundos

dispares y problemáticos (Clifford, 2001b: 149-188).

Desde una óptica genealógica, todas estas experiencias se insertan dentro de las líneas que darían lugar a la segunda revolución antropológica. Una segunda revolución que desafió explícitamente y con vehemencia el Termidor malinowskiano. Así como las feministas de los setenta reclamaron el legado de Mead y otras literatas del este mismo periodo (p.ej., el *Orlando* de Virginia Wolf), los autores del “giro experimental y reflexivo” definieron su propio legado tradicional de disidencia incorporando el momento de entreguerras y la etnografía surreal. James Clifford reivindicaba a Leiris y Griaule. Michael Taussig evocará los experimentos modernistas en materia de representación: “por ejemplo Joyce, los cubistas, Wolf, Meyerhold, Zurich, Dadá, Berlín, el constructivismo, Brecht” (Taussig, 1995: 21). George Marcus y Michael Fisher identificarán el periodo de entreguerras y aquel que se abre a partir de los años sesenta, es decir el que inicia la segunda revolución antropológica, como los dos grandes momentos creativos del siglo XX (euro-norteamericano). Y en alusión al surrealismo etnográfico y las discípulas de Boas dirán que en “las décadas de 1920 y 1930 la antropología creó el paradigma etnográfico que implicaba una crítica latente y tenaz de la civilización occidental en su versión capitalista” (2000: 194). Así, del mismo modo que ciertos autores interpretan el dadá-surrealismo como la más temprana expresión de una estética “postmoderna” (Lash, 1997), Marcus y Fisher, sin menospreciar las diferencias políticas y epistemológicas que hay entre las distintas figuras de los dos momentos, darán cuenta de la poderosa influencia que ejercieron estos autores sobre los posteriores post-estructuralistas franceses, notoriamente influyentes en la segunda revolución antropológica (2000: 185). Señalemos algunas conexiones significativas: Foucault y Magritte; Deleuze y Artaud; Derrida y Baudrillard con la ‘patafísica de Alfred Jarry tan aplaudida por los surrealistas. No es que los primeros de ellos (Foucault, Deleuze...) puedan asimilarse con los segundos (Magritte, Artaud...). Unos y otros habitan en dos espacios genealógicos separados por una brecha, radicalmente distintos, pero la genealogía siempre está hecha de rupturas y continuidades que trazan sus líneas; parece defendible que la línea de la que hablo existe.

El segundo momento revolucionario de la antropología tiene lugar a partir del 1968. Del mismo modo que no se puede comprender la crítica al androcentrismo etnográfico en la antropología sin atender a la política del movimiento (proto)/feminista del siglo XIX y la primera mitad del XX, aunque sólo sea porque gracias a éste que las mujeres pudieron entrar en las universidades, tampoco resulta comprensible la emergencia de la antropología experimental-reflexiva o “postmoderna”, vector clave de la segunda revolución antropológica, sin atender a los cambios producidos por la revolución cultural de los años sesenta. Los jóvenes disidentes de aquel momento cotidianizaron las prácticas e ideas de la *avant garde* y sus pensadores circundantes proponiendo sus propias versiones (como la Internacional Situacionista). Fue éste un elemento del medio ambiente constituido en el que la segunda revolución pudo formarse e impulsarse para dar su salto genealógico.

Se despliega aquí, en esta narración, un hilo genealógico del poder constituyente que permea tanto el activismo como la Academia y que va desde esa izquierda crítica de entreguerras hasta la llamada “contracultura” y el llamado “postmodernismo”. Es posible retratar esta idea “desde el punto de vista del nativo”. La conexión entre la antropología “postmoderna” y las luchas “contraculturales” será explicitada por Marcus y Fisher de la siguiente manera:

“Muchos [de los que contribuyeron al momento reflexivo-experimental en la antropología] se formaron profesionalmente durante la década de los sesenta, en una atmósfera de autoconciencia política, y en estos tiempos más apacibles pero más desesperanzados para la comunidad académica [escriben en el 1986, cuanto finalmente eclosiona con furor el giro reflexivo] tienen libertad

de jugar y experimentar con las ideas de su disciplina en una medida que no conoce precedentes. Creemos que esos efectos institucionales positivos de un periodo [la era Reagan] por lo demás nefasto explican, desde un punto de vista sociológico, el momento experimental” (2000: 16).

No hay narración que se adapte a la historia. Toda narración la produce. “La narrativa no es meramente una forma discursiva neutra que pueda utilizarse para representar los acontecimientos reales en su calidad de procesos de desarrollo; es más bien una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas e incluso específicamente políticas” (White, 1992: 11). Como toda narración, la histórica selecciona y proyecta una serie de cuerpos sobre el plano desplegado de una temporalidad enhebrada con algún tipo de sentido. Toda narración histórica es interpretación, y toda interpretación se trata de una selección. Selección de personajes, figuras y eventos que los obliga a habitar una trama temático-temporal. Ahora los desplaza hasta el primer plano y los ilumina, más tarde los condenará a la penumbra. Las redes de inteligibilidad con las son seleccionados esos personajes, esas figuras y esos eventos se modifican.

La temática que articula mi narración es la pregunta por lo político. La declino en dos direcciones: 1) la relación entre antropología y movimiento; 2) la dilucidación de las transformaciones de las potencias que dan forma y expresan el ejercicio del poder constituyente. Para ello me valgo del feminismo y de una serie de figuras que me ayudaran a interpretarlo: la Mujer, el Sexo, la Lucha y la Reconciliación.

Mi narración se limita a un ámbito territorial específico, euro-norteamericano, aunque estratégicamente se intente intercalar la crítica del postcolonialismo. En esta narración se privilegiará con fines analíticos la distinción entre el feminismo del género de los años 70 y el postfeminismo de las últimas décadas, y se escarbará en la trayectoria de los movimientos feministas y LGTB del siglo XX. Deseo sondear distintas redes de inteligibilidad, con sus distintas metáforas (reconciliación, separatismo, recombinación), ensambladas a partir de distintas figuraciones de lo que mujer (sexo y género) significan.

Decía con Negri que el poder constituyente es al mismo tiempo excedencia inconmensurable y reflexión sobre sí mismo. Asimismo, sostenía que el feminismo es un operador privilegiado a la hora de identificar el papel del poder constituyente en la antropología. El poder constituyente no es exactamente excedencia + reflexión. No es lo uno y lo otro, como si fuesen cosas separadas. Por el término “reflexión” no debería entenderse una mera recapitulación sobre lo ya dado. Tal vez sea más indicado hablar de reflexión crítica o difracción, al modo de Donna Haraway (2004). El poder constituyente es un concepto de crisis; crisis del poder constituido (las formas sociales ya dadas, los valores, las expresiones culturales, las relaciones de fuerzas constituidas). Su reflexión se da como problematización creativa precisamente en el dominio en el cual provoca una indeterminación y un exceso; esto es, una crisis. Entiendo lo *crítico* como algo unido indisolublemente a la excedencia. Valga decir que *lo crítico*, en tanto que término que sintetiza otros dos (crisis y crítica), difracta los cuerpos que ha problematizado. El poder constituyente es creación y resistencia, y por este motivo, allí donde emerge no produce otra cosa que rearticulaciones, diferencia y crisis.

2. Género

Desde sus inicios la antropología ha diferenciado claramente entre el hombre y la mujer, lo masculino y lo femenino, y sus respectivos sentidos y funciones en la sociedad. Por mucho que se prestase una mayor atención a los hombres, una y otra vez se buscaban las formas de llegar hasta la mujer. Y si el etnógrafo encontraba problemas para hablar con ellas en el campo, no pocas veces utilizaba a su propia esposa para entrevistarlas. Debido al interés antropológico por lo que concierne a la familia y al matrimonio, la comparecencia

de la mujer era constantemente requerida. La mujer como problema estaba allí, no podía ser obviado en el campo (aunque se pasase por alto, incluso se justificase, que la profesión fuese casi completamente masculina). Dada esta atención hacia la mujer en el estudio etnográfico, si en la investigación había algo que fallaba “el principal problema –escribe Moore- no era, pues, de orden empírico, sino más bien de representación” (1996: 13). Marcando una diferencia entre los etnógrafos y las etnógrafas, Moore concluye:

“Los etnógrafos varones calificaron a las mujeres de profanas, insignificantes desde el punto de vista económico y excluidas de los rituales. Las etnógrafas, por el contrario, subrayaron el papel crucial desempeñado por las mujeres en las labores de subsistencia, la importancia de los rituales femeninos y el respeto que los varones mostraban hacia ellas” (1996: 14-15).

Concedamos pues, que el problema era representación. Con la aparición de las primeras antropologías feministas se dirá entonces que ciertas representaciones son androcéntricas, y que si pueden ser definidas de tal manera no lo será por olvidar a las mujeres, sino por haberlas puesto en un segundo plano subordinado, miradas las mujeres desde el punto de vista de los hombres, produciendo una especie de efecto de silenciamiento. Dicho en palabras de Edwin Ardener (1975): las mujeres, en tanto que “grupo silenciado”, se veían obligadas a hablar la lengua del grupo dominante (los hombres). Tal situación social y cultural, forjada a través de las relaciones de poder asimétricas que existen en el campo de estudio, es la que recogía el antropólogo. He aquí un primer problema. Pero Ardener también enuncia la crítica desde el ángulo inverso: si el antropólogo sólo recoge el habla masculina dominante no lo hace simplemente porque es la que impera entre sus informantes, sino porque es la misma situación de dominación y silenciamiento de lo femenino que se da en la propia sociedad y conciencia del etnógrafo. Así, la crítica al androcentrismo antropológico funcionó durante algún tiempo en la analogía de este doble silenciamiento. Este silenciamiento de la mujer, a la vez en las sociedades del investigador y del investigado, será presentado como el causante de una representación sesgada y fallida.

La antropología feminista que eclosiona en los años setenta dirá: las representaciones androcéntricas relegan a la mujer al mundo de lo trivial, lo insignificante, lo impolítico y lo pasivo, representando su subordinación al hombre como un dato natural, como si fuese algo derivado automáticamente de sus supuestas diferencias emotivas y/o biológicas. La antropología feminista tomaba para sí la tarea de recuperar y expresar la voz femenina y dismantelar la subordinación femenina bajo la ley social y cultural masculina (patriarcado). Para ello incorporó una noción fundamental, un núcleo cultural que vertebrará en lo sucesivo sus políticas. Este núcleo discursivo es el género. Maleabilidad genérica vs. fijación biológica: desde finales de los años sesenta, el género se convierte en el arma privilegiada en la lucha contra el patriarcado.

“[Mientras el «sexo»] es un término biológico, «género» es un término psicológico y cultural. El sentido común nos sugiere que se trata simplemente de dos formas distintas de enfocar una misma distinción, y alguien que tenga sexo de mujer, por ejemplo, pertenece automáticamente al género correspondiente (femenino). Pero en realidad no es así. Ser hombre o mujer es algo que depende tanto de la vestimenta, los gestos, el trabajo, las relaciones sociales y la personalidad, como de poseer un determinado tipo de órganos genitales” (Ann Oakley en Méndez, 2007: 120).

Este tipo de distinción y definición del sexo y el género, cargada de ambigüedad (dado que depende tanto de lo uno como de lo otro, ¿cuál es la relación entre género y sexo?, ¿cuá-

les sus grados de separación y correspondencia?), fue un lugar común para los movimientos feministas de los años sesenta y setenta. La premisa que late bajo estas frases es la conocida afirmación de Simone de Beauvoir por la cual “no se nace mujer, una llega a serlo”, de la cual se extraía una conclusión no menos célebre: “la biología no es destino”. Ahora bien, si el concepto político del género arranca de esta tradición feminista, el término es tomado de un espacio bien distinto: la psiquiatría médica de los años cincuenta. Para referirse a la vivencia psico-cultural del género suele adjudicarse la introducción de este término al psicoendocrinólogo John Money y al psiquiatra Robert Stoller. Éste último trabajó desde el 1958 con Garfinkle y Alexander-Rose en el Gender Identity Research Project estudiando a los intersexo y los transexuales. Seis años después de la publicación del libro de Beauvoir *El segundo sexo*,

“John Money (1955) introducía en la literatura psicológica el concepto *rol de género* –la expresión pública de ser varón o mujer-, diferenciándolo posteriormente de la *identidad de género* –la experiencia privada de pertenecer a uno u otro sexo-, concepto acuñado por el psiquiatra y psicoanalista Robert Stoller (1968). Ambos autores provenían de la práctica clínica, en concreto tenían experiencia en el tratamiento de casos donde no se producía la «normal» convergencia entre el sexo biológico, el sexo psicológico y el deseo heterosexual. Se requería un término que aludiera a los componentes psicosociales del sexo y que no se confundiera con el “sexo” anatómico y fisiológico: ese fue el término «género»” (García Dauder, 2006: 166-167).

Así como el feminismo de los sesenta y los setenta señala *El segundo sexo* de Beauvoir (1949) como uno de los libros centrales del movimiento, la antropología feminista hará lo propio con la obra de Margaret Mead *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1947). Ambas obras pretenden emancipar a la mujer al grito de la naturaleza no es destino. En *Sexo y temperamento* Mead estudia y compara tres grupos melanesios: los arapesh, los mundugumor y los tchambuli. Lo que le interesa es la relación entre el sexo biológico y la personalidad. Considera que los primeros, independientemente de que estemos hablando de los hombres o de las mujeres arapesh, desarrollan una personalidad que “desde nuestras preocupaciones históricamente limitadas” podríamos llamar “maternal” en cuando a la atención de los niños, y una sexualidad que según los cánones dominantes de la sociedad de Mead podría ser considerada como “femenina”. Por su parte, los mundugumor parecen ser el reverso de los arapesh; sexualmente agresivos y con escasa sensibilidad maternal. Lo interesante es que en ninguna de estas dos sociedades se desarrolla una personalidad diferenciada por sexo, mientras que en los terceros, los tchambuli, en los que Mead sí cree ver una diferenciación, se muestran como el reverso de lo que predomina en la sociedad estadounidense de la antropóloga: la mujer es quien da órdenes, quien domina, es fría emocionalmente, mientras que el hombre tchambuli se muestra sumiso y dependiente. Mead concluye que nada de lo que ha sido definido como femenino, en función de la biología y la psicología, ha de ser tal. La pasividad sexual y la sensibilidad y disposición para cuidar a los niños es creada culturalmente, e incluso el instinto materno se construye de esta manera.

“El material reunido sugiere que muchos, si no todos, de los rasgos de la personalidad, que llamamos femeninos o masculinos, se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y el peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época.” (Mead, 1961: 220).

Al igual que Mead, Simone de Beauvoir concluirá que ningún criterio de adaptabilidad ecológica o dimorfismo biológico puede explicar de por sí la construcción cultural de las

mujeres y los hombres. Sus estatutos han de ser leídos como una condición social, cultural e histórica susceptible de ser transformada. Para Beauvoir, la mujer no nace sino que se hace. Un cuerpo biológicamente sexuado llega a hacerse mujer a través de la identificación con una sistema construido en una relación binaria: “se divide en dos categorías de individuos cuyas ropas, rostro, cuerpos, sonrisas, formas de andar, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes” (Beauvoir en Méndez, 2007: 89). Con sus cortes binarios esta maquinaria produce un sujeto (el hombre) y una imagen del sujeto (la mujer). La relación constitutiva del hombre y la mujer se trata de una reciprocidad fallida. La mujer es el Otro del hombre, su ausencia. La mujer es llevada a un segundo plano, el de la copia, una copia en negativo, el reverso que le devuelve la mirada al hombre para que éste pueda reconocerse como tal.

Aún así, no es que la biología no cuente. De hecho, apoyándose en un conjunto de datos etnográficos tomados principalmente de Lévi-Strauss, Beauvoir sostiene que debido a la diferencia biológica (maternidad, lactancia, etc.) la mujer ha tendido a ser recluida al dominio de lo privado ya desde los tiempos en los que los humanos vivían como cazadores-recolectores. Recordemos que para el pensador estructuralista, la ley universal que hace posible la sociedad se encuentra en la universalidad del tabú del incesto (que obliga a exceder la conscripción familiar y fundar el matrimonio articulando familias) y el intercambio de mujeres (mediante el cual se efectúa la articulación de lo social mediante la interconexión de esas familias). La alianza matrimonial que funda lo social se trata de un lazo de reciprocidad que no se da entre hombres y mujeres, sino entre hombres por *medio* de mujeres. La mujer funciona como símbolo, operador del intercambio, un *medio*, entendido como instrumento simbólico que configura lo social, es decir, la mujer como un objeto de los verdaderos actores fundantes de lo social: los hombres. Y retomando estas ideas, Beauvoir dirá que lo social, la autoridad pública y social, fue siempre algo masculino. La mujer fue convertida en el “Otro absoluto” del hombre, el segundo sexo en lo social. Sin embargo, nada exige que lo siga siendo. Tal estructuración simbólica puede ser subvertida si es cuestionada su justificación y construcción fenomenológica y estructural.

Retengamos esta idea de la mujer como el Otro, es decir como el negativo y objeto del hombre que el feminismo ha de subvertir para desafiar el falso destino biológico. Quedémonos también con el frecuente recurso a la arbitrariedad del estilo (pelo, ropa, gestos y andares, la personalidad, los modales, etc.) con el que se trata de exorcizar tal destino.

3. Las Guerras, el Poder Constituyente, *La Garçonne*

Los libros de Mead y Beauvoir mencionados se escriben en la postguerra, en 1947 y 1949 respectivamente. Tras la Segunda Guerra Mundial y la experiencia del nazismo, la biología se había convertido en objeto de distintas sospechas. En el mismo momento en el que estas autoras criticaron la dominación sexual biológicamente naturalizada se estaba extendiendo un rechazo a las políticas eugenésicas, poco antes fervientemente aplaudidas por un buen número de profesionales de la rama *psi* (Rose, 1997), así como por el propio presidente Theodore Roosevelt, Hitler y tantos otros y bien distintos gobernantes (Rifkin, 1999). Pero el espanto ante la guerra no es lo único que confluye aquí con el feminismo, como si la crítica fuese una mera reflexión sobre lo ya dado motivada e impulsada por el horror. Pienso que su genealogía no puede comprenderse divorciada del juego de lo que con Spinoza (2006) podría llamar los afectos de empoderamiento (la *laetitia*) que siempre acompañan al ejercicio del *poder constituyente*.

Suele considerarse el periodo de entreguerras, y entre postguerra y postguerra (1918-1950 aprox.), como un momento de decadencia del movimiento feminista, y posiblemente lo sea si por “movimiento” entendemos lo cuestión federativa, la organización activista. Pero también ha sido enfatizado este periodo como un momento crucial en el cambio de las

costumbres y las mentalidades. Según una línea interpretativa, este cambio habría sido propiciado por la desestabilización social producida por la guerra. Resulta interesante matizar este tipo de discurso pues lo cierto es que la guerra tuvo unos efectos ambivalentes.

François Thébaud (1993) señala una serie de reterritorializaciones profundamente conservadoras producidas directamente por la guerra: el triunfo del pensamiento dicotómico en materia sexual (la revalorización de la idea según la cual los hombres están hechos para combatir y conquistar, y las mujeres para reproducir y criar); la conversión de la mujer en un objeto de consumo (con la generalización de la publicidad); el giro del movimiento feminista hacia una postura defensiva, un cierre en torno a un feminismo maternal, hogareño, replegado socialmente en lo familiar. En Francia, por ejemplo, tras la Gran Guerra y en nombre de un proyecto demográfico de repoblación nacional postbélica, se prohíbe toda propaganda contraceptiva. El aborto, que hasta entonces era una infracción sometida al derecho civil, pasó entonces al campo de lo criminal (Sohn, 1993). Y aún así, no es menos cierto que la posguerra de los años veinte son también los años en los que se concede el derecho de voto a las mujeres en Inglaterra y en Estados Unidos, en Francia y en la Unión Soviética, algo a lo que se oponían decididamente los conservadores.

Como señala Thébaud, “durante la Primera Guerra Mundial e inmediatamente después de su finalización se extendió ampliamente la idea según la cual el conflicto bélico había trastocado las relaciones de sexo y emancipado a las mujeres en mucha mayor medida que los años y los siglos aún anteriores de lucha” (1993: 96). En Francia, muchos de los combatientes, al volver al hogar, al ver los cambios producidos, tuvieron la sensación de hallarse ante un “complot femenino contra el poder masculino” (*ibidem*. 98). Por lo demás, durante el periodo de entreguerras se agudizaron en Francia los éxodos rurales y se dio inicio a una incipiente terciarización de la economía, principal sector de empleo en el que trabajarían las hijas jóvenes de la burguesía (*ibidem*, 101). Asimismo, paralelamente al auge de la primera sociedad de consumo, el cine y la radiofonía para masas, la compra a plazos, la generalización de la industria estética y la “taylorización del trabajo doméstico” (Passerini, 1993: 394), el lenguaje de la “feminidad emancipada” se popularizaba (Cott, 1993) y aparecían nuevas formas de ser mujer (Sohn, 1993). Valga lo dicho para ilustrar la situación de ambigüedad que se desarrolló a la par que la guerra: experimentación de las mujeres durante la guerra, transformaciones de los sectores productivos, reacción patriarcal y retirada del movimiento feminista en la posguerra, y en medio de todo este ruido, una figura excéntrica de la que hablaré en breve: la *garçonne*.

Existe una serie de teorías que colocan el conflicto bélico como motor de los desarrollos tecnológicos y económicos (véase Virilio, 2006). Pienso que tal discurso no es capaz de explicar los vaivenes de las subjetividades feministas de este momento. Este discurso del motor-guerra tampoco explica el cambio económico. En cierto sentido, no se trata sino de una versión domesticada, y finalmente neutralizada, del modelo centrado alrededor del *poder constituyente*. Expliquemos esta última afirmación volviéndonos sobre el mundo del trabajo.

Durante los siglos XVIII y XIX las innovaciones que tuvieron lugar en las formas de organización, gestión y planificación de las formas productivas fueron inseparables del ejercicio del poder constituyente obrero; es decir, no tanto de su rechazo o enfrentamiento como de su resistencia creativa. Dichas innovaciones respondían a un doble fin: aplacar su constante rebeldía y aumentar una productividad para la cual la amenaza de la resistencia obrera constituía uno de los principales, sino el mayor, de los problemas (Thompson, 1989; Noble, 2001). Así pueden ser leída la abrupta transición al modelo de las reclusiones en fábricas, también las medidas propuestas por Perronet a mediados del XVIII, las de Auguste de Coulom (1736-1801), Andrew Ure (1778-1857) o Charles de Babbage (1791-1871), quien pasa por ser el primero en considerar la bonificación salarial como incentivo diario y proponer el cronómetro para el control obrero y el aumento de la productividad, o las pro-

puestas de Frederick Taylor sobre la “organización científica del trabajo”, un modelo que no en vano insistía en la simultánea necesidad de domesticar los cuerpos y apoderarse de la creatividad de obrera para mejorar los rendimientos y las técnicas productivas. Sin duda fue éste el gran problema para los organizadores del trabajo: “Si el capital toma la ciencia a su servicio, el obrero recalcitrante se verá obligado a ser dócil”, insistía a mediados del XIX Andrew Ure (en Roc, 2003: 79). Éste era el gran reto. Del mismo modo, fue la tensión resistente y creativa lo que impulsó la implantación del modelo fordista, el procedimiento con el cual nacería y se extendería en el periodo de entreguerras lo que más tarde sería conocido como la “sociedad de consumo”, y que décadas después, con las luchas “contraculturales” y los procesos de descolonización, daría paso al postfordismo contemporáneo (Negri y Hardt, 2005; Cocco, 2003; Berardi, 2007).

Un ejercicio análogo de la creatividad resistente puede rastrearse en la redefinición de “lo femenino”. En línea con los historiadoras hasta aquí citados, debemos concluir un balance ambivalente en lo que se refiere a los logros del feminismo durante el periodo de entreguerras. Pero también debemos considerarlo como un momento constituyente sin el cual no sería legible la eclosión de la segunda ola del feminismo ni la reestructuración política de éste en torno a la categoría del género. El momento de entreguerras no debería interpretarse tanto como un declive del feminismo como de “una crisis de transición”, un *intermezzo*, la preparación del pasaje desde un movimiento feminista marcado por el liberalismo y el marxismo decimonónico —centrado en los derechos de la mujer— al feminismo de “segunda ola” que haría suyo el lema “lo personal es político”. En este sentido, se trata de un momento cargado de potencia, pero también de contradicción y enfrentamiento entre un movimiento feminista replegado hacia la Ley (familiar, biológica, biopolítica) y unas prácticas cotidianas que excedían, con carácter constituyente, tal repliegue. Es en este punto del relato donde ha de situarse *La Garçonne*, la novela erótica del escritor Victor Magritte, publicada en 1922.

“En estos Años Locos, en que el reencuentro con la alegría de vivir al salir de las trincheras se combina con la fascinación que produce una revolución rusa preñada de todas las emancipaciones soñadas, se impone la Garçonne, que quiere conquistar su independencia económica haciendo «carrera» y lleva la libertad sexual y moral al extremo de la bisexualidad antes de fundar con su «compañero» una unión estable e igualitaria. Su comportamiento masculino —«piensa y actúa como un hombre»—, las cualidades viriles que despliega —talento, lógica—, el dominio del dinero, a ejemplo de los hombres, la conciencia de su irreductible individualidad —«sólo me pertenezco a mi misma»— se encarnan en un atributo físico simbólico: el pelo corto. En estas condiciones, la mujer emancipada ya no es «mujer», sino *garçonne*” (Sohn, 1993: 129).

Existe una serie de analogías entre las postrimerías de la Primera Guerra Mundial, que vivieron en su juventud Mead y Beauvoir, y la postguerra de los años cuarenta en la que escriben sus libros: nuevas feminidades, pelo corto y pantalones, mujeres desempeñando trabajos que se consideraban por entonces masculinos; en definitiva, personalidades, prácticas y géneros estilísticos trastocados y desplazados. No se trataba de algo sin importancia. El gobierno francés pensó en censurar la novela de Magritte, pero finalmente, para no darle mayor publicidad, desistió. Su preocupación sería en vano. Durante los años veinte se publicaron un millón de ejemplares leídos por el 12 o el 15 por 100 de los franceses. Además, *La Garçonne* se tradujo a doce idiomas, extendiéndose por América y Europa. Existía un amplio público deseoso de leer tales ideas, aunque la recepción fue sin duda heterogénea. Al feminismo liberal, ahora vuelto hacia la defensa de la mujer en tanto que madre de familia, le disgustó su carácter “pornográfico”; los comunistas consideraban que *La Garçonne* era

una desviación burguesa; a pesar de la acogida popular, dentro del feminismo organizado tan sólo las revolucionarias sindicadas en la CGTU apoyaron el escrito en nombre del propio feminismo.

La figura de la *garçonne* era sin duda un extremo del abanico que desplegaba la creación resistente (poder constituyente). Pero captaba ciertos elementos que no paraban de agitarse y revolotear alrededor del estilo, la ropa, con el corte de pelo “masculino”, el gesto del cigarrillo, la reivindicación de unos andares y modales distintos, el rechazo a la denominada moral sexual victoriana, la independencia y el control sobre el dinero. Con este trasfondo histórico se vuelve inteligible la localización de la cual emergen las obras de Mead y Beauvoir, sacudidas por los repentinos cambios del significado de lo femenino, y la tensión por definirlo. También se vuelve inteligible la idea de Beauvoir. El otro sexo ha de ser subvertido. Pantalones, pelo corto y cigarrillos.

Dado que no se trata de un fenómeno exclusivamente francés, todo lo contrario, y si tenemos en cuenta que en 1947 Margaret Mead era ya una figura reconocida socialmente, que escribía para un público lector amplio, no exclusivamente académico, se comprenderán también las múltiples referencias a la artificialidad de las apariencias estéticas o gesticulares, así como se entenderá esa crítica que Mead realiza a la ecuación “feminismo = instinto maternal”, ese rechazo a “las nociones dominantes de su tiempo” que quiere mostrar en su arbitrariedad contrastándolas con las categorías melanesias.

En 1972 Oaks cuestionaba cierto sentido común. Recogiendo un pensamiento que se generalizaba, decía que el género y el sexo eran dos cosas distintas; el primero cultural, el segundo natural. Pero esto que hoy es “sentido común” no lo era tanto cuando Mead escribía. Autoras como Mead, y prácticas como las que evocaba la *garçonne*, contribuyeron a construirlo. Ahora bien, en este ejercicio de desnaturalización, lo que le interesaba a Mead era la *arbitrariedad* y no la *artificialidad* en sí. Después de ejemplificar la maleabilidad de la relación sexo/personalidad aludiendo a los grupos melanesios o a la diferencia irreductible entre la cultura patriarcal del fascismo y el igualitarismo que impulsaba el comunismo de su tiempo, tras escribir las palabras “femenino”, “masculino” e incluso el término “sexo” entre comillas, Mead cierra *Sexo y Temperamento* con la siguiente proclama:

“Si queremos una cultura más rica en contrastes, debemos reconocer toda la escala de potencialidades humanas, y levantar así una construcción social *menos arbitraria*, en la que *cada cualidad humana encuentre su lugar correspondiente*” (1961: 250; el énfasis es mío).

Como tendremos ocasión de discutir más adelante, *este lugar correspondiente, adecuado* al sexo, independientemente de la arbitrariedades encontradas en la construcción de la personalidad o el género, tanto en el pensamiento de Mead y Beauvoir como en la práctica totalidad de la antropología y la mayoría de los movimientos feministas de los sesenta y los setenta, será el que no obstante adscriba el género al sexo en su lucha contra la injusta arbitrariedad.

4. Temblores de la antropología

En la narrativa que aquí deseo exponer el 1968 será algo más una fecha. Se trata más bien de un símbolo práctico, útil para sintetizar en una simple referencia una serie de acontecimientos agrupados por Fredric Jameson (1984) bajo el rótulo “los largos años sesenta”. Su bandera sintetizaría un anti-autoritarismo, un anti-imperialismo y una producción de subjetividades referida a lo que por aquel entonces se llamaba “la revolución cultural”. Del mismo modo, estos tres rasgos son los que definen una revolución antropológica que se gesta a finales de los setenta y finalmente eclosiona en los ochenta. La publicación en el 1986

de los libros *La Antropología como crítica cultural* (Marcus y Fisher, 2000) y especialmente la publicación del *Writing Culture* (traducido como *Retóricas de la antropología*, Marcus y Clifford, 1991), marcaron el inicio de una antropología crítica de tipo hermenéutico y postestructuralista: la antropología experimental o reflexiva. Interesados por el carácter co-constituyente de la relación saber/poder, estos autores sondearon las políticas de la narración etnográfica y criticaron las distintas formas de representación con las que el etnógrafo se convertía en el autor único de su texto y en el legítimo interpretador de las situaciones y las sociedades o culturas estudiadas. También la colaboración histórica de la disciplina con los dispositivos coloniales, y el ocultamiento de la participación del antropólogo en los entramados coloniales, una pieza del cuadro habitualmente ausente y prácticamente nunca problematizada en los textos etnográficos anteriores a los *long sixties*.

Contra este autoritarismo y las distintas formas de imperialismo, la antropología experimental y reflexiva apostó por una *autor(al)idad* alternativa. Se experimentó entonces con la exposición dialógica, con la heteroglosia y la polifonía, todo ello con el fin de problematizar y rearticular la relación entre los “sujetos” y los “objetos” del estudio, subvirtiendo esta misma dicotomía, e intentando posibilitar la incorporación multi-autorial de la voz del *otro* en el texto. Por otra parte, entendiendo que todo conocimiento es un conocimiento localizado, encarnado o situado, se incorporaron una serie de técnicas reflexivas para contextualizar al propio antropólogo en el campo. Frente al modelo malinowskiano, en el cual tras dos largos años de convivencia e interacción en el campo el etnógrafo parecía desaparecer de la escena para exponer objetivamente lo que hacían y pensaban los investigados, los experimentos reflexivos decidirán incluir estas interacciones y reflexionar sobre cómo emerge el texto en las relaciones que se producen entre el investigador, los investigados y las distintas mallas de poder donde se ubican ambos. Un buen ejemplo de ello sería el trabajo de Paul Rabinow *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (1992), publicado originariamente en 1977.

Lassiter (2005) y Eriksen y Nielsen (2001) señalan la importancia de las aportaciones feministas y marxistas de los años setenta a esta emergencia reflexivo-experimental (por algunos también llamada “postmoderna”). En concreto, observan una estrecha relación entre el feminismo, la polifonía y la reflexividad. Las críticas a las voces silenciadas del feminismo ayudaron a crear la atmósfera en la que se escribió el *Writing Culture*, aunque éste no contase entre sus diez escritores más que con una mujer (Mary Louise Pratt), y que, como se criticará años después en el *Woman Writing Culture* (Behar y Gordon, 1995), las cuestiones planteadas por el feminismo no encontrase en la obra un espacio suficiente. Por otra parte, dentro del feminismo hubo una serie de contribuciones que podrían considerarse como antecedentes de la reflexividad etnográfica. En concreto, en el *Woman Writing Culture* son mencionados los trabajos de Ella Deloria, Morning Dove, Zora Hurston y Ruth Landes. Nielsen y Eriksen señalan también el libro de Peggy Golde *Women in the Field: Anthropological Experiences* (1970) y *Return to Laughter* de Laura Bohannan (1954), que fue publicado bajo un pseudónimo, ya que en la fecha “no se consideraba apropiado hablar públicamente sobre los aspectos personales del trabajo de campo, las dudas y los errores, las circunstancias fortuitas y el carácter deslabazado que se ocultaba tras el abstracto concepto malinowskiano de «observación participante»” (2001: 123).

Con estas consideraciones deseo enfatizar el papel que el feminismo jugó en la revolución reflexivo-experimental de la antropología, teniendo presente que el feminismo significó en sí mismo, con su cuestionamiento del androcentrismo, un vector de esta revolución. Otro vector más fue trazado con las críticas al colonialismo realizadas desde el punto de vista de los Estudios Subalternos y cierta rama de la Economía Política. Es en estos años setenta que resurge las posiciones antropológicas de corte marxistas, ya sea con el estructuralismo marxista (especialmente en Francia con autores como Maurice Godelier) o en Estados Unidos bajo la forma Economía Política de Eric Wolf, y su crítica al imperialismo escrita en

los términos del sistema-mundo, fuertemente influenciado por los análisis de Wallerstein. La articulación de las tres críticas y renovaciones del discurso y el método antropológico confluyeron en esta reconfiguración de la disciplina; lo hicieron en paralelo al devenir de los movimientos sociales.

Así como los *long sixties* para los movimientos sociales, la década de los 1970 puede ser definida para lo que concierne a la antropología como una momento de fuerte “cuestionamiento de la autoridad” (Eriksen y Sivert, 2001: 111). A finales de los sesenta, justo en el momento en el que las luchas anti-imperialistas y contraculturales estadounidenses alcanzaban su punto álgido, se publicaron las primeras etnografías escritas por antropólogos “nativos americanos”. Con ello se inicia la crítica al colonialismo interno. En el 1969 se publicará también una compilación, editada por Dell Hymes (1999), en la que se aboga por una antropología socialmente comprometida y se aporta, bajo la rúbrica de Bob Scholte, el más temprano acuñamiento del término “antropología reflexiva”. Esta obra, más allá de su importancia de por sí, puede servir de símbolo de la reconceptualización de la antropología que estaba fraguando.

Desde las páginas de este libro, publicado con el sugerente título *Reinventing Anthrology*, se hace hincapié en la necesidad de que la antropología preste atención a los problemas del mundo actual en al menos tres direcciones: 1) investigación y crítica de las relaciones capitalistas en las que se ubican los grupos hasta aquel entonces denominados “primitivos”, ahora definidos como grupos oprimidos, no “primitivos” sino contemporáneos; 2) indagación en las historias de la colonización, sistemáticamente olvidadas, de estos grupos oprimidos; 3) inclusión en las etnografías de los análisis de las estructuras e instituciones de poder. Con ello se vuelve a poner en primer plano una de las promesas que siempre estuvieron presentes en la antropología: la que plantea la antropología como ejercicio de crítica cultural, una ciencia reflexiva que permita comprender críticamente no sólo al otro, sino el nosotros, una crítica cultural de lo propio y ajeno a través del contraste etnográfico (Marcus y Fisher, 2000).

La llamada antropología crítica comienza a finales de los sesenta, su vertiente crítico-reflexiva se articula durante los setenta y finalmente eclosiona a mediados de los años ochenta transformando completamente, hasta el día de hoy, el paisaje académico de la antropología. Las fechas en las que las revoluciones crítico-reflexivas tienen lugar no son casuales. Marcus y Fisher las vinculan con dos cuestiones fundamentales que pueden ser resumidas como una crisis de los modos de representación modernos (2000: 27-39). Crisis de la representación moderna en la política, la ciencia y la filosofía. Marcus y Fisher enfatizan dos situaciones: 1) la crisis generalizada en la que se encontraban las ciencias sociales: crisis de los universalismos, de la idea del autor como productor individual, de la concepción cartesiana y kantiana del sujeto, de los metarrelatos, de los dualismos modernos, etc.; 2) la atmósfera política en la que los antropólogos están inmersos, que implica otra crisis más: inicio de la crisis de la izquierda moderna.

No pueden ser explicadas tales crisis sin prestar atención al desbordamiento de los moldes efectuado por el ejercicio poder constituyente. El caso que concierne a la antropología y el feminismo en los Estados Unidos puede servirnos para ejemplificar esta tesis, ya que esa experimentación y libertad con la que se comienza a jugar en la antropología está marcada de forma ineludible por las transformaciones operadas en esa dinámica colectiva, resistente y creativa, del poder constituyente.

De esta manera, el impacto del movimiento obrero, de los movimientos feministas, los movimientos anti-racistas y los movimientos en contra del colonialismo y la guerra de Vietnam no pueden ser obviados. Tampoco el ciclo de luchas anterior que termina en Estados Unidos con la Segunda Guerra Mundial. Su postguerra marca un cambio en la composición demográfica del *corpus* antropológico sin el cual no podría explicarse las revoluciones ulteriores (J.A. Fernández de Rota, 2008a). Más allá de la Crisis del 29, la década de los 1930

está marcada por el signo de un continuo miedo gubernamental. Por aquel entonces Estados Unidos contaba con quince millones de parados. Las revueltas, las huelgas e incluso las ocupaciones de fábricas se suceden unas tras otras; a veces también fueron dramáticas, como en Chicago en el *Memorial Day* de 1937, cuando la represión de una manifestación se cobró la vida de diez militantes (Crozier, 1971). El miedo al contagio del socialismo siempre estuvo presente y se acrecentaba con el auge de las luchas obreras y del sindicalismo. La promulgación del *New Deal*, aquel “nuevo pacto” entre el capital y el trabajo por el cual se aceptaba la inclusión de ciertos derechos sociales y una estatalización parcial de la economía, ha de entenderse como la consecuencia de este juego de miedos gubernamentales y empoderamientos antagonistas (Negri y Hardt, 2005). Este pacto fue reforzado con la inclusión en las filas y cargos del Partido Demócrata de militantes de distintos movimientos, especialmente sindicalistas (Gunsfield, 1994). Ahora bien, el *New Deal* no fue simplemente una serie de medidas económicas y políticas destinadas a forjar un pacto implícito (aceptado o no, siempre pensado como insuficiente) con el movimiento obrero. El voto femenino, así como otras reformas legales que expandían el radio de acciones de las mujeres legal y moralmente reconocidas, forman parte de este mismo *New Deal*, esta vez “pactado” con los movimientos feministas. Y si tras el pacto el ejercicio antagonista pareció disminuir, habrá que matizar que más que el propio *New Deal* fue la guerra mundial lo que cerró el ciclo de luchas, en medio de una apoteosis de fervor patrio y del auge de las pasiones tristes promovidas por la inmediatez de la muerte y la violencia bélica. Desde el punto de vista del poder constituyente, la guerra significó un obstáculo mayor que cualquier captura o desarme de las maniobras estatales tradicionalmente asociadas al “reformismo”.

Tras la Segunda Guerra Mundial, con la Guerra Fría como paisaje y con las aún recientes luchas obreras internas como telón de fondo, los acontecimientos bélicos y movimentísticos provocaron una serie de inestimables cambios. El alto precio que en la Segunda Guerra Mundial tuvieron que pagar las clases más bajas y los grupos étnicos subalternizados en EEUU (negros, judíos, etc.), tenía que ser recompensado de alguna manera. Una de las formas adoptadas fue la G.I. Bill. Gracias a este decreto muchos jóvenes excombatientes, miembros de minorías étnicas, pudieron estudiar becados en universidades de elite (J.A. Fernández de Rota: 2008b). A su vez, el largo avance de los movimientos feministas se encontró en una situación inesperada en medio de la economía de guerra. Dicha economía propició la entrada masiva de las mujeres en la industria, en ciertos trabajos especializados, así como un importante aumento de la participación y presencia de la mujer en la universidad. Fue éste un breve pero intenso momento de experimentación vital de las mujeres y de renegociación de sus identidades. Durante la reacción de los años cincuenta se impuso una suerte de toque de queda o “vuelta a la normalidad”, vuelta a desempeñar el rol femenino anterior, que bien pudo ser uno de los revulsivos del feminismo de la década de los sesenta. Sea como sea, tales sucesos trazaron un punto de inflexión en la composición demográfica de la antropología, que hasta entonces había sido poco menos que un coto privado WASP (White Anglo-Saxon Protestant) y un reducto fuertemente masculinizado (J.A. Fernández de Rota: 2008a). Un segundo punto de inflexión de la transformación demográfica tuvo lugar con las luchas y transformaciones sociales y culturales de los años setenta y ochenta, y posteriormente con un intenso proceso de atracción de cerebros foráneos. Éstos últimos desarrollaron en Estados Unidos el interés y la reflexión en torno a los discursos postcoloniales.

Fuera de Estados Unidos, en el periodo anterior a la revolución crítico-reflexiva, las luchas contra el colonialismo propiciaron un intenso proceso de descolonización. La omnipresencia del discurso anti-imperialista, impulsado en Estados Unidos por los movimientos de negritud y la lucha contra Vietnam, hicieron que no fuese posible dejar de prestar atención a la colonización interna (el genocidio y *apartheid* de los “nativos americanos”) y la cooperación de algunos antropólogos con las instituciones militares y gubernamentales. Fue

entonces cuando se convirtió en un escándalo la contribución de ciertos antropólogos a los “campos de relocalización”, especies de campos de concentración estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial en los que habían sido recluidos los japoneses, o la colaboración de algunos etnógrafos en las labores de contra-insurgencia de la CIA en Latinoamérica y otros lugares (especialmente sonado sería lo concerniente a la colaboración con el golpe de estado de Pinochet en Chile).

Detrás de la potencia creativa de la reinención antropológica se haya el ejercicio del poder constituyente corporeizado (*embodied*) en todas estas luchas y movimientos, e incluso en el carácter militante de muchos de los antropólogos que la acometieron. Como señala Sherry Ortner (2006), la joven antropología feminista que eclosiona en los años setenta viene de estos ambientes activistas. Las corrientes anti-racistas y la eclosión de la antropología negra se forjaron desde y en paralelo a luchas por los derechos civiles. Del mismo modo, debiéramos mencionar la rama de los estudios postcoloniales, cuyo impacto ha sido ciertamente notorio, y que se comenzó a fraguar en la lucha contra el colonialismo, y más adelante en el intersticio de la crítica al postcolonialismo y el desarrollismo tecnocrático y neoliberal (programas de modernización y desarrollo).

Por último, si la polifonía experimental fue alentada en el devenir de este poder constituyente, así como ciertas políticas de la palabra y el reconocimiento (incluir la “voz femenina”, la “voz negra”, la “voz del subalterno”, etc.), el carácter reflexivo ha de buscarse en esta serie de procesos desatados por el poder constituyente. El 1968 antes que nada fue el símbolo de una nueva subjetividad que rearticulaba la vida y la política. Asimismo, la Nueva Izquierda rechazaba el hablar en nombre del *otro* implícita en la política de la vieja vanguardia consciente, del partido revolucionario leninista, del sindicato de masas o de la representación política estatal. En lo concerniente a las políticas de la narración, la crítica al modo político-organizativo de las vanguardias, tal y como fueron definidas por Lenin, coincide así con la crítica al antropólogo-nexo y el modo de *autor(al)idad* que se constituía con el realismo experiencial malinowskiano (A. Fernández de Rota, 2008).

5. Eclosión de la antropología feminista

Cuando la década de los sesenta llega a su ocaso, la antropología feminista comienza su andadura bajo el epígrafe más general de los Woman’s Studies. Se llegará con celeridad a edificar un contradictorio *corpus* teórico, sintetizado en la publicación de dos obras colectivas, *Women, Culture and Society* (Rosaldo y Lamphere, 1974) y *Towards an Anthropology of Women* (Riter, 1975), que no obstante será igual de rápidamente transgredido por la presión y la creatividad discursiva de nuevos movimientos sociales. Los movimientos fueron los verdaderos motores de la renovación antropológica y del devenir de la ciencia antropológica. Así como impusieron a la disciplina un continuo replanteamiento de sus supuestos iniciales, fueron los propios movimientos los que instauraron el feminismo en la disciplina. Muchas de las más brillantes teóricas se formaron en ellos. Sandra Harding, Jane Schneider y Rayna Riter, todas ellas estudiantes de Eric Wolf y feministas que participaban del movimiento de las comunas, sirven para ejemplificar esta conexión (Stolcke, 2004: 83). De ninguna manera puede menospreciarse el papel jugado por el activismo estudiantil. Fueron estas estudiantes comprometidas quienes comenzaron a exigir la inclusión del feminismo en los planes de estudio, demandas que a menudo tenían que enfrentarse ante la dificultad de encontrar profesores que con las capacidades –y actitudes- requeridas para impartir los cursos (Goldsmith, 1986: 149).

Sherry Ortner, una de las antropólogas más influyentes de los Women’s Studies de los setenta, recuerda que todo comenzó sobre un terreno tan abrupto como precario:

“En los setenta, justo después de terminar mi tesis y graduarme, mientras

tuve mi primer trabajo como profesora asistente, el feminismo comenzó a tomar fuerza en el mundo. Michelle Rosaldo era una buena amiga mía, ella y Louise Lamphere organizaron un panel en la AAA [1972] sobre mujer, cultura y sociedad, tras el que se publicó un libro [*Women, culture and society*], y contactaron con un grupo de gente entre los que yo estaba incluida. Yo les dije: «No sé nada sobre género, no sé nada sobre mujeres, ¡nunca he estudiado eso!» No era lo que yo estaba haciendo, pero ellas contestaron: «¡Nadie sabe nada sobre género!» Y es que por aquel entonces, realmente no era algo que formase parte de ningún programa de estudios. Pero entonces se convirtió en algo mucho más serio e influyente académica y políticamente, y todas llegamos con algo que decir a aquel panel” (2006a: 6)

La antropología reflexiva y experimental fue lanzada por jóvenes profesores que habían estudiado durante los años de la contracultura, y con estrechos vínculos con la Nueva Izquierda, la antropología feminista encontrará en las activistas y las profesoras más jóvenes sus principales baluartes. Y así como el motor de esta antropología feminista ha de buscarse en los movimientos sociales, el propio feminismo dentro de la Academia puede entenderse como una especie de movimiento, un ejercicio del poder constituyente, transformador de las prácticas disciplinarias, tanto enunciativas como institucionales. Y es que el feminismo no sólo criticó a un nivel discursivo el sesgo androcéntrico de los textos antropológicos y contribuyó a renovar la disciplina incorporando en el texto la “voz y mirada femenina”, sino que se enfrentó a distintas prácticas sexistas dentro de la institución. Entre otras prácticas cotidianas las feministas denunciaba las siguientes: “bromas” sexistas (p.ej., la «recomendación» por parte de un profesor a una estudiante embarazada que debería estar en su casa tejiendo chambras); hostigamiento sexual abierto por parte de los profesores y los colegas; plagio de material por parte de compañeros, maridos y profesores; falta de acceso a las redes profesionales informales masculinas” (Goldsmith, 1986: 149).

En cuanto a su producción teórica, la antropológica feminista de los setenta se centró en la cuestión del origen de la dominación. El objetivo era desnaturalizarla y hallar las formas de combatirla. En este sentido, el análisis de las causas de la opresión de las mujeres se convierte en una temática común, abordada desde diversas perspectivas. Cuatro serán los principales marcos teóricos: la antropología marxista, el ecologismo cultural, el estructuralismo y la antropología simbólica.

Una primera revisión del sesgo androcéntrico de la teoría antropológica criticará el evolucionismo cultural de los etnógrafos decimonónicos (Bachofen, Morgan, *et al*) por haber creado una teoría donde el etnocentrismo se daba la mano con la celebración de la dominación masculina. Desechada mayoritariamente la idea de aquel matriarcado original del cual hablaba Bachofen, o del estado natural rousseauiano definido por la igualdad y la complementariedad de los sexos (Morgan), se criticará la serie evolutiva (salvajes-bárbaros-civilizados) considerándola una ideología racista y sexista en la cual se justifica la subordinación de lo que se asocia a la naturaleza (salvajes, mujeres) bajo lo que es asociado con la cultura (civilización, hombres). En una línea similar, Martin y Voorheis (1978) criticarán las teorías funcionalistas (léase Malinowski) y estructural-funcionalistas (léase Radcliffe-Brown) por haber tomado como premisa la subordinación femenina sin preocuparse por buscar una explicación, como si de un dato natural se tratase.

A su vez, una serie de antropólogos rechazarán las premisas androcéntricas aún latentes en el neo-evolucionismo, a menudo ligado al marxismo, que había surgido en los años cincuenta con la obra de Leslie White. En el neo-evolucionismo se presentaba frecuentemente la actividad masculina como el motor explicativo de esa evolución humana hacia los estadios más avanzados de la cultura. Al hablar de los grupos de cazadores-recolectores (definidos como los más primitivos) solía identificarse la caza (actividad masculina) como

la práctica constituyente de las técnicas artísticas, cooperativas y armamentísticas. También era presentada esta actividad masculina como el sostén nutricional fundamental. En contra de esta tesis, autoras como Ann Barstow (1978) o Irene Silverblatt (1978) enfatizarán la importancia de la recolección (actividad femenina) para el desarrollo de estas técnicas y habilidades sociales, y defenderán que era la recolección y no la caza la que constituía la principal fuente de nutrientes, una actividad suficiente de por sí –decían– para mantener a las mujeres y sus hijos, con independencia de la aportación masculina. Así, del modelo “*man the hunter*” se daba paso a la revisión “*woman the gatherer*”.

El acuerdo sobre el carácter cultural, históricamente determinado pero altamente maleable del género fue común a todas estas corrientes, así como lo fue su interés por buscar, entre aquellos grupos que muchas de ellas todavía seguirían llamando “primitivos”, los orígenes de esta dominación. Una fuerte discrepancia que dividió en dos las distintas perspectivas feministas fue el debate en torno a la universalidad de la dominación. El ensayo de Sherry Ortner “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, publicado originalmente en *Women, culture and society*, se convirtió en una de las principales referencias del bando universalista.

Entrecruzando el estructuralismo de Lévi-Strauss con la idea del “segundo sexo” de Simone de Beauvoir, Ortner definirá la dicotomía del género (hombre/mujer) como una relación estructural universal que remite a otra estructura igualmente dicotómica y universal: el par naturaleza/cultura. Ortner partía de las diferencias biológicas, especialmente de las limitaciones fisiológicas de la mujer, que según ella tendían universalmente a limitar la movilidad de las mujeres y a recluirlas en los espacios domésticos. Esta reclusión contribuye a que se las conciba como más próximas a la naturaleza. El argumento establece una serie de ordenaciones lógicas donde cada una de las categorías se relaciona con otras por contagio y vecindad. Debido a la asociación de lo femenino con lo doméstico la mujer es considerada más próxima que los hombres a los niños, hecho que la acerca a la naturaleza ya que a su vez los niños están más próximos a lo animal que los adultos: “al igual que los animales, son incapaces de andar erguidos, excretan sin control, y no hablan” (Ortner, 1979: 120). Dada la necesidad de controlar los mecanismos pragmáticos y simbólicos con los que la naturaleza se convierte en cultura, una vez que un sexo es identificado por medio del juego metonímico como más próximo a la naturaleza y el otro como más próximo a la cultura, la analogía del sometimiento de la naturaleza a la cultura se replica bajo la forma del sometimiento del hombre a la mujer. Sin embargo, la ecuación “hombre/mujer = naturaleza/cultura” no es exacta.

La clave para entender el argumento de Ortner consiste en que la mujer, que nunca es reducida del todo a la naturaleza (al fin al cabo, la mujer habla, se tiene en pie y reprime sus impulsos), se convierte en un mecanismo cultural, un elemento estructural básico que media entre lo cultural y lo natural: “la cultura debe mantener el control sobre sus mecanismos –pragmáticos y simbólicos– de convertir la naturaleza en cultura” (*ibidem*: 129). La mujer es pensada y funciona entonces como el mecanismo simbólico fundamental para el intercambio naturaleza/cultura, y por eso la mujer es concebida como algo que hay que dominar. Pasa a ser entendida así como un resorte, una pieza útil para el hombre, un objeto o un instrumento, es decir, el “segundo sexo”. De aquí que, en tanto que sexo cultural, las mujeres no puedan ser excluidas de la humanidad, pero son colocadas en un segundo orden instrumental, un tesoro que hay que vigilar, controlar en el ámbito doméstico, limitar sus funciones sociales. Y de este análisis estructural Ortner concluye la siguiente interpretación política:

“Los esfuerzos dirigidos exclusivamente a cambiar las instituciones sociales –mediante el establecimiento de cuotas de empleo, por ejemplo, o mediante la aprobación de leyes de igual-salario-para-igual-trabajo- no pueden tener efectos

de largo alcance si la imaginería y el lenguaje cultural siguen suministrando una concepción relativamente desvalorizada de la mujer. Pero al mismo tiempo, los esfuerzos únicamente orientados a cambiar los supuestos culturales –mediante grupos masculinos y femeninos de concienciación, por ejemplo, o mediante las revisiones de las disciplinas educativas y de la imaginería de los *mass media*- no pueden conseguir su objetivo a no ser que cambie el fundamento institucional de la sociedad para apoyar y reforzar la modificación conceptual de la cultura” (*ibidem*: 130).

Existe una serie de problemas con el análisis de Ortner. Cabría preguntarse qué nos hace pensar qué es factible desbaratar este mecanismo si siempre ha sido así. Otras autoras criticaron su artículo acusándolo de cierto etnocentrismo. Se le reprochará a Ortner el haber extrapolado las dicotomías modernas occidentales naturaleza/cultura y público/privado a la totalidad de los tiempos y lugares (véase Thúren, 1993). En concreto, en su análisis de los hagen melanesios, Marilyn Strathern (1984), que por entonces está virando desde lo simbólico hacia el postestructuralismo, indicará que aunque en efecto la mujer es adscrita a lo “doméstico”, éste ámbito que para nosotros puede tener una connotación negativa o desacreditada, no es visto así por los hagen. Por otra parte, Strathern señalará que la propia dicotomía de género hombre/mujer en la cultura hagen es pensada como un conjunto de categorías que tienen un valor metafórico, que sirven para clasificar otra serie de contrastes (público/doméstico; interés personal/bien social; insignificancia/prestigio), pero que una u otra categoría puede ser aplicadas indistintamente tanto para un “hombre” como para una “mujer”.

En otro artículo publicado en *Women, culture and society*, escrito por Karen Sacks desde una perspectiva marxista, y desde el lado de las feministas que rechazan el carácter universal de la dominación femenina, la autora defenderá el estrecho vínculo entre el modo de producción y el género, ignorado por Ortner, y afirmará la existencia de una relativa equidad de género en las “sociedades sin clases” (cazadores-recolectores). Al comienzo de los ochenta, en *Poder femenino y dominio masculino* (1986), Peggy Reeves criticará la extrapolación de las nociones occidentales al resto de sociedades, por considerar que impedía comprender otro tipo de formas de relacionarse, que en ciertos casos eran mucho más igualitarias de lo que se creía. Etienne y Leacock (1980), desde el marxismo feminista, ensayarán una aproximación histórica en la articulación del feminismo con la crítica al colonialismo. Se le reprochará a Ortner su sincronismo estructuralista, su carencia de una perspectiva histórica, pues Ortner tomaba los datos de las sociedades “primitivas” del presente como si éstas no hubiesen sido tocadas por el tiempo a lo largo de los siglos y los milenios. Etienne y Leacock argumentarán que muchas de las diferencias de género habían sido producidas, o cuando menos se habían incrementado, a causa del colonialismo. Señalarán un buen número de razones: prédica moral de los misioneros y la disminución de la libertad sexual femenina; instrumentalización de los líderes nativos y la socavación de los medios tradicionales de expresión política de las mujeres; el fomento colonial de actividades masculinas –caza, compra de pieles- y la consecuente dependencia femenina).

Si a pesar de las múltiples discrepancias podría decirse que durante los años setenta la idea de la dominación universal fue la dominante en los Woman’s Studies, en las décadas sucesivas esta tendencia se invertirá. En 1994 Ortner realiza una revisión de su ensayo “¿Es la mujer con respecto al hombre...?”, publicado veinte años atrás. En su revisión Ortner rechaza el universalismo y apuesta por aprender a ver el igualitarismo y a interpretar la cultura como una serie de articulaciones contradictorias en la que coexisten elementos de dominación y otros que no son tales. Del mismo modo, aceptará la crítica del etnocentrismo. Hay que aprender a mirar, dice Ortner, más allá de una serie de categorías occidentales que se esconden bajo la noción del patriarcado universal. Menciona a Tsing (1990) como un

ejemplo de la antropología feminista de los noventa que opta por esta otra alternativa. Un ejemplo no menos significativo sería *Partial Connections* de Marilyn Strathern (1992), una obra fuertemente influenciada por los trabajos de Donna Haraway.

A raíz de las aportaciones empíricas y teóricas que median entre los dos textos de Ortner, y tras el decisivo impacto del postestructuralismo y el postcolonialismo en la disciplina antropológica, la autora reconoce que el fallo más importante de su ensayo fue precisamente el sostener la existencia de una dicotomía universal y binaria, tan típicamente estructuralista, para explicar la dominación masculina. Para Ortner el gran problema de la dicotomía naturaleza/cultura es que tal estructura mental universalmente extrapolada reduce la multiplicidad de lo real a las constricciones de la dicotomización formal. Por una parte, debiéramos decir que no existe un juego de significados unívoco de “naturaleza” y de “cultura” para todas las sociedades, cualesquiera sea su tiempo histórico. Por otra parte, la dominación masculina no tiene porqué ser construida en una relación analógica con la dominación que la cultura ejerce sobre la naturaleza: “La «naturaleza» puede ser una categoría de paz y belleza, o de violencia y destrucción, o de inercia y apatía, y así sucesivamente, y por supuesto «cultura» tiene igualmente múltiples acepciones” (2006a: 17). Sin duda, lo más significativo de esta cita no es que cada categoría puede ser revestida con distintos valores sino que son escritas entre comillas (como insinuando un vacío, o una intraducibilidad esencial, para los distintos tiempos y espacios, de cada uno de los dos significantes).

Al comenzar este ensayo señalábamos de la mano de Henrietta Moore el carácter representativo del problema que relaciona mujer y antropología. Un problema que, como hemos visto, también era práctico e institucional. En los años setenta, la problematización de la representación se centró alrededor de la cuestión de la mirada. En función de la construcción diferencial del género se defendió la existencia de dos maneras de ver distintas, incluso antagónicas, construidas una y otra según el género: la mirada masculina del antropólogo no ve lo que ven las mujeres en el campo, ni tampoco lo que pueden ver las antropólogas feministas, que se plantean preguntas distintas. En 1987 Marilyn Strathern intentará abordar esta cuestión. Atendiendo a los discursos feministas de los años setenta y la primera mita de los ochenta en la antropología, concluye que la relación entre antropología y feminismo no puede ser sino una relación de torpeza y dificultad.

Si el feminismo plantea que los intereses del hombre y de la mujer se oponen de manera antagonista, y que la “experiencia [como trabajadora de campo] de la mujer ha de ser establecida en contra de la ideología masculina” (Strathern, 1987: 287); si el feminismo considera que la mujer ha sido construida como la Otra del hombre y que por tanto ha de crear un espacio para convertirse en sujeto y dejar de ser la Otra; si rechaza también el silenciamiento de los discursos y por ello exige una visión femenina, y si en definitiva “el feminismo requiere del dogma del separatismo como un instrumento político para construir una causa común” (*ibidem*: 291), es decir, para construir un espacio de mujeres donde puedan convertirse en sujeto político; si esto es así, como sugería Strathern, se entenderá entonces que la relación entre la antropología y el feminismo, pero también entre los antropólogos y las antropólogas, no podrá ser sino la de un diálogo difícil, aún cuando los autores del *Writing Culture* intenten crear una autoría múltiple (Clifford) o una intercalación de géneros de texto y voces mezcladas (Rabinow). Un diálogo torpe. Diálogo, que no barricadas, dirá Strathern, pero un diálogo con dos bandos, pues la cuestión de cómo es posible crear “un discurso feminista que rechace la dominación, cuando el lenguaje en sí mismo es concebido como un instrumento de dominación” sigue requiriendo de la necesidad de mantener la diferencia femenina (*ibidem*: 291).

Excurso. La lucha de los sexos

Rousseau definía la civilización como un proceso de decadencia por medio del cual se establece la familia, la propiedad de las cosas y las personas, y más tarde la dominación po-

lítica. Una vez degradada la especie, no hay más alternativa que aceptar su limitación: “los pueblos, una vez acostumbrados a sus dueños no están en situación de pasarse sin ellos” (Rousseau, 1998: 98). La democracia surge de la decepción y del reconocimiento de los límites impuestos a la política por la decadencia. Por eso la democracia no puede ser nada más que una emancipación relativa, es decir, la decadencia llevada al límite de sus posibilidades positivas.

Para Bachofen el matriarcado original fue subvertido por una rebelión patriarcal. Con esto se inaugura la lucha de sexos. Tras la aparición de la dominación masculina como dato natural se haya una serie de luchas históricas entre sexos, de las cuales las mujeres serán las vencidas. Los vencedores habrían naturalizado entonces este dato ocultando la larga lucha y su origen, el primer momento matriarcal, y la relación antagonista del cual emerge la ley masculina. Lo que para Bachofen es no obstante un requisito para el desarrollo de la cultura y la civilización, para Rousseau termina en un proceso de reconciliación paradójica: “Amables y virtuosas ciudadanas, el destino de vuestro sexo será siempre gobernar al nuestro. ¡Qué dicha cuando vuestro casto poder, ejercido tan sólo en la unión conyugal, sólo se hace sentir para la gloria del Estado y la dicha pública! Es así como las mujeres mandaban en Esparta y es así cómo vosotras merecéis mandar en Ginebra” (*ibidem*: 107).

Contra este destino y la noción del casto poder, contra el “tan sólo” del poder doméstico, el feminismo se levanta desafiando la dicha pública de la historia de los vencedores. El feminismo dice retomar una larga lucha de sexos, que si no ha estado allí siempre ha tenido al menos un largo recorrido. Una parte del movimiento feminista retomará la temática del matriarcado original. La otra, ya defendiese o rechazase la universalidad de la dominación masculina, cada vez que encuentra el enfrentamiento entre cultura y naturaleza, lo público contra lo privado y el sujeto contra el objeto, narrará siempre una historia de dominación con dos bandos (hombre contra mujer). La mujer y el hombre serán definidos como antagonistas y como “razas” irreductibles. En virtud del género cultural y su diferencia biológica, el hombre y la mujer están dotados de ojos irreconciliables y poseen lenguajes diferentes. El separatismo, como táctica política y académica, será una de las formas posibles con las que el feminismo puede retomar la lucha de sexos. La subversión de la narración masculina acompañada por una transformación institucional (Ortner), el diálogo siempre entre diferentes, siempre torpe y difícil dado el carácter agónico (Strathern), serán presentados como las alternativas con las cuales acabar con el silenciamiento, desvelar la lucha ocultada y ponerle un punto y final.

Ahora bien, tomando en serio la tesis de Moore (el problema ha sido la representación), distintos movimientos sociales emplearon el propio argumento de este feminismo en su contra: el problema no es sólo como la mujer ha sido representada sino también la mujer en tanto que representación (en el propio feminismo). Dado este giro, tal vez la alternativa ya no pase ni por el separatismo ni por modo alguno de la reconciliación. Poco después de publicar Strathern el artículo anteriormente comentado, apareció su libro *Partial Connections*. Allí emprenderá un giro muy significativo. Dirá que la metáfora del diálogo (entre feminismo y antropología) no es la más oportuna. La relación más bien tenía que ser de tipo protésico, un ensamblaje de prótesis irreductibles que en su diferencia construyen un cuerpo que hace que las partes, parcialmente conectadas, funcionen. Del diálogo en el separatismo pasará a algo diferente, el proceder mediante “conexiones parciales” entre distintas posiciones de sujeto y prácticas simultáneas, un encuentro sin totalidad de articulaciones recombinables (véase Strathern, 1992: 31-40), un viaje que la llevó desde el feminismo del género hasta el postfeminismo.

6. Cuando lo uno se convierte en dos y algo escapa a la serie

En 1977 se funda la Association of Black Anthropologist dentro de la American Anthropological Association. La Society of Lesbian and Gay Anthropologists adquiere su estatuto le-

gal en el 1988, si bien sus inicios se remontan a comienzos de los setenta, y su constitución ya se comienza a esbozar en el 1978, con el encuentro del Anthropology Research Group on Homosexuality en Los Ángeles. Ambos sucesos sirven como indicadores de una serie de cambios que se estaban dando dentro de la antropología, promovidos por la transformación de las subjetividades y las políticas de la identidad de los llamados “nuevos movimientos sociales”.

Si las distintas teorías socialistas habían dividido en dos el campo social según los criterios de la lucha de clases (explotados y explotadores, opresores y oprimidos), desde muy temprano el feminismo criticó el silenciamiento de otro antagonismo dual sito en el seno de cada una de las clases. Se trataba de un corte transversal que replicaba la dicotomización del cuerpo social según dos bloques enfrentados, hombre y mujer, cuerpos con intereses contrapuestos en el presente y con una distinción “orgánica” irreductible. Dos cuerpos diferenciados y enfrentados por el interés contrapuesto, simbolizado en última instancia en sus diferencias genitales y la diferencia entre ambos inscrita en sus distintas laringes (voz femenina/masculina) y nervios ópticos (visión masculina/femenina). Sin embargo, a esta dicotomización del feminismo le siguió rápidamente un proceso de bifurcación interna que desplazaría y multiplicaría los cortes, pero que también, y tal vez sea esto más significativo, terminaría por problematizar las propias redes de inteligibilidad a partir de las cuales estos mismos cortes eran efectuados. Analizar cada una de las múltiples corrientes que desde finales de los años sesenta tensaron críticamente el arco del feminismo (feminismos a menudo resumidos como liberales, marxistas y radicales), escaparía las posibilidades del presente ensayo. En su lugar me limitaré a señalar tan dos de los cortes dentro del feminismo, representados por dos textos de la activista afroamericana *bell hooks* y de la antropóloga Gayle Rubin.

Negra y obrera

A mediados de los ochenta desde un feminismo de negritud marxista la activista y teórica *bell hooks* sintetizaba en su artículo “Mujer negra: dar forma a la teoría feminista” las críticas de los movimientos feministas afro-norteamericanos al feminismo blanco. *Hooks* critica severamente la principal contribución teórica del feminismo liberal de los sesenta: *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan, co-fundadora de la National Organization for Woman (NOW). Según *hooks*, esta obra, que deseaba hablar en nombre de la mujer a través de un discurso que la representa de un modo unitario, lejos de aprehender la universalidad de la condición de la mujer se limitaba a tomar por el todo lo que no es sino la representación de una de sus partes, una apropiación sinecdótica presentada como universalidad que hace hablar a un tipo de mujer muy concreto en nombre y representación de todas las demás.

Friedan proponía una dialéctica de la reconciliación en la cual los dos elementos de la vieja lucha de sexos conservaban su singularidad pero podían reconciliarse a través del reconocimiento del deseo de los vencidos. Friedan exclama: “no podemos seguir ignorando esa voz que, desde el interior de las mujeres, dice: «quiero algo más que un marido, unos hijos y una casa”». Reivindicaba el derecho de las mujeres de incorporarse al mercado laboral, equipararse profesionalmente a los varones, gestionar su propia economía, ganar independencia, etc. Pero *Hooks* responde diciendo que, mientras Friedan escribe, la fuerza de trabajo norteamericana estaba compuesta ya por un tercio de mujeres, la mayoría de ellas pertenecientes a colectivos subalternizados. De lo que Friedan realmente estaba hablando era de una mujer blanca, de clase media, con estudios universitarios pero sujeta al hogar, cansada de ser ama de casa. Y sus reivindicaciones no significan gran cosa para las mujeres negras y obreras.

No es que las aspiraciones de Friedan no fuesen legítimas, el problema era otro. Hablan-

do en nombre de la mujer se silenciaba la voz negra, sus problemas específicos, la forma en la que la clase social y la raza se ensamblaban con el género. Años atrás, en el 1970, un grupo de lesbianas habían planteado el mismo problema. Las Radical Lesbians irrumpieron en el Second Congress to Unite Woman con camisetas que las identificaban como la *lavender menace* (la amenaza violeta). Unos meses antes Friedan había acuñado esta expresión para referirse a las lesbianas. Para la presidenta de NOW, el lesbianismo, cuando menos el recurso que los anti-feministas hacían de él, era un peligro para que el movimiento feminista, un obstáculo a la hora de lograr que la sociedad se lo tomase en serio. En su irrupción en el Congreso las Radical Lesbians repartieron un manifiesto en el cual, relejendo y desplazando el discurso de Beauvoir, definían la “lesbiana” como aquella etiqueta producida por el hombre para mantener a la mujer a ralla: cuando la mujer escucha tal palabra se da la vuelta, sabe que se ha adentrado en un espacio que tiene prohibido, precisamente porque transgrede los límites según los cuales la mujer es construida por el hombre como el segundo sexo. La lesbiana, decían, era de hecho la rabia de toda mujer llevaba hasta su punto de explosión. La atención del problema que enunciaba la lesbiana no era ya un obstáculo para la liberación de la mujer sino la precondition de su emancipación.

El sujeto femenino, coherente y compacto, se pluralizaba con estas intervenciones discursivas, también con sus prácticas políticas. El separatismo siempre estuvo allí. No pocas de las feministas que comenzaron su andadura política en los grupos de la Nueva Izquierda de los sesenta, optaron por construir organizaciones específicamente de mujeres con el fin de poder implementar una agenda que a menudo era aplazada o desoída en estas aquellos colectivos. Esta misma crítica y práctica feminista es la que hace suya el feminismo lésbico y afroamericano, reduplicando el dispositivo separatista en el interior del propio movimiento feminista.

“La condescendencia que dirigían a las mujeres negras era una forma de recordarnos que el movimiento era «suyo»”; “no nos veían como iguales”; “no sentí ninguna simpatía hacia mis compañeras blancas que sostenían que yo no podía esperar que ellas tuvieran el conocimiento o la comprensión de la vida de las mujeres negras. A pesar de mi pasado –mi vida en comunidades segregadas racialmente–, yo sabía cosas de la vida de las mujeres blancas y desde luego ninguna de ellas vivía en mi barrio ni trabajaba en mi escuela o mi casa” (*hooks*, 2004: 45).

Los mismos alegatos que el feminismo lanzaba contra los hombres serán esgrimidos por el feminismo negro: “nos convierten en el «objeto» de su discurso privilegiado sobre la raza. Como «objetos», seguimos siendo diferentes, inferiores” (*ibidem*: 46). Esto es: la mujer negra como la Otra, el “segundo sexo” del feminismo blanco. Sin embargo, la crítica de *bell hooks* no se limitaba a este feminismo:

“Las mujeres no blancas que se sienten parte de la estructura actual del movimiento feminista –incluso aunque formen parte de grupos autónomos– parecen sentir que su definición de agenda de partido, el tema del feminismo negro o cualquier otro, es el único discurso legítimo. Más que alentar la diversidad de voces, el diálogo crítico y la controversia, tratan, al igual que otras mujeres blancas, de silenciar el disenso” (*ibidem*: 42).

Los separatismos se sucedían, pero en su sucesión encontraban su propio límite.

Lesbiana... o andrógina

A finales de junio del 1969 ocurrieron las revueltas de Stonewall Inn en Nueva York. Tras una redada efectuada en un bar gay, frecuentado sobretodo por hombres homosexuales negros e hispanos, también *drag queens* y transexuales, se inició una ola de violentos enfrentamientos con la policía neoyorquina que llegarían a tener una aura mítica para el movimiento LGTB (de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales). El movimiento gay había comenzado tiempo atrás. Durante los años cincuenta el proceso organizativo se había iniciado con la fundación de la Mattachine Society en Los Ángeles, al cual le siguieron una serie de colectivos similares en distintas ciudades. Dentro de este proceso organizativo la importancia de los disturbios de Stonewall radica en dos cuestiones:

- 1) Su carácter acontecimental (unas semanas después se fundaría el Gay Liberation Front) y mítico (el Día del Orgullo Gay conmemora precisamente este levantamiento) que tiene con respecto al movimiento LGTB.
- 2) Como punto de arranque de una renovación del movimiento, una nueva composición movimentista que pedía la palabra, más allá la figura blanca, masculina y de clase media que definía el movimiento en los cincuenta y sesenta, y que lo seguirá definiendo aún por un tiempo.

En lo que la antropología se refiere, una transformación fundamental de los estudios de género tuvo lugar con la definición del “sistema del sexo/género” aportada por Gayle Rubin en 1975 en su ensayo “El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo” (1986). Esta definición tuvo importantes consecuencias para lo que sería uno de los argumentos más fuertes del feminismo lesbiano, la noción de la “heterosexualidad obligatoria”, esboza en su ensayo, una denuncia de la heterosexualidad en tanto que regimen político normalizador y normativo (véase también Witting, 2006).

A través de un entramado teórico en el que se engarza el marxismo con el estructuralismo y el psicoanálisis, Rubin definirá el sistema del sexo/género como un sistema de relaciones sociales, históricamente específicas, con los que se transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana; o dicho de otro modo: un mecanismo cultural dictado por las instituciones sociales (familia, heterosexualidad obligatoria, etc.) que es regulado para convertir a hombres y mujeres biológicos en dos géneros diferentes jerárquicamente relacionados.

Rubin retoma críticamente la idea del complejo de Edipo freudiana, y la teoría del tabú del incesto y el intercambio de mujeres de Lévi-Strauss. Ambas son, en su opinión, teorías que legitiman la opresión sexual. Si como vimos anteriormente el tabú del incesto instaura la exogamia y funda lo social a través del intercambio de mujeres, también “divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos” (1986: 109). El tabú del incesto y el intercambio de mujeres siempre son para unir un hombre y una mujer y asegurar así la reproducción de lo social. Ahora bien, si con el complejo de Edipo se instaura el tabú del incesto, reforzando la heterosexualidad obligatoria, sus mecanismos no se limitan a prescribir la elección permitida y obligada, sino que es en su propio ejercicio que se producirá el sistema entero que construye el género como algo relacionado con el sexo. Al fin y al cabo, de eso trata el complejo de Edipo: una identificación obligatoria de un sexo determinado con un género determinado en el cumplimiento de la ley heterosexual.

Como decíamos, expresiones como las revueltas de Stonewall comenzaron a trazar un vector que llevaría al movimiento LGTB mucho más allá de los confines masculinos-blancos-de clase media que definían al movimiento gay desde los años cincuenta. Estos movimientos radicalizados, y las teorías que los acompañaron, siguiendo el esquema de la lucha

de sexos a menudo dividieron en dos el sujeto feminista a través de la transversalización de éste con la temática de la sexualidad. Sin embargo, así como en el texto de *hooks* se expresa el deseo de trascender el nuevo marco identitario (más allá de aquellos modos de reclusión del feminismo negro que eran análogos a los del feminismo blanco), el ensayo de Rubin no se limita simplemente a efectuar una bifurcación política más dentro de la narrativa feminista.

Del análisis que desarrolla en “El tráfico de las mujeres” Rubin concluye que es necesaria una “revolución del parentesco”. Esta revolución sería la suma de la erradicación del derecho de los hombres sobre las mujeres (intercambio de mujeres) y la erradicación del género (fin del drama edípico).

“Una revolución feminista [como ésta] no liberaría únicamente a las mujeres: liberaría formas de expresión sexual, y liberaría a la personalidad humana del chaleco de fuerza del género” (1986: 131).

En contra del extremo del feminismo nostálgico del matriarcado, en el que las cosas eran igual que en el patriarcado pero al revés (dominio de las mujeres), Rubin ensaya una política de la reconciliación. Pero esta política de la reconciliación tampoco es la misma que la propuesta por el feminismo liberal de Friedan. Se trata más bien de una política “abolicionista”. La reconciliación tan sólo puede darse tras la abolición de los adversarios por gracia de una implosión de los mismos. La reconciliación para Rubin es “una sociedad andrógina y sin género” (*ibidem*, 135). Algo muy similar a lo que proponían las Radical Lesbians en los setenta cuando irrumpieron en aquel congreso. Decíamos que para ellas “lesbiana” no era otra cosa que una categoría inventada por el hombre para mantener a la mujer a raya (en su lugar, confinada). En el panfleto que repartieron entre las asistentes, titulado “The Woman Identified Woman”, escribían: “en una sociedad en la cual el hombre no oprima a la mujer, y a la expresión sexual le sea permitido seguir los sentimientos, las categorías de la homosexualidad y la heterosexualidad tendrían que desaparecer”. Encontramos en el texto de Rubin y las Radical Lesbians una misma forma política. Rubin se limita a llevar el razonamiento un paso más allá, o mejor dicho, a expandirlo a lo que llama el sistema sexo/género.

Claro que Rubin aún partía de una diferencia natural entre sexos biológicos, también de cierta idea de naturaleza alienada. Define el sistema sexo/género como algo que funciona de modo represor, es decir, que reprime lo que hay antes que la Ley (Edipo, intercambio de mujeres). Si Rubin propone una utopía sin hombre ni mujer es para liberar en el presente, en la singularidad del presente, aquello que había antes de que la ley fuese instaurada. La lucha de sexos encuentra ahora su correspondencia exacta con la dialéctica de la lucha de clases. La última parada es la reconciliación por implosión del par amigo/enemigo en el fin de la lucha (de sexos, de clases) milenaria (abolición del hombre y la mujer, del burgués y el proletario). Y la primera parada está allí para alumbrar el camino, para mostrar en los inicios la posibilidad genérica (del ser humano) del reto que tienen enfrente: como el comunismo primitivo en Marx, la anterioridad de la ley represora, la androginia original de la que habla Rubin. Con este desplazamiento del esquema de la lucha de clases y el feminismo, la lucha de sexos puede alcanzar un fin: “[una sociedad] en la que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién lo hace” (*ibidem*). La lucha podrá ser consumada y superada cuando se ponga fin a la dialéctica amigo/enemigo al evaporarse los dos adversarios públicos y privados.

De esta manera el feminismo comenzaba a volverse contra sí, sobre sus pasos, levantando polvo sobre lo que se pensaba fijo, asentado, sólido. Pero si se puede afirmar tal correspondencia entre los discursos de la lucha de sexos y de clases, ¿cuál es el principio de ordenación de la política que encontramos aquí? Es conocido que en el marxismo ese objeto es el trabajo, un atributo natural de la especie humana, precisamente aquello que diferencia

al “hombre” del “mono”. En el feminismo del género, paradójicamente, ese objeto no es el género, sino otro elemento que es también presentado como atributo genérico de lo humano, es decir: el sexo. En la distribución del espacio discursivo, Rubin se encuentra ubicada en el medio de este feminismo y lo que llamaré el postfeminismo.

7. Postfeminismo. La implosión de la serie

Llegados aquí es hora de volver a interrogar al “género”. La historia de Stoller, Garfinkle y Alexander-Rosen con Agnes, una de sus pacientes, contada por Beatriz Preciado (2008: 274-277), nos servirá para introducir este epígrafe.

A primera vista Agnes es definida por los especialistas como una “mujer normal” de diecinueve años. Pero en la inspección de su cuerpo los especialistas descubren un pene y unos testículos correctamente desarrollados; también una serie de “caracteres secundarios” femeninos: pecho femenino de talla mediana, ausencia de bello en el rostro y el resto del cuerpo. Y de igual modo pueden verificar que, en lo referido a sus modales y gestos, existe una correspondencia con la “identidad de género femenina”. Con esto concluyen que no existe signo alguno de “desviación sexual”, “travestismo” u “homosexualidad” (otro de los indicadores cotejados será el relativo a la vestimenta: no lleva ropas exhibicionistas ni de mal gusto, propias de de estos colectivos desviados). Así, a partir de estos datos, Agnes será diagnosticada como un caso de “verdadero hermafroditismo”, una mujer con malformaciones masculinas, un “síndrome de feminización testicular” que es poco corriente entre los “intersexo”, y por el cual los testículos producen una cantidad elevada de “hormonas femeninas” (estrógenos). Siguiendo el protocolo de Money, autorizan una “reasignación de sexo” quirúrgica y hormonal. A la paciente se le extirpan los genitales “masculinos” y se le fabrica una vagina a partir de la piel del escroto.

Releyendo el caso desde la óptica foucaultiana podríamos entender este ejercicio como un despliegue del poder normalizador de la medicina moderna. El sujeto tendrá que quedarse con una única identidad sexual. Su naturaleza es normalizada reestableciendo quirúrgicamente la coherencia entre los órganos, la identidad de género (femenino) y la identidad sexual (heterosexual). Sin embargo, la cosa se complica. Varios años después de habersele practicado la vaginoplastia, Agnes vuelve al médico por un problema ginecológico y expone un segundo relato biográfico muy distinto. Agnes reconoce haber crecido siendo biológicamente un hombre que deseaba ser y se sentía mujer. Había estado tomando durante años el Silberstol que le robaba a su madre, un preparado a base de estrógenos que hizo que le empezasen a crecer los senos y se le suavizaron algunos signos materiales masculinos como el bello facial. De este modo el caso cobraba una nueva dimensión. Conocedora del discurso médico, Agnes había utilizado este discurso y su propia transformación hormonal a su favor.

“Lo que Agnes ha aprendido es que la identidad de género, ya sea intersexual, transexual o «normal», no es otra cosa que un *script*, una narración, una ficción performativa, una retórica en la que el cuerpo actúa al mismo tiempo como escenario y como personaje principal. Agnes evita estratégicamente la inclusión de determinadas historias en su narración frente al psiquiatra. Por ejemplo, omite la referencia a sus relaciones sexuales con mujeres, que podría hacer pensaren una posible inclinación lésbica tras el cambio de sexo. Su narración incide, por el contrario, en tropos que pertenecen al *script* del diagnóstico intersexual: su deseo de vestirse con falda, su sensibilidad y su amor a la naturaleza, por ejemplo. (...) Sólo podemos entender el caso de Agnes a través del análisis de los procesos tecnológicos de inscripción que harán que su «imitación» de la intersexualidad pueda pasar por natural. (...) Agnes desafía

la lógica de la imitación según la cual un transexual femenino es un hombre biológico que imita a una mujer. (...) Agnes se hace pasar «fisiológicamente» por un hermafrodita para poder tener acceso a un tratamiento de reasignación de sexo sin pasar por los protocolos psiquiátricos y legales de la transexualidad” (Preciado, 2008: 276)

En el relato de Preciado la acción de Agnes es presentada como una *reapropiación performativa* de los códigos, las tecnologías y las sustancias, los discursos semióticos y las inscripciones materiales que producen el sexo/género en el discurso de la biología y la psiquiatría. Define a Agnes como un *cyborg farmacopornográfico*, un cuerpo que sólo llega a ser mujer a través de una producción tecnológica y semiótica del cuerpo, y de una simulación (ni copia ni original) de los modelos establecidos del sexo y del género. Volveremos sobre esto a continuación tras exponer la teoría de la performatividad (Butler) y el devenir *cyborg* (Haraway) que sostiene este argumento. Y es que todas estas teorías parten de un cierto malestar con respecto al feminismo del género. Así, Donna Haraway dirá:

“En el esfuerzo político y epistemológico de sacar a las mujeres de la categoría naturaleza y colocarlas en la cultura como objetos sociales construidos y que se autoconstruyen dentro de la historia, el concepto de género ha tendido a permanecer en cuarentena para protegerse de las infecciones del sexo biológico” (1995a: 227).

Una vez descartado el tipo de ecuación “hombre/mujer = cultura/naturaleza”, y una vez sometido el *continuum* “mujer” a una infinidad de cortes transversales (lesbiana, negra, no-occidental, etc.), es decir, una vez desnaturalizada la dicotomía naturaleza/cultura y una vez pensado el género como un producto co-constituido en su relación con la raza, la clase, la sexualidad y la cultura, en *El género en disputa* Judith Butler emprenderá una crítica contra aquello que seguía siendo de “sentido común” en el feminismo del género. Butler se muestra contundente: “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza” (2007: 55). En última instancia, esto es lo que el feminismo ocultaba: una naturalización del sexo en función de una relativización de una máscara cultural (el género). Con ello participaba de los sistemas dominantes de “programación del género” (Preciado, 2008) por los cuales se establece la siguiente homologación: un individuo = un sexo (hombre/mujer) = un género (masculino/femenino) = una sexualidad (heterosexual/homosexual). Esta ecuación de programación del género es la que hemos podido ver en acción con el tratamiento de reasignación de “identidad genérica” de Agnes, y como ella la desbarataba a través de un ejercicio de reapropiación performativa *cyborg*.

Pues bien, a partir de las prácticas performativas de los movimientos LGTB, Butler extrae de las teorías de Beauvoir una conclusión imprevista. La máxima “no se nace mujer: llega una a serlo” parece contener en sí misma una paradoja o brecha por la cual es posible desterritorializar la crítica del género y extenderla también al sexo naturalizado. Beauvoir establece una distinción nítida entre género y sexo. Mientras que el género se adquiere, es decir, mientras que el género es presentado como una especie de marca que reviste y peina los cuerpos y sus actitudes desde el momento en el que un bebé se humaniza (y se pregunta y responde performativamente si es niño o niña), el sexo, en cambio, es entendido por Beauvoir como un atributo natural de lo humano. Se trata de un atributo necesario de la especie, algo que se nace con él. Para Mead, como para Beauvoir, la cuestión sería reconciliar el género y el sexo a través de una redefinición genérica menos *arbitraria*. Sin embargo, no hay porqué pensar que un sexo lleva pegado un género (sea éste lo variable que se quiera) como quien lleva pegado una sombra bajo el sol: “dicho de otra forma, «mujer» no es necesariamente la construcción cultural del cuerpo [biológico] femenino, y «hombre» tampoco

representa obligatoriamente a un cuerpo [biológicamente] masculino” (Butler, 2007: 226). Como vimos en el estudio de Strathern a propósito de los Hagen melanesios, autora que Butler cita en su libro, masculino y femenino pueden significar tanto a una mujer como a un hombre. De hecho, dirá Butler, “la división género/sexo revela que los cuerpos pueden ser muchos géneros diferentes, y además, que el género no se limita necesariamente a los dos géneros habituales” (2007: 226).

Esta idea, que es difícilmente rastreable en el pensamiento de las activistas feministas de la segunda ola, no es del todo ajena a algunos posicionamientos de la antropología feminista de aquellos años. En *La mujer: un enfoque etnográfico*, Martin y Voorheis (1978: 81-100) dedicaron un capítulo entero a lo que llaman “sexos supernumerarios”. Retomando una serie de estudios de caso, afirman que entre los mohave, por ejemplo, no existía dos sino cuatro “sexos”: lo que según nuestros esquemas culturales definiríamos como hombre y como mujer, pero también otros dos más, *hwame* y *alypha*. Los *hwame* serán definidos por las antropólogas como hombres biológicos que se desplazan hacia lo femenino a través de una serie de actos performativos: se visten con ropas de mujer, realizan actividades consideradas femeninas, etc. Pero los mohave también realizan una simulación de los procesos biológicos identificados como femeninos: simulan la menstruación y el parto. Lo mismo pero al revés vale para las *alypha*, esto es, para mujeres que imitan o simulan la masculinidad. Lo interesante del caso es que estos desplazamientos y simulaciones no significan una conversión en el “sexo” opuesto, sino que a través de esta práctica social se crean dos “sexos supernumerarios”, distintos a los identificados como hombre y mujer. Aunque el planteamiento de Martin y Voorhies admite la existencia de dos sexos naturales, desprenden el género de su vinculación necesaria con el que debiera ser su respectivo sexo (y viceversa), e inscriben, aunque sea parcialmente, la categoría de sexo en el ámbito de lo culturalmente producido, o al menos, de lo culturalmente imaginado e interpretado, con lo cual, si bien existe una naturaleza biológica que siempre da forma a dos sexos (hombre y mujer son biológicamente universales), el número no tiene que limitarse necesariamente a dos.

El postfeminismo va más allá. Butler se pregunta, ¿qué es el sexo? ¿Es natural, anatómico, cromosómico, hormonal? ¿Qué tiene que decir la crítica feminista ante los discursos biologizantes del sexo? El ejemplo de Agnes nos muestra como el sexo definido hormonalmente es tecnológica y discursivamente producido y transformado. Por su parte, a partir de los análisis de Anne Fausto Sterling, Butler recurre al debate sobre el “gen maestro” dentro de la biología genética para responder a esta serie de preguntas. En concreto, se remite al estudio realizado por David Page en el 1987.

Page cree descubrir en lo que llama el gen maestro el interruptor binario al que están subordinadas todas las características sexualmente dimórficas. Se trata de un gen que se manifiesta, según Page, como el factor dominante de la formación del cromosoma Y. El diez por ciento de la población no se adapta a las categorías mujeres XX y hombres XY. Por esta razón Page considera que el descubrimiento de este gen maestro –también llamado “factor determinante de testículos”– es una base más segura para entender y explicar la determinación y dicotomización sexual. Page descubre que esta misma parte de ADN, que presumiblemente determinaría la masculinidad, está presente en los cromosomas X de las mujeres. Debido a esto, sostiene que lo determinante no es su presencia o ausencia sino su comportamiento: activo en los hombres y pasivo en las mujeres. Con ello la biología de Page volvía a reproducir el viejo esquema que criticaban las feministas por la cual lo masculino se asocia a lo activo, lo femenino a lo pasivo, y la mujer es definida como un segundo sexo, como ausencia del sexo significativo, es decir, en función no de los procesos que producen el órgano connotado como femenino sino en relación con los procesos de formación del masculino; o dicho de otro modo: la feminidad es pensada como ausencia, o por lo menos pasividad, de lo masculino. Pero este ejemplo nos puede decir algo más:

“Los cuatro hombres XX estudiados eran estériles (no producían espermatozoides), tenían testículos pequeños completamente carentes de células germinales, es decir, células precursoras de espermatozoides. También mostraban altos niveles hormonales y bajos niveles de testosterona. Presumiblemente estaban catalogados como hombres a causa de sus órganos genitales externos y a la presencia de testículos (...). Además (...), los genitales externos de ambas mujeres XY eran normales, [pero] sus ovarios no tenían células germinales” (Fausto Sterling en Butler, 2007: 219).

Aún cuando Butler criticará la idea de Foucault según la cual el cuerpo es una superficie lisa para la inscripción, susceptible de ser inscripto de múltiples maneras pero eminentemente pasivo, y por entonces se servirá de las ideas de la antropóloga Mary Douglas para redefinir el cuerpo como “un conjunto de límites individuales y sociales que permanecen y adquieren significado políticamente” (2007: 99), Butler estará de acuerdo con Foucault en la crítica que éste realiza en *La voluntad de saber* a los movimientos de emancipación o liberación de la sexualidad, es decir, las políticas de la identidad dentro de las que se enmarca el feminismo de segunda ola:

“Foucault expresa claramente su postura contraria a los modelos de emancipación o liberación de la sexualidad porque refuerzan un modelo jurídico que no admite la producción histórica del «sexo» como una categoría, o sea, como un «efecto» mistificado de las relaciones de poder. [...] Cuando el análisis feminista parte de la categoría de sexo y por tanto, según él, de la restricción binaria del género, Foucault piensa que su propio proyecto es una indagación de cómo se crean las categorías de «sexo» y diferencia sexual dentro del discurso como aspectos necesarios de la identidad corporal. Para Foucault, el modelo jurídico de la ley que articula el modelo emancipador feminista reconoce que el sujeto de la emancipación, «el cuerpo sexuado» en cierto modo, no requiere una deconstrucción crítica” (Butler, 2007: 199-200).

En *La voluntad de saber* Foucault interpretará el sexo como un objeto que ha sido históricamente creado dentro de las relaciones cambiantes del poder y la resistencia. La noción de sexo, tal y como fue construida desde finales del XVIII, y especialmente a lo largo del XIX, funciona como una suerte de sintetizador que articula una multiplicidad de fragmentos semióticos y materiales heterogéneos, una complejidad de componentes parciales que los pone a funcionar bajo su rótulo como si se tratase de un significante único con un significado universal:

“La noción de «sexo» permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio de causalidad” (Foucault, 2005: 164).

Los dos ejemplos traídos aquí desde la psiquiatría clínica y la biología genética diseccionan esta ficción unitaria mostrando su maleabilidad y arbitrariedad. En el caso del estudio de Page, lo que se evidencia es que la suma de las partes componentes del sexo (anatómicas, genéticas, funciones biológicas) no redundan en la coherencia o la unidad reconocible de la ficción unitaria del sexo.

“Esta incoherencia –dirá Butler– también está presente en el argumento de Page, pues no queda claro por qué tendríamos que estar de acuerdo desde el

principio en que estos *son* hombres XX y mujeres XY, justamente cuando lo que se cuestiona es la designación de hombre y mujer, lo cual ya [parece estar] determinado de manera implícita al apelar a los genitales externos” (2007: 219).

En línea con Donna Haraway, para quien “el poder político y explicativo de la categoría «social» del género depende de la forma de historiar las categorías de sexo, carne, cuerpo, biología, raza y naturaleza” (Haraway, 1995a: 251), de lo que se trata es de desnaturalizar lo que el concepto de género del feminismo moderno esconde. Es por ello que Butler prefiere hablar del género en clave de “estilos corporales” o cuerpos con género performativos, y encuentra en los actos e identidades paródicas del movimiento LGTB (las identidades lésbicas *butch/femme* o el travestismo, por ejemplo) una suerte de dramaturgia que presenta desnaturalizados el sexo y el género.

La estrategia de la parodia de sexo y género que propone Butler no ha de presuponer la imitación de un original, pues, concluye, no existe original que imitar. En cierto sentido toda *genderización* (*genderization*) se trata de una parodia, y hasta cierto punto es siempre una parodia fallida. El género no es algo estable y coherente. No se trata de un sustantivo. Se recrea constantemente mediante la imitación paródica del modelo ideal. Se trata de una “reiteración estilizada de actos” (Butler, 2007: 273). Esto nos lleva a un lugar muy distinto al que ocupaba el feminismo del género. Haciéndose eco del pensamiento de Foucault, Butler afirma:

“El poder jurídico «produce» irremediamente lo que afirma sólo representar; así, la política debe preocuparse por esta doble función del poder: la jurídica y la productiva. De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de «un sujeto anterior a la ley» para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley. No basta con investigar de qué forma las mujeres pueden estar representadas de manera más precisa en el lenguaje y la política. La crítica feminista también debería comprender que las mimas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo” (Butler, 2007: 48).

He aquí, en estas líneas, una denuncia de la magia estatal o del fetichismo de la forma-estado en el pensamiento (*noología*). Lo que leemos en la escritura de Butler es una problematización y una crítica del par hombre/mujer, masculino/femenino, una deconstrucción de la dicotomía sexo/género en virtud de una teoría de la performatividad que es tanto de los actos de habla como de la acción; tanto una teoría lingüística como teatral. Pero el (post) feminismo ha llevado aún más lejos la deconstrucción de las dicotomías del pensamiento moderno en su problematización del sexo (y con ello la problematización de la temática de la lucha de sexos). Ha cuestionado el sexo en su representación, en el plano de simbólico y fenomenológico, pero también en la articulación del discurso con la maleabilidad material. Es aquí donde mi narrativa se ensambla con la teoría de Haraway y el proyecto de lo que llama “antropología *cyborg*” (Haraway, 2004).

Como hacía Preciado en su análisis de Agnes, Haraway no sólo hablará de *performance*, de repeticiones estilísticas, códigos ensamblados por el poder, y máscaras discursivas, sino que deconstruirá el sexo en sus componentes materiales. En su “Manifiesto *Cyborg*” (1995b) y en *The companion species manifesto* (2003), Haraway analizará el estado actual de los límites entre lo humano y lo animal, lo orgánico y la máquina. Dicha tarea de reevaluación crítica es de suma urgencia: “La frontera entre lo humano y lo animal tiene bastantes brechas” –dice– “las últimas playas vírgenes de la unicidad han sido polucionadas, cuando

no convertida en parques de atracciones” (1995b: 256-257). Así como legal y emotivamente se desdibuja la brecha humano/animal en la reivindicación de derechos para los animales de ciertos grupos activistas (habitualmente por humanización de los mismos), desde la tradición teórica del evolucionismo biológico Haraway hablará de co-evolución de especies, una co-constitución material de las especies en compañía, una constitución de los cuerpos producidos por el intercambio semiótico y la recombinación genética entre especies (Haraway: 2003). Sin embargo, para lo que aquí nos interesa, resulta más significativa la otra figura de problematización: el *cyborg*.

El *cyborg*, es decir el “organismo cibernético”, es presentado como un figura de la implosión de los binomios natural/artificial y orgánico/máquina a finales del siglo XX y comienzos del XXI, es decir, bajo los regímenes del tecnobiopoder, poder que gestiona/produce tecno-políticamente la vida en el encuentro de las prácticas gubernamentales liberal/capitalistas con la informática, la cibernética, la ingeniería biología y la nanotecnología. El *cyborg* pretende ser una elaboración trópica para pensar el feminismo más allá de las dicotomías sobre las que se asentó. Esta figura habla de límites impuros e hibridaciones “contra-natura”, entrelazamientos de la tecnología, la política, la cultura, los intereses económicos, el silicio y la máquina con la carne en organismos cibernéticos como puede ser el Oncomouse® de Dupont, el primer animal patentado, un ratón fabricado para servir de cobaya en las investigación de transgénicos (Haraway, 2004).

Esto sería el *cyborg*: seres vivos transgénicos tecno-políticamente diseñados, secuencias y códigos de vida patentados y comercializados, cuerpos humanos con “órganos” forjados de metal y/o silicio, úteros tecnocientíficos *cyborg*. La figura pretende evocar y encarnar una vida que ha sido textualizada, convertida en código recombinable y rediseñable tecno-políticamente, y que una y otra vez vulnera las dicotomías humano/animal, naturaleza/cultura, carbono/silicio, público/privado, natural/artificial, dinero/vida. En definitiva, el *cyborg* trata de implosiones, recombinaciones, transposiciones y conexiones parciales: una serie de *implosiones* de lo técnico, lo orgánico, lo político, lo económico, lo onírico y lo textual; una serie de *recombinaciones* a partir de lo que con Strathern podríamos llamar conexiones parciales, cuerpos hechos a partir de éstas; una serie de *transposiciones* también, como la transferencia de código entre ciertas piezas musicales o de material genético con los “genes saltadores”, que atraviesa fronteras y transversalizan los componentes y principios a lo largo de sus mutaciones (Braidotti, 2009). Así, la “antropología *cyborg*” tendrá como función difractar críticamente estos lugares implosionados y recombinados, en donde, diré siguiendo mi esquema, el poder constituyente puede transponer sus anteriores confines, remodelar su expresión y encarar configuraciones y retos abiertos en la contemporaneidad.

Agnes nos proveía con un ejemplo de producción y resistencia *cyborg* frente al ordenamiento normalizado del sexo/género. Pero Agnes no es una excepción. Este tipo de producción, como dirán Haraway y Preciado, es desde hace algún tiempo bastante habitual. En los años ochenta Baudrillard lo decía a su manera:

“El ectoplasma carnal que es Cicciolina coincide aquí con la nitroglicerina artificial de Madonna, o con el encanto andrógino y frankensteiniano de Michael Jackson. Todos ellos son mutantes, travestis, seres genéticamente barrocos cuyo *look* erótico oculta la indeterminación genérica. Todos son «*gender-benders*», tráfugas del sexo” (2000: 20).

Pongamos un último ejemplo. Dentro del entramado de lo que Preciado llama la industria farmacopornográfica (entiéndase ésta en el un sentido amplio: toda la producción relacionada con el deseo sexual; la industria de los cosméticos incluida), la “mujer” se ha convertido en un tecno-sexo generizado o un género tecno-sexuado políticamente. Agnes no es la excepción, sino un ejemplo minoritario dentro de un modelo general. Preciado habla de

bio-*drag*, en una irónica alusión al fenómeno *drag queen* o *king*, para referirse al modelo de la tecno-mujer dominante. Toma como ejemplo lo que denomina la “tecno-regla”, es decir, la menstruación inducida tecnológicamente por píldoras:

“Se trata de métodos técnicos bio-*drag* cuyo objetivo es la «mimesis del ciclo fisiológico normal» – y continua- “estas técnicas de intervención hormonal, desde la segunda píldora de Pincus hasta la micropíldora, funcionan de acuerdo con un principio de acción paradójico: primero interrumpen el ciclo hormonal natural; después provocan técnicamente un ciclo artificial que permite restituir una ilusión de naturaleza. La primera de estas acciones es anticonceptiva; la segunda deriva de una intención de producción farmacopornográfica del género: hacer que el cuerpo de las tecno-mujeres del siglo XX siga pareciendo efecto de leyes naturales e inmutables, transhistóricas y transculturales” (Preciado, 2008: 131-132).

8. Conclusión

Así pues, con lo dicho podemos afirmar que el feminismo nunca dijo “la biología no es destino”. Por supuesto, Simone de Beauvoir escribió estas palabras sobre un papel y vocalizó sus fonemas en distintas conferencias, pero realmente estaba hablando de otra cosa: “la cultura no es destino”, “el género no es destino”, “la biología no es determinante”. El feminismo no terminó por decir “la biología no es destino” hasta que se volvió contra sí, y no ya para bifurcarse y devenir con lo lésbico, lo negro, las mujeres no-occidentales, con la raza, la sexualidad y la cultura, dos, tres, cuatro y cinco.

Podría decirse que no dijo tal cosa hasta que desnaturalizó la biología, es decir, dejó de ponerla en el lugar de la naturaleza. Pero esto no sería del todo exacto. La biología no sólo está puesta en ese lugar hoy. Genealógicamente, la naturaleza no tiene un lugar propio por derecho, sino que el concepto tiene una larga y cambiante historia. La biología más bien se ha colocado en ese lugar, se ha naturalizado, pero al precio de redefinir lo que la naturaleza significa. Ocupar el espacio de la naturaleza que recrea es el destino que se ha propuesto la biología. Y lo cierto es que tampoco lo hizo de una vez para siempre: no es lo mismo la biología del XIX que la biología sintética que hoy por hoy está emergiendo. Esta es una de las razones que nos dicen que la crítica, por supuesto, no ha terminado.

Pero algo podemos concluir, por lo de ahora. El feminismo no logró comenzar a decir “la biología no es destino” hasta que se atravesó por completo, y recorriendo su sexo taladró la operación de renaturalización que ejecutaba la biología. Al hacerlo comenzó a pensar en otra figuración del *anthropos*, distinta al *l'Homme*, aquel “hombre moderno” del que hablaba Foucault (2006b). Al hacerlo siguió llamándose feminismo, y siéndolo, ya no lo era. Y nada de esto puede explicarse sin ese ejercicio del poder constituyente donde confluye la labor de la crítica con la *praxis* del movimiento. Sin el ejercicio resistente y creativo del poder constituyente no pueden ser interpretados, y por tanto encarados, los retos que se abren hoy para la antropología y el feminismo.

Bibliografía

- ARDENER, Edwin
1975 *Perceiving women*. Londres: Dent.
- BAUDRILLARD, Jean
2000 “Todos somos transexuales”, en *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.

- BARSTOW, Anne
1978 "The Uses of Neolithic Archaeology for Women's Prehistory", en *Feminist Studies*, 4: 3.
- BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah
1995 *Woman Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- BERARDI, Franco
2007 *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo al trabajo al surgimiento del cognitariado*. Madrid: Acuarela & Machado.
- BRAIDOTTI, Rose
2009 *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- BUTLER, Judith
2007 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- BEAUVOIR, Simone de
1989 *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte. (Orig. 1949)
- CLIFFORD, James
2001a "Sobre la autoridad etnográfica", en *Dilemas de la cultura* Barcelona: Gedisa.
2001b "Sobre el surrealismo etnográfico", en *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- COCCO, Giuseppe
2003 *Trabajo y ciudadanía*. Xátiva: L'Ullal.
- COTT, Nancy
1993 "Mujer moderna, estilo norteamericano: los años veinte", en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Comps.) *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.
- CROZIER, Michel
1971 "La fabricación de hombres", en KLIKSBERG, Bernardo (Edit.). *Cuestionando en administración*. Buenos Aires: Paidós.
- DELEUZE, Gilles
2003 *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- DERRIDA, Jacques
1998 *Las política de la amistad*. Madrid: Trotta.
- ERIKSEN, Thomas Hylland y NIELSEN, Finn Sivert
2001 *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- ETIENNE, Mona; LEACOCK, Eleanor
1980 *Woman and colonization: Anthropological perspectives*. Nueva York: Praeger.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón
2008 "Las políticas de la narración en la antropología y los movimientos sociales" en Ángel Espina Barrio (ed.), *Antropología aplicada en Iberoamérica*. Recife: Fundación Joaquim Nabuco.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio
2008a "La antropología como mito", en LISÓN, Carmelo (Edit.). *Antropología: horizontes míticos*. En prensa.
2008b "Los desafíos de la antropología aplicada en U.S.A.", en GÓMEZ PELLÓN, Eloy (Edit.). *Antropología aplicada*. En prensa.
- FOUCAULT, Michel
2006a *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, México: FCE.
2006b *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
2005 *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA DAUDER, Silvia
2006 "Ingeniería bioconductual al servicio de la normalización: Vigilando las fronteras

- del sexo”, en ROMERO, José Luis; ÁLVARO, Rafael, *Antipsychologicum. El papel de la psicología académica: de mito científico a mercenaria del sistema*. Barcelona: Virus.
- GOLDE, Peggy
1970 *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Chicago: Aldinde.
- GOLDSMITH, Mary
1986 “Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer”, en *Nueva Antropología*, III, 30.
- GUNSFIELD, Joseph
1994. “La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo”, en GUNSFIELD, Joseph y LARAÑA, Enrique (Edits.). *Los nuevos movimientos sociales*. Madrid: CIS.
- HARAWAY, Donna
2004 *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncorotón@*. Barcelona: UOC.
2003 *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
1995a “«Género» para un diccionario marxista: La política sexual de una palabra”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
1995b “Manifiesto cyborg”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- HOOKS, Bell
2004 *Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista*, en VV.AA.. *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HYMES, Dell (Edit.)
1999 *Reinventing Anthropology*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- JAMESON, Fredric
1984 “Periodizing the Sixties”, en SAYRES, Sohny (Edit.). *The Sixties Without Apologies*. Minneapolis: University of Minnesota.
- LASH, Scott
1997 *Sociología del postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LASSITER, Luke
2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARCUS, George; CLIFFORD, James
1991 *Retóricas de la antropología*. Barcelona: Júcar.
- MARCUS, George; FISHER, Michael
2000 *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MEAD, Margaret
1981 *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona: Laia. (Orig. 1947).
- MÉNDEZ, Lourdes
2007 *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.
- MOORE, Henrietta
1996 *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- NEGRI, Antonio
1994 *El poder constituyente*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael
2005 *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, Friedrich
1984 *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.
- NOBLE, David
2001 *La locura de la automatización*. Barcelona: Alikornio.

- ORTNER, Sherry
 1984 “Theory in anthropology since the Sixties”, en *Comparative Studies in Society and History*, 26: 1.
- 2006a “Entrevista a Sherry Ortner”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1:1.
- 2006b “Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1:1.
- PASSERINI, Luisa
 1993 “Sociedad de consumo y cultura de masas”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (comps.). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.
- PRECIADO, Beatriz
 2008 *Texto yonqui*. Madrid: Espasa.
- RABINOW, Paul
 1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar.
- RADICAL LESBIANS
 1970 “The Woman Identified Woman”, en <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/womid/> (15.06.09).
- REEVES, Peggy
 1986 *Poder femenino y dominio masculino*. Barcelona: Minter.
- RIFKIN, Jeremy
 1999 *El siglo de la biotecnología*. Barcelona: Crítica.
- RITER, Rayna
 1975 *Towards an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- ROC, Leopold
 2003 “La domesticación industrial”, en *Selección de artículos de la revista Os Cagaceiros*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise
 1974 *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- ROSE, Nikolas
 1997 “Assembling the Modern Self”, en PORTER, Roy (Edit.). *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present..* New York: Routledge.
- RUBIN, Gayle
 1986 “El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo”, en *Nueva Antropología*, 8:30.
- SACKS, Karen
 1974 “Engels revisited: Women, the Organization of Production and Private Property”, en ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (Edit.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- SILVERBRATT, Irene
 1978 “Andean Women: Gender and the Origin of the State”, en *Feminist Studies*, 4:3.
- SOHN, Anne-Marie
 1993 “Los roles sexuales en Francia y en Inglaterra: una transición suave”, en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Comps.). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.
- SPINOZA, Baruch
 2006 *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- STOLCKE, Verena
 2004 “La mujer es puro cuento: La cultura del género”, en *Revista Estudios Feministas*, 12: 2.
- STRATHERN, Marilyn
 1992 *Partial Connections*. New York/Oxford: Altamira.

- 1987 “An awkward relationship: The case of feminism and anthropology”, en *Signs: Women in Culture and Society*, 12: 2.
- 1984 “Domesticity and the denigration of woman”, en O’BRIAN, Denise; TIFFANY, Sharon (Edit.). *Rethinking Women’s Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley: University of California Press.
- TAUSSIG, Michael
- 1995 *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa.
- THÉBAUD, François
- 1993 “La Primera Guerra Mundial: ¿la era del triunfo de la mujer o el triunfo de la diferencia sexual?”, en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Comps.). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.
- THURÉN, Britt-Marie
- 1993 *El poder generizado. El desarrollo de la Antropología feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.
- THOMPSON, Edward Palmer
- 1989 *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- TSING, Anna
- 1990 “Gender and Performance in Meratus Dispute Settlement”, en ATKINSON Jane; ERRINGTON Shelly (Edits.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- VIRILIO, Paul
- 2006 *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca.
- VIRNO, Paolo
- 2005 *Cuando el verbo se hace carne*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- WHITE, Haiden
- 1992 *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós.
- WITTING, Monique
- 2006 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

