

EL PODER GENERIZADO

El desarrollo de la antropología feminista

Britt-Marie Thurén

**Instituto de Investigaciones Feministas
Universidad Complutense de Madrid**

**Con la colaboración de la Dirección General de la Mujer
Comunidad Autónoma de Madrid**

Edita: Instituto de Investigaciones Feministas
Imprime: Técnicas Gráficas FORMA, S.A.
Rufino González, 14 – 28037 Madrid
D. L. : M-1058-1993
I.S.B.N.: 84-600-8342-X

Portada: "Mujeres en una granja, Zambia." Foto: Charlotte Thege, Bazaar Bildbyrå AB,
Estocolmo.

INDICE

Introducción	3
Cap. 1. Resumen de la historia de la antropología feminista.	6
Cap. 2. Las hipótesis unicasales.	35
Cap. 3. Variaciones y causas estructurales.	57
Cap. 4. Circunstancias económicas y circunstancias ideológicas.	83
Cap. 5. Sistemas de géneros mediterráneos. Benituria.	104
Cap. 6. Desarrollos conceptuales.	128
Bibliografía comentada.....	148

INTRODUCCION

¿Por qué los hombres mandan más que las mujeres en todas partes?

¿O no es así? ¿Dependerá de la mirada, la perspectiva, la interpretación, los valores de quien haga la comparación?

Pero si lo es ¿será porque es necesario que sea así? ¿Porque los seres humanos tenemos algo, en nuestra propia naturaleza o en nuestra situación existencial en la tierra, que hace que *tenga que ser así*? ¿O por lo menos hace que *convenga que sea así*? ¿Conviene a quién, en tal caso? ¿O no conviene realmente a nadie?

Si no es necesario que sea así, pero sin embargo *es así*, ¡hay que averiguar la razón para poder cambiarlo! ¿Verdad?

El movimiento feminista denuncia y quiere mejorar la situación de las mujeres. La antropología social es la ciencia que estudia todas las sociedades humanas, describiéndolas (etnografía), pero siempre también con la ambición de usar las descripciones para poder generalizar sobre nuestra situación en la tierra. ¿Cuáles son las características compartidas por todas las sociedades humanas, cuáles son las variaciones y a qué se deben, hay límites a nuestra imaginación o puede funcionar una sociedad humana de cualquier manera...?

Si el feminismo quiere ser eficaz en su lucha política necesita los datos de la antropología social, y si la antropología quiere ser completa tiene que reconocer todas las relaciones de poder, y desde luego no cerrar los ojos ante una de las asimetrías más corrientes, el desequilibrio de recursos entre mujeres y hombres.

El feminismo y la antropología se necesitan pero se entienden mal. La antropología es una disciplina académica, que intenta pronunciarse acerca de cómo *son* las cosas, mientras que el feminismo es un movimiento político que como tal quiere pronunciarse acerca de cómo *deberían* ser las cosas.

Este libro trata del encuentro de los dos conjuntos de ideas. El hilo rojo del argumento lo constituyen los intentos que ha habido en los últimos veinte años dentro de la antropología feminista de contestar la pregunta principal: ¿Por qué las relaciones entre mujeres y hombres no son las de amor y cooperación, de armonía y apoyo mutuo que en casi todas partes es el ideal?

Cuando nació la antropología feminista, alrededor de 1970, se daba por hecho que las relaciones eran universalmente de opresión. Y la pregunta a investigar se formulaba así: ¿Por qué es universal la opresión de las mujeres? Veremos que esta

pregunta conducía a un callejón sin salida. Durante mucho tiempo se concentraron luego las investigadoras en la pregunta más empírica: ¿Cómo son realmente las relaciones de poder entre mujeres y hombres en cada sociedad? Del esfuerzo descriptivo nacieron nuevos conceptos que van posibilitando ahora nuevas preguntas, preguntas más útiles políticamente y menos torpes científicamente. Antes de dar por hecho que la opresión sea universal, por ejemplo, hay que preguntar qué podemos entender por opresión. Y hay que diferenciar entre mujeres y mujeres, y también entre las relaciones de poder entre unas mismas personas según la situación en la que se encuentren. Etcétera.

El propósito del libro es presentar en castellano estos desarrollos teóricos y algo de los debates que ha habido entre feminismo y antropología. Se trata de un marco de referencia común dentro de la antropología feminista en esa parte del mundo donde el debate se lleva a cabo principalmente en inglés - los países de habla inglesa, y los países, especialmente en el norte de Europa, donde el inglés sirve de lingua franca. En los países del sur de Europa, el debate ha sido bastante diferente. Ha sido más psicológico y psicoanalítico, más filosófico también, mucho menos empírico, mucho menos comparativo. Y en la medida que sí ha sido un debate antropológico, relativista y empírico, no ha utilizado los mismos datos empíricos, no se han leído las mismas monografías. Mi esperanza es que este librito contribuya a la construcción de un puente entre los distintos marcos de referencia.

Agradezco muy sinceramente al Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense en Madrid que me haya proporcionado la oportunidad de dar dos cursillos sobre el tema. Fue para mí, feminista y antropóloga que soy, una ocasión de organizar y actualizar mis ideas sobre el tema, incluso aclarar un poco la batalla que tengo dentro de mi propia cabeza entre estos dos conjuntos de ideas. Fue también una experiencia pedagógica comparativa, ya que había dado antes cursos parecidos en la Universidad de Estocolmo, donde normalmente ejerzo. Doy las gracias a mis alumnos en las dos ciudades por contribuir con sus comentarios y preguntas.

Es un libro más hablado que escrito, digamos, en cuanto a estilo, porque he querido conservar el aire de cursillo. En cuanto a contenido, no es un trabajo original. La interpretación del desarrollo teórico y sus tropiezos y logros es mía, por supuesto, así como las evaluaciones de los méritos de algunos autores. El enfoque, las proporciones entre capítulos, y la así implicada evaluación de la importancia de argumentos y aspectos, claro, es todo mío. Y al final sugiero algunos conceptos que sí son de mi invención, e indico una posible dirección del trabajo próximo a acometer, que por

supuesto tiene bastante que ver con lo que yo misma juzgo más importante. Especialmente tiene que ver con mi juicio valorativo de que la investigación académica del género debe tener un fin feminista.

Pero con todo, este libro no es una presentación del trabajo de una persona, sino es el esfuerzo de esta persona de presentar los trabajos de muchas otras, tal como creo que a esas personas les hubiera gustado que se presentaran. Quiero ser justa con los autores que presento, en la medida de mi capacidad, y quiero sobre todo ser justa con los lectores. No quiero convencer sino dar a conocer.

Como supongo que los lectores vendrán tanto del feminismo como de la antropología, no puedo dar por hecho que nadie sepa nada de antemano ni de lo uno ni de lo otro. Para tener sitio para todas las explicaciones necesarias, todas se tienen que presentar abreviadas, y me he esforzado por no usar una terminología rebuscada. Ahora bien, que no se engañe nadie; a pesar de las palabras sencillas el tema no es nada sencillo. Casi cada renglón de este texto merecería un debate propio. Es un libro de *introducción* a una temática, no una crítica profunda de ningún aspecto particular dentro de ella.

Espero que sirva de orientación e inspiración para que la lector pueda y quiera profundizar con la ayuda de otros textos. ("La lector" quiere decir una persona que lea, sea del género que sea, cf nota 6, p. 13.) Por eso he incluido una bibliografía comentada al final.

Gracias a Julia Arjona por su repaso de estilo y gramática de este texto, escrito en un idioma que no es el primero de mi vida. Las torpezas que quedan no son culpa de ella sino resistencias mías a sus buenos consejos. Gracias también a Barbara Hernze por ayudarme a hacer los diagramas.

CAPITULO 1. RESUMEN DE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA FEMINISTA.

Este libro relata cómo se ha desarrollado la antropología feminista, especialmente en los países de habla inglesa, cuáles han sido los debates principales, y cuáles los conceptos más importantes desarrollados.

No es un curso ni de antropología ni de feminismo sino de cómo estas dos cosas se han encontrado, ligado, reñido, y cómo creo que hay un matrimonio fructífero que está empezando a criar retoños muy prometedores.

Este primer capítulo es un panorama general de lo que luego explicaré más en detalle. Haré un breve resumen del encuentro y las relaciones más o menos amorosas que han resultado, entre 1970 y 1990, y mencionaré algunos de los problemas que se nos presentan como teóricamente interesantes o intelectual- y políticamente exigentes, urgentes ahora mismo.

En los tres capítulos siguientes, explicaré más detalladamente algunas de las hipótesis que se han elaborado sobre posibles causas de la opresión de la mujer, y los debates sobre la universalidad o no de esta opresión y de cómo podremos describirla. Esta exposición nos hará comprender por qué en los años ochenta se han propuesto pocas hipótesis generalizadoras y por qué actualmente las energías tienden a concentrarse en la búsqueda de nuevos conceptos para la descripción. En el sexto y último capítulo veremos algunos.

Pero antes, en el quinto capítulo, me bajaré de estas alturas generalizadoras para contar de mi propio trabajo. Hice trabajo de campo en un barrio de Valencia en 1982-83, con el fin de describir el sistema de género de ese barrio (Thurén 1988). Lo contaré como ejemplo y para reflexionar sobre las dificultades metodológicas que se presentan en el quéhacer práctico de la antropología feminista.

Empecemos, pues, por delimitar el tema de las relaciones entre el feminismo y la antropología. Para poder hacerlo definamos primero ambos términos, ya que no son demasiado claros.

Podría argumentar en detalle por mis sentimientos feministas, pero como esto es un texto científico, será mejor limitarme a dar una definición amplia, general. Lo que sí

quiero dejar claro es que no creo en el feminismo de la diferencia, porque no creo en esencias de los sexos. Lo femenino y lo masculino no son categorías eternas, sino productos socioculturales, construcciones grandes y variadas sobre una base pequeña de diferencias biológicas; es decir, lo que se suele llamar género, para diferenciarlo del sexo biológico, como veremos más adelante. Si es así, resulta inaceptable cualquier postura, feminista o anti-feminista, que intente naturalizar lo que no es natural.

Mi definición amplia es: por feminismo entiendo una actitud crítica hacia las relaciones entre mujeres y hombres. El feminismo no acepta que esas relaciones sean inalterables. Quiere analizarlas para mejorarlas. Lo que se puede entender por mejorar es ya más complicado. Yo diría que menos jerarquía y más flexibilidad, en general, y si me piden que concretice más, tendré que decir que eso depende del momento y del lugar. Creo que este texto mostrará por qué hay que decirlo así.

Como no creo en esencias, tampoco creo que haya que ser mujer para ser feminista – hay algunos hombres que lo son y pienso que les convendría a todos serlo, por la misma razón que nos conviene a las mujeres: porque el sistema de género que tenemos funciona mal y causa sufrimientos.

En cuanto a la antropología, hay muchas diferentes definiciones entre los mismos antropólogos. Algunos han visto el panorama tan desolador que han optado por una definición tautológica: la antropología es lo que hacen los antropólogos.

Para mí hay tres cosas que caracterizan la antropología en comparación con otras ciencias sociales:

Primero, el uso principalmente de *métodos cualitativos*. Se utilizan a veces métodos cuantitativos también, como apoyo, pero el tipo de preguntas que se hacen no suelen ser de las que se puedan contestar con números. El método principal, que en gran medida da identidad a la antropología, es la observación participante. Quiere decir que hacemos trabajo de campo largo. Vamos a vivir en la sociedad que vamos a estudiar, y nos quedamos allí mucho tiempo, por lo menos un año, preferiblemente más, e intentamos sumergirnos en esa otra realidad. No es suficiente hacer como antaño, pagar a unos informantes para que se acerquen al hotel y sean entrevistados, o hacer como los sociólogos, pasear con un cuestionario. Hay que vivir las cosas de cerca. Sólo así se obtienen datos fiables. Y sólo así se obtienen datos útiles para el tipo de preguntas que nos interesan.

Segundo, es una ciencia *comparativa*. El objetivo es estudiar todas las sociedades del mundo, sin exceptuar ningún tipo. No siempre ha sido así, y todavía hoy hay antropólogos que definen nuestra ciencia como el estudio de "los otros" o de "socieda-

des de pequeña escala" o algo similar. Para mí, y creo que para la mayoría de los antropólogos, ya no se puede definir la antropología a partir de qué *tipo* de sociedades estudiamos, sino tenemos que estudiarlas *todas* para intentar contestar nuestras preguntas.

Y eso es lo tercero, el *objetivo teórico*. Lo que nos interesa es algo muy amplio: ¿qué hacemos los seres humanos cuando nos organizamos colectivamente, en sociedades? ¿Cuántas maneras hay de hacerlo y cómo son? ¿Hay rasgos universales? La descripción como tal no es suficiente, sino que la meta real es una *interpretación* de la condición humana. Pero la buena antropología descansa en la buena etnografía. No nos pronunciamos sin tener datos empíricos. Hacemos descripción, es decir etnografía, para luego, a partir de los datos, intentar pronunciamos sobre una sociedad o sobre todas las sociedades humanas, sobre diferencias y similitudes, sobre limitaciones y posibilidades.

Si pasamos a la antropología de la mujer,¹ ésta debe ser, pues, el intento de describir cómo viven las mujeres en todas las sociedades del mundo, si sus vidas son parecidas o diferentes, en qué aspectos de la vida se parecen más, etcetera. Y debe ser, además, un intento de comprender hasta qué punto las vidas de mujeres y hombres deben o tienen que ser diferentes y de qué manera y por qué. O si no es así.

Ya, sin entrarnos más en el tema, hemos mencionado la palabra "hombres". Y es que son inevitables, son la mitad de la sociedad, y las mujeres sólo son "mujeres", es decir una categoría social y cultural, si hay otra categoría de la que se diferencian. Describir una mitad de algo sin hacer referencia a la otra mitad sería algo así como intentar describir la luz sin saber lo que es la oscuridad o definir el concepto de arriba sin tener ningún concepto para abajo.

La meta de la antropología ha sido siempre describir sociedades *enteras*, *todos* sus aspectos y las interrelaciones entre diferentes aspectos; esto es el llamado *holismo* antropológico. Pero si es así, ¿no se han dado siempre cuenta los antropólogos de que un aspecto de la totalidad social es que *hay* hombres y mujeres, y que el significado de esto no es lo mismo en cada sociedad sino que *varía*? ¿Qué tendría realmente de nuevo la antropología de la mujer cuando empezó a existir y llamarse así?

¹ De momento la llamaré así, y no antropología feminista. Más adelante veremos distintos posibles nombres. Pero históricamente es correcto hablar de la antropología de la mujer, si hablamos de sus inicios, porque entonces fue éste el nombre general.

Por supuesto que algo ha habido y debemos empezar por reconocerlo, aunque en seguida veremos por qué hay un corte epistemológico alrededor de 1970, que hace que esta historia que voy a contar debe empezar allí.

Hay algunos nombres anteriores, como Margaret Mead, prácticamente la única antropóloga mujer internacionalmente famosa. Ella sí estudió este aspecto, se especializó en ello. Y otros antropólogos, casi todos, han dedicado esfuerzos a describir el sistema de parentesco, que suele ser un aspecto muy importante de la organización social en las sociedades que llamamos sencillas, y no hay parentesco sin mujeres. Y la división de tareas entre hombres y mujeres se describe casi siempre, porque suele ser un hecho fundamental, sobre todo en esas sociedades donde no hay clases sociales, y ni siquiera siempre castas o etnias, y a lo mejor pocas instituciones en general. En ese tipo de sociedades siempre hay dos criterios para repartir el trabajo necesario, el sexo y la edad. Y claro que se ha descrito eso.

Pero normalmente se ha dado por hecho que se obtenía información tanto de lo que hacían las mujeres como de lo que hacían los hombres, si se partía de la vida de los hombres. Se describía lo que hacían los *hombres* como lo que hacía esa *sociedad*, sociedad x, – o "sociedad bongo-bongo" como a veces decimos los antropólogos para tomarnos un poco el pelo a nosotros mismos. Si pone en un texto, "los bongo-bongo hacen" o "los bongo-bongo piensan" podemos – ahora – suponer que en realidad debería poner "los hombres bongo-bongo" y que seguimos sin saber qué hacen o piensan las mujeres bongo-bongo.

Además, en ningún estudio antropológico se capta realmente todo lo que pasa en una sociedad. Eso será la meta, pero se sabe que es una *meta* y que en realidad es imposible. Siempre se selecciona. Se intenta describir lo más importante, lo fundamental, lo que da forma o estructura a la sociedad. Y antes de 1970 aproximadamente se daba por hecho que eso era lo mismo tanto para sus mujeres como para sus hombres. Después de la crítica del movimiento feminista sabemos que no es así en nuestras sociedades occidentales, y es de suponer que lo es aun menos en las sociedades con mucha diferenciación entre la práctica diaria de mujeres y hombres, es decir donde los hombres y las mujeres tienen diferentes experiencias vitales, como es el caso en la mayoría de las sociedades. Pero en la antropología clásica, eso se tenía en cuenta muy pocas veces. Por eso se la puede llamar pre-feminista. Era una ciencia que, aun cuando hablara de mujeres de vez en cuando e incluso contrastara mujeres y hombres, no tenía conciencia de lo que significaba esa diferenciación para la vida social en general ni para las ideas, la cultura, y menos todavía solía problematizar las asimetrías de poder aun cuando las reconociera.

De hecho, el tema de la mujer, o de las relaciones entre mujeres y hombres, o roles sexuales, o sistema de género, no existe en los índices de los manuales publicados antes de 1975. No hay tal capítulo. A partir de 1980, eso ya es difícil de justificar.²

La antropología de la mujer dista todavía mucho de ser un tema tan obligatorio en los manuales, para los profesores y para los estudiantes, como por ejemplo el parentesco o el estudio de símbolos o rituales. Pero se olvida el tema como quien no quiere la cosa, es empujado a un rincón *como por accidente*. Es difícil para un antropólogo de hoy día *argumentar* seriamente por su exclusión. Eso por lo menos se ha conseguido. Algo es algo.

Y viendo que esto es mucho conseguir en veinte años, yo tengo una tendencia a sentir optimismo cara al futuro. Me siento especialmente optimista en vista de que la antropología de la mujer hace mucho más que producir datos útiles para el movimiento feminista. Hace eso, y como me considero feminista me parece maravilloso e importantísimo que lo haga, pero para que esto tenga una repercusión seria en el mundo académico, es necesario también que la antropología de la mujer no se quede en su ghetto, con sus propias preocupaciones. Y no lo hace. De hecho, como espero poder demostrar, la antropología de la mujer formula unas preguntas tan radicales, y analiza el material que ha producido de una manera tan original, que los resultados obligan a cuestionar muchas cosas de la antropología en general. Esto demuestra por un lado los errores tremendos que producen los estudios que no tienen en cuenta la realidad de que todas las sociedades conocidas diferencian entre hombre y mujeres. Y por otro lado hace que cada vez sea más difícil para los antropólogos no feministas encogerse de hombros e ignorar los resultados de la antropología de la mujer o del género.

Vamos a empezar nuestra historia, entonces, en el momento en que se iniciaba la crítica feminista contra la antropología pre-feminista. El movimiento feminista a finales de los años sesenta surgió con especial fuerza en los países anglosajones, y da la casualidad que también es en los países de habla inglesa donde se hace la mayor parte de los trabajos antropológicos. Las estudiantes de antropología empezaron a leer los libros crítica-

² Aunque acabo de ver el otro día un libro de introducción a la antropología, escrito por dos españolas y publicado en 1989, que, por lo menos por lo que yo podía ver al hojearlo en la tienda, consigue llenar 232 páginas sin mencionar la palabra mujer fuera del capítulo de parentesco, y definiendo en un glosario la palabra género como "subdivisión de una familia". Y en el libro de introducción más usado en la enseñanza de antropología en España, de Marvin Harris, no hay tampoco ningún capítulo al respecto.

mente, echando de menos la perspectiva de la mujer. En algunos de los primeros artículos que salieron, expresando estas nuevas inquietudes, se dijo con sarcasmo que es perfectamente lícito para un antropólogo volver de su trabajo de campo y decir que esto lo hacen los hombres en la sociedad X, y explicar cómo se lo han contado los informantes hombres, y a continuación decir que esto hacen las mujeres explicar ¡que se lo han contado también los informantes hombres! Alguien dijo que a ver qué iba a pasar si una antropóloga mujer volviese de trabajo de campo habiendo hablado exclusivamente con mujeres y que luego dijera que sabía de la vida de los hombres también. Como siempre – ¡cuánto vemos cuando invertimos las prácticas que damos por hechas!

Ahora bien, había que reconocer que no es fácil describir una sociedad tanto desde el ángulo de un sexo como desde el otro. Muchas sociedades practican una segregación más o menos clara, más o menos sancionada, entre hombres y mujeres. Seguramente muchos antropólogos hombres no tenían más remedio que hablar con hombres sólo; hubieran metido la pata, tal vez hasta el punto de ser expulsados, si hubieran intentado acercarse a las mujeres.

Entre las anécdotas que se cuentan – o se contaban en tiempos más clásicos de la antropología británica – está ésta: un estudiante preguntó en vísperas de su primera salida a Evans-Pritchard – uno de los grandes maestros – qué consejos le podía dar sobre qué hacer cuando llegase al pueblo africano que iba a estudiar. Evans-Pritchard contestó: Toma quinina todos los días y no te acerques a las mujeres.

En otras palabras, ojo, que si tú, antropólogo, hombre, blanco, forastero, quieres ser admitido en esta sociedad extraña, y que te dejen participar en su vida cotidiana, tienes que portarte muy bien. Y lo que está muy mal en casi todas las sociedades del mundo es que un hombre de fuera se acerque a las mujeres.

Para empezar, esta idea ya entraña algún prejuicio occidental. No es cierto que los hombres de todas las sociedades del mundo guardan sus mujeres como si se tratara de un tesoro que alguien pudiera robar. Pero sí, como consejo general es válido. Es cierto que el antropólogo – y la antropóloga – tiene que ser algo parecido a un santo. Y sí es cierto, como acabo de decir, que la mayoría de las sociedades, especialmente las más estudiadas por la antropología, las más sencillas, utilizan el sexo como un criterio fundamental para repartir tareas. Y del trabajo nacen experiencias diferentes, puntos de vista y valores diferentes, etcetera, que hacen que los mundos de las mujeres y de los hombres puedan llegar a ser bastante distintos. Y el antropólogo/antropóloga suele ser

clasificado/a con su sexo natural.³ Tendrá mejor acceso al mundo de las personas de su propio sexo y un acceso limitado al mundo de las personas del sexo opuesto. El resultado es que todos los antropólogos tienen una visión limitada de la sociedad que estudian – a no ser que trabajen en equipo, un hombre y una mujer.

Si no queremos que la antropología describa únicamente la realidad de los varones, la solución, o por lo menos un primer paso necesario, es por lo tanto que haya mujeres antropólogas. Es necesario pero no suficiente, porque también hace falta que ellas no se dejen presionar por los hombres, que son la mayoría de sus colegas, y consideren que lo fundamental a estudiar es lo mismo que lo que ellos, como hombres, consideran fundamental. Como se sabe – porque esto pasa en todas las ciencias – no es nada fácil para una mujer que además es aprendiz en la profesión, resistirse a lo que se le presenta como la sabiduría heredada. De hecho muchas mujeres antropólogas han caído en la trampa, y siguen cayendo en la trampa, de dedicarse exclusivamente a los mismos temas que los hombres. Incluso llegan a considerar más importantes las informaciones que les proporcionan los hombres en las sociedades que estudian, que las que les proporcionan las mujeres.

Por cierto, el mismo Evans-Pritchard, uno de los más grandes y famosos entre los antropólogos clásicos de los años cuarenta y cincuenta, fue uno de los pocos que hizo una exposición sobre el tema de la mujer antes de 1970. Un ensayo suyo, "La situación de las mujeres en las sociedades primitivas"⁴ fue publicado en 1965 pero escrito antes, en 1956. En él expresa su poca comprensión por el movimiento feminista y dice que la mujer occidental tiene la culpa de muchos fenómenos negativos como la homosexualidad masculina etcetera, etcetera. Resumía unas cuantas ideas generalmente aceptadas entre los antropólogos de entonces, dando una imagen estereotipada de la mujer primitiva: es esposa sobre todo, se dedica completamente a su hogar y a su familia, se esfuerza para tener muchos hijos, acepta de buen grado que los hombres son los que mandan en la sociedad y no intenta compararse con ellos ya que su meta es ser diferente de ellos. Y esto, a Evans-Pritchard le parece bien y casi necesario. "No puedo pensar que sea probable que las situaciones relativas de los sexos vayan a cambiar de forma importante o duradera en el futuro previsible. Las sociedades primitivas, y las

³ Aunque no siempre. En algunas sociedades una mujer antropóloga es una anomalía tan grande que se le llega a definir como un tercer género. A una colega mía de Estocolmo le pasó, en un pueblecito de Túnez, que se llevó a cabo un gran debate para decidir si ella contaba como mujer o no. Es decir, a los habitantes del pueblo les constaba que ella tenía el *sexo* mujer, pero no podían clasificarla según sus propias categorías de *género*.

⁴ Entre paréntesis: ¡vaya generalización! ¡todo tipo de sociedades no occidentales en el mismo saco! Es un ejemplo del tipo de cosas que era posible decir entonces pero que hoy sería inadmisibles.

sociedades salvajes y las sociedades históricas de Europa y del Oriente muestran casi todo tipo imaginable de variación de sus instituciones, pero en todas, no importa la forma de la estructura social, los hombres tienen siempre el dominio, y esto es probablemente más claramente así cuanto más alta la civilización..."⁵

Podría citar muchas más cosas por el estilo. Es deprimente para una mujer leer la mayoría de los textos antropológicos clásicos. A Evans-Pritchard hay que agradecerle por lo menos que se expresara con claridad. Creo que hoy día los mismos prejuicios se expresan de maneras tan sutiles que no siempre nos damos cuenta dónde están y cuáles son.

Ahora bien, antropólogas mujeres ha habido. Es una ciencia que ha tenido siempre más mujeres que otras ciencias sociales, lo cual no quiere decir muchas, pero algunas, y algunas importantes.

Una casi tan famosa como Margaret Mead es Ruth Benedict, más o menos de la misma generación, con su época más activa entre 1925 y 1945 aproximadamente, también americana y adscrita a la misma escuela teórica, la que se suele llamar de cultura y personalidad. Pero Ruth Benedict sí cayó en la trampa en la que no cayó, o por lo menos no tanto, Margaret Mead. Sus libros tratan poco de las mujeres y menos de las relaciones entre mujeres y hombres. Es mujer y es buena antropóloga – pero no la podemos contar entre las abuelas de la antropología de la mujer.

A Margaret Mead sí. Ella sí se interesaba por las relaciones entre hombres y mujeres.⁶ Y su interés era feminista. Eso ha sido cuestionado por las feministas de

⁵ La cita viene de Sacks 1979/1982, pp 16-18. Y como es el caso con todas las citas de textos en inglés en este libro, si no específico lo contrario, la traducción a castellano es mía.

⁶ Alguien protestará ahora porque diga "hombres y mujeres" y no "mujeres y hombres". Pero la lector perspicaz se habrá fijado que normalmente digo "mujeres y hombres". No hace daño variar, pienso yo. No acepto que se antepongan siempre los hombres a las mujeres porque son hombres, pero tampoco viceversa. Como lo importante es romper la rutina, hay que evitar caer en nuevas rutinas. – También podría preguntar alguien por qué uso la palabra "hombre" y no "varón". La respuesta puede ser sencilla: porque es la palabra más corriente, incluso en textos feministas. Es cierto que se puede confundir con "hombre" en el sentido de "ser humano". Como es una confusión muy dañina, tal vez deberíamos tachar la palabra "hombre" totalmente del idioma y sólo hablar de varones y seres humanos; así no habría confusión posible. Pero si la vamos a mantener, prefiero que se utilice en el sentido de "varón" y NO en el sentido de "ser humano", y para que eso sea realmente así, creo que es conveniente usarlo a menudo en combinación con la palabra "mujer", como su opuesto. En otras palabras, uso la palabra "hombre" en su sentido específico con la esperanza de contribuir a borrar su sentido genérico. Eso clarificaría muchas cosas; por ejemplo sería más fácil descubrir el androcentrismo de todo tipo de textos que hablan de "hombres" y quieren sobreentender "seres humanos" pero en realidad se refieren a "varones". – Más cuestiones de idioma: Me parece pesadísimo terminar las palabras en a/o (antropóloga/o, africanos/as...)

ahora, y con razón, porque por supuesto, como todo el mundo, Mead era un producto de sus tiempos y no gozaba del privilegio de las críticas feministas de hoy. Era bastante freudiana por ejemplo. Y darwinista. Y algo esencialista. Daba por supuesto que cada sexo tenía un "don" especial y que era peligroso intentar cambiar eso, porque el reparto de tareas y temperamentos que nos ha dado la naturaleza, nos ha servido para llegar a ser lo que somos, nos ha dado ventajas evolutivas. Las madres tienen que ser madres y los padres tienen que ser padres, lo cual no es en absoluto lo mismo, y la agresividad de los hombres es una ventaja para la humanidad por mucho que se pueda abusar en ocasiones, etcetera. Es fácil para nosotras hoy criticarla. Y posiblemente se volvió también ella misma menos feminista con el tiempo.

Pero hay dos hechos importantes, dos logros feministas de Margaret Mead que quisiera subrayar. Primero, la motivación: gran parte de su trabajo está basado en una indignación sobre las injusticias que sufren las mujeres en nuestras propias sociedades occidentales, una indignación que tenemos que reconocer como feminista. Y segundo, los resultados: ella hizo ver al mundo entero – primero a sus colegas, pero luego también supo popularizar el pensamiento – que NO ES NATURAL. Aunque ella considerara que hay cosas esenciales, que a lo mejor nosotras ahora no consideraríamos así, sí que demostró que la mayor parte de lo que se considera natural e inevitable en nuestra sociedad, o que se consideraba entonces así, por ejemplo que la mujer sea más tierna y coqueta y el hombre torpe con los niños pequeños, la mujer dedicada al hogar y el hombre a actividades que le lleven lejos del hogar, etcetera – que todo eso *no* es necesariamente así. *Varía*. Hay sociedades que hacen estas cosas de otra manera. Esto lo dijo ya en los años treinta, y sus publicaciones fueron famosas. La excusa de la ignorancia no vale. Evans-Pritchard, por ejemplo, la tiene que mencionar, en el ensayo que cité antes. Lo hace con un encogerse de hombros, diciendo que aquello no vale, sin *argumentar* en contra. Pero la tiene que mencionar.

Otras antropólogas famosas de antes de 1970 son por ejemplo Laura Bohannon, Audrey Richards, Mary Douglas, Yolanda Murphy, Cora duBois, Hildred Geertz, Monica Wilson, Lucy Mair, Kathleen Gough. Algunas podrían llamarse pre-feministas, en el sentido de que eran víctimas de sus tiempos, y que si no eran feministas podían haberlo sido, que sus intereses tenían una cierta tendencia en esa dirección. Pero algunas de ellas podrían llamarse anti-feministas. Y varias, independientemente de su propia

A veces no hay más remedio, pero prefiero alternar entre formas femeninas y formas masculinas. Para dirigirme a quien tenga este libro en las manos, diré "la lector" como amalgama entre "la lectora" y "el lector".

capacidad, son famosas más que nada por ser esposas de antropólogos famosos. Si un antropólogo dice Geertz, seguro que pensará en Clifford, no en Hildred.

Pero esto no va a ser un curso de antropólogas mujeres. Es un tema interesante también desde el punto de vista feminista – quiénes han sido, qué problemas tuvieron, por qué tantas de ellas han sido casadas con antropólogos, por qué la mayoría de ellas *no* se interesaron por la cuestión de la mujer y por qué, a pesar de todo, ha sido la antropología una de las ciencias que más mujeres ha atraído. Bien, sería interesante, y allí queda la sugerencia, pero lo que me he propuesto es otra cosa, que creo que es *más* interesante: meternos dentro de la materia, ver qué ha dicho la antropología sobre las relaciones entre mujeres y hombres.

En el momento que tomo como punto de partida, alrededor de 1970, la crítica feminista empezaba a llegar a la antropología. Lo que se veía entonces como la primera urgencia era que había que preparar a antropólogas mujeres, y las que había tenían casi la *obligación* científica de especializarse en ver la sociedad estudiada desde el punto de vista de las mujeres. Y esto sucedía en un momento en el que cada vez más mujeres estudiaban carreras universitarias en general, y también carreras de ciencias sociales. Así que era factible en una escala que antes no lo había sido.

Efectivamente, muchas mujeres se hicieron antropólogas, y muchas que ya lo eran empezaron a ejercer la profesión con una visión distinta, más feminista. Pronto se empezaron a ver algunos resultados. Durante la primera mitad de la década de los setenta se publicaron varios volúmenes de artículos con títulos como "Mujer, cultura y sociedad", "Hacia una antropología de la mujer", "La hembra de la especie" etcetera⁷ donde se mezclaban propuestas teóricas con informes empíricos. Y durante toda la década de los setenta siguieron llegando los datos, descripciones de las vidas de las mujeres del mundo, una gran cantidad de conocimiento empírico nuevo. Una cosa que antes no se había conocido, ahora se empezaba a conocer.

Eso era importante. Pero si se consideraba como la única tarea, podía parecer una tarea que en un momento dado estaría terminada. Hacia finales de los años setenta, cuando yo estudiaba en Estocolmo, al decir que me iba a especializar en la antropología de la mujer, muchas veces me respondían "Pero eso ya está pasado de moda ¿no?"

⁷ Cf la bibliografía. Los tres volúmenes que tomo como ejemplo son editados por Rosaldo y Lamphere, en 1974, por Reiter en 1975, y escrito por Martin y Voorhies en 1975.

Hoy, unos quince años más tarde, nadie dice eso. Durante los años ochenta se ha visto claramente que no se trataba de una moda. El enfoque ha ido cambiando de varias maneras, pero existe ya una especialidad, en la que se publica cada vez más y mejores trabajos. El problema hoy tal vez sea más bien qué hacer para que esta especialidad salga de su ghetto, hacer que los conocimientos que elabora entren en lo que cada antropólogo debe saber, lo mismo que todos tenemos que saber algo de parentesco y algo de rituales, por ejemplo, aunque éstos no sean nuestros intereses especiales. Porque lo que hace la antropología de la mujer concierne a todos, no sólo a los que se dedican a la especialidad, ni siquiera sólo a las mujeres.

¿Cuáles son esos conocimientos? ¿Qué preguntas ha formulado la antropología de la mujer?

Cuando empezó, alrededor de 1970, nació de la sensación de escándalo: ¡Será posible! ¡Los antropólogos lo mismo que los demás, se han olvidado de las mujeres! Hablan de ellas, pero más que nada como elementos en los sistemas de parentesco. No existen casi descripciones de lo que *hacen* las mujeres en la vida cotidiana, y menos todavía trabajos basados en interpretaciones *por* las mujeres de su sociedad, de su religión, de su sistema de parentesco, etcetera. Hay unos *huecos* tremendos. Hay lagunas increíbles en nuestro conocimiento.

En realidad, decían algunas de las más escandalizadas, no podemos decir que exista la antropología como una ciencia de las sociedades humanas, porque ya que el trabajo se ha concentrado en una mitad de la gente, *sin reconocer* que es eso lo que ha hecho, el conocimiento que ha resultado es falso, o por lo menos tan parcial que tendría que ser reinterpretado, íntegramente.

Sí, tal vez deberíamos volver a los Trobriandes, a los Azande, a los Nambikwara, a todas las sociedades estudiadas por los antropólogos clásicos, para ver hasta qué punto los fundamentos de nuestra ciencia deberían ser revisados. Pero evidentemente eso es una tarea imposible, por grande, y porque esas sociedades han cambiado tanto que no podríamos saber qué se debe al cambio y qué se debe a errores masculinistas, incluso algunas de ellas ni existen ya. Además hay otras tareas más urgentes.

Algo de este estilo se ha hecho, por ejemplo Anette Weiner se fue a las Islas Trobriandes con su Malinowski en la maleta, y ha revisado muchas de sus ideas.⁸ Algo

⁸ Las islas Trobriandes, que pertenecen a Papua Nueva Guinea, fueron estudiadas en la época de la primera guerra mundial por Bronislaw Malinowski, quien escribió muchos libros a base de sus experiencias allí, libros que se convirtieron en clásicos; y él mismo se convirtió en el padre de la antropología moderna británica. Fue él el primero en insistir en la necesidad de hacer trabajo de campo largo, sumergirse en la realidad social que se quiere estudiar, aprender el idioma, vivir con los

se ha hecho, pero por supuesto no se ha podido reestudiar todas las sociedades estudiadas por todos los antropólogos. Lo que más se hizo para empezar, para dar a luz una nueva antropología que no se olvidara de la mujer, fue hacer trabajos de campo nuevos, el mismo tipo de trabajo de campo de siempre pero con la idea clara de concentrarse en las vidas de las mujeres. Ser antropóloga era entonces, casi obligatoriamente, vivir con mujeres y estudiarlas como tales. "Entrar por la puerta de la cocina" era un lema. Tocaba describir todo aquello que nunca había sido descrito antes: las actividades cotidianas de las mujeres, sus versiones más o menos herejes de los mitos y las cosmologías de los hombres de sus mismas sociedades, y sus posibles sistemas cognitivos propios, sus espacios, sus conocimientos especiales... Es decir, intentar rellenar las lagunas espantosas, contribuir a hacer visible a la mujer.

En resumen, se trabajaba para hacer la misma antropología de siempre pero mejor. Antes había faltado la descripción de las mujeres, no se había observado que su realidad podía ser diferente de la de los hombres. O se había reconocido esto como un hecho, pero despreciándolo como fuente de conocimientos relevantes. Ahora se trataba de corregir el error y hacer mejor antropología. Había que hacer visible a la mujer – y de paso se hacía visible el hecho de que el sexo – o más bien el género – importa, organiza cosas, tiene consecuencias.

Pero resultó difícil de una manera imprevista. Los datos que fueron acumulándose no conjugaban bien con los conocimientos y las teorías existentes. Como palos redondos en agujeros cuadrados a veces. La realidad de las mujeres despertaba nuevas preguntas, no solamente acerca de la realidad de las mujeres de por sí sino acerca de la religión, política, economía, legitimación...

Así que bastante pronto se vio que la tarea nueva, la antropología de la mujer, iba a suponer un esfuerzo más grande y más complicado de lo que se había creído. Como dijo alguien, no era como una receta de cocina, "añadir mujeres y remover." No era meramente cuestión de recoger nuevos datos y colocarlos en las cestas de siempre; había que crear nuevas cestas, nuevos conceptos, y había que criticar los viejos conceptos y todas las conclusiones que se basaban en ellos. No es poco. Sería necesario revisar realmente toda la antropología, aun sin volver a las sociedades de los estudios clásicos.

informantes, en sus mismas condiciones materiales, participar en su vida cotidiana y observarla de cerca... Esencialmente, esto, la observación participante, sigue siendo el método base de la antropología.

Esto iba a ser una tarea a largo plazo. (Y efectivamente, veinte años más tarde continuamos con ella.)

A largo plazo, sí, mucho trabajo, mucho tiempo. Pero mientras tanto parecía existir una cuestión muy urgente, una cuestión que era científica pero también política. No olvidemos que el ímpetu de la antropología de la mujer venía del nuevo movimiento feminista. Porque, aunque no había sido ésa la intención de los antropólogos, generalmente, sus monografías se podían leer como descripciones de la opresión sistemática de las mujeres en todas las sociedades. No sólo están las declaraciones ideológicas del tipo de Evans-Pritchard, sino la impresión surge de la misma descripción de la realidad de las diferencias entre hombres y mujeres en cuanto a control sobre recursos, control sobre decisiones, control sobre sus propios destinos sociales e incluso cuerpos. Es – sí, sigue siéndolo – *deprimente* ser estudiante de antropología y a la vez mujer. Cuando empiezas a leer la etnografía de distintas sociedades, mientras haces esfuerzos para aprender conceptos y comprender teorías y ejercitar tu capacidad crítica en los términos propuestos, muy poca identificación con tu sexo tendrás que sentir para no experimentar a la vez dolor e indignación. Piensas que así no debería ser, que hay que hacer algo para cambiarlo, para mejorar las vidas de las mujeres.

En otras palabras, el paso de ser mujer antropóloga a ser antropóloga feminista se da fácilmente, a veces casi sin darte cuenta. En tiempos pre-feministas no era así, y ahora no lo es para todas, por supuesto, pero son muchas las que han dado el paso.

Así que hoy tenemos antropólogas feministas de dos tipos: las feministas que han venido a la antropología en busca de conocimientos útiles para su política, y las antropólogas que han encontrado una convicción feminista entre sus lecturas.⁹ Y las dos quieren hacer algo más que revisar la antropología clásica.

⁹ La diferenciación es aproximada, por supuesto. Si alguien me pide que me coloque a mí misma en una de las dos casillas, no podría hacerlo. He sido feminista toda mi vida, me parece, pero mis estudios antropológicos me han dado más convicción y mejores argumentos.

Pero aquí tenemos que hacer una digresión. Si hubiese antropólogos profesionales aquí en la sala, me dirían seguramente ahora que así no se puede leer la literatura, que eso es etnocentrismo.

Etnocentrismo es un concepto central en la antropología. Pensad en egocentrismo: verlo todo desde el punto de vista propio, del yo. Etnocentrismo es, análogamente, verlo todo desde el punto de vista de tu propia sociedad. Y eso no se puede hacer, si la finalidad es precisamente comprender lo extraño: cómo piensan y actúan los seres humanos en sociedades diferentes de la propia. No es sólo una cuestión ética de no discriminar, no tener prejuicios, sino una cuestión intelectual de no equivocarse.

Un antropólogo no puede dar nada por hecho. Imaginaos que llegamos a un lugar totalmente desconocido para nosotros, en algún continente lejano. Nos acercamos a la plaza del pueblo. Allí vemos un círculo de personas, y vemos que en el centro se colocan dos hombres. Uno, A, le da una espada al otro, B, y acto seguido todo el mundo se va a su casa.

¿Qué ha pasado? ¿Qué hemos visto? No podemos saber a priori de qué se trata: si es que B ha vencido a A en guerra o en pelea particular y recibe la espada como atributo; o si B ha ganado un concurso y A, que es su superior, le entrega un premio; o si se trata de una fase en unas negociaciones matrimoniales o una fase en la compraventa de algún producto o si uno le nombra al otro para algún puesto de importancia y en tal caso cuál de los dos... Tampoco sabemos si los espectadores eran meros testigos, o si cumplían algún papel funcional o ritual, o si estaban de casualidad o por curiosidad u obligados, y en tal caso cómo y por qué... Puede haber indicaciones, por ejemplo si alguien se reía, si todos estaban en silencio, etcetera, pero en esta primera visita no debemos ni siquiera saltar a conclusiones prematuras acerca de cómo leer las expresiones corporales.

Ver no es suficiente. Eso es fácil de comprender en teoría pero a veces muy difícil aceptar. En una conferencia que di, una oyente periodista contó, lógicamente muy alterada, que había presenciado en una ocasión en un lugar lejano cómo se mataba a un niño recién nacido. Horrible, sí. Pero no podemos saltar a la conclusión que se trata de crueldad gratuita. Lo más probable es que no lo sea, sino que puede ser un tipo de control de la natalidad, o puede ser necesario para evitar un mal mayor, a lo mejor el niño es uno de un par de gemelos y el nacimiento de gemelos se considera un mal augurio, quizás una amenaza para toda la sociedad... Es muy posible que la mujer haya quedado embarazada demasiado pronto después de tener otro hijo, y que ahora tenga que elegir entre los dos hijos, por no tener leche suficiente para los dos y no existir alimentos

alternativos. Podemos imaginarnos su dolor, y podemos desear para ella remedios, para que esto no tenga que suceder. Pero no podemos dar nada por supuesto. Antes de hacer o pensar *nada*, hay que averiguar de *qué se trata*.

Igualmente si vemos que se maltrata a una mujer, o que las mujeres no pueden escoger entre no casarse y hacerlo, y en tal caso con quien, o que los hombres toman las decisiones políticas.... Antes de juzgar tenemos que asegurarnos de que sabemos *cuál es* el fenómeno que vemos. Ver cuál es y además comprender *cómo se valora* en la sociedad en cuestión.

Claro, todo esto lo sé, y lo considero importantísimo. Lo defiendo en discusiones con feministas. Pero en discusiones con antropólogos tengo que decir que tenemos derecho a ser seres humanos 'a pesar de' ser antropólogos, por lo tanto tenemos derecho a sentir lo que sentimos, aunque sea etnocéntrico, con tal de que distingamos luego entre esos sentimientos y el análisis.

Hay que ser relativista, es decir no dar por hecho que nuestras propias categorías de pensamiento sean las únicas posibles ni las mejores. Lo contrario es etnocentrismo y puede llegar a ser racismo.

Además, aunque sólo sea por egoísmo, nos conviene cuestionar nuestras *propias* categorías e intentar aprender de otras maneras de pensar, para seguir ampliando y enriqueciendo nuestra propia cultura. Es difícil, a veces doloroso, a veces mareante, pero siempre se aprende algo preguntando: ¿Y si se pudiese ver/interpretar/valorar esto, lo que sea, *de otra manera*?

Pero. Hay límites. El relativismo extremo conduce a la inmovilidad. Si no puedes criticar lo extraño, lo tienes que aceptar. Y si todo lo que pasa en otras sociedades puede ser válido, también puede ser válido todo lo que pasa en tu propia sociedad, tal como es ahora.

Es tarea más filosófica que antropológica buscar salidas al dilema del relativismo extremo. Pero la antropología sí que puede contribuir, porque debajo de la gran variedad hay rasgos universales, hay unos condicionamientos que son válidos para todos los seres humanos. Ahora bien, se trata de averiguar cuidadosamente cuáles son, y no cortar por los atajos obviamente etnocéntricos. Que es lo que se ha hecho, mucho, tanto que si tengo que elegir – como elegir entre peste y cólera – diría que el etnocentrismo es en estos momentos un peligro mayor que el relativismo.

En última instancia, sin embargo, no tenemos más remedio que pensar con nuestras propias categorías, de nuestra propia cultura, porque si no, no podemos pensar, punto. Podemos intentar comprender las categorías extrañas, pero no podemos pensar

con ellas. Hacer antropología es hacer constantes equilibrios entre etnocentrismo y relativismo, hay que encontrar un camino entre los dos. Si te equivocas en una dirección eres mala antropológa, si te equivocas en la otra eres mala persona.

También creo que tenemos derecho a ser ciudadanos de nuestra propia sociedad, aunque seamos antropólogos, y por lo tanto tenemos derecho de leer la literatura antropológica con un objetivo político, aparte del científico, con la esperanza de aprender algo que podamos usar para cambiar nuestra propia sociedad en la dirección que deseemos.

Querer cambiar otras sociedades, diferentes de la propia, es otra cosa, allí sí que el riesgo de etnocentrismo es muy grande, probablemente tenemos que abstenernos. Se puede intentar exportar ideas feministas, eso sí, a ver si agarran y crecen por su cuenta entre los habitantes de otras sociedades, para que ellas mismas las adapten a sus circunstancias. Si no sucede eso, será que nuestras ideas no son apropiadas para ellas.

Hacer feminismo es criticar, pero hay que criticar correctamente. No sólo en un pueblo lejano, sino también en tu propio pueblo o barrio puedes equivocarte. Para criticar hay que saber qué es exactamente lo que se critica. También la feminista no-antropóloga tiene por lo tanto necesidad de una perspectiva relativista. Si exagera el relativismo, corre el riesgo de perder su convicción y su eficacia política. Pero si exagera su etnocentrismo (de clase, de nacionalidad, de hábitat...) será aislada, es decir menos eficaz todavía.

La práctica científica y la práctica política se mezclan mal. Una, la ciencia, trata de expresar lo que *es*; la otra, la política, lo que *debería ser*. Si te dedicas a las dos cosas, puede suceder que te confundas y digas que algo es lo que tú piensas que debería ser. La práctica científica tiene que ser *honrada*, es decir no debemos dejarnos cegar por nuestras convicciones. Y como acabo de explicar, esto es particularmente importante en la antropología porque su tarea es comprender lo diferente, las sociedades y culturas no propias. Pero si negamos las convicciones, si negamos que las tenemos, seremos poco humanos, y además insinceros, y no veo como unas personas insinceras podrían proponerse comprender la humanidad. Además, si tienes una idea de que te gustaría cambiar la sociedad en alguna dirección, normalmente – no siempre pero normalmente – te interesa estudiar la realidad con la mayor seriedad posible, con toda honradez, porque únicamente así puedes aprender algo que te pueda ser *útil*. Las teorías mal construidas o basadas en datos falsos son armas flojas.

Por lo tanto, hay que combinar. Si soy feminista y antropóloga, tengo que encontrar maneras de ser las dos cosas a la vez, no dividirme en dos personalidades sin

contacto entre sí. Pero esto supone que los colegas antropólogos me acusarán de etnocentrismo y las compañeras feministas de relativismo exagerado, de poca convicción política. Eso me pasa a mí, personalmente, y pasa en las relaciones entre el movimiento feminista y la ciencia antropológica. Como también pasa entre otras ciencias sociales y otros movimientos políticos.

Fin de la digresión.

Sigamos con la historia. Estábamos en aquel momento cuando el movimiento feminista se inspiraba en la antropología y las antropólogas empezaban a hacer antropología feminista. La gran pregunta, formulada con ira y dolor por las antropólogas de la nueva especialidad a principios de los años setenta fue: *¿Cuál es la causa de la opresión universal de la mujer?*

Se partía del hecho de que existía tal opresión, porque eso parecía claro, comprobado. Y como no se quería admitir que esa opresión fuera necesaria, inevitable, tal vez incluso biológicamente impuesta, como los ideólogos de nuestra sociedad llevan siglos intentando probar, entonces había que encontrar otra explicación. Pensaban las antropólogas de entonces.

Así surgieron las llamadas *explicaciones unicasales*, que miraremos de cerca en el segundo capítulo. Si la opresión de la mujer es realmente universal, hay que encontrar una explicación igualmente universal. La causa tiene que ser algo que está en todas partes, ya que el efecto está en todas partes. Es decir, la causa tiene que ser algo que es universal. Pero no biológico, claro, sino algo social o cultural que pueda ser criticado y cambiado. ¿Qué rasgos universales hay en las sociedades humanas? No muchos. Una propuesta fue la división entre lo público y lo privado, otra la interpretación de la cultura como algo superior a la naturaleza, una tercera el hecho de que casi siempre son las mujeres que se encargan de los niños pequeños... Cosas no biológicas, no necesarias, no inevitables, pero sin embargo prácticamente universales.

En seguida surgieron los contraargumentos. Eran básicamente de dos tipos. Primero argumentos en forma de *datos empíricos*. La frase clásica (y auto-irónica) de los antropólogos es: "En mi tribu no." Eso significa: "En la sociedad que he estudiado yo no pasa eso." Si alguien propone una generalización universal, basta efectivamente con una sola excepción para invalidarla. En este caso, se decía que "en mi tribu" no se hace la separación entre público y privado, o no se considera a la cultura superior a la natu-

raleza, o no se divide la realidad en cultura y naturaleza para empezar, o en donde yo estuve los hombres también cuidan a los niños pequeños...

El segundo tipo de argumento era *teórico*. Se encontraron restos de etnocentrismo en las hipótesis propuestas y en algunos casos se demostró que a pesar del deseo de la que la había propuesto de encontrar algo no biológico, en última instancia recurría a la biología para hacer realmente universal el rasgo que proponía como explicación. Es que, si algo *es* realmente universal, aumenta la probabilidad de que sea inevitable.

Estas teorías de causas únicas estaban mal conceptualizadas para empezar y hoy día no queda en pie ninguna. Pero voy a dedicarles un capítulo, porque es importante conocerlas. Para no volver a caer en los mismos errores, claro. Pero además para comprender la historia de la antropología feminista, porque en los debates que suscitaron estas hipótesis aprendimos mucho. Se contrastaron datos empíricos de modos interesantes. Si las hipótesis como tales no han sobrevivido, sí que quedan en pie algunas de sus críticas contra las explicaciones anteriores y de los planteamientos de la antropología pre-feminista. Además, como siempre en los debates académicos, avanzaba la especialidad, cobraba cuerpo. Existe ya una serie de ideas que forman un marco común de referencia. Hemos dado unos pasos, que por lo tanto ya están dados, superados.

También se ha criticado duramente, aunque algo *menos* duramente, la otra clase de explicaciones que surgieron durante la década de los setenta, las que llamaré explicaciones de la variedad en grados y formas de la opresión. Aunque se diera por hecho que la opresión era universal en algún sentido, era también obvio que en algunas sociedades era más dura que en otras, y que sus formas variaban tan ampliamente como cualquier aspecto de la vida humana. Además, dentro de una sociedad dada podía haber diferencias entre mujeres y mujeres, por ejemplo según clase, casta, etnicidad, edad, estado civil...

Por lo tanto había que proponer explicaciones para las variaciones observadas. En el tercer y cuarto capítulo estudiaremos estas explicaciones.

Estas hipótesis también han sido debatidas y criticadas, pero no tanto. No se han derrumbado definitivamente. Aunque tampoco parece que ninguna pueda explicarlo todo por sí sola. No se ha encontrado ningún factor clave, ningún factor que tenga *siempre* una influencia *decisiva*. Más bien han dejado una larga lista de preguntas – pregun-

tas sin contestar, pero preguntas que pueden ser fructíferas, que pueden hacernos buscar nuevos tipos de datos. A las preguntas volveremos sobre todo en el último capítulo.

Aparte de la búsqueda de respuestas a la gran pregunta: ¿por qué opresión? se hicieron gran cantidad de estudios sobre la vida de las mujeres con fines principalmente descriptivos, aunque con el fin feminista, también, de hacer visibles las condiciones que afectan de distinta manera a mujeres y a hombres. Estudios que intentaban contestar la pregunta aparentemente más humilde pero igual de fundamental: ¿cómo vivimos las mujeres en realidad? Veamos algunas de las áreas que han captado el interés, donde hay muchos trabajos hechos.

Por ejemplo, se ha trabajado bastante con la *maternidad*, y con la relación entre ésta y las actividades de las mujeres. Se ha conseguido relativizar la maternidad; es decir, ya no se habla simplemente de la maternidad, sino de diferentes funciones: el embarazo, la lactancia, el cuidado físico diario de niños pequeños, otras tareas domésticas más o menos derivadas de ese cuidado, la socialización de los niños... La maternidad no es una sola cosa, sino varias distintas que van unidas en un complejo total, pero ese complejo total no consiste en los mismos factores en todas partes; la mezcla puede variar de una sociedad a otra, y los diferentes factores pueden relacionarse de distintas maneras con el sistema de género. Esto es importante en vista del uso ideológico que se ha hecho de la maternidad en muchas sociedades. Ni feministas ni anti-feministas pueden ya seguir hablando de "maternidad" sin especificar.

Otro aspecto a estudiar es la *construcción cultural de la maternidad*. Qué ideas hay, qué se supone que es una madre, etcetera. También se empieza a estudiar la construcción cultural de la *paternidad*, lo cual es un complemento lógico, evidentemente; lo uno no sería como es si lo otro no fuera como es. En general hay muchos trabajos que estudian la construcción cultural de diferentes factores del sistema de género, y esto encaja con el constructivismo, que se podría decir es una tendencia general en la antropología ahora mismo. (Cf cap. 6.) Es decir, que estudies lo que estudies, aunque sean cosas tan materiales como la subsistencia, se impone estudiar primero cómo la sociedad en cuestión construye ese fenómeno, cómo lo conceptualizan los informantes. Si no se da este paso previo, se caerá en posturas etnocéntricas, desde luego, pero además es necesario estudiarlo porque la construcción cultural del fenómeno es siempre un aspecto importante *del* fenómeno, aun cuando luego te interesen más sus aspectos "objetivos".

(Y no hay que olvidar que lo "objetivo" es siempre una construcción cultural también, la nuestra.)

Ha habido mucha atención a las relaciones entre el sistema de género y *otras estructuras de poder o de desigualdad*, como por ejemplo de clases. (Cf cap. 4.) También las relaciones entre las *ideologías* sobre el género y otras ideologías. Yo creo, por ejemplo, que en España hay unas influencias importantes entre las ideologías de género y la ideología de la modernidad, el desarrollo, el cambio, el progreso o como se quiera llamar. (Cf cap. 5.)

Se ha cuestionado el concepto de "*household*", la unidad doméstica. Para empezar, no coincide siempre con la "familia", como tendemos a suponer los que vivimos en sociedades donde sí suelen coincidir las dos unidades. Luego, ni la familia ni la unidad doméstica contienen los mismos miembros en todas partes, ni las relaciones entre los roles existentes son las mismas, ni coincide siempre la convivencia con un presupuesto común o con otros intereses compartidos. Todo esto hay que estudiarlo empíricamente, determinarlo para cada caso. Y obviamente tiene gran importancia para algunos de los temas más debatidos dentro del feminismo occidental, por ejemplo el del trabajo doméstico y el de la familia como institución opresiva.

Se han descrito minuciosamente *las actividades de las mujeres*, por ejemplo sus *presupuestos de tiempo*, cómo organizan su tiempo y sus energías para poder hacer todo lo que hacen. Se han cuestionado conceptos como *producción y reproducción*, sobre todo describiendo empíricamente las cosas que hacen las mujeres y demostrando que no es fácil aplicar a ellas estos conceptos, preguntando cómo se podrían conceptualizar mejor las tareas necesarias de una sociedad, y cómo subdividir en factores o aspectos esas actividades para comprender mejor las limitaciones y posibilidades que suponen para las mujeres – y por lo tanto, indirectamente, para los hombres.

La situación económica de las mujeres en diferentes tipos de sociedades ha sido siempre un aspecto central para los estudiosos del género. Un tema económico importantísimo es la cuestión de la *propiedad* y el género. ¿Qué cosas son propiedad de los hombres y qué cosas son propiedad de las mujeres, en una sociedad dada, por ejemplo? ¿Tienen las mujeres el mismo tipo de control sobre las cosas que son de su propiedad que los hombres sobre las suyas? Y no debemos olvidar que a veces las mujeres no *tienen* sino que *son* propiedad.

Las relaciones de *parentesco* se estudiaban poco en la antropología de la mujer durante la década de los setenta. Parecía que había otras cosas más urgentes, y tal vez había como un disgusto general ante el androcentrismo tan fuerte que siempre ha habi-

do en esa especialidad. Es alienante ser antropóloga mujer, por ejemplo, y tener que reconstruir aparte, en tus apuntes, cada esquema de parentesco que aparece en los libros, porque están siempre dibujados desde el punto de vista de un EGO masculino. Es una convención, así resultan comparables, se solía decir. De acuerdo. Pero reconstruyendo los esquemas para que el EGO sea una mujer se pueden ver *otras* cosas. Durante los años ochenta ha surgido el interés por las relaciones entre el parentesco y el género, y se están haciendo críticas a las teorías anteriores.¹⁰

Tal vez lo que más se ha estudiado de manera empírica últimamente son los *efectos del desarrollo económico* para las mujeres en diferentes sociedades. Hoy día casi ninguna sociedad en la tierra – o ninguna – está aislada de lo que sucede en el sistema económico mundial. Hay bastantes estudios que demuestran cómo esto afecta a las mujeres de otra manera que a los hombres. Por ejemplo cuando una sociedad deja de ser nómada, o cuando una sociedad pasa de una economía de subsistencia a una de agricultura comercial, o cuando, como en España recientemente, se pasa de una economía agrícola a una industrial o de servicios, el cambio no siempre les favorece. Falta por definir el "desarrollo" desde un punto de vista no androcéntrico.

Hay estudios sobre las mujeres que trabajan fabricando productos en sus *domicilios*, como también sucede bastante en algunas regiones de España. Hay estudios sobre las mujeres como mano de obra barata en las *nuevas industrias del tercer mundo*, generalmente industrias del primer mundo que explotan la mano de obra barata de Corea, Singapur, Taiwán, Filipinas, etcétera. Son estudios que demuestran que este trabajo asalariado de las mujeres influye en el sistema de género de maneras imprevistas – cosa que de por sí no debería sorprender – y que no es exclusivamente negativo para las mujeres. Hay estudios de las relaciones entre el sistema de género y las migraciones laborales, de la urbanización, de los sistemas de enseñanza...¹¹

¹⁰ En 1987 se publicó una colección de artículos sobre el tema, compilada por Collier y Yanagisako. En el congreso de antropólogos europeos en Coimbra en septiembre de 1990, en el simposio de antropología del género que hubo, este libro fue muy comentado.

¹¹ En la bibliografía hay ejemplos de todos estos tipos de estudios. Pero para la lector que se inicie en el tema, recomendaría como paso intermedio, leer el libro de Moore, 1988, que ofrece muchos ejemplos. Está ya traducido al castellano, además. Muy útiles son también los artículos panorámicos de Quinn, 1977, y Mukhopadhyay y Higgins, 1988, aunque pueden ser de árida lectura para la principiante, ya que dicen muchísimas cosas en pocas páginas.

Al cabo de la primera década de antropología de la mujer, un artículo de resumen de lo que se había hecho hasta entonces, terminaba así:

"Las observaciones generales que más han preocupado a los antropólogos son éstas: el monopolio universal que se dice que tienen los hombres para ocupar posiciones políticas oficiales, la exclusión de las mujeres de las esferas de prestigio, y las ideologías aparentemente universales de diferencias sexuales a favor de los hombres. Estas generalizaciones, todas juntas y aceptadas tal cual, hacen mucho para crear una imagen fuerte del status femenino universalmente bajo que tanto ha llamado la atención de los antropólogos. Miradas por separado, algunas de estas observaciones posiblemente necesiten ser revisadas bajo el impacto de nuevos datos etnográficos y nuevas perspectivas, y cada una podría ser explicada independientemente. Lo que destaca de la literatura repasada aquí es la necesidad de más investigación acerca de cada una de estas proposiciones sobre el status de la mujer y las condiciones en las que se dice que son verdad. Lo que más impresiona de esta literatura es la cantidad enorme de cuestiones específicas investigables que ha producido. Esperemos que las fuerzas sociales que inspiraron el interés antropológico por el status de las mujeres sostengan este interés también a través de la larga segunda fase de trabajo para explorar estas nuevas hipótesis." (Quinn 1977)

Hay en este comentario una mezcla de entusiasmo y resignación. En pocos años se habían propuesto tantas ideas, se había recogido tanto material de un tipo completamente nuevo, y había tantos antropólogos – y ya no exclusivamente mujeres, sino algunos antropólogos hombres también – tanta gente trabajando en este nuevo campo, que parecía ya una especialidad bastante establecida. Pero no se tenía todavía nada en firme acerca de los grandes problemas que habían sido su motor, y la mayoría de las propuestas teóricas hechas hasta entonces parecían ya, a tan pocos años, muy prematuras, ingenuas incluso. Había muchas ideas por donde seguir, pero no se veía claro cuál de los muchos caminos posibles era el que más prometía.

Alrededor de 1980 empezó a hacerse más acuciante el problema de las relaciones entre el feminismo y la antropología, y el de la necesidad eterna de navegar entre un etnocentrismo excesivo y un relativismo excesivo. Hasta entonces la crítica más fuerte había sido tal vez la de que las antropólogas feministas eran excesivamente relativistas y por lo tanto no tan feministas. Esa crítica venía del movimiento feminista de los países

occidentales, claro. Hacia 1980 el movimiento feminista del tercer mundo empezaba a hacer oír su voz más que antes. Acusaba de etnocentrismo al feminismo occidental. Dentro de la antropología, muchos colegas empezaron también a criticarnos de etnocentrismo, de ser malos antropólogos al querer interpretar lo ajeno a través de unos colores políticos de nuestra propia sociedad. Si siempre había existido, ahora esta crítica cobraba más legitimidad, en vista de que venía también de las mismas mujeres de las sociedades que estudiábamos.

Si las mujeres de la sociedad X se declaran/nos declaramos contentas con su vida/nuestra vida, ¿quiénes sois vosotras, antropólogas feministas occidentales, para decir que están/estamos oprimidas de todos modos?

Como además los datos empíricos seguían acumulándose a velocidades tremendas y de modos confusos, no era nada fácil contestar a las críticas. La solución corriente era hacer referencia a otros tipos de compromisos políticos – hay antropólogos socialistas y comunistas, hay antropólogos comprometidos en la lucha contra el racismo, etcetera. ¿Por qué no vamos a tener los mismos derechos políticos las mujeres? Eso sí, teníamos que reflexionar mejor. Teníamos que volver a los datos, a mirarlos más de cerca, a interpretarlos con más cuidado y menos entusiasmo. Si queremos que la antropología contribuya al movimiento feminista, tiene que ser una antropología *bien hecha*.

Hubo también otra complicación importante. Como ya apunté, la crítica contra la antropología clásica consistía en que ésta había olvidado a las mujeres totalmente, a veces; otras veces las había tratado desde el punto de vista de los hombres. Y eso tenía cierta lógica, ya que la mayoría de los antropólogos eran hombres. Se dio un nombre a este tipo de error: *'male bias'*, en inglés, la visión parcial, no neutral de los hombres. *Androcentrismo* será la palabra más idónea en castellano.

Los hombres, por ser hombres, no habían tenido acceso siempre que hubieran querido al mundo de las mujeres; y no siempre habían querido, porque combinaban su androcentrismo con un cierto grado de etnocentrismo, dando por hecho que en otras sociedades pasaría lo que les parecía que pasaba en sus países de origen, que la realidad de las mujeres era poco importante. Por lo tanto no la describían, o la describían mal. Y si había algún que otro intento de construir teorías, eran teorías para demostrar la necesidad, la inevitabilidad, de que los hombres tuvieran preferencia social.

Bien, pero si esto fue así ¿cómo podemos saber si el status de la mujer es realmente bajo en todas partes. Eso *parece*, a juzgar por la literatura, pero esa literatura no es fiable, sufre de androcentrismo. Androcentrismo occidental, además.

En estos debates se llegó pronto a distinguir tres clases o niveles de androcentrismo. Primero, y más importante, el *androcentrismo de los antropólogos por ser ellos mismos hombres*. Pero segundo, en muchos casos también el *androcentrismo de los informantes*, ya que los antropólogos hablaban principalmente con los hombres en las sociedades estudiadas, y estos en general tenían sus propios prejuicios o por lo menos perspectivas peculiares acerca de las mujeres de su sociedad. Y tercero, decían algunas críticas, el *androcentrismo intrínseco de la antropología*, de todos sus conceptos, porque la antropología, como todas las ciencias occidentales, es un producto de una sociedad sexista y ese sexismo se refleja hasta en los rincones más recónditos de todo lo que hacemos. (Moore 1988:2-8)

Teniendo en cuenta todo esto, había que preguntarse si lo que se había intentado explicar – la opresión universal de la mujer – existía realmente. ¿O podía ser un espejismo causado por el androcentrismo múltiple que subyacía en las descripciones?

En este momento entraron en escena las filósofas feministas, criticando esta crítica. Se basa, dijeron, en la idea de que una persona no entiende bien una realidad que no es la suya propia. Los hombres no entienden a las mujeres porque no son mujeres. Hay que *ser* una para *comprender* a una. Esto se ha llamado la teoría del punto de vista. Podría aplicarse a otras categorizaciones sociales conflictivas también, por ejemplo razas o clases. Según la teoría del punto de vista, hay que tener la perspectiva adecuada; nadie se puede pronunciar sobre lo que no conoce.

Pero si esto fuera una regla general, ¿qué pasaría con la antropología entera? La antropología se basa en el supuesto de que aunque algunas cosas se entienden mejor desde dentro, otras se entienden mejor desde fuera. Desde *otra* perspectiva. Hoy día hay antropólogos que estudian su propia sociedad, pero el origen de la antropología era el encuentro con lo extraño, lo que *no* era lo propio.

Esto empezó como una imposición por las circunstancias, pero con el tiempo se ha llegado a ver como una ventaja metodológica. Por supuesto que viniendo de fuera y estando un año o dos de trabajo de campo, por mucho que te sumerjas, por mucho que te dejes empapar de la realidad a estudiar, hay muchas cosas que no comprendes. Pero

por otro lado puedes ver cosas que los nativos de la sociedad en cuestión no ven. Un ejemplo trivial: Tú conoces mejor tu casa que una persona que viene de visita, pero la visita ve cosas que tú ya no ves porque estás demasiado acostumbrada. La ceguera de la rutina.

Dicho de manera algo más sofisticada: En cada cultura hay muchas cosas que se dan por hechas. Es posible incluso que no se pueda funcionar de otra manera. Resulta conveniente pasar por alto lo obvio, para simplificar, para ser eficaces, para ahorrar esfuerzos. Pero lo que se pasa por alto tiende a hacerse invisible. Eso entraña ciertos riesgos: de error, de estancamiento, de ignorancia. Para la persona que viene de fuera, sin embargo, lo "obvio" *no* es obvio. Para ella, lo invisible resulta visible, incluso puede que lo invisible resalte más que ninguna otra cosa a sus ojos. Y en esto obvio/invisible pueden estar las claves, lo más importante, lo que hay que analizar para aprender por qué esa sociedad es como es. Por eso, lo ideal es que cada sociedad sea estudiada tanto desde dentro como desde fuera. Y el antropólogo normalmente – no siempre – estudia desde fuera.

Por lo tanto las antropólogas feministas a lo mejor cometían un sinsentido. Si hay que ser una mujer para comprender a las mujeres, también habría que ser un bongo-bongo para comprender a los bongo-bongo. ¿no?

No hay espacio ni lugar para profundizar en la filosofía de la ciencia aquí, pero tengo que apuntar que no estoy de acuerdo con la teoría del punto de vista. No creo que haya que ser una para entender una, así, en general. Sí creo que las experiencias producen perspectivas, pero creo que es muy necesario en las ciencias sociales que cualquier fenómeno se estudie tanto desde dentro, por los propios afectados, como desde fuera, ya que las dos perspectivas dan diferentes tipos de conocimientos, y dos tipos de conocimientos dan mejores resultados, entre otras cosas porque se pueden corregir el uno al otro. Para obtener visión de fondo hacen falta dos ojos, para saber de dónde viene un sonido hacen falta dos oídos.

En cuanto a los sexos, pienso que es necesario que los hombres también estudien a las mujeres y las mujeres a los hombres. Pero en este caso se trata de algo más que una mera diferencia. Hay jerarquía. Si hay diferencia de poder y/o prestigio entre dos grupos, la parte que sale malparada se suele dar más cuenta (aunque no siempre automáticamente, y puede haber grandes resistencias psicológicas). El representante del grupo más fuerte tendrá que hacer un esfuerzo consciente para darse cuenta, para comprender o incluso meramente para ver que hay algo para comprender. Este esfuerzo es necesario, ya que la comprensión no surge de las propias experiencias como para el

grupo más débil. Pero esto no quiere decir que el esfuerzo sea imposible. Lo mismo que una mujer puede llegar a entender a los hombres, un hombre puede llegar a entender a las mujeres, aunque no tenga las mismas experiencias vitales. Si no postulamos esencias de los sexos, si creemos que los géneros son construcciones humanas y que lo biológicamente dado e inevitable, los sexos, tiene relativamente poca influencia en lo que somos, entonces un hombre debe tener la misma capacidad que una mujer para darse cuenta de que existe asimetría de poder y prestigio – lo mismo que un antropólogo puede darse cuenta de la asimetría existente entre diferentes sociedades aunque venga de una de las sociedades poderosas.

En realidad no creo que las antropólogas alrededor de 1970 dijeran que los hombres no *pueden* ver a las mujeres, por ser hombres. Decían que los hombres antropólogos, hasta entonces, no habían hecho el esfuerzo necesario – e implícitamente posible. Si se les criticaba diciendo que lo deberían haber hecho, se implicaba que si hubieran querido hubieran podido.

Estos fueron los temas que empezaron a llamar más la atención alrededor de 1980: los niveles del androcentrismo, los problemas de la crítica del androcentrismo, si implicaba una teoría de punto de vista o no, y la crítica del feminismo del tercer mundo. El debate durante la década de los ochenta ha sido bastante filosófico.

Además, se han continuado debatiendo las grandes hipótesis propuestas en la década anterior, y también se han seguido reuniendo datos. Existe ahora una cantidad abrumadora. Ya no es posible tener una visión completa del campo.

Alrededor de 1980, lo que ya se afianzaba muy claramente, y lo que suponía el avance teórico más importante, era el concepto de *género*. Se había utilizado ya desde finales de los años sesenta. Hay diferentes versiones de quién lo inventó y/o quién lo introdujo definitivamente en la antropología feminista. En el feminismo en general, creo que hay que reconocer el papel de la socióloga inglesa Ann Oakley, quien publicó en 1972 un libro con el título de "Sexo, género y sociedad." En 1975 la antropóloga norteamericana Gayle Rubin publicó un artículo llamado "El tráfico en mujeres – notas hacia la economía política del sexo" que se hizo pronto un clásico y que hoy día es conocido en el

movimiento feminista en general, no sólo entre antropólogos. En él propuso el concepto de "sistema sexo/género", refiriéndose al aspecto sexual de la opresión de las mujeres. Esto ha sido bastante mal entendido, y durante años se decía "sistema sexo/género" con referencia al fenómeno en general. A ese fenómeno más general ahora se le suele llamar "sistema de género" y de este concepto trataré más en el último capítulo.

El concepto de "género" a secas ha corrido una suerte variada en diferentes países y distintos idiomas. Pero hoy se ha afianzado tanto y resulta tan central, tan fundamental, que empieza a llamarse toda la especialidad *antropología del género* en vez de antropología de la mujer. Esto puede suponer confusiones y dudas, desde luego, especialmente la sospecha de que podría ser una manera de desvirtuar el enfoque feminista. Pero en mi opinión son confusiones y dudas que toca aclarar y superar, porque el concepto de género es imprescindible. No sólo no desvirtúa, sino que es *especialmente imprescindible* para quien quiera estudiar las relaciones de poder entre mujeres y hombres. De eso también hablaremos más en capítulo 6.

De momento basta con apuntar lo fundamental: que hay que distinguir entre sexo y género, es decir entre lo dado y lo construido, o entre lo natural y lo sociocultural. Esta necesidad nació del mismo punto de partida de la antropología feminista: demostrar que la opresión de la mujer no es necesaria. No viene dada de la misma biología, de nuestra naturaleza como especie. A esta tarea, la antropología contribuía con datos acerca de la variación: lo que parecía intrínsecamente femenino o masculino en una sociedad, no lo era en otra. Por lo tanto no podía ser intrínseco. Sin embargo se llamaba femenino o masculino. Se utilizaba la separación de la humanidad en dos sexos como metáfora para muchas cosas que no tenían nada que ver con el sexo, pero que se nombraban como si lo tuvieran. Esa otra cosa tenía que tener un nombre, para poder hablar de ella, para hacerla visible. Esa otra cosa se llama ahora *género*.

Otra manera de decirlo: el sexo es un hecho natural que se puede aprovechar como principio organizador en la sociedad. Lo mismo que la edad, por ejemplo. Y lo mismo que diferentes sociedades distinguen diferente número de edades (sólo adultos y niños; o niños, jóvenes, adultos y viejos; o bebés, preescolares, prepubertales, adolescentes, jóvenes, jóvenes adultos....), y colocan las fronteras en diferentes momentos de la vida, y asignan tareas y símbolos y recursos a las diferentes edades de distintas maneras, pasa lo mismo con el sexo.

Lo biológico, es decir el sexo, es en realidad poca cosa. No organiza nada más que lo que todos los hombres pueden hacer pero ninguna mujer, y lo que todas las mujeres pueden hacer pero ningún hombre, lo cual es poca cosa, y cuanto más se

estudia, menos. Según avanzan los estudios del género, el género tiende a crecer y el sexo a reducirse. No podemos, tal vez, saber exactamente dónde está la frontera entre las dos cosas, y debemos siempre recordar, desde luego, que las relaciones entre ambas son dinámicas, dialécticas. Pero para poder pensar así para empezar, necesitamos dos conceptos (o más). Si no hacemos ninguna distinción, no podemos analizar este aspecto de la vida social.

Gayle Rubin lo dijo bien: Las mujeres y los hombres son distintos entre sí, pero "no tan distintos como el día de la noche, la tierra del cielo, el yin del yang, la vida de la muerte. La verdad es que, desde el punto de vista de la naturaleza, los hombres y las mujeres se parecen más entre sí que cualquiera de los dos a cualquier otra cosa – por ejemplo montañas, canguros o palmeras cocoteras." (Rubin 1975:179)

Pero la pequeña diferencia está allí, y tiene un significado emocional, y se presta maravillosamente bien para servir de metáfora para otras cosas. Las sociedades humanas varían en cuanto a qué hacen y cuánto hacen con esta posibilidad, pero *algo* hacen; ninguna sociedad conocida prescinde totalmente de esta posibilidad de organización social y cultural. Decir que todas las sociedades hacen algo con el género *no* es decir que la opresión sea universal. Es cuestión empírica saber qué se hace exactamente, y es cosa de interpretación decidir qué cosas se podrían llamar opresión. Igualmente es cuestión empírica cuántos géneros se reconocen – hay sociedades donde se reconocen más de dos.

Estudiar el género antropológicamente es preguntarse cosas como:

- ¿Cuáles son las categorías de género en sociedad X?
- ¿Cuántas categorías de género se reconocen, y con qué criterios se distinguen?
- ¿Qué aspectos de la vida social se organizan con ayuda del principio del género, y cómo se motiva o legitima esto?
- ¿Existen conflictos de intereses entre las categorías de género? Y en tal caso, ¿en qué medida se expresan culturalmente, en qué medida son conscientes, en qué medida son institucionalizados, etcetera.?
- ¿Cómo se simbolizan las categorías de género y sus respectivas características?
- ¿Y qué consecuencias tiene esto para la subsistencia, para el reparto de recursos, para las relaciones de poder (entre los géneros y entre otras clases de categorías), para la cosmología, etcetera?

Resumiendo: La antropología de la mujer nació alrededor del año 1970 y los primeros seis-siete-ocho años fueron dedicados a criticar el androcentrismo anterior, y a intentos de *explicar* la situación de la mujer. O explicar la opresión universal, o explicar sus varias formas, o explicar la interrelación entre la situación de la mujer y otras jerarquías y asimetrías, por ejemplo de clase. Además se hacía una labor de hormiguitas, recogiendo datos, datos que faltaban. Había que rellenar las lagunas, y eso sigue siendo una tarea aunque ya no tan urgente. Hacia finales de los años setenta empezó un viraje. La década de los ochenta no ha visto nuevas hipótesis grandiosas sino más bien un trabajo para desarrollar conceptos. Por ahora el de género es el más importante. Pero es un concepto muy general, necesita ser más elaborado.

En otro artículo panorámico de lo que se ha hecho, un artículo que es explícitamente una continuación del de Quinn pero diez años más tarde, las autoras terminan:

"Una gran variedad de enfoques, métodos, orientaciones teóricas e investigación empírica ha sido aplicada de manera fructífera al problema del status de la mujer y la asimetría entre los géneros. Por debajo de esta diversidad hay algunos temas en común.

Primero, hay que estudiar el género teniendo en cuenta el contexto histórico, económico, social y conceptual: comprender el género exige algo más que explorar sus relaciones con la biología y con la economía. Además, los teóricos del género deben tener cuidado con las influencias que puedan tener las teorías populares androcéntricas o eurocéntricas en su trabajo. Finalmente, el concepto de una "mujer" homogénea tiene que ser reemplazado por una diversidad de "mujeres". (...) Por lo tanto, los antropólogos se han alejado de las teorías universalistas y los enfoques grandiosos, abandonando la búsqueda de determinaciones claves con aplicaciones globales, prefiriendo teorías de un alcance más restringido, propuestas válidas para un conjunto de sociedades o regiones o aplicables a una cantidad más pequeña de fenómenos de un nivel más bajo. Las viejas dicotomías han sido reemplazadas por modelos más complejos, exploraciones de sus interrelaciones, nuevas tipologías basadas en nuevos principios." (Mukhopadhyay y Higgins, 1988)

Al iniciarse la tercera década de la antropología feminista, tenemos ya muchos datos. Es un momento de búsqueda de conceptos y refinamiento de modelos. En el último capítulo veremos algo de esto, pero antes repasemos la historia de estos veinte años con algo más de detalle.

CAPITULO 2. LAS HIPOTESIS UNICAUSALES.

En la primera fase de la antropología de la mujer se tenía la impresión de que existía realmente una cosa que se podía llamar el status de la mujer y que ese status era universalmente bajo. Variaba, pero en cada caso era más bajo que el de los hombres en la misma sociedad o por lo menos los hombres en las mismas condiciones en la misma sociedad – la misma clase, por ejemplo.

Este status bajo – u opresión – era entonces uno de los poquísimos rasgos universales, una de las muy pocas cosas que se podían encontrar en todas las sociedades humanas. Como tal era un enigma científico que necesitaba una explicación. Además, para las antropólogas que también se sentían críticas ante la situación de la mujer en sus propias sociedades, había que encontrar la explicación como un paso necesario para proponer cambios. Más todavía, en las sociedades occidentales, la inferioridad de la mujer ha sido generalmente legitimada con referencias a una inevitabilidad – que es la voluntad de Dios, o un aspecto de nuestra constitución biológica o una necesidad imperativa para la supervivencia de la sociedad. Si se demostraba que el status de la mujer era universalmente bajo, entonces se corría el riesgo de reforzar esas legitimaciones. Parecería realmente inevitable la cosa.

Había que encontrar un factor causal que pudiera ser universalmente válido pero que sin embargo no fuera algo necesario, inevitable, natural. Tenía que ser algo social o cultural, algo creado por seres humanos y por lo tanto algo que pudiera ser cambiado por seres humanos. Pero que sin embargo se encontrara en cada sociedad conocida, porque si no no podía servir para explicar esto otro que se encontraba en cada sociedad, un status más bajo para las mujeres en general que para los hombres en general.

Una tarea previa era revisar las teorías propuestas anteriormente. Las que había eran principalmente psicológicas y biológicas. No hay espacio aquí para presentarlas como se merecen, sólo las voy a mencionar, para refrescaros la memoria, porque seguro que os suenan. Son teorías que tienen versiones populares que se esgrimen en debates cotidianos también. Y para que penséis un poco en el clima intelectual del momento. Me refiero a teorías no feministas, pero que intentaban encontrar una causa universal también.

Mayor tamaño, por ejemplo. Que los hombres dominan a las mujeres porque son más grandes, lo cual podría ser más funcional, darles una ventaja. Pero no es necesariamente una ventaja evolutiva ser grande; para algunas cosas conviene ser pequeña. Y aunque lo fuera no explica nada. ¿Qué relación hay entre tamaño y dominación? A los seres humanos no nos dominan los elefantes, ni domina siempre el más grande dentro de una especie.

Además, la diferencia de tamaño entre los sexos varía. Aunque los hombres de una sociedad suelen ser algo más grandes que las mujeres en la misma sociedad, las diferencias de tamaño *entre* sociedades es mayor; y además la diferencia *dentro* de una sociedad dada es siempre relativa, no absoluta, es decir hay siempre algunas mujeres que son más grandes que algunos hombres. Y hay sociedades donde parece que la diferencia física no es muy grande. En Bali parece ser que mujeres y hombres son más o menos del mismo tamaño y además tienen formas mucho más parecidas entre sí que por ejemplo los europeos. Así que el tamaño no ofrece ninguna explicación universal que valga.

En cuanto a la *fuerza física* sucede más o menos lo mismo: Varía el grado de diferenciación, y no explicaría mucho aunque fuera realmente universal. Además está muy claro que en algunas sociedades, las actividades de las mujeres exigen más fuerza física que las de los hombres. En muchas sociedades son las mujeres las responsables principales de las tareas agrícolas, y de llevar cargas pesadas, mientras que a lo mejor los hombres se dedican a la política, es decir principalmente a estar sentados hablando (menos cuando hay guerra).

Alguien ha apuntado también que se han hecho muy pocos estudios sobre qué fuerza física se necesita realmente para llevar a cabo las distintas tareas. Nuevamente, nuestras propias categorías culturales nos engañan. Como en nuestra cultura occidental se da por hecho que los hombres deben o tienen que encargarse de las tareas físicamente exigentes, si vemos que los hombres cortan árboles mientras que las mujeres llevan los niños en brazos, suponemos que es porque el hombre es más fuerte. Pero habría que medir la fuerza necesaria para cada tarea. Aguantar un niño en brazos, es levantar veinte kilos, y veinte kilos no quietos sino que a menudo patalean y gritan y se revuelven.

Hay razones claras por las que la *mayor agresividad* de los hombres tampoco puede ser la causa de la opresión de las mujeres. Primero tenemos que preguntarnos si los hombres son realmente más agresivos que las mujeres. Hay estudios que parecen indicar que sí; por lo menos está más clara la diferencia en cuanto a la agresividad que en cuanto a tamaño o fuerza física. Pero si realmente los hombres dominan a las mujeres en todas partes, esta mayor agresividad podría ser un efecto cultural y no causa. Aprenden a ser agresivos, porque van a ser los opresores, y no al revés, que son los opresores porque son agresivos. Lo uno es tan plausible como lo otro; no sabemos.

Lo segundo es que la agresividad de los hombres tendría que dirigirse contra los enemigos para ser funcional; si se dirigiera contra las personas con quienes tienen que colaborar para sobrevivir, esa sociedad no sobreviviría.

Lo tercero: los psicólogos dicen que la agresividad de los niños suele dirigirse hacia otros niños y mucho menos hacia las niñas. Por lo menos en las sociedades occidentales – en cuanto a esto no hay muchos datos de otras sociedades. Es un dato lógico, a la luz del segundo punto, pero un dato que resta fuerza a la hipótesis como tal.

Cuarto, lo que *cuenta* como agresividad depende de la cultura. Incluso dentro de Europa hay grandes diferencias. Por tomar un ejemplo que conozco bien, muchos comportamientos que en España son normales, son tremendamente agresivos desde un punto de vista sueco. (Ojo, *no* digo que la cultura española sea más agresiva que la sueca – digo que lo que se *considera* agresivo en una sociedad no se *considera* así en la otra.)

Por otra parte, si traducimos agresividad en *violencia física*, entonces sí se puede constatar que los hombres usan más violencia entre sí que las mujeres entre sí, en una sociedad dada, y los hombres suelen usar más violencia contra las mujeres que viceversa. Esto es un dato muy general que como tal necesitaría explicación. Pero no es muy probable que se trate de un rasgo biológico, inevitable, del macho humano, porque el nivel de violencia varía muchísimo de una sociedad a otra. Nuevamente: lo que sería una afrenta inaudita en un lugar, es apenas un chiste amistoso en otro. Y esto varía no sólo en el espacio sino en el tiempo y entre diferentes categorías dentro de una misma sociedad.

Las limitaciones que supuestamente conlleva la *maternidad* también han figurado en los intentos de explicar la situación de la mujer.

Una mujer embarazada no corre tan de prisa como un hombre, eso está claro, pero incluso la mujer que tiene muchos hijos no está *siempre* de siete u ocho meses, y una mujer no embarazada sí puede correr casi igual de prisa que un hombre y posiblemente mantener la velocidad durante más tiempo. Una mujer en período de lactancia no puede alejarse de su hijo, eso está claro, pero el hijo será pequeño, lo puede llevar en brazos; estorbará, pero de hecho no impide que las mujeres de las sociedades sencillas caminen largas distancias a diario para recolectar o para cultivar la tierra. *No* es cierto que las mujeres se queden universalmente cerca de sus casas mientras que los hombres se muevan sobre distancias mayores.

Es también un error suponer que las mujeres han tenido siempre muchísimos hijos hasta nuestra era de los anticonceptivos artificiales. En las sociedades nómadas no suelen tener más que un hijo cada cuatro años, aproximadamente, porque tenerlos más seguidos a lo mejor sí supondría demasiado estorbo.

Somos una especie imaginativa; no solemos aceptar las limitaciones de la naturaleza con resignación, sino inventamos soluciones. Se suele pensar que las mujeres inventan menos que los hombres, pero esa impresión viene en parte de la asociación de la

mujer con la naturaleza (que no es universal, como en seguida veremos, pero sí corriente), es decir que nos imaginamos que ellas no podrán definir problemas y buscar soluciones en la misma medida que los hombres. En parte esta impresión viene de la definición de los problemas de las mujeres como poco importantes y la definición de las soluciones de las mujeres como no-técnicas.

Existen muchas técnicas de control de la fertilidad. Muchas son más sociales que técnicas; por ejemplo largos períodos de lactancia, lo cual no es un método perfecto pero disminuye bastante la probabilidad de quedarte otra vez embarazada. El infanticidio es otro método, por cruel que nos parezca. O tabúes religiosos, o tabúes de post-parto, es decir que una mujer no puede tener relaciones sexuales con un hombre hasta después de cierto tiempo, a lo mejor un par de años, después de dar a luz. También se conocen otras técnicas como coitus interruptus o insertos vaginales, y técnicas abortivas.¹²

Sobre todo hay que tener en cuenta la gran variedad entre las sociedades conocidas en cuanto al supuesto factor estorbo. En algunas parece que la maternidad es un estorbo para las actividades de la mujer, en otras no, o no tanto. Lo que supone para tus actividades cotidianas tener un hijo varía muchísimo, según cómo se organice la maternidad y según las actividades cotidianas que haya. Pero, como veremos, las tres hipótesis que voy a explicar hoy, todas, de una manera indirecta sí se refieren a la maternidad como un factor que puede tener que ver con la subordinación de la mujer.

Todas estas hipótesis pre-feministas adolecen de dos fallos fundamentales: primero, lo que proponen como causa no es realmente universal; y segundo, aunque lo fuera, sólo explicaría porqué los hombres *podrían* dominar a las mujeres, no por qué iban a *querer* hacerlo.

En este tipo de clima intelectual, lleno de explicaciones más o menos inaceptables y más o menos biologistas, surgieron las hipótesis feministas unicasales.

Resumiré tres hipótesis que se publicaron todas en 1974 y que me parecen importantes; importantes en el sentido de que han sido las más debatidas, e importantes también en el sentido de que aunque ahora ya casi nadie las acepta tal como fueron propuestas, como explicaciones universalmente válidas, sí parecen tener fuerza explicativa para *algunos*

¹² Estas cosas sirven de ejemplo, también, de los conocimientos que faltaban mientras los científicos hablasen principalmente con los hombres. En parte porque son datos que suelen pertenecer al dominio femenino, así que los informantes masculinos no siempre los conocen; pero en parte también porque puede haber conflicto de intereses entre hombres y mujeres acerca del número deseado de hijos. En las sociedades de caza y recolección, normalmente interesa a todos mantener la población estable, pero en las sociedades agrícolas interesa a veces tener muchos hijos, un interés compartido entonces por todos, pero para las mujeres este interés general puede entrar en conflicto con su interés particular por su salud.

aspectos de la situación de la mujer en muchas sociedades, aunque no todas. Además, tercero, importantes porque en los debates que han originado han surgido muchos datos y pensamientos interesantes.

Me refiero a las explicaciones propuestas por Nancy Chodorow, Sherry Ortner y Michelle Rosaldo. También veremos un refinamiento posterior por Sherry Ortner y Harriet Whitehead que es un intento de combinarlas en un nivel más alto de abstracción.

Empecemos por la hipótesis de **Nancy Chodorow**, que es tal vez la más particular, la más cercana al contexto íntimo de las relaciones personales. La de Ortner se mueve en un nivel que de cierta manera incluye lo que dice Chodorow y la de Rosaldo a su vez incluye las dos.

Chodorow se basa en ideas psicoanalíticas, más en concreto las teorías de relaciones de objeto, e intenta ver hasta qué punto pueden ser universalmente aplicables y hasta qué punto esto podría explicar la subordinación de la mujer.

Dicho primero de modo muy sencillo y abreviado: es la maternidad la que determina la opresión de la mujer, pero no la maternidad biológicamente necesaria, los hechos del embarazo, el parto y la lactancia, sino una consecuencia social de estos hechos. Las mujeres no sólo llevan el feto, paren y amamantan, sino que suelen encargarse también del cuidado de los niños pequeños. Dice Chodorow. Eso ya no es biológicamente necesario, pero es práctico y suele suceder así, es prácticamente universal. Las mujeres son madres de una manera que los hombres no son padres, aunque *podrían* perfectamente serlo, si la cultura construyera la paternidad de otra manera. Por lo tanto, si este hecho, que las mujeres se encarguen de los niños pequeños, pudiera relacionarse con su status bajo, entonces tendríamos una teoría con los requisitos que se exigían en aquellos momentos: una teoría universalmente aplicable pero que no hiciera la opresión aparecer como algo inevitable.

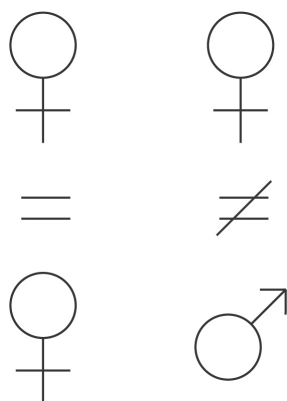
Chodorow piensa que hay ya en este hecho una asimetría decisiva. Los niños y las niñas tienen desde el principio una experiencia bien distinta de lo que es la vida. El niño y la niña dependen igualmente de una MADRE. La/el recién nacido/a depende de la madre para sobrevivir. Depende de ella para todas sus necesidades. El no poder valerse por sí mismos lo experimentan niños y niñas por igual como el hecho más importante, fundamental, durante la primera época de su vida, en cuanto aprenden a diferenciar entre sí mismos y lo que les rodea. Esto tiene que ver con la evolución de nuestra especie; nacemos poco hechos.

Pero hay una persona que se encarga de darnos lo que necesitamos. Esta condición vital nos da, como base de la personalidad, una profunda ambivalencia ante la

vida, y por lo tanto ante la persona que representa y garantiza la vida, la madre. Es durísimo comprender nuestra fragilidad, y es bellissimo comprender que alguien nos defiende.

Ahora bien, esa persona tan tremendamente necesaria no es muy de fiar. A veces está, a veces no. Si no está, a veces llega cuando lloramos, a veces tarda, a veces tarda mucho. A veces, si estamos enfermos por ejemplo, no nos puede aliviar. Según los psicoanalistas, aquí nacen muchos futuros problemas de personalidad, pero en eso no nos vamos a meter ahora, vamos a hablar no de individuos sino de la sociedad. El niño y la niña tienen estas experiencias del principio de la vida en común. Y los dos tienen una MADRE, generalmente, como la persona importante.

Pero en esto hay ya una asimetría. *La niña tiene una persona de su mismo sexo, el niño tiene una persona del sexo opuesto.*



Más adelante se profundiza esta experiencia. La niña puede ir creciendo sin contrastes fuertes. Ella aprenderá a ser igual que su madre, y su madre está cerca, puede tomarla como modelo, aprender de ella. Puede expresar su amor por ella y recibir amor de ella. Según va creciendo, ella, igual que el niño, necesita independizarse poco a poco, pero para eso está el padre, que representa un mundo menos conocido, por eso más interesante, él es un personaje diferente de ella y la puede ayudar a diferenciarse en alguna medida de la madre. Pero sin llegar a parecerse a él; eso ni lo puede hacer ni lo necesita. Cuando sea adulta su relación con los hombres también será así; el hombre es alguien importante, que viene de fuera, es más o menos desconocido, pero se le puede querer y ese amor da fuerza, independencia psicológica.

Para el niño, en cambio, la relación con la madre es conflictiva. La quiere igual que la niña. Pero *no* debe aprender a ser igual que ella. Tiene que aprender a ser igual que el padre, a quien conoce mucho menos. Entonces, para independizarse intentará inventarse modelos, que serán más abstractos, porque no podrán estar tan directamente

copiados de la experiencia inmediata. De ahí que los hombres tiendan hacia criterios más universalistas en sus relaciones humanas. De ahí que les cuesta más expresar sentimientos directa y llanamente.

De ahí sobre todo, su hostilidad hacia la mujer. No es sólo la experiencia inicial, que la madre es poco de fiar – esa experiencia la comparte con la niña y eso explicaría la ambivalencia que tienen tanto las mujeres como los hombres hacia las mujeres. Pero además el niño tiene que independizarse de la madre de una manera mucho más radical que la niña, y esto le resulta muy difícil por la ausencia de un modelo alternativo.

Entonces una solución es, en vez de esforzarse por parecerse a algo que no conoce, el modelo ausente del varón, esforzarse por *no* parecerse a algo que sí conoce, el modelo presente. El modelo presente, la madre, la mujer, se convierte así en algo negativo. El precio que se paga es hostilidad entre los géneros, pero no mutuamente, simétricamente, sino mucho más hostilidad de los hombres hacia las mujeres que viceversa. Además, de adulto, cada vez que el hombre siente amor por una mujer, ese amor no le reforzará en su identidad adulta, como sucede con la mujer, sino ese amor será una amenaza, le recordará el amor prohibido por la madre, el amor que tuvo que rechazar para hacerse adulto. Por eso el amor siempre le parecerá una trampa, alguien quiere quitarle su independencia.

Como se ve, esta teoría explica un montón de cosas: la hostilidad que hace a los hombres oprimir a las mujeres; la menor hostilidad en la otra dirección, con lo cual les resulta difícil a las mujeres defenderse; incluso las mujeres también, aunque no tanto como los hombres, tienen sentimientos ambivalentes hacia las mujeres, porque ellas también han sufrido esa dependencia tremenda de los primeros meses de la vida; así podríamos comprender por qué a veces las mismas mujeres participan en las sanciones contra la libertad de las mujeres, un hecho que ha hecho correr mucha tinta feminista... etcetera, etcetera.

Veamos ahora la crítica a Chodorow. Para que su hipótesis fuera universalmente aplicable, tendría que ser realmente un hecho que las mujeres se encargan de los niños pequeños. Y no es así. Hay sociedades donde los hombres participan bastante, aunque tal vez no haya ninguna donde tengan la responsabilidad principal desde el principio. Y si hay hombres en la cercanía de la/el recién nacido/a, hombres que le consuelan y le ayudan a sobrevivir, aunque sólo sea en colaboración con mujeres, ya no sería lógico que la/el niño/a haga de la diferencia de género la base de su visión de la vida.

Además, la teoría exigiría que los hombres estuvieran sistemáticamente lejanos de los niños. En los casos que participan en el cuidado de los niños obviamente no es así, pero es más, aunque no participen en el cuidado directo puede ser que no estén muy

lejos, físicamente, puede que estén cuidando los animales o cultivando la tierra cerca de la casa, o puede que estén en el taller en la misma casa, o puede que estén reunidos debajo del árbol en el centro del pueblo. Entonces sí, el niño puede observarlos y tenerlos como modelo. E incluso puede ser que mientras tanto las mujeres estén lejos, recolectando por ejemplo, o comerciando.

La hipótesis de Chodorow exigiría probablemente también que la mujer que cuida al niño fuera *una* – no necesariamente la madre biológica, pero *una* mujer que para el niño podría convertirse en esa figura única, tremenda, omnipotente. La verdad empírica es que en muchas sociedades son *muchas* mujeres las que se reparten la responsabilidad por los hijos, grupos de co-esposas, vecinas, hermanas, tías, abuelas, etcetera. Y hay costumbres específicas en algunos lugares, como la de dejar el primogénito en adopción, o la de prestarse los hijos entre las familias de vez en cuando por épocas. Y no digamos otra costumbre, casi universal, que los hermanos mayores, especialmente hermanas tal vez, se encarguen de los pequeños gran parte del tiempo. Si adoptamos una perspectiva antropológica, vemos que la madre aislada en su responsabilidad total por el hijo es más bien un caso especial, que sólo se ha generalizado en algunas sociedades últimamente.

Además, la hipótesis de Chodorow exigiría que la sociedad hiciera un contraste muy claro entre mujeres y hombres. Eso sí, eso parece bastante universal, pero la fuerza de la distinción varía también. Hay sociedades donde la división de tareas, por ejemplo, es bastante pragmática, donde no pasa nada si un hombre cumple funciones de mujeres o viceversa, y donde esto a lo mejor sucede bastante a menudo. (Cf cap. 6) Si el género no es una categoría muy destacada en la cultura, habría que preguntarse si la ambivalencia hacia la *madre* se traduciría automáticamente en ambivalencia hacia una categoría de género, a *todas las mujeres*. Esto dependería también de cómo se construya el rol de madre, si se interpreta como el rol por excelencia de la mujer o no. (Cf cap. 3) Y dependería de la variedad que haya en cuanto a roles y funciones: ¿son todas las mujeres bastante parecidas entre sí o no? ¿y cómo son de parecidos entre sí los hombres? Es decir, habría que describir, para cada sociedad, todos los factores que aumenten o disminuyan la probabilidad de que los niños hagan el salto conceptual de "mi madre" a "todas las mujeres".

Otro problema es si debemos explicar los hechos sociales con teorías de personalidad. ¿Es reduccionismo? Esto es un problema muy espinoso que no me siento muy competente para atacar aquí, sólo quiero indicar su existencia. Personalmente, encuentro el argumento de Chodorow, como tal, si los datos empíricos no dijeran lo contrario, bastante convincente. No es reduccionista, me parece, ya que no comete el error de explicar los procesos colectivos con personalidades individuales, diferentes entre sí, sino que intenta demostrar una estructura de personalidad *compartida por todos*, y producida

por la organización social del trabajo, y eso sería entonces un hecho social, no individual ni natural.

La hipótesis de Chodorow se relaciona con las ideas de Ortner y Rosaldo. Por ejemplo, las críticas que acabo de mencionar, que los hombres pueden no estar tan lejanos y desconocidos como parece exigir la teoría de Chodorow, pueden ser contestadas con argumentos de Ortner o de Rosaldo. Si ellas tienen razón, los hombres se mueven en otro mundo. Según Rosaldo están en la esfera pública, que no es lo mismo que la esfera doméstica donde se crían los niños; según Ortner están en el espacio de la cultura, que puede estar físicamente cerca pero conceptualmente lejos del mundo ambiguo de las mujeres y los niños. Entonces, si eso es así, el niño puede que no comprenda al padre, aunque el padre esté físicamente cerca y aunque se encargue de él a ratos.

Veremos pues la hipótesis propuesta por **Sherry Ortner**. Su artículo se llama "*¿Es lo femenino a lo masculino como la naturaleza a la cultura?*" Es decir, pregunta si podría ser universal la analogía:

mujer : hombre :: naturaleza : cultura

La respuesta es que *no*, eso hay que decirlo en seguida. La idea de Ortner ha sido en general mal comprendida, y tal vez ella misma tenga la culpa. Cuando se titula un artículo con una pregunta provocativa, los lectores esperan probablemente que la respuesta sea afirmativa. Lo que Ortner propone es que, efectivamente, cualquier sociedad hace necesariamente una diferenciación cultural entre la cultura y la naturaleza, o, lo que en este caso sería lo mismo, entre sí misma, la sociedad, y lo que la rodea, la base material que la sustenta, de la que depende y de la que por lo tanto se aprovecha.

Ortner parte de una idea de Claude Lévi-Strauss (un antropólogo francés muy famoso, uno de los pocos antropólogos famosos entre no-antropólogos). Una de sus ideas principales es que la dicotomía naturaleza/cultura es universal. Incluso nuestra humanidad consistiría en esto, que en algún momento de nuestra evolución hemos dado un paso decisivo, construyendo una diferencia conceptual entre "nosotros" y lo demás. Y como somos seres sociales, como vivimos en sociedad y lo hacemos con ayuda de nuestras ideas, tenemos que considerar la cultura como algo superior, es un valor, es lo que los seres humanos quieren *alcanzar*. La naturaleza es lo que tenemos que superar o trascender. Al diferenciarnos del resto de los seres y cosas que existen, nos hemos condenado a cierta inseguridad. No *somos*, sin más, sino tenemos que *llegar a ser*. Y por esta razón, todas las sociedades valora lo que parece refinado, cultural, alejado de lo

sencillo, natural, sin elaborar. Valoramos más lo cocinado que lo crudo, dijo Lévi-Strauss como ejemplo.

Entonces: *Si se puede identificar a la mujer con la naturaleza, si se puede encontrar razones por las que sería lógico considerar a los hombres como más culturales, más de la sociedad, entonces tendríamos una explicación.* La mujer sería oprimida porque representaría lo que valoramos menos, la naturaleza. Y esto sería una explicación que cumpliría los requisitos del momento: sería universalmente aplicable pero no biológica.

Ortner piensa que sí, que puede haber ciertas razones universalmente válidas para hacer esta analogía. La mujer da a luz y tiene menstruación. Son funciones naturales que ella misma no controla. El hombre también tiene funciones naturales que escapan a su control, pero unas coinciden con las que tiene también la mujer, la digestión por ejemplo, y otras, específicas del hombre, son menos incontrolables, o menos dramáticas. La menstruación y el parto son cosas sangrientas, y la sangre llama siempre la atención, siempre tiene una carga simbólica fuerte. Además, y aquí Ortner se basa en Simone de Beauvoir, la mujer da la vida mientras que el hombre da la muerte, en la medida que el hombre es cazador y guerrero. Y el hombre nunca da la vida, no puede. Entonces es fácil comparar estas dos cosas y llegar a la conclusión de que tiene más valor dar muerte. La vida es necesaria, claro que sí, tiene valor, sí, pero es natural, llega simplemente, mientras que dar la muerte es una *decisión*, es algo que podemos hacer o no. Es algo humano, porque es algo pensado. Y es algo que da poder.

Hasta allí parece que Ortner contestaría a la pregunta de su título afirmativamente. Pero hay otras cosas que hacen la analogía menos clara. Las mujeres pueden ser consideradas como cercanas a la naturaleza, dominadas por sus cuerpos. Pero no se puede negar que son seres humanos. Es cierto que algunas sociedades a veces lo han intentado. Los debates de las iglesias cristianas sobre si la mujer tiene alma son un ejemplo, y hay algunas otras religiones que suponen destinos separados para hombres y mujeres después de morir. Pero son esfuerzos algo rebuscados. *Consta* que las mujeres producen no solamente hijas sino hijos también. Y no solamente producen estos futuros seres humanos físicamente, sino los producen en gran parte social- y culturalmente también. Suelen ser las mujeres quienes más se dedican a socializar a los niños, enseñarles a hablar y enseñarles a portarse bien y a razonar como se razona en la sociedad en cuestión.

Por ello incluso se podría considerar a las mujeres como *más* culturales que los hombres. Ellas transforman lo crudo en cocido, con la comida en concreto, y transforman a los hijos sin sentido común, aquellos seres salvajes, en seres sociales que saben comportarse.

Si ellas tienen este poder de transformación, no pueden ser pura naturaleza, tienen que tener cultura, incluso de sobra, para impartirla. Pero no son sólo sus fun-

ciones directamente biológicas, la menstruación y el parto, lo que las aleja de lo cultural. Por ser las que dan a luz suelen ser las que cuidan a los hijos pequeños y por hacer eso suelen estar más tiempo en el hogar, o más cerca del hogar y por lo tanto encargarse también de tareas de limpieza. Quitar suciedad es producir cultura también, pero te asocia con los residuos no deseados, lo que no es cultura para nada, la anti-cultura. Producir la cultura en los hijos, en la comida, etcetera, es demostrar que no eres pura naturaleza, pero es estar también constantemente en contacto con lo natural, y por lo tanto correr el riesgo de contaminarte.

Entonces, concluye Ortner, lo que pasa es que la mujer suele considerarse *ambigua*. No parece ser tan claramente de la cultura como el hombre, aunque en algunos aspectos puede parecerlo más. Depende del contexto. De hecho es corriente que las sociedades pongan a las mujeres en un pedestal a la vez que las desprecian. Hay muchas maneras de hacer eso; la religión cristiana lo hizo mediante dos estereotipos, la mujer es *o Eva o María*. Las culturas mediterráneas han traducido eso en dos estereotipos mundanos, la mujer es *o madre santa sacrificada o prostituta*. O es muy pura o muy impura. Hay otras maneras de conseguir el mismo resultado, que la mujer se defina como algo más y como algo menos que un ser social normal, las dos cosas. Lo que no suele ser es un ser humano sencillamente, de la misma forma que el hombre.

La lógica de la hipótesis de Ortner explicaría también por qué esta visión de las cosas no sería sólo de los hombres, sino que las mujeres se dejarían igualmente convencer por ella. Lo cual parece corresponder con lo que sucede en la realidad.

La hipótesis de Ortner ha suscitado debates enormes. Incluso se publicó un volumen entero de argumentos en contra, editado por Marilyn Strathern y Carolyn MacCormack, en 1980: *Nature, Culture and Gender*.

Dos de los artículos de este libro hacen una crítica basada en la historia de las ideas europeas, demostrando que la dicotomía naturaleza/cultura y su valoración son ideas occidentales. Por lo tanto es peligroso suponer que podrían explicar algo universalmente. Además, incluso en nuestra propia cultura han significado diferentes cosas. Ha habido pensadores y épocas (Rousseau, por ejemplo, y en general el pesimismo cultural) que han criticado nuestra propia civilización contrastándola con una imagen positiva de la naturaleza o de sociedades más o menos imaginarias que fueran más "naturales". Creo de hecho que con las dificultades ecológicas actuales, estamos entrando en una época de este tipo.

Entonces, por lógica, si la naturaleza se valora a veces por encima de la sociedad, y la mujer sigue siendo considerada más natural que el hombre – ¿su condición debería mejorar? No, no suele ser así de fácil.

El resto de los artículos de la colección da contra-ejemplos empíricos. Olivia Harris describe por ejemplo una sociedad andina, en Bolivia, donde efectivamente se hace una dicotomía parecida pero no idéntica. Hay un contraste entre lo social y lo salvaje. Y sí, se utiliza este contraste como metáfora para las relaciones sociales. Pero *no* se asocia a las mujeres con lo salvaje. Ni a los hombres. En cambio sí se asocia a las parejas sin casar y a la gente joven en general con lo salvaje, mientras que las parejas casadas se asocian con la sociedad.

Los otros artículos son otras tantas variaciones sobre el mismo tema. Que si naturaleza contra cultura no, pero sí lo espiritual contra lo cotidiano. Que si naturaleza contra cultura sí pero sin relación a los géneros. O, como el artículo de Strathern, que se llama: "No nature, no culture." Los Hagen de Papua Nueva Guinea, según ella, no tienen ni un concepto ni el otro, y los contrastes que ven entre mujeres y hombres son de otra índole completamente.

Pronto se llegó a una especie de consenso de que la tesis de Ortner no era universalmente aplicable. No casaba con los datos. Pero que posiblemente pareciera tan convincente en un primer momento porque sí podría explicar la situación de la mujer en Occidente. Luego se ha llegado a dudar eso también, en parte porque el significado y la valoración de la naturaleza ha variado en Occidente también, y en parte porque los datos occidentales tampoco la apoyan inequívocamente.

Una colega mía de Estocolmo, Gunilla Bjerén, ha hecho trabajo de campo en una zona agrícola y de bosque en Suecia (el norte de Värmland). Allí se asocia a las mujeres claramente con la casa y con la agricultura y con los animales domésticos, es decir con lo cultural y social, mientras que los hombres suelen trabajar en el bosque, que es la "naturaleza" por excelencia para los suecos. Los hombres cazan o cortan árboles para la industria papelera, son tareas salvajes según la clasificación sueca, porque se hacen en el bosque y porque exigen pocos conocimientos. Se piensa que las mujeres son finas, delicadas, visten con cuidado, mientras que los hombres son unos brutos, grandes y fuertes; se piensa que es poco masculino leer un libro o vestir con cuidado.

Para Bjerén, esto sirve de prueba en contra de la tesis de Ortner. Personalmente tengo mis dudas. Tal vez más que nada es un ejemplo de lo difícil que es interpretar los datos etnográficos. Yo conozco otra zona parecida de Suecia (Roslagen), donde hay ideas casi idénticas, pero donde sé también que los hombres se interesan muy especialmente por los objetos técnicos. Por ejemplo *aman* sus escopetas y sus coches, en parte por su relación con los quéhaceres viriles en la "naturaleza", pero también por su complicación intrínseca, su ser pensamiento empaquetado. Y los hombres se consideran a sí mismos más inteligentes y racionales que las mujeres, que según ellos son unos seres sentimentales, presas de emociones incontrolables, mientras que los hombres saben *dominarse*, lo cual es un valor muy importante en la cultura sueca.

Y la relación de los hombres con el bosque es racional, instrumental, de dominación. En la caza, por ejemplo, incluso se toman medidas para controlar la existencia de diferentes tipos de animales, como poner alimentos si el invierno se pone muy crudo, establecer cuotas de caza por zonas, etcetera. Mientras que las mujeres, se piensa, *no* saben dominar lo natural, por eso tienen que estar *protegidas* dentro de la casa, dentro de lo cultural. Allí contribuyen a suavizar la racionalidad con sus geranios, etcetera. Son naturaleza domesticada, más que cultura autónoma.

Lo que aprendemos de este ejemplo no es que la tesis de Ortner no case con los datos sino más bien que es demasiado general. Puede significar casi cualquier cosa. La dificultad, sin embargo, es que se trataba precisamente de encontrar algo tan *general* que fuera aplicable a *cualquier* cultura.

La tercera hipótesis es la de **Michelle Rosaldo**. Ella también hace una especie de analogía, aunque no lo formula así:

mujer : hombre :: esfera doméstica : esfera pública

Según Rosaldo, ésta sería una analogía que harían todas las sociedades del mundo, aunque con diferente intensidad y expresándolo de muy diversas maneras. Y sería algo más que una analogía, algo más que una clasificación cultural, algo más que una idea. Se plasmaría en la organización social real. Las mujeres se moverían realmente en una esfera más limitada, un espacio físico de menor extensión probablemente (aunque no siempre), y un espacio social más restringido. Intuitivamente, para nosotros los occidentales, esto parece correcto. El mundo funciona así, según nuestra experiencia. Pero: ¿Por qué sería así y qué efectos tendría? Y ¿es realmente así en todas partes?

Rosaldo define lo *doméstico* como "las instituciones mínimas y los modos de actividad que se organizan inmediatamente alrededor de una o varias madres y sus hijos." Lo *público* se refiere a actividades, instituciones y formas de asociación que ponen estos grupos en relación entre sí, que los organizan y posiblemente los ordenan en una jerarquía.

Identificar a las mujeres con la vida doméstica y a los hombres con lo público no es ni necesario ni deseable, dice Rosaldo, pero sin embargo se puede entender que sea algo universal por el papel de las mujeres en el cuidado de los niños pequeños. Y ese papel es como es, universalmente, por el hecho de que son las mujeres quienes dan a luz. Por lo tanto la de Rosaldo es una hipótesis que reúne lo que se exigía en esta época de una teoría del género: que explique la opresión universal sin hacer que parezca inevi-

table. Porque aunque se basa en el hecho biológico, de que son las mujeres las que dan a luz, no dice que la opresión sea una consecuencia directa ni necesaria de ese hecho.

Rosaldo apoya sus ideas en parte en las de Chodorow, pero las lleva un poco más allá y las aleja del nivel psicológico en el que se mueve Chodorow. La teoría de Rosaldo toma más el punto de vista de la madre que el de los hijos. La mujer tiene algo que hacer que la absorbe. La responsabilidad por los niños pequeños es algo exigente, absorbe emociones y atenciones. No le permite dedicarse, por ejemplo, a otras cosas que exijan concentración durante largos intervalos de tiempo. Esto suena muy convincente para nosotras, las mujeres occidentales, porque es nuestra experiencia. Todas sabemos que puedes atender un cocido o tejer un jersey mientras vigilas a los niños, mientras que difícilmente puedes compaginar esa vigilancia con la lectura o con una negociación política. Los hombres no tienen nada equivalente, nada que exija tanto tiempo, nada que dé tanta satisfacción, nada que parezca tan necesario y natural como la dedicación a los hijos. Por lo tanto, dice Rosaldo, "son libres para formar esas asociaciones más amplias que llamamos sociedades." Las actividades de los hombres, no serían entonces realmente lo más importante, sino serían algo que hacen los hombres a falta de mejores cosas que hacer.

Las consecuencias para las personalidades de hombres y mujeres serían las mismas que describe Chodorow. La niña se identificaría más fácilmente con su madre, con la mujer que va a ser, y va a tener más relaciones inmediatas, personales, así que su personalidad tenderá a enfocar relaciones personales, particularistas, mientras que el niño no tendrá un modelo a mano, porque su padre no está en casa, o aunque lo esté físicamente, estará por definición en otra esfera, en otro mundo, haciendo algo que es menos comprensible para el niño. Así que para hacerse adulto tendrá que aprender algo más abstracto; tendrá más sensibilidad que la niña para captar los roles sociales, los criterios universalistas, las jerarquías.

Además de estas consecuencias para la personalidad – que luego tendrían consecuencias para las relaciones de poder según Chodorow – Rosaldo piensa que hay también consecuencias más directas para la organización del poder. Las mujeres están cerca de los niños, se sienten seguras, pertenecen a un grupo íntimo sin lugar a dudas. Los hombres tejen sus relaciones de pertenencia más con referencia a reglas abstractas que con compromisos personales absolutos. Por eso muchas veces prefieren reunirse entre sí en un espacio físico aparte – por ejemplo las casas de hombres, tan corrientes en algunas partes del mundo, o los bares y cafés del Mediterráneo, para mencionar un ejemplo más conocido, o, por supuesto, las instituciones económicas y políticas, donde se toman las decisiones que conciernen a todos, y a las que tantas veces no tienen acceso las mujeres. Es más fácil para los hombres si no participan las mujeres en estos contextos, en "su" esfera pública, ya que las mujeres tienden a mezclar otras reglas, y a definir las situaciones de otra forma, una forma que para los hombres resulta incomprensible o por

lo menos fuera de lugar. Las mujeres por su parte también prefieren que los hombres no confundan y contaminen "su" esfera doméstica. La segregación espacial no es natural, no es necesaria, pero será corriente en la medida que resulte deseable para todos.

Todo esto a su vez tendrá consecuencias para la división entre roles adscritos y roles adquiridos. El proceso por el que una niña se convierte en mujer parece natural, automático, mientras que resulta más complicado para un niño convertirse en hombre. De hecho muchas sociedades lo construyen ritualmente y lo consideran como algo conseguido, logrado, adquirido. Muchísimas sociedades tienen ritos de pasaje¹³ para transformar los niños en hombres, mientras que los ritos para transformar las niñas en mujeres son mucho menos corrientes. Hacen menos falta, si se piensa que las niñas ya se harán mujeres por sí solas, como algo natural, mientras que ser hombre es algo que tienes que lograr.

Por lo tanto lo que hacen los hombres es lo construido – lo cultural, lo social, la sociedad. Adquieren roles diferenciados, mientras que a las mujeres se les adscribe, se les asigna sencillamente sus roles, y son roles relacionados con su sexo principalmente, en especial los de esposa y madre. De hecho, dice Rosaldo, la mayoría de las sociedades conocidas distinguen menos entre las mujeres que entre los hombres. Hay menos roles institucionalizados para ellas que para ellos. Y eso a su vez, sugiere, hace que las mujeres no se vean como representantes de nada ni como defendiendo intereses ni cumpliendo con responsabilidades, sino que fácilmente lleguen a considerarse a sí mismas como las consideran los hombres, como idiosincráticas, irracionales. Incluso subversivas, que van en contra de los intereses "sociales".

Las mujeres incluso pueden llegar a ser consideradas como anomalías. Esto es algo que ha preocupado mucho al movimiento feminista occidental. ¿Cómo puede ser que se nos consideren *excepciones*, incluso clasificar a "mujeres" con "otras minorías", cuando en realidad somos por lo menos la mitad de la población? Según Rosaldo, la explicación estaría en que todo lo que amenaza el orden de la sociedad se tiene que considerar anómalo, feo, desordenado, y la sociedad se construye por fuera y por encima de los grupos domésticos, que es el mundo de las mujeres. Pero las mujeres no se dejan dominar sin más, y por su mera existencia desafían el orden masculino.

Hay muchas contradicciones que producen este resultado, por lógica, quieran o no los y las protagonistas. En algunas sociedades, por ejemplo, se valora la mujer como virgen; sin embargo es necesario que deje de serlo para procrear. Una solución, obviamente, es crear un mito de la madre más perfecta de todas que encima es virgen también. ¡Una anomalía como la mejor mujer! Una vez en existencia, un mito de este tipo será difícil de cambiar; podrá sobrevivir durante siglos, en sociedades muy distintas.

¹³ Un rito de pasaje es algo especial que se hace para señalar un cambio en la vida. Por ejemplo la boda es un rito de pasaje que transforma una pareja de novios en un matrimonio, o la lectura de tesis transforma un aprendiz en doctor.

Otra contradicción corriente es que se considera que la mujer no debe o no puede tener autoridad; sin embargo, como ser humano que es, se defiende, tiene más o menos poder, más o menos ilegítimo; entonces por definición es asocial. Y, dice Rosaldo, "en la medida que la presencia de mujeres introduce este tipo de contradicciones, se las considerará anómalas y se las definirá como peligrosas, sucias, algo que se debe poner aparte, no incluir."

Económicamente, también, Rosaldo ve efectos de la dicotomía doméstico-público. Reconoce que las actividades productivas de las mujeres varían muchísimo. Pero dice que en general son algo menos públicas que las de los hombres. Generalmente las mujeres trabajan individualmente o en grupos pequeños. Y sus productos se suelen consumir en casa, en la familia. Y en los casos donde los productos del trabajo de las mujeres se distribuyen en toda la comunidad, suele ser porque los hombres se apropian de sus productos y los distribuyen para ganar prestigio.

Por ejemplo, en muchas sociedades de Papua Nueva Guinea y Melanesia hay unos sistemas complejos de intercambio, de cerdos sobre todo, y otras cosas valiosas. Los hombres participan en estos intercambios, es la forma de hacer carrera económica y política. Las mujeres no participan, pero son las mujeres quienes crían los cerdos. Es decir el trabajo femenino se convierte en prestigio masculino. Cuando los productos se distribuyen fuera del contexto doméstico, ya no son de las mujeres sino de los hombres, dice Rosaldo.

El ejemplo que acabo de dar es mío. Rosaldo se apoya bastante en ejemplos de sociedades que ella misma ha estudiado. Especialmente el caso de los Ilongot, en las Filipinas, parece realmente interesante. Es una sociedad con asimetría sexual a favor de los hombres sí, pero muy suave, atenuada. Los hombres cazan y las mujeres cultivan, pero no se valora un tipo de producción por encima del otro, sino se consideran complementarios, y si una persona de un sexo hace el trabajo del otro sexo, no pasa nada, la división de trabajo no es estricta. No hay espacios físicos masculinos aparte, ni casas de hombres ni plazas públicas. Las decisiones políticas se toman generalmente dentro de las casas particulares de las familias, que son nucleares.

El ejemplo de los Ilongot incluso parece corroborar la tesis de Chodorow en una sociedad no occidental – aunque al revés. Dice Rosaldo que ya que los niños ven de cerca tanto a los padres como a las madres desde pequeños, se preocupan muy poco por alcanzar roles abstractos ni tienen interés en hablar mal de las mujeres ni oprimen a las mujeres. En general y no solo en cuanto al género, la sociedad Ilongot es poco estratificada. Las sociedades de poca estratificación y de poca división de trabajo en general suelen ser también las que menos subordinan a las mujeres. Pero Rosaldo concluye: "Un ethos igualitario parece posible en la medida que los hombres tengan un rol doméstico."

Como las tesis de Chodorow y Ortner, la de Rosaldo tiene un aire de sentido común para nosotros los occidentales. Creo que para los que estudiamos las sociedades mediterráneas es la hipótesis, de estas tres, que más convence, porque en esta parte del mundo se hace realmente esta distinción de esferas, y las mujeres se suelen asociar muy claramente con lo doméstico y los hombres con lo público. De esto hablaré más en el quinto capítulo.¹⁴

Sin embargo, como con las otras dos, esta hipótesis ha sido criticada con contraejemplos. Hay sociedades donde resulta imposible distinguir lo público de lo doméstico, especialmente muchas de las sociedades más sencillas. Si toda la organización política descansa en los roles de parentesco, por ejemplo, ¿qué será familia/doméstico y qué será política/público? Por lo tanto la de Rosaldo sería una teoría etnocéntrica, dando por universal algo que es de nuestra propia cultura. Incluso en la zona Mediterránea puede ser difícil hacer la distinción. En muchas partes del norte de África, por ejemplo, la política más importante es la política de alianzas matrimoniales. Y la organización espacial, que sí descansa en una división muy clara entre lo doméstico/casa y lo público/calle en toda esta zona, podría ser más consecuencia que causa de la asimetría entre los géneros.

Otro problema: lo "doméstico" puede significar un montón de cosas diferentes. Según contexto, puede ser un tipo de actividad (el trabajo doméstico), o un conjunto de relaciones sociales (el grupo doméstico), una esfera de intercambio (la producción doméstica como opuesta a la producción para el intercambio) y un lugar físico, la casa. Si cogemos cualquier actividad, como cazar o arar, puede ser doméstico o público, según cuál de estas definiciones eligimos. Y de hecho, muchas veces se eligen las definiciones según contextos, para que lo doméstico sea lo que hacen las mujeres. Así tal vez no sea tanto que las mujeres estén dentro de la esfera doméstica, sino que se conceptualiza como doméstico lo que hagan las mujeres. Entre nosotros, en las culturas occidentales.

Si es así, el concepto de "lo doméstico" no podría explicar nada. Sería argumentar en círculo, sería decir "lo de las mujeres es lo de las mujeres."

Tal vez la crítica más decisiva es la que demuestra que estos conceptos provienen de la historia de la teoría social occidental del siglo pasado. Entonces las transformaciones en las relaciones entre los sexos se interpretaban como un indicador importante del desarrollo de la humanidad. Se pensaba que las sociedades antiguas solían dar más derechos a las mujeres, o a las madres, mientras que la evolución iba en dirección a sociedades del derecho del hombre o del padre. Esto parecía funcional y bueno porque

¹⁴ DuBoulay (1986) es un buen ejemplo de cómo estas cuestiones son muy sutiles, y de cómo las tres teorías son muy difíciles de aplicar sobre el material empírico directamente. Pero sí pueden orientarnos, por ejemplo sugerir preguntas que hacer al material y duBoulay también nos ofrece ejemplo de eso.

los hombres podían representar a las mujeres, mientras que las mujeres no podían representar a los hombres. Los hombres deberían gobernar la sociedad y las mujeres deberían gobernar la familia, la casa. Eso era funcional, correcto, y justo también, porque era complementario.

Todo esto se basaba, desde luego, en unas ideas específicas de lo que eran las mujeres y los hombres, unas ideas de esencias inalterables, complementarias de los sexos. Estas ideas se han transformado y se han criticado, pero sobreviven, como bien sabemos, en formas nuevas (incluso dentro de los movimientos feministas). Y Rosaldo cae en la trampa cuando da por hecho que el lazo entre madre e hijos es la base para el grupo mínimo en la sociedad.

En las sociedades occidentales hay una equivalencia aproximada entre familia, casa y lo doméstico. Necesitamos nuevos conceptos para describir mejor las formas de convivencia, las formas de presupuestos compartidos, las alianzas en la vida cotidiana, etcetera. No sabemos todavía si podemos utilizar los conceptos de doméstico-público para analizar todo tipo de sociedad. Posiblemente, pero desde luego no será en la forma que tienen para nuestro sentido común. Y eso fue lo que intentó Rosaldo. Se lanzó por un atajo.

Sin embargo, la idea se podría salvar parcialmente, formulándola de una manera más abstracta. Lo intentaron Sherry Ortner y Harriet Whitehead en uno de los artículos programáticos importantes que salieron a principios de los ochenta, la introducción al libro *Sexual Meanings* (Ortner y Whitehead 1981).

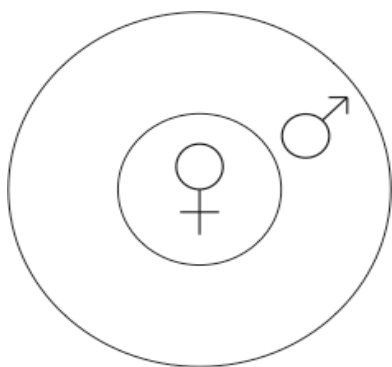
Ortner y Whitehead llegan a la conclusión de que a pesar de todas las críticas contra la tesis de naturaleza/cultura, algo queda, y dicen que muchas incluso de las antropólogas que la habían criticado encuentran rasgos de ella en su propio material. Habría que reformularlo pero algo queda. (Hay que recordar, claro, que es la misma Ortner quien escribe esto.) Algo parecido dicen de la distinción de lo doméstico y lo público.

Otra dicotomía que se ha relacionado muy a menudo con hombres y mujeres es el interés particular contra el bien social. Es decir, es corriente que se considere que las mujeres son particularistas, que piensan en sí mismas y sus hijos, o posiblemente su familia, pero que en cualquier caso lo que les interesa es una unidad más bien pequeña siempre, mientras que los hombres defienden los intereses de una unidad más amplia, por ejemplo el clan o el pueblo o la sociedad en abstracto. Tendrían una orientación más universalista.

Ahora, dicen Ortner y Whitehead, podríamos ver estas tres dicotomías como expresiones o transformaciones de una misma. La dicotomía fundamental sería que hay

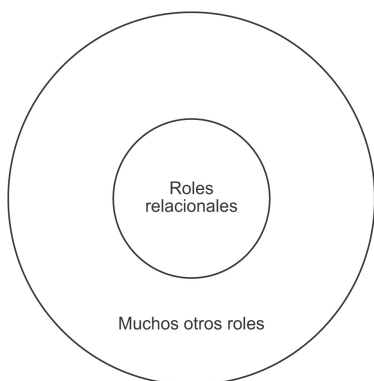
una esfera social que se asocia con los hombres y que incluye, comprende otra esfera social que se suele asociar con las mujeres. La grande puede interpretarse como cultura, o como el interés social, universalista, o como la esfera pública, eso da igual, probablemente hay muchas otras formas de expresarlo también, el caso es que se asocian los hombres con algo que es más grande, no porque de por sí fuera más valioso sino porque *incluye* lo otro, lo que se asocia con las mujeres. Por eso, la consecuencia lógica es que las decisiones que toman los hombres afectan a las mujeres mucho más que viceversa. Sería un efecto automático, sin que hubiese intención de dominar ni que las mujeres fueran sumisas. Resultaría así, sencillamente, una vez que se hubiesen asociado los hombres con lo que incluye lo que se asocia con las mujeres.

Claro que quedaría por explicar por qué se hacen precisamente esas asociaciones, para empezar, y no otras.



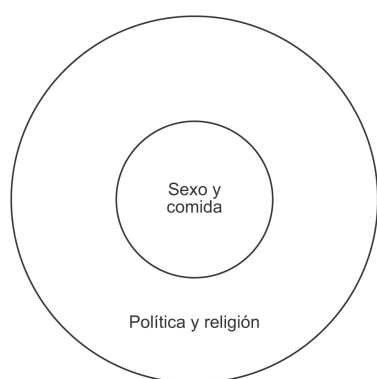
Para ilustrar esta idea, podemos tratar como transformaciones algunos de los argumentos que acabamos de repasar.

Se ha dicho, por ejemplo, que es corriente que los hombres se definan en términos de status, o como dije hace un rato, que haya más diferenciación de roles de los hombres, mientras que las mujeres suelen ser más indiferenciadas o definidas más en términos que expresan sus relaciones con los hombres (hermana, hija, esposa, etcetera).



Otra transformación podría ser la división que se hace en muchas sociedades entre un mundo de hombres, sin sexualidad, y otro mundo o esfera donde viven las mujeres y donde visitan los hombres para fines sexuales – esto puede expresarse espacialmente o de otras maneras.

Un ejemplo es el pueblo de la sociedad *Mundurucú*, del interior de Brasil, que estudiaron Yolanda y Robert Murphy. En el centro del pueblo hay una plaza con un cobertizo donde las mujeres trabajan para hacer la comida y una casa de hombres, que es sagrada, donde los hombres duermen y hablan y guardan sus objetos rituales y donde las mujeres no tienen acceso bajo pena de muerte. Alrededor de la plaza están las casas de las familias. Allí duermen y hablan y comen los niños y las mujeres, y allí van los hombres para comer y para tener relaciones sexuales con sus esposas. Es un poco al revés respecto a mis dibujos, porque aquí los hombres están en el centro del espacio físico. Pero conceptualmente encaja con la teoría de Ortner y Whitehead – las mujeres tienen unas cosas, que también tienen los hombres, pero a parte de eso los hombres tienen algo más.



El caso es que muchas veces, el mundo de los hombres incluye las dos cosas – una faceta sexual y otra que no lo es, mientras que el mundo de las mujeres se define como una *parte*, en este caso las mujeres son sexuales, siempre. Creo que en las sociedades mediterráneas hay bastante de esto.

Un tipo de crítica que se ha hecho a todas estas teorías unicasales es que relacionan la opresión de la mujer con algo biológico, de manera que si vamos a creerlas, no hay esperanza. Las tres han insistido mucho en que NO se basan en lo biológico. NO dicen que la mujer es oprimida porque es madre, o porque tiene menstruación. Es cierto que

en las tres hipótesis se hacen referencias a las funciones biológicas de la mujer. Pero no dicen que sean estas funciones biológicas la causa de la opresión, sino la *interpretación* cultural que se hace de estas funciones biológicas. Es una diferencia importante, y me parece efectivamente que algunos de los críticos no han sabido verla.

Pero como luego las autoras quieren que sean explicaciones universalmente válidas, tienen que dar razones para que se haga un *cierto tipo* de interpretación, y no otras. Y encuentran estas razones, más o menos.

Lo de Ortner, por ejemplo, que no es la menstruación o el parto de por sí, no es que la mujer *esté* realmente más cerca de la naturaleza que el hombre por estos hechos biológicos, sino que son estos hechos biológicos los que tienden una trampa, digamos, hacen que sea fácil, lógico, que en todas las sociedades se interpreten de esta manera especial.

Fácil, lógico – ¿inevitable? No, no quieren decir inevitable. Pero están muy cerca de decirlo. Si hay algo en lo biológico que impulsa a los seres humanos en todos los lugares y todos los tiempos a interpretarlo de cierta manera, entonces se pierde casi el sentido de la distinción entre lo biológico de por sí y su interpretación. En ese sentido estos críticos tienen razón.

En otras palabras, si la opresión de la mujer fuera realmente universal, quizá sería también inevitable. (Aunque siempre existe la posibilidad que lo que no ha existido nunca podría empezar a existir, eso ha pasado con muchos fenómenos en la historia de la humanidad, por ejemplo la agricultura...) Por lo menos sería muy difícil saber si es inevitable o no.

Ahora, por fortuna, la variedad es grande, no solo en sus formas y expresiones sino en sus grados. No parece que ha habido ni hay ahora sociedades donde las mujeres tengan más poder oficial, más *autoridad*, que los hombres. Es dudoso que existan o hayan existido sociedades donde la asimetría fuera tan mínima que pudiéramos hablar de igualdad entre los géneros. Pero es *dudoso*; no es imposible.

Es difícil saber entre otras cosas porque es difícil ponernos de acuerdo en cómo medir la asimetría. ¿Qué es lo que constituye opresión? Mientras no sepamos describir con exactitud grados y formas de asimetría, no podemos quemar etapas y lanzarnos a buscar explicaciones para un fenómeno que ni siquiera sabemos definir.

Llegamos, pues, a la conclusión de que la primera pregunta de la antropología feminista estaba mal formulada. No se puede preguntar por la causa de la opresión universal mientras no se defina qué es la opresión y mientras no se sepa si realmente es universal. Fue una pregunta que daba demasiado por hecho. En el clima intelectual de hace veinte años fue necesario intentar contestar la pregunta torpe, pero inevitablemente las respuestas fueron torpes también. Con todo, como espero haber indicado, sobre la marcha salieron a la luz muchos datos etnográficos interesantes y se fueron formulando algunas hipótesis más humildes, más parciales, sin ambiciones universales, que todavía

se pueden aprovechar en trabajos concretos. Creo que en España, por ejemplo, las tres hipótesis pueden servir, no para contestar nada definitivamente, pero sí para iluminar *procesos* en el sistema de género.

CAPITULO 3. VARIACIONES Y CAUSAS ESTRUCTURALES

No es que Chodorow, Ortner y Rosaldo fueran ciegas a las variaciones empíricas. Pero las consideraban precisamente como variaciones sobre un mismo tema. Las mujeres podían estar un poco mejor o un poco peor, pero en todas partes estaban de alguna manera, y generalmente de alguna manera importante, peor que los hombres de la misma sociedad. Eso era un hecho y eso era el hecho que había que explicar.

Había sin embargo otro tipo de teorías, que han sido más en número. Son teorías que quieren explicar por qué en unas sociedades las mujeres sufren más que en otras. Si las hipótesis unicasales se concentraban en las similitudes de la opresión, éstas se concentraban en las diferencias. Por lo tanto daban menos por hecha la opresión, aunque también partían de la idea de ella. Son teorías que parten de las preguntas: ¿Hasta qué punto y de qué manera están oprimidas las mujeres? Si están mejor en unos sitios y peor en otros, ¿a qué se deben las diferencias? ¿Cómo lo podríamos saber?

Pues, primero tocaba intentar aprovechar lo aprovechable de la antropología pre-feminista, para tener una idea general de las variaciones encontradas. Y luego tocaba hacer nuevos estudios para describir empíricamente la situación de las mujeres en muchas sociedades distintas, con todo detalle. Según pasaba la década de los setenta, crecía el tesoro de datos recogidos específicamente para entender los sistemas de género, y se podía generalizar con más confianza, sin correr tanto riesgo de apoyar las generalizaciones en datos erróneos, datos que ocultaran o tergiversaran la realidad de las mujeres debido al androcentrismo.

Estos nuevos datos, lo que más claramente mostraban, era que la situación de las mujeres es muy diversa. No es una situación sino muchas. Incluso en una misma sociedad, puede variar según qué categorías de personas haya, según clase o casta o etnicidad o las distinciones que fueran. Y entre unas sociedades y otras desde luego varía muchísimo. Es más, resultaba difícil resumir para decir: éste es el status de las mujeres en la sociedad X, aunque especificaras, casta Y, pueblo Z. Esto no quiere decir que no se pueda describir la situación de las mujeres, sólo que hay que describirla con mucho más detalle y sin olvidar las diferencias. Pero aparte de la descripción, la existencia de las variaciones parecía exigir explicaciones. En la década de los setenta y a principios de los ochenta, la mayor parte del esfuerzo se vertía todavía en la búsqueda de teorías de causas.

Las hipótesis para explicar las diferencias se pueden clasificar según el tipo de causa proponen. Se refieren a variables económicos, a estructuras sociales y a ideas. En este capítulo trataremos principalmente de teorías de tipo estructural, y en el siguiente de teorías de tipo económico. Aunque no es fácil clasificarlas. Precisamente la buena antropología tiene siempre en cuenta tanto la organización social, como los condicionamientos materiales como la cultura. Pero en cada teoría de la década de los setenta solía haber un esfuerzo para encontrar algún factor más fundamental que otros.

No hay sitio para repasarlas todas aquí. Mi intención es más bien ofrecer un panorama de qué *tipos* de teorías se han propuesto, mencionando unos ejemplos, para dar una visión del desarrollo de la antropología de la mujer, en grandes rasgos.

Las teorías estructurales han intentado relacionar la situación de la mujer con formas de matrimonio, con sistemas de parentesco, con tipo de estratificación, y con modos de producción. También, aunque poco, con formas de estado.

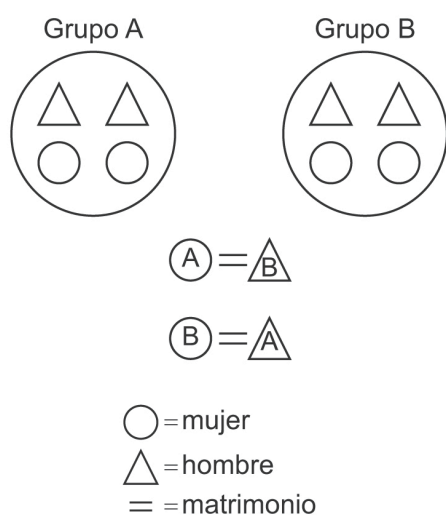
Empecemos por las *alianzas matrimoniales*. Rubin sugirió en 1975 que esto podría ser un factor fundamental entre los que limitan la libertad de las mujeres. Muchas, muchísimas sociedades practican alianzas matrimoniales, o intercambio de mujeres. Para no-antropólogos, esto suele sonar raro o chocante. Pero es un dato cierto y muy importante que hay que comprender, y es un dato que no concierne solamente a los pueblos exóticos sino a todos, porque tiene que ver con el tabú del incesto, que es un rasgo universal.

Uno de los pocos rasgos universales en las sociedades humanas es la prohibición del incesto. No te puedes casar con personas que tienen ciertos lazos de parentesco contigo, lazos que se consideran demasiado íntimos. Ahora bien, lo que no es universal en absoluto es *cuáles son* esos lazos prohibidos, qué es lo que *cuenta* como una relación de parentesco demasiado cercana. Normalmente hay prohibición entre hermanos, pero no siempre. (En la nobleza tradicional hawaiana, y entre los faraones egipcios era incluso obligatorio casarse entre hermanos.) Las sociedades cristianas han prohibido generalmente los primos hermanos, es decir hijos de hermanas o hermanos, no importa si son dos hermanos o dos hermanas o una hermana y un hermano los parientes que crean el

lazo. Pero hay muchísimas sociedades donde se prohíbe a un tipo de primo mientras que otro tipo de primo es precisamente el marido (o la esposa) preferido.

Hay teorías para explicar por qué es tan importante esto del incesto. No podemos profundizar en eso ahora; lo que está claro es que tiene consecuencias importantes. Porque para evitar el incesto, toca casarse fuera del grupo propio (como sea que se defina). Y esto es un hecho que la imaginación social humana aprovecha para construir alianzas y relaciones de todo tipo, aparte de las matrimoniales en sentido estricto.

Lo que ocurre en los casos más sencillos suele ser esto: Un grupo – un pueblo, un clan o lo que sea – ofrece sus mujeres, sus "hermanas", a los hombres de otro grupo para esposas, y recibe a cambio otras mujeres, las "hermanas" del otro grupo, para casarse con ellas.



Las mujeres A se casan con los hombres B, y las mujeres B se casan con los hombres A.

De esta manera los dos grupos resultan emparentados y serán aliados naturales en casos de guerra u otras emergencias; además disminuye la probabilidad de que hagan guerra entre sí. Esto parece ser una estrategia muy funcional para la supervivencia. Si no, no sería tan corriente como realmente es. Se cuenta la anécdota de que un antropólogo preguntó a sus informantes de la sociedad X por qué no se casaban entre hermanos. Le contestaron: "¿Qué? ¿Usted se casaría con su hermana? ¡Pero entonces no tendría cuñados! ¿Con quién iría de caza, con quién trabajaría la tierra, con quién charlaría por las tardes...?" Para Lévi-Strauss el intercambio de mujeres era un fundamento para la sociedad humana y una de las tres formas básicas de comunicación entre los hombres (intercambio de cosas, intercambio de mensajes/palabras, e intercambio de mujeres).

Aparte del caso sencillo que acabo de dibujar, se dan todo tipo de complicaciones: por ejemplo grupo A da mujeres a grupo B pero recibe de grupo C; un grupo da mujeres a todos los grupos pero sólo puede recibirlas de un grupo; en una generación se hace el intercambio en una dirección (A a B a C) y en la generación siguiente se invierte la dirección (C a B a A); etcetera. Todos estos tipos aseguran a los hombres de cada grupo que no les faltarán mujeres, aunque "regalen" las "suyas".

En vez de cambiar mujeres por mujeres, se puede agilizar el proceso sin perder la garantía, cambiando mujeres por cosas de valor, que luego a su vez sirven para conseguir otras mujeres.

Es una crítica feminista ingenua acusar a estas teorías de machistas. Algunos teóricos probablemente no se den cuenta de que tienen una perspectiva androcéntrica. No se preguntan por qué son los hombres que intercambian mujeres y no al revés. Pero aunque intentemos verlo desde el punto de vista de las mujeres, seguiríamos con el hecho a explicar. En vez de preguntarnos por qué los hombres intercambian hermanas en vez de casarse con las mujeres de su propio grupo, tendríamos que preguntar por qué las mujeres intercambian hermanos en vez de casarse con los hombres de su propio grupo. El hecho fundamental sería el mismo.

O no, no del todo. De hecho suele ser realmente que quienes intercambian son los hombres y quienes son intercambiadas son las mujeres. Y si es así, está claro que ya tenemos una asimetría importante. La autonomía personal de una mujer, que es alguien que va a ser intercambiada, no puede ser igual que la autonomía de una persona entre los que intercambian, los que actúan. Aunque ella no sea equiparable a una cosa en compraventa – eso es un malentendido etnocentrista – y aunque estos sistemas también limitan mucho la autonomía personal de los hombres jóvenes, sí que hay una asimetría. Y resulta lógico que una consecuencia sea una relación asimétrica de poder entre mujeres y hombres.

Lo que dijo Rubin, más específicamente, es que en estos sistemas resultará conveniente limitar la *libertad sexual* de las mujeres. De hecho no sucede siempre así; hay sociedades que permiten a los jóvenes de ambos sexos experimentar, tener varios amantes, con tal de que luego se casen con alguien que convenga para las estrategias de alianzas.

Un ejemplo son los *Maasai* que viven entre Kenya y Tanzania. Los jóvenes de ambos sexos tienen un período en su vida antes de casarse cuando viven muy libremente, fuera del pueblo. Los chicos se dedican a entrenarse para la guerra y las chicas más o menos a hacerles compañía. Son unos años de mucha libertad y todo tipo de

juegos. Luego se casan, y las novias no suelen ser vírgenes, por supuesto. Tanto es así, que si una lo es, el novio se sorprenderá mucho. Podrá pedir a un amigo que la desvirgue, porque no es cosa suya, o podrá devolverla a sus padres con la queja de que "no tiene puerta". (Talle 1988) Hay otros ejemplos.

Pero puede ser más difícil convencer a personas así acostumbradas a la libertad para que se sometan luego a las exigencias de la sociedad cuando llega el momento de elegir esposo permanente. Entonces, según Rubin, un resultado lógico será que la libertad sexual en general, de los dos sexos, sea limitada. Pero en la medida que son los hombres quienes toman las decisiones, las mujeres tenderán a ser más controladas. Posiblemente se identificarán las mujeres con la sexualidad, y como la sexualidad es lo que hay que controlar, se controlan las mujeres.

Hay algo circular en esto. Hay que controlar la sexualidad porque hay que controlar a las mujeres, y hay que controlar a las mujeres porque hay que controlar la sexualidad. Eso no suena a explicación válida según la lógica clásica. Pero puede ser que la realidad *sea* circular – o dialéctica. Una cosa refuerza la otra continuamente, y así se reproducen mutuamente.

Es probable que las alianzas matrimoniales entre grupos influyan en las relaciones de poder entre los géneros. Hay muchos tipos de alianzas matrimoniales, y es probable que cada tipo dé más ventajas a uno u otro género. Hay alianzas basadas en parentesco, para que unos grupos ya emparentados sigan siendo emparentados. O tipos de alianzas que producen estratificación en la sociedad. O alianzas más ad hoc, según el momento, por ejemplo para evitar una guerra, o, como bien sabéis de la historia europea, para conseguir que las tierras de cada familia estén en buenos sitios y sean variadas y de buena calidad.

Si nos olvidamos de los intercambios directos (mujeres por mujeres) y pasamos a los indirectos (mujeres por valores), se suele distinguir entre sociedades donde el hombre (o su grupo) paga por obtener una esposa, y sociedades donde los padres deben dar algo a la hija, o a su novio, para que se pueda casar. El primer tipo son *sociedades de precio de la novia* y el segundo *sociedades de dote*. En general en Europa ha habido dote. O intercambios recíprocos entre las dos familias.

Es probable que esto influya en las relaciones de género, pero es difícil saber cómo.

Se puede argumentar que el status de la mujer será mejor si tiene un precio, si es valorada y pagada como mano de obra o como reproductora, que si se la considera como una carga para sus padres y hermanos, que se ven obligados a pagar para deshacerse de ella. Si hay dote, es como si ella misma no contribuyera nada, como si no contara, según esta lectura.

El movimiento feminista de la India denuncia con fuerza los abusos a los que conduce el sistema de dote allí. Las familias de los novios llegan a cometer grandes abusos contra las recién casadas, o no tan recién, a veces durante años, para presionar a sus familias para que paguen más dote. Por otro lado, quien controla la dote recibida suele ser una mujer también, la suegra. Conclusión primera: Como siempre, hay que distinguir entre mujer y mujer. Conclusión segunda: Pero la pregunta sigue en pie si esa riqueza de la suegra, una riqueza que llega tarde en la vida, si llega, compensa los sufrimientos anteriores, y si no estarían mejor todas las mujeres indias si tuvieran otras formas de acceso a la riqueza.

Otro país donde se practica la dote es Grecia, pero la etnografía de allí parece indicar una situación diametralmente opuesta a la de la India. En Grecia, una mujer que trae consigo una buena dote tiene un capital que le da valor y autonomía. Contribuye al bienestar de la nueva familia.

Si hay precio de la novia, es cierto que se reconoce la contribución de la mujer. Ella no es una carga de la que deshacerse, sino una productora y una reproductora, y el grupo que la pierde, su grupo de origen, exige compensación por la pérdida. Por otro lado, si un grupo ha pagado una cantidad importante para que ella contribuya a su bienestar, no permitirá fácilmente que se marche cuando le venga en gana. En otras palabras, el precio de la novia puede suponer que el divorcio sea difícil. Normalmente el grupo de origen tendría que devolver el precio de la novia al marido en caso de divorcio, y es probable que no quieran o no puedan, así que intentarán convencer a su hija/hermana para que no se divorcie, pase lo que pase. El precio de la novia puede hacer que una mujer tenga que aguantar abusos. No tiene autonomía. Como ya lo expresaban los antropólogos pre-feministas: el precio de la novia asegura la estabilidad de los matrimonios.

Lo decisivo no será si hay precio de la novia o dote sino la capacidad que tiene una mujer de *controlar* ese dinero, es decir si es algo que puede tener ella, como persona, o si es algo que pasa por sus manos (o ni eso) pero que es controlado por otras personas, marido, padre, suegra o quien sea. Y si tiene esa capacidad o no dependerá a su vez de un montón de cosas. Es decir, tenemos que volver a buscar otros factores.

El *tipo de matrimonio* que se practica, si monógamo o polígamo, es otro factor de estructura social. El número de esposas que tenga un hombre puede influir en el status y el poder personal de cada una de ellas, eso sería lógico, pero no está claro de qué manera.

Por un lado una esposa única, en un matrimonio monógamo, tendrá un poder sobre su marido que no tendrán las esposas de un matrimonio polígamo. La monógama tiene el monopolio de los servicios que presta al marido. Le puede presionar más, si hiciera falta. Tiene un poder individual. Por otro lado, si en una sociedad se practica la poliginia (algunos o muchos de los hombres tienen más de una esposa), puede haber escasez de mujeres, y eso les puede dar valor y tal vez cierto poder colectivo. Parece ser el caso en algunas sociedades africanas. (Aunque, si las mujeres se casan muy jóvenes y los hombres no, no habrá escasez.)

La escasez de mujeres no siempre les favorece, sin embargo, así que no sirve de explicación suficiente. Un ejemplo son los famosos *Yanomamö*, quienes viven entre Brasil y Venezuela. Son famosos porque son posiblemente uno de los pueblos más violentos que hay. Hacen guerras entre sí, constantemente. Esto es un hecho que ha llamado la atención y se han propuesto muchas teorías para explicarlo.¹⁵ Y ellos mismos tienen una teoría. Dicen que es por la escasez de mujeres. Como no hay mujeres para todos los hombres, tienen que robárselas unos a otros, y las guerras tienen efectivamente ese contenido obvio. Una batalla suele consistir en una emboscada; los atacantes roban las mujeres del pueblo atacado y se las llevan a su pueblo donde las reparten entre los hombres. Cuanto más valiente es un hombre, más esposas puede ganarse en estas guerras – y como algunos hombres tienen muchas esposas, quedan menos para los demás. Además hay escasez de mujeres debido a las mismas guerras. Cuando hay guerras constantes, el guerrero es un personaje muy necesario, por lo cual los niños se aprecian más que las niñas, por lo cual los niños pequeños son mucho más mimados – menos trabajo, más juegos y cuidados, entrenamientos y medicinas, mejor comida,

¹⁵ Una teoría es que se han *convertido* en violentos como una reacción ante una situación de extrema presión económica. No creo que sea toda la explicación, pero sí quiero subrayar que son hoy día víctimas de un genocidio. La carretera transamazónica y otras expresiones del "desarrollo" han disminuido y fragmentado su territorio hasta el punto de que hoy ya no son un pueblo autónomo; no tienen tierras ni para cultivar ni para cazar; han sido reducidos a mendigos. Pero las primeras descripciones de su vida, de los años sesenta, se hicieron antes de que sucediera esto.

etcetera – por lo cual más niñas que niños mueren en la infancia. Con lo cual aumenta la escasez de mujeres.

Así que con la escasez de mujeres pasa como con cualquier factor, hay que matizar y ver cómo combina con otros factores.

La poliginia podría suponer cierto poder colectivo también a nivel de cada familia, si las co-esposas se llevan bien y hacen causa común contra el marido en caso de necesidad; pero habría que ver qué peso tendría esta posibilidad de alianza en comparación con otras alianzas posibles tanto para las mujeres como para los hombres. También habría que comparar la posibilidad de alianza entre las co-esposas con la posibilidad de rivalidad entre ellas, y aquí entrarían otros factores más, muy especialmente el origen de las co-esposas. Entre los Hopi de Arizona suelen ser hermanas, lo cual puede suponer una ventaja para la armonía entre ellas.

Además de la monogamia y la poliginia existe la poliandria: una mujer se casa con varios hombres. Existe pero es rarísimo y parece que se da principalmente en momentos históricos muy duros, como después de guerras o epidemias o desastres naturales, cuando hay desequilibrio demográfico, o en sociedades muy pobres, pero en las que no es importante tener muchos hijos, o donde incluso sería negativo tener muchos hijos. Porque en esto sí que entra un factor biológico: una mujer tiene como máximo un hijo al año, por muchos maridos que tenga, mientras que un hombre puede tener tantos hijos al año como esposas. Entonces, si es deseable el aumento de la población, da igual si algunos hombres se quedan solteros, pero hay que procurar que ninguna mujer se quede soltera, lo cual se consigue con la poliginia. Y cuando muchos hijos significan riqueza, la poliandria no da ventajas a nadie, mientras que la poliginia la da a los hombres.

Se han debatido bastante las consecuencias del *sistema de filiación*. En las sociedades matrilineales, es decir donde la herencia se transmite por línea femenina, donde los hijos pertenecen al grupo de la madre, parece ser que generalmente las mujeres no están muy mal; o por lo menos se puede decir que todos los casos donde las mujeres están muy mal son patrilineales.

Tengo que explicar esto de la filiación para los que no sepan nada de antropología, porque es importante, y porque hay mucha confusión, aunque sospecho que precisamente a la lector que no sepa nada de antropología le parezca un tema árido.

Los términos matriarcado, matrilinealidad, matrifocalidad y matrilocalidad se suelen confundir. Cada dos por tres sale un programa en la televisión o un artículo en la prensa con la exclamación triunfal: "Los antropólogos dicen que no hay sociedades matriarcales, pero helo aquí, hemos encontrado una, entre los X la figura más importante es la abuela, y sus hijas y nietas son las que heredan la casa y las tierras, el padre no cuenta para nada..."

Eso no es un matriarcado o por lo menos no necesariamente. Un matriarcado sería una sociedad donde las mujeres tuviesen claramente más poder que los hombres. Eso, por ahora, efectivamente no se ha encontrado en ninguna parte. Lo que suelen encontrar los periodistas son sociedades matrilineales, y eso sí que hay, bastantes, eso no es ninguna novedad.

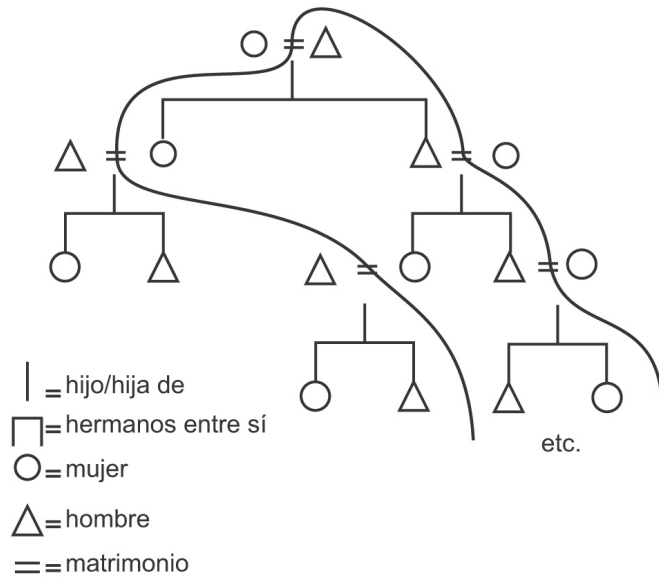
Como un niño siempre tiene dos padres biológicos, y como hay tabú del incesto e intercambio de mujeres entre grupos, y los padres por lo tanto vienen de distintos grupos, cada sociedad humana tiene que decidir a qué grupo va a pertenecer el niño. Una solución es que pertenezca a los dos, pero eso puede suponer conflictos de lealtad y problemas con la herencia. La mayoría de las sociedades humanas han optado por la unilinealidad, es decir que la pertenencia y la herencia se cuente por la línea femenina o por la línea masculina exclusivamente.¹⁶

En Europa no tenemos ahora ni lo uno ni lo otro; tenemos sistemas bilaterales, es decir reconocemos como parientes tanto los parientes de la madre como los del padre, y en vez de grupos exclusivos tenemos redes alrededor de cada individuo. En las sociedades de la orilla norte del Mediterráneo, la familia nuclear ha tenido una importancia especial, y los problemas de organización suelen surgir efectivamente en los bordes de esas familias – por ejemplo en las relaciones entre cuñados, y en las relaciones entre suegra y nuera, y entre consuegros, y en el reparto de herencias, etcetera.

Pero podríamos decir que tenemos cierta preferencia patrilineal. El apellido del padre tiene preferencia sobre el apellido de la madre incluso en España, y en otros países europeos ni se usa el apellido de la madre. Y cuando se habla de "descendencia directa", se suele referir a descendencia contada a través de hombres, de padre a hijo, sin pasar en ningún momento por una hija. Por lo tanto nos resulta un poco más difícil comprender los sistemas matrilineales que los patrilineales.

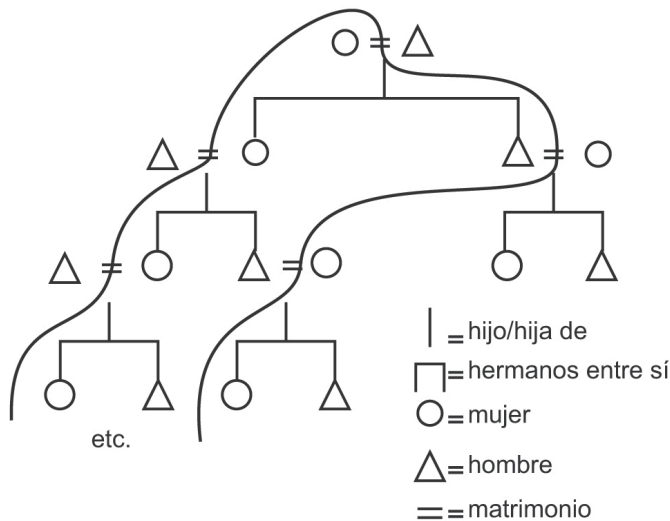
¹⁶ O por lo menos esto es lo que nos enseña la antropología clásica. Esto se empieza ahora a cuestionar, relativizar y describir de maneras más sutiles. Y como pasa con tantos aspectos de la vida social, es la nueva y masiva atención a las circunstancias de las mujeres que obligan a revisar y flexibilizar muchos conceptos clásicos. Pero como aquí se trata de aclarar algunas confusiones corrientes de terminología, no conviene que compliquemos el asunto demasiado.

PATRILINEALIDAD



Para simplificar el dibujo, he supuesto que cada matrimonio tiene una hija y un hijo. Las hijas y los hijos pertenecen al linaje, sus esposos y esposas no. Los hijos (de los dos sexos) de los hijos pertenecen, los hijos de las hijas no.

MATRILINEALIDAD



Las hijas y los hijos pertenecen, sus esposos y esposas no. Los hijos (de los dos sexos) de las hijas pertenecen, los hijos de los hijos no.

Los casos muy claros de opresión de la mujer son siempre sociedades patrilineales y normalmente patrilocales también. (En seguida veremos las reglas de residencia.)

Es de suponer que el hecho de que las mujeres son imprescindibles en un diagrama matrilineal, pero no en un diagrama patrilineal, probablemente tendrá algún significado más allá del diagrama. Y hay un consenso antropológico en eso, que aunque no es *necesariamente* así, sí que las mujeres suelen estar *algo* mejor en las sociedades matrilineales que en las patrilineales. En general. Pero la filiación, lo mismo que todos los demás factores, es un factor entre muchos; no es nunca decisivo por sí solo.

Sobre todo, insisto, hay que comprender que la matrilinealidad no es lo mismo que el matriarcado. Las interpretaciones antropológicas han sido normalmente, que los hombres mandan siempre. (Cf cap.1.) Puede ser verdad o puede ser una impresión causada por androcentrismo y etnocentrismo. Lo que está claro es que la subordinación de la mujer es perfectamente compatible con la matrilinealidad.

A nosotros, los europeos, lo que nos parece más lógico – no deseable, tal vez, pero sí lógico – es que si un hombre quiere mandar en la sociedad, tiene que controlar a sus propios hijos. Que sean sus herederos. Por eso nos parece que la matrilinealidad, que no le da ese derecho, le quitaría todo tipo de control. Pero puede ser que la paternidad no sea importante, y que un hombre considere a los hijos de su hermana como sus herederos. (Mirad el diagrama de la matrilinealidad y veréis como son los hijos de la hermana los que constituyen la continuidad del grupo.) En estos casos, la herencia – de bienes materiales, de prestigio, de puestos de autoridad o lo que sea – pasa de un hombre a sus sobrinos. Es decir, el chico joven los recibe de su tío materno. Los bienes pasan de un hombre a otro. La mujer sigue siendo una intermediaria, más o menos subordinada, aunque sea hermana/madre, en vez de esposa/madre. Incluso, aunque la propiedad se herede de madre a hija – y no de tío materno a sobrino – la suelen controlar los hombres, generalmente los hermanos de las propietarias.

A pesar de todo, no debemos suponer automáticamente que todas las sociedades subordinen a la mujer. Y precisamente las matrilineales podrían dar más esperanza. Es corriente, por ejemplo, que en las sociedades matrilineales el divorcio sea fácil. Si partimos del hecho de que siempre se sabe quién es la madre y no siempre se sabe quién es el padre, la sociedad patrilineal tiene un problema, que es mantener un lazo claro entre padres e hijos. Eso solo funciona si el matrimonio es duradero. Por lo tanto interesa dificultar el divorcio. En la sociedad matrilineal, en cambio, la madre puede cambiar de maridos, eso no importa para la filiación de los hijos. Hay sociedades matrilineales, como los Nayar de la India, donde prácticamente no existe el matrimonio, las mujeres tienen amantes.

Aparte de la filiación puede haber una diferencia según cuál sea el *rol culturalmente enfocado* de las mujeres.

Alice Schlegel hizo un estudio comparativo de varias sociedades matrilineales, y encontró que en muchas de ellas los hombres sí dominan a las mujeres, aunque cuando la autoridad sobre una mujer la tiene un hermano esa autoridad se suele ejercer con más suavidad que cuando la tiene el marido. Pero donde mejor están las mujeres es en sociedades donde ni el hermano ni el marido tienen autoridad clara sobre ella, sino que está repartida entre ellos.

Algo parecido sugirieron Ortner y Whitehead, en el mismo artículo que mencioné en cap. 2, aunque generalizando a todo tipo de sociedad, no sólo las matrilineales. Dijeron que en las sociedades donde las relaciones entre *hermanos* son las más importantes, hay una tendencia de considerar a todas las mujeres principalmente como hermanas, y en esas sociedades suelen estar mejor que en esas otras donde la relación entre *esposos* es la relación culturalmente enfocada, y donde por eso se tiende a pensar en las mujeres principalmente en su rol de esposas (futuras, actuales o pasadas).

Hay otras posibilidades. En las sociedades mediterráneas, por lo menos en la orilla norte, el rol enfocado de la mujer no es ni como hermana ni como esposa sino como *madre*. Se ha escrito mucho sobre la maternidad en general, y sobre todo como limitación para las mujeres, y se ha escrito mucho sobre la imagen de la madre en las sociedades mediterráneas, pero falta por hacer un estudio comparativo del peso cultural de los varios roles de parentesco como factor en la asimetría de poder entre los géneros.

Hablando de madres, toca explicar otro término: *matrifocalidad*.

Es un término que se ha utilizado de diferentes maneras. James (1978) describe cómo en muchas sociedades africanas, sean patrilineales o matrilineales, hay un énfasis cultural en la relación madre-hijo. Dice que esa relación es algo muy importante y muy bonito y que dura toda la vida, y que por eso las mujeres son más respetadas que en las sociedades donde no existe este énfasis.

Yo tengo mis dudas. Puede que sea porque vivo y trabajo en un país mediterráneo. Es evidente, por lo menos, que el énfasis en el rol materno no *siempre* tiene las consecuencias buenas que apunta James. El movimiento feminista en España suele

argumentar lo contrario: que enfocar el rol de madre supone limitar a la mujer, limitar sus opciones sexuales y laborales, excluirla de la toma de decisiones en la sociedad, etcetera, etcetera. Y si tiene algo de razón Chodorow o los psicoanalistas en general, la relación con la madre es inevitablemente ambigua y a menudo conflictiva. Pero es posible que tengamos que liberarnos de algo de etnocentrismo aquí. Vivimos en una sociedad donde probablemente el énfasis en el rol de madre ha sido negativo para las mujeres, pero a lo mejor en otros contextos no tiene por qué serlo. Como apunté, la limitación de poder que supone la maternidad depende de cómo se organicen las tareas, tanto las directamente causadas por la maternidad como las demás. Probablemente también depende de la valoración cultural de la maternidad, y esto hay que describirlo en cada caso, sin dar por hecho que una interpretación positiva de la maternidad sea igual a una interpretación positiva de la mujer, pero tampoco lo contrario. Una vez más, se trata de un factor entre muchos.

Aparte del significado un poco especial que le da James, el término de *matrifocalidad* se ha utilizado para describir sociedades que no tienen ni matrilinealidad ni matrilocalidad como normas oficiales, donde incluso puede que haya más énfasis en la línea paterna, pero donde los padres son figuras muy periféricas y donde muchas personas no conocen a su padre, mientras que las mujeres son las columnas vertebrales de las familias.

A esta descripción corresponde la organización de muchas comunidades negras de Estados Unidos, y la de algunas poblaciones caribeñas, de gente casi siempre pobre. En el caso de los negros de Estados Unidos, por ejemplo, se trata de un grupo minoritario y oprimido, donde los hombres sí suelen pensar que es su obligación como hombres ser cabezas de familia y mantener económicamente a sus esposas e hijos, pero donde las circunstancias les impiden hacerlo o por lo menos hacerlo bien, según las expectativas. Las mujeres, en cambio, tienen más posibilidades de mantener a los hijos, por ejemplo trabajando en servicio doméstico. Incluso muchas mujeres mantienen mejor a los hijos si *no* hay una figura paterna en la familia, porque entonces, y solamente entonces, se les da subvenciones estatales. Resulta lógico para los hombres marginarse de la vida familiar y de los hijos, donde poco pueden hacer, y llevar otro tipo de vida. No pueden ser cabezas de familia, y las ideas dominantes no ofrecen ningún modelo alternativo para su rol familiar.

Las mujeres sí tienen un modelo cultural, pero no es suficiente, claro. Para poder con toda la carga, se ayudan entre sí, sobre todo entre madres e hijas y entre hermanas. De modo que una configuración residencial corriente es una madre con varias hijas y a

lo mejor algún hijo soltero, más adelante los hijos de las hijas. Pero los hijos de los hijos no.

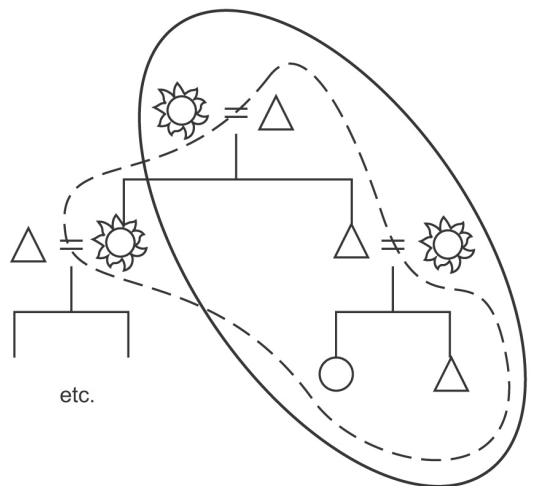
Esto es lo que se ha llamado matrifocalidad. Es un tipo de organización de la reproducción y de la convivencia donde las mujeres forman los núcleos, y los hombres entran y salen, pero no es un sistema matrilineal. Ni siquiera es un sistema de parentesco, porque los estudios muestran que la meta importante es la flexibilidad: los miembros de cualquier grupo varían mucho en cuanto al tipo de relación que les une; puede ser de parentesco, de vecindad, de amistad, o lo que sea. Todo lo que ayude a la supervivencia.

Ha habido debates, por supuesto, acerca de si las mujeres en este tipo de sociedad son oprimidas o todo lo contrario. Es un buen ejemplo de lo importante que es definir términos como poder u opresión antes de pronunciarnos sobre la situación de la mujer. Las mujeres caribeñas o norteamericanas negras tienen mucho poder en el sentido de que ellas solas educan a los hijos, toman todas las decisiones en su casa, muchas veces ganan más dinero que los hombres, suelen tener mucha personalidad y carácter fuerte. Pero, claro, todo esto dentro de una situación de estratificación social muy fuerte. Están así, ellas, porque los hombres de su misma categoría son fuertemente oprimidos, y ellas son fuertes porque no tienen más remedio, porque la supervivencia es difícil y los hombres no contribuyen apenas. Y parte de la razón de esto es que los hombres subscriben una ideología de dominación masculina. Tienen que ser cabezas de familia o nada. Esto es una situación que se puede combinar muy bien con un machismo fuerte por parte de los hombres – de hecho suelen ser sociedades con mucha violencia de los hombres hacia las mujeres y donde los hombres, aunque ganen menos dinero, pueden vivir mejor porque no tienen responsabilidades.

El lugar de residencia también influye mucho en la situación de la mujer. Si las dos personas que contraen un matrimonio no viven ya en la misma localidad, tienen tres alternativas: pueden irse a vivir en el lugar de él (patrilocalidad), en el lugar de ella (matrilocalidad) o en un tercer sitio (neolocalidad).

La importancia que tiene la elección para las mujeres queda muy clara en sociedades que sean tanto patrilineales como patrilocales.

PATRILOCALIDAD



— = grupo residencial

- - - = grupo patrilineal

☀ = personas que son pero que no están, o que están pero no son - ¡todas son mujeres!

Conviven los esposos mayores, sus hijos varones y las esposas e hijos de éstos. Los hijos varones conviven toda la vida (o hasta que el grupo se fragmente), las hijas mientras sean solteras.

En este tipo de sociedad se representan muchas veces las mujeres como poco de fiar, traicioneras, etcetera. Los hombres son más nobles, como se suele decir en España todavía, aunque no tenemos reglas firmes de patrilocalidad. Y es que en una sociedad patrilocal, las mujeres son realmente subversivas. Un grupo residencial consiste de unos cuantos hombres relacionados entre sí, con los mismos intereses: padres, hijos, hermanos, y luego las mujeres, que no tienen la misma solidaridad entre sí. Las hermanas sí, en alguna medida, pero en cuanto se casan se marchan, así que no se puede contar con ellas a largo plazo y además ellas mismas tendrán menos interés por el destino del grupo que a la larga no va a ser el suyo. Las esposas vienen de fuera, tienen otras familias en otras partes, y son *cuñadas*, no se han criado juntas. Su solidaridad principal no es con el grupo entero sino con un *subgrupo*, su marido y sus hijos. Por lo tanto sus actuaciones pueden causar tensiones en el grupo, y el paso siguiente es limitar su libertad de acción en nombre de la armonía general. Esto no tiene nada que ver con las personalidades de las mujeres ni con las ganas de dominación de los hombres, sino es un efecto estructural. (Otra cosa es que la circunstancia estructural podrá *crear* ciertas personalidades y ciertas tendencias.)

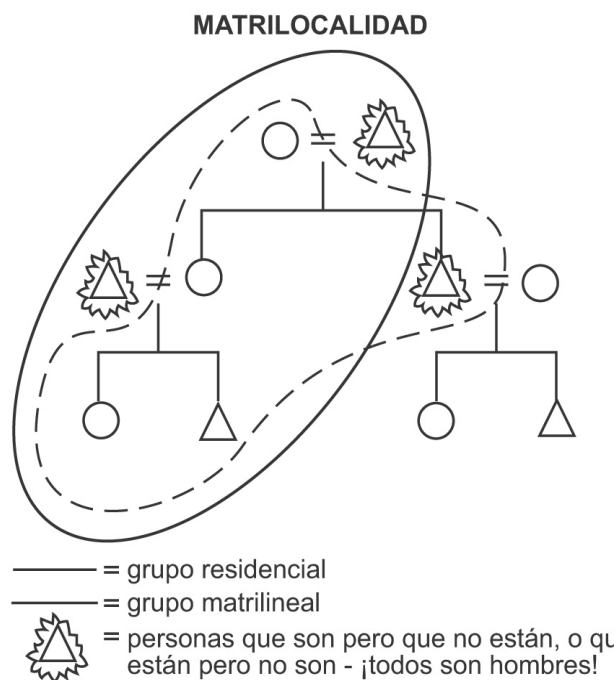
Menciono este ejemplo porque es relevante para la zona Mediterránea. Es la organización corriente del norte de África y es la organización tradicional de Albania. Es

la organización de la residencia, aunque sin la patrilinealidad, también en muchas sociedades de la orilla norte.

Algunos factores que podrían suponer variación entre sociedades patrilineales y patrilocales son:

- de dónde vienen las mujeres (de lejos o de cerca, de grupos aliados o enemigos...),
- a qué edad se casan (si tienen ya fuerza de personalidad para autoafirmarse o no, si están a tiempo de aprender una nueva lealtad profunda...),
- si existe la posibilidad de divorcio o no,
- y si no existe, si pueden protestar de otras maneras si se les trata mal,
- en general, con qué tipo de apoyo pueden contar en su grupo de origen,
- con qué fuerza ideológica se les inculca su papel de esposa, etcetera.

En el caso contrario, una sociedad matrilineal con residencia matrilocal, tendríamos esto:



Esto es por ejemplo como viven los *Hopi*, indios de Arizona de Estados Unidos. Parece ser que no son las mujeres las que mandan, no es un matriarcado. Pero los hombres, si quieren tomar todas las decisiones importantes, tendrán ciertas dificultades logísticas. Lo que más les importa es su casa, que es la casa de su madre y sus hermanas. Pero no viven con ellas. Viven con sus esposas y las familias de ellas, donde sin

La situación de las mujeres Mundurucú es contradictoria. Tienen bastante autonomía, organizan su trabajo ellas mismas, colaboran en grupos que son de su elección, deciden ellas mismas con quién se casan, etcetera. Pero los hombres Mundurucú tienen una solidaridad muy fuerte entre sí y existe fuerte antagonismo entre los géneros. Hay mitos misóginos de cómo las mujeres no son de fiar así que los hombres deben gobernar, etcetera. Los hombres viven gran parte de su vida en casas de hombres, aislándose de las mujeres, y hacen valientes esfuerzos para dominarlas. Por ejemplo, las mujeres nunca salen solas del pueblo, sino siempre acompañadas, porque una mujer sola será violada por los hombres en grupo. Los hombres Mundurucú tienen muy claro que la sanción más eficaz es la violación, y la usan así, al parecer conscientemente.

La combinación de matrilinealidad con patrilocalidad puede funcionar también como entre los Trobriandes de Papua Nueva Guinea: Una mujer se casa y se va a vivir con su marido. Allí, en el pueblo de él, tiene sus hijos, pero esos hijos pertenecen al linaje de ella. La figura importante para los hijos no es el padre, con quien conviven, sino el tío materno. Cuando los niños llegan a cierta edad se van a vivir al pueblo del tío, a cultivar sus tierras, que son las tierras de su linaje (por lo menos lo hacen los que van a ser herederos). Las niñas siguen viviendo con su madre hasta que se casen, luego se van a vivir con sus maridos. Es decir las mujeres *nunca* viven en el pueblo de su propio linaje, pero saben a qué linaje pertenecen, por supuesto, y les parece que una obligación importante en la vida es tener hijos para ese linaje. El marido es importante como colaborador. Cada hombre tiene una deuda tremenda con su cuñado, el esposo de su hermana, porque él ayuda a la hermana a criar y cuidar a esos niños de un linaje que no es el suyo. Por eso es que cada hombre regala buena parte de su cosecha a sus cuñados cada año.

Está claro que en las sociedades sin mucha estratificación (de cualquier tipo) la probabilidad de que la mujer viva mucho peor que el hombre es bastante menor que en sociedades fuertemente estratificadas. Un ejemplo de una sociedad muy igualitaria en todos los sentidos puede ser los !Kung.¹⁷

Los !Kung viven en el desierto de Kalahari en el sur de Africa. Son – mejor dicho han sido hasta hace poco – nómadas. Los hombres cazan y las mujeres recolectan frutos y raíces. No cultivan nada. Un pueblo consiste de 50-100 personas; se construyen unas cuantas chozas muy sencillas, casi como biombos, 20 ó 25, en un círculo, de modo que el centro del pueblo es como una plaza amplia donde juegan los niños, donde se prepara la comida, donde la gente se sienta en grupos a charlar y fumar por la tarde, etcetera. Y desde esta plaza se ve el interior de cada casa perfectamente.

Para los nómadas, es práctico que la composición del grupo sea flexible. Es decir no hay reglas y normas de si perteneces a tal grupo, si tienes tales obligaciones con tus primos segundos y terceros, etcetera. Los !Kung cambian de grupo cuando les parece. Y la gente joven se casa con quien quieren. Y si no hay nadie apropiado con quien casarte en tu propio grupo, pues nada, a mudarte a otros grupos hasta que encuentras a alguien. Esta libertad la tienen tanto hombres como mujeres.

Las mujeres !Kung no tienen miedo. Van solas a recolectar, a veces, o en pequeños grupos de tres-cuatro-cinco mujeres, a lo mejor con algunos de sus hijos pequeños. Hay pocos animales peligrosos, y ellas saben defenderse solas. Y no necesitan defenderse contra los hombres. Los !Kung casi no conocen la guerra. No hacen nunca guerra entre sí, entre diferentes grupos !Kung. Y con otras gentes que viven en la misma zona, sobre todo la tribu de los Herero, que son agricultores, tienen relaciones pacíficas desde hace generaciones. Hacen algo de intercambio, comercio, con ellos. Y aparte de la guerra, tampoco existe apenas la violencia individual.¹⁸

¿Que no te llevas bien con alguien del pueblo? Pues nada, coges tus cosas y te vas a vivir con otro grupo. Y como los niños no ven comportamientos agresivos, no los aprenden. Tampoco hay diferencias económicas. Se reparte la comida que hay – no puedes esconder nada porque todos los vecinos ven lo que tienes en tu casa. Y otras cosas que no sea comida prácticamente no tienen, unas pocas herramientas, un mínimo de ropa... Por lo tanto no hay apenas envidia ni competitividad.

¹⁷ La exclamación delante de la k indica un sonido clic, un golpecito seco con la lengua.

¹⁸ Estos datos son algo antiguos. Los !Kung viven en una zona, entre Namibia y Botswana, donde ha habido mucha guerra últimamente, así que es de temer que su vida ya sea menos idílica de lo que se refleja en la literatura existente. La cual, por cierto, es amplia - los !Kung han sido muy estudiados.

Tampoco hay mucha diferenciación simbólica entre los géneros. Tanto hombres como mujeres salen a buscar comida, cada uno a su manera, eso sí, cazando o recolectando, más o menos tres días a la semana. El resto del tiempo lo pasan en el pueblo, a lo mejor haciendo algo de artesanía, a lo mejor jugando, a lo mejor construyendo casas nuevas... y todos esos trabajos los hacen mujeres u hombres indistintamente. Y cuando se sientan en grupos a charlar, los grupos son mixtos. Hablan, fuman, cuentan chistes.... mujeres y hombres juntos. Tienen los mismos intereses y tienen maneras parecidas de hablar y de expresarse en general.

Hay contraejemplos por supuesto. Hay sociedades donde no se hace apenas otra distinción entre las personas que la del género, pero donde las mujeres están claramente oprimidas.

Las mujeres Yanomamö tienen una vida muy dura en cuanto a trabajo y abusos físicos, y son menospreciadas, y esto que los Yanomamö no tienen prácticamente ningún otro tipo de jerarquía. No hay clases, todo el mundo tiene la misma relación con la producción, todas las mujeres trabajan la tierra, todos los hombres hacen la guerra y van de caza. Hay unos especialistas rituales, pero participan también en la producción corriente. Y hay unos jefes, pero tienen poca autoridad. Si un jefe quiere que los demás hagan algo, no lo puede ordenar, porque entonces seguro que no lo hacen. La única manera es ponerse él mismo a hacerlo, a ver si los demás aceptan el ejemplo y le imitan. Esto es casi la definición de un jefe entre los Yanomamö: un hombre que es respetado hasta el punto de que los demás tienen tendencia a imitarle. Funciona, y hay jefes, pero esta manera de mandar indica que el poder no está institucionalizado.

Hay también otras sociedades con muy poca estratificación donde sin embargo hay jerarquía entre los géneros. Algunas de las sociedades de Papua Nueva Guinea y de Australia me vienen a la memoria. Pero *en general* se puede decir que las sociedades igualitarias en otros sentidos, también lo son más en cuanto al género; y viceversa, las sociedades fuertemente estratificadas normalmente también tienen fuerte asimetría entre mujeres y hombres. Y esto a su vez suele estar relacionado con la base de la subsistencia. A ese tema volveremos en el capítulo 4.

La cuestión del *estado* es un tema que se ha desarrollado poco en la antropología del género. En el feminismo occidental en general se ha argumentado que el estado tiende a producir cierto sistema de género, sobre todo cierto tipo de división de trabajo entre

hombres y mujeres. El hombre gana dinero fuera de casa, la mujer se encarga de todo lo demás. La división entre esferas domésticas y públicas sería una consecuencia del surgir del estado.

Desde una perspectiva antropológica, esto no quiere decir mucho. Hay muchas clases de estado, no se puede generalizar así. Es un ejemplo más de la crítica antropológica contra el feminismo occidental: el feminismo hace análisis y denuncias que pueden ser correctas para nuestro tipo de sociedad, pero comete el error de creer que valen para todo tipo de sociedades. Universaliza erróneamente.

Y si queremos entender el sistema de género nuestro, tenemos que diferenciar entre lo que es *necesariamente* de tal o cual manera, o y lo que es específico en el tiempo/espacio. Necesitamos los conocimientos antropológicos de lo diferente, para ver lo propio con nitidez.

Se han propuesto varias hipótesis de por qué los estados tienden a oprimir a las mujeres. A mí no me convence del todo ninguna, pero veamos algunas

¿Por qué, por ejemplo, las tareas domésticas recaen en las mujeres en las sociedades de estado, casi siempre? Podría ser que cuando se construyen los estados es porque hay proyectos grandes, por ejemplo obras de construcción o guerras, actividades que facilitan y exigen la construcción del estado pero que también son actividades que dan más oportunidades a los hombres, por su mayor fuerza física, y mientras tanto las mujeres se quedan en casa y pierden las oportunidades iniciales, decisivas. Pero si argumentamos así, entonces ya suponemos que los hombres son más fuertes, y/o que las mujeres necesariamente se encargan del trabajo doméstico.

Podría ser que un estado o una sociedad estratificada en clases puede explotar mejor a los hombres, que son móviles y tienen más tiempo, mientras que las mujeres están ya ocupadas con una actividad muy exigente, la de cuidar a los niños, y por lo tanto no pueden vender tan fácilmente su mano de obra. Los hombres son explotados, pero obtienen también algunas ventajas nuevas, mientras que las mujeres se quedan donde estaban, y más adelante los roles ya estarán repartidos según los géneros, y la asimetría se habrá implantado con fuerza en el sistema de género y será difícil de cambiar. Pero también en esta hipótesis se da por supuesto que las mujeres son las que se encargan de los trabajos domésticos.

Por otro lado también hay teorías acerca de las fases posteriores, las que conocemos nosotros de cerca, el capitalismo industrial, teorías que dicen que en estas fases se intensifica la generización de la sociedad porque se intensifica la distinción entre lo doméstico, donde se quedan las mujeres, y lo público a donde van los hombres.

En general, las teorías sobre el estado y el género parten de lo que quieren explicar – suponen que existe ya una división de tareas previa, y que la causa fundamental de todo lo que sucede después está en ella.

Me convence más el método de Karen Sacks. Ella relata unos casos muy interesantes de cómo surgieron unos estados africanos, antes de la colonización por los europeos, y cómo esto influía en el sistema de género de distinta manera según el tipo de estado, según el momento histórico, según el modo de producción y según el sistema de género anterior. Me parece una vía de seguir trabajando: relatar para cada caso concreto cómo todos los factores que parecen relevantes entran en juego, *contextualizando* cuidadosamente, pero sin perder de vista que no es sólo o siquiera principalmente el caso concreto que es lo interesante, sino lo que podemos aprender de él acerca de los varios factores que entran en él. Pero de este tipo de análisis hay pocos, en parte seguramente porque exige un esfuerzo interdisciplinario. Pocos historiadores trabajan fuera del mundo occidental, y pocos antropólogos dominan las técnicas de los historiadores.

Lo que se puede concluir de los análisis del estado y el género es que el estado crea estratificación de distintos tipos, también entre los géneros. Pero mirando el mundo actual vemos que no es necesariamente negativo un estado fuerte. En Suecia, por ejemplo, yo diría que el estado ha liberado a las mujeres en general, no solamente a unas pocas, de la dependencia de hombres individuales. Hay una serie de derechos económicos que hace factible para una mujer combinar empleo y familia, y también le resulta factible divorciarse si hiciera falta; normalmente perderá algo de nivel de vida si lo hace, pero no será una catástrofe, y el estado garantiza el bienestar de los hijos si el marido divorciado no paga los alimentos, por ejemplo.

Algunas feministas suecas dicen que las mujeres han pasado de depender de los hombres individuales a depender del estado, que sigue siendo un estado organizado principalmente por hombres. Por lo tanto no habríamos ganado nada. Sí, hay que seguir denunciando, pero me parece que también necesitamos un análisis más profundo de esta idea. ¿En qué consiste la dependencia de la mujer del estado, cómo se diferencia de la dependencia de los hombres individuales o de grupos de parentesco? etcetera. ¿Y cómo son las relaciones entre el sistema de género y un estado del tipo sueco en comparación con las relaciones entre el sistema de género con estados de otros tipos?

Lo que está claro es que la forma del estado, el tipo de instituciones que existen, influye en el sistema de género. Puede haber diferencias importantes también según sea el estado antiguo o reciente, fuerte o débil, pero no conviene intentar sacar conclusiones a partir de tales características generales sin pasar por descripciones detalladas de las in-

stituciones: cuáles son, qué funciones tienen, quiénes son sus empleados, quién tiene poder dentro de y sobre ellas, etcetera.

Existen descripciones de la vida de las mujeres en países con formas específicas de estado, especialmente estados socialistas. Lo interesante de los estados llamados socialistas es que casi todos declaran oficialmente que uno de sus objetivos es la igualdad entre los géneros, pero que sepamos ninguno se ha acercado mucho a esa meta. ¿Será que el estado, de la forma que sea, realmente tiende a servir los intereses de los hombres? ¿por qué en tal caso? ¿Cómo se convierte el poder del estado en poder de los hombres? O viceversa, ¿cómo se convierte el poder de los hombres en el poder del estado, regido por los hombres? Como siempre, concluyo que hay que estudiar *procesos* de cambio y de reproducción más que características estáticas.

Concluyendo este capítulo: si hablamos de factores estructurales solamente, tanto el tipo de alianza matrimonial (quién se casa con quién y en qué condiciones), como el sistema de filiación (a qué grupo pertenecen los hijos) y la residencia (quién vive dónde) influyen en la situación de las mujeres. *Influyen* pero no *determinan*. En cada combinación posible de estos factores encontramos toda una escala. Quizás falten los extremos en algunos casos, pero siempre hay variación.

Y esto nos devuelve al principio metodológico más fundamental para la antropología: hay que *contextualizar* siempre. Se suele llamar a este principio *holismo*. No tiene mucho sentido sacar un fenómeno, cualquier fenómeno, como la poliginia o la dote o la matrilinealidad o el énfasis cultural en la virginidad o la tecnología agrícola o lo que sea, e intentar compararlo con fenómenos del mismo tipo en otras sociedades. Se puede hacer y se hace para efectos del debate teórico. Pero aprendemos mucho más concentrándonos en un contexto concreto, en una sociedad dada, para ver cómo interactúan allí los diferentes fenómenos entre sí. La inmensa mayoría de la literatura antropológica consiste en descripciones de una sociedad. Eso no quiere decir que nos contentamos con la descripción. Pero es que la teoría está casi orgánicamente unida a la descripción. Lo que se aprende está allí, en la descripción densa, donde se puede ver cómo unas cosas se entrelazan con otras.

Existe también lo que se suele llamar el método inter-cultural. Existen bancos de datos, de modo que es posible escoger algún aspecto específico y obtener una visión de qué se hace con este aspecto en cuántas sociedades. Incluso hay algo que se llama

Human Relations Area File, una especie de recopilación de datos organizados para que se puedan usar de esta manera. En la bibliografía he incluido un artículo escrito de esta forma, Whyte, y un libro, Frayser. Whyte pregunta sobre todo por la división de tareas. ¿En cuántas sociedades son los hombres quienes guisan, en cuántas sociedades lo hacen indistintamente mujeres u hombres, hay sociedades donde son las mujeres que cazan o las mujeres que hacen la guerra...?

Se puede hacer y algo aprendemos. Por ejemplo, queda evidente que no hay ninguna tarea que se asigne *exclusivamente* a un solo género. Pero hay que tomar estas conclusiones con cierto escepticismo, no sacarles más jugo del que pueden dar. Todo este capítulo ha demostrado, espero, que la respuesta a la pregunta ¿qué supone tal o cual fenómeno? es casi siempre: ¡depende! Depende de dónde, cuándo, en qué sociedad, para quién, qué otros factores coinciden... Además, parte del HRAF está construido a partir de una etnografía ya muy anticuada, y no siempre los datos antiguos son comparables con los más recientes.

Otro problema muy importante es: ¿cómo se cuentan las sociedades? ¿Cómo vas a decir que la virginidad es importante en x número de sociedades? Para contestar esa pregunta habría que definir exactamente dónde termina una sociedad y dónde empieza otra. Muchas veces tenemos una visión intuitiva – aquí los Nayar, aquí los Mundurucú, etcetera – como si el mundo fuera un mapa donde cada sociedad ocupa un cierto espacio, como piezas de un puzzle. Pero no es así. En algunos espacios coinciden varias sociedades, étnicamente diferentes. A veces es difícil saber si contar las personas de distintas clases sociales como de la misma sociedad o de distintas, dependerá seguramente de qué aspecto queremos estudiar. Y a veces es difícil saber qué es lo que son diferencias étnicas y cuáles son diferencias de clase. Etcetera, etcetera, etcetera. En resumen, en realidad no se pueden contar "sociedades" – son más bien entes cuyos límites se definen en cada caso, según qué aspectos nos interesan.

Otra conclusión importante para comprender la antropología es que la búsqueda de causas tiene algo de ambiguo. De alguna manera, tanto las teorías del capítulo anterior como éstas buscan una causa última. Las de este capítulo no necesariamente una sola, y no el origen absoluto de la opresión de la mujer. Pero se proponen encontrar algunos factores que sean más decisivos que otros. Como si fuera posible distinguir factores que fueran siempre, universalmente, más decisivos que otros. Y ya hemos visto que eso no es muy probable, no es un planteamiento muy productivo.

Podemos deducir, entonces, que si a veces es un factor que influye más decisivamente que otro, pero a veces otro, no tiene mucho sentido buscar causas de orígenes de

fenómenos. Para entender los sistemas de género, no es muy útil preguntar cómo tal o cual sistema de género se haya originado en algún punto hipotético en el tiempo lejano. No hay puntos cero.

Y aunque los hubiera, lo que realmente nos interesa, como antropólogas y como feministas, es entender cómo se *reproducen* los sistemas de género. Es decir, qué pasa, qué factores influyen en qué otros factores para producir más de lo mismo o para producir menos de lo mismo. La reproducción de una sociedad no es nunca completa, es decir ninguna sociedad es estática. Cambian, siempre. A veces muy despacio, casi imperceptiblemente, otras veces a velocidades alucinantes. La reproducción no es nunca perfecta, pero tampoco es nunca cero, es decir siempre hay algo de lo viejo en lo nuevo.

Por ejemplo, en el capítulo 5, hablando de mi trabajo en Valencia, contaré cómo la gente del barrio hablaba muchísimo del cambio. Es lógico, porque habían vivido cambios muy grandes en su vida. Pero tenían una tendencia de exagerar en un sentido u otro. Unos decían que todo ha cambiado, te tienes que dar cuenta de eso, no busques tradiciones, ya no cuentan aquellas cosas antiguas, todo eso está muerto, olvidado... Y otros decían que sí, vale, algunas cosas cambian, pero no tanto como se dice, no creas, no te dejes engañar, en el fondo no ha cambiado nada importante... No tienen razón, ni los unos ni los otros. No ha cambiado ni todo ni nada. De lo que se trata es entender qué cosas han cambiado y por qué y hasta qué punto. Y cómo se maneja ese cambio culturalmente. Porque cuando se produce un cambio "objetivo" de algún tipo, cuando por ejemplo gran parte de la población se tiene que marchar del pueblo a la ciudad, la gente piensa en ello. Lo interpreta, lo adapta a otros aspectos de su vida... Y en ese proceso cultural surgen otros cambios.

CAPITULO 4. CIRCUNSTANCIAS ECONOMICAS Y CIRCUNSTANCIAS IDEOLOGICAS.

Se podría pensar que más que cualquier aspecto de la estructura social, influirían las *circunstancias económicas* en el sistema de género. Y teorías de este tipo hay muchas.

Primero las más o menos *marxistas*. La teoría clásica de Engels dice que las mujeres sufrieron su gran derrota con la llegada de la propiedad privada de los medios de producción. Fue una teoría basada en datos antropológicos de entonces, hace más de cien años, y hoy día no se tiene en pie. Las mujeres no gozan de igualdad con los hombres en todas las sociedades pre-capitalistas, ni tampoco se da ningún paralelismo exacto entre la participación en la producción social y la autonomía personal. Pero hay antropólogas feministas marxistas que han desarrollado nuevas teorías basadas en el pensamiento de Engels pero actualizadas en cuanto a datos y métodos.

Una es Eleanor Leacock. Ella piensa como Engels que la subordinación de las mujeres, el desarrollo de la familia nuclear y el matrimonio monógamo son todos fenómenos relacionados entre sí y relacionados al *desarrollo del capitalismo*. Leacock propone que la situación de la mujer en una sociedad depende de su acceso a recursos, de las condiciones en las que trabaja y de cómo se distribuyen los productos de su trabajo. Mantiene también que estas tres cosas son más equilibradas entre mujeres y hombres en las sociedades pre-capitalistas que en las capitalistas.

Pero no se puede negar lo que salta a la vista: *hay* desigualdad entre los géneros en muchas sociedades pre-capitalistas. ¿Por qué entonces? La respuesta de Leacock es: por el *colonialismo*. Según ella, no hay ninguna sociedad en el mundo actual, por aislada que esté, que se escape de la influencia del colonialismo o del neo-colonialismo, el sistema capitalista mundial. Estas influencias habrán llegado antes o después, y de forma directa o indirecta, por eso los resultados varían, pero sin el capitalismo y su vehículo, el colonialismo, los sistemas de género no serían asimétricos.

El argumento de Leacock es algo dogmático, aunque la verdad es que ella es menos dogmática cuando presenta sus datos empíricos. No cabe duda que muchos misioneros, burócratas y otros agentes del colonialismo han sido etnocéntricos, y que su forma de entender el género ha influido en su forma de actuar con los pueblos

colonizados, ni tampoco cabe duda de que a veces esos pueblos han tenido relaciones de género menos asimétricas y han sido obligados a cambiarlas en dirección a las del poder colonizador. Tampoco cabe duda de que el sistema económico global actual sigue imponiendo condiciones para los sistemas de género. Pero reconocer esto es sólo un primer paso para comprender lo que pasa. Hay que describir los procesos.

Otra antropóloga marxista y feminista es Karen Sacks, que ya mencioné hablando del factor estado. Como su trabajo me parece muy valioso, lo voy a presentar en algo más de detalle. Así procederemos también un poco más antropológicamente que hasta ahora, dejando aparte las visiones panorámicas.

Como marxista, Sacks piensa que el modo de producción debe ser determinante, pero como antropóloga comprende que no es suficiente diferenciar entre un modo de producción capitalista y otro pre-capitalista. Para los antropólogos marxistas esto ha sido un problema – ¿es útil aplicar la terminología marxista a las sociedades sin clases? Algunos han pensado que no, otros lo han intentado de maneras bastante complicadas. Sacks piensa que no se puede aplicar los conceptos de Marx sin más, sino que hay que usar su *método* y clasificar las sociedades con más detalle, según los medios, las fuerzas y las relaciones de producción. Y cómo además es feminista, quiere llevar a cabo este ejercicio con el fin de descubrir factores que sean decisivos para el sistema de género.

Para las sociedades sin clases, Sacks distingue dos modos de producción, uno que llama *comunitario* y otro que llama *kin corporate*, en inglés, aproximadamente "corporativo basado en el parentesco".

En el modo de producción comunitario, dice Sacks, todo el mundo, hombres y mujeres, tienen la misma relación con la producción. Son socios de su grupo y todos juntos son los propietarios de los recursos que hay. En general son sociedades muy flexibles, donde es posible cambiar de grupo a tu gusto. Incluso si cambias temporalmente, si vas de visita, al cabo de un par de días te toca participar en la producción como si fueras del grupo. Las sociedades que funcionan de esta manera casi siempre tienen una economía basada en recolección y caza, y los !Kung son un excelente ejemplo aquí también.

En el otro modo, el corporativo-parentesco, son los grupos organizados a partir de su parentesco quienes controlan los medios de producción, que suelen ser rebaños de

animales de algún tipo, y/o tierras cultivables. En este caso hay que definir más claramente quién es socio y quién no. El status de las mujeres dependerá de su condición de socias o no del grupo. Si son consideradas principalmente como hermanas, entonces sí, forman parte del grupo y son propietarias también, pero si son consideradas principalmente como esposas, entonces tienen derechos por medio de su matrimonio solamente. Entonces son menos claramente socias del grupo y sus derechos suelen ser menores. Dependen de sus maridos.

Es decir, hay que partir de la estructura social. Y en las sociedades pre-capitalistas, la estructura principal suele ser el parentesco. Entonces, tanto mujeres como hombres trabajan y producen y actúan en general según un rol de parentesco, pero todos tenemos varios roles de parentesco. Hay que descubrir cuáles son los roles que organizan la producción y de qué manera.

En el modo de producción comunitario es fácil. El rol fundamental es pertenecer al grupo o no, y eso es igual de flexible para mujeres que para hombres. En el modo de producción de corporaciones basadas en el parentesco, hay que decidir si las mujeres son más bien hermanas o más bien esposas. Las hermanas forman parte del grupo como propietarias, las esposas no. Podríamos pensar que esto es lo mismo que la filiación, pero no. Para hacer más claro su argumento, Sacks se limita a hablar de sociedades patrilineales y patrilocales. Aun entre estas sociedades, varía el status de la mujer, según trabaje más bien como hermana, socia del grupo, o más bien como esposa, residente pero no socia.

En una sociedad patrilineal, las mujeres, lo mismo que los hombres, pertenecen al grupo de su padre. Si es también patrilocal, las mujeres al casarse irán a vivir con otro grupo. Entonces serán siempre hermanas en su grupo de origen y esposas en el grupo donde vivirán la mayor parte de su vida. Un factor que resulta decisivo entonces es qué tipo de derechos mantiene una mujer casada en su grupo de origen. ¿Puede volver, si quiere? ¿Obtiene recursos de su grupo de origen que puede usar en su grupo de residencia? ¿Se la define como propietaria ausente, o como propietaria temporalmente ausente o como ex-propietaria?

Siempre habrá contradicciones, lo cual según la manera dialéctica de pensar es lo que produce cambios, produce la historia. Una contradicción en las sociedades que estudia Sacks está en las fuerzas productivas, es decir en la organización práctica de las tareas. En cualquier tarea, digamos la cosecha, en la que participa toda la gente que vive en el lugar, algunas de las personas trabajando, produciendo, son también propietarios (todos los hombres y algunas de las mujeres, las "hermanas") y otras (las esposas) no lo

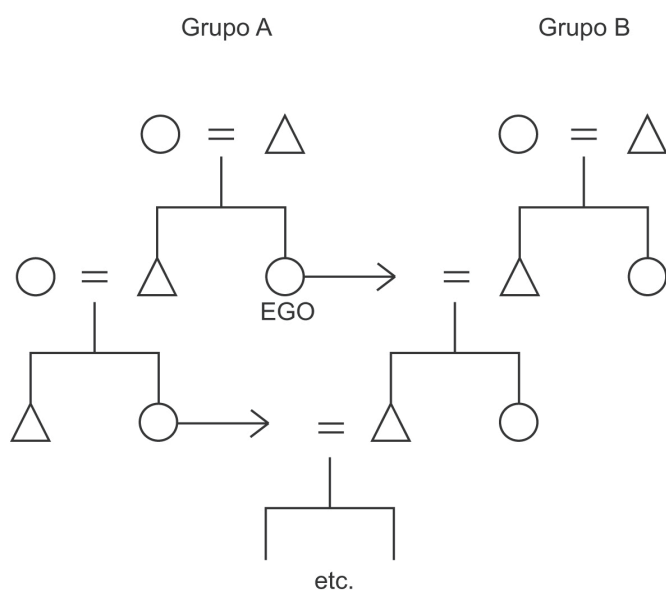
son. Trabajan en la misma tarea, pero tienen una relación distinta a ese trabajo y al producto.

Y habrá otra contradicción entre estas fuerzas productivas y las relaciones de la producción. Porque entre los propietarios, hay quien trabaja y quien no. Los que son propietarios y trabajan, son los que viven con el grupo, es decir todos los hombres y las mujeres-hermanas que, o no se han casado, o se han casado pero han vuelto, de visita o divorciadas o viudas. Los propietarios que no trabajan, son las mujeres que no están, es decir las que viven como casadas con otro grupo. Por supuesto que se pueden resolver estas contradicciones de mil maneras. Por ejemplo: Como en la producción hay una contradicción entre propietarios y no propietarios, y la mayoría de los no propietarios son mujeres, esto puede traducirse en una subordinación de las mujeres como tales, o en ideologías que dicen que se debe controlar a las mujeres (sea esto luego realmente el caso o no, o eficaz o no).

Un ejemplo que da Sacks es la sociedad tradicional de los *Lovedu*, que viven en Sudáfrica. Son patrilineales y patrilocales, aunque tengan una reina como cabeza de la sociedad, la reina de la lluvia. Su sustento es una agricultura sencilla, de herramientas manuales solamente. El matrimonio es de precio de la novia. Y aquí empiezan las particularidades. Cuando se casa una hermana, su familia obtiene unas cuantas vacas. Estas vacas se adjudican a un hermano, para que él se pueda casar, dándolas como precio para su novia. A partir de este momento, el hermano tiene una deuda con su hermana, porque casándose ella ha permitido que él se pueda casar. Es decir, en vez de juntar las vacas anónimamente a los bienes de la familia, se define qué hermano se ha podido casar gracias a qué hermana, y esta pareja de hermanos tienen una relación especial toda la vida.

La mujer Lovedu como esposa es subordinada; trabaja y tiene hijos para el grupo del marido. Pero la mujer como hermana tiene derechos en su propio grupo y muy especialmente en la familia que funda su hermano con la esposa que ha podido obtener gracias a la boda de su hermana. La hermana puede ir a visitarle cuando quiera, y todo lo que hay allí es suyo. Participa en la toma de decisiones, y si muere su hermano, ella decide cómo repartir la herencia. (Pero ella misma no hereda.)

La mujer sirve a su propio grupo trabajando por otro grupo. En reciprocidad, su propio grupo debe darle lo que ella da al grupo de su marido, muy especialmente descendencia y una mujer que le cocine. Ella cocina para su suegra. Cuando alcanza cierta edad quiere tener una nuera que cocine para ella, y que dé hijos a su hijo, es decir nietos, y esa nuera debe preferiblemente venir de la casa de su hermano. Es decir, el mismo grupo vuelve a casar a una mujer en el mismo otro grupo.



Esto se podría entender como cuestión de edad. Podríamos decir que la mujer joven es subordinada, incluso explotada, ya que su trabajo enriquece a otros, pero que ya de mayor, y como madre de hijos mayores, es cuando empieza a vivir mejor. Pero según Sacks no es como madre o como suegra que mejora su posición, sino como hermana, por los derechos que tiene como hermana y socia en su grupo de origen. La prueba está en un hecho curioso pero muy lógico en su contexto social: si ella no tiene un hijo, *ella misma* puede casarse con una hija de su hermano (u otra mujer de ese grupo). Es decir la mujer puede ser marido, y como tal tener toda la autoridad de un marido sobre su esposa. Lo importante para los Lovedu es que de una manera u otra, los dos hermanos se relacionen por otro matrimonio entre los dos grupos y continúen así las relaciones generación tras generación.¹⁹

¹⁹ NB que no se tratará de una relación lesbiana. El matrimonio es un contrato por el que se intercambia derechos: autoridad, mano de obra y descendencia. Las relaciones sexuales suelen estar incluidas, pero en este caso no lo estarán, sino que la mujer joven tendrá amantes, para su placer tal vez, y para tener hijos. Los amantes *no* serán reconocidos como padres, sino que el padre social será el marido social, la mujer mayor. Esto se suele llamar *woman marriage*, matrimonio de mujer, en la literatura antropológica. No es corriente pero se da. El caso más claro de matrimonio de mujer que da ventajas reales a la mujer-marido es el de las mujeres comerciantes de Africa Occidental. Si una mujer comerciante tiene éxito y gana dinero, puede usar ese dinero como lo usaría un hombre: para casarse con una mujer. Así tendrá ayuda con las tareas domésticas y podrá dedicarse mejor al comercio, y además tendrá hijos para los cuales será padre, no madre, lo cual le da derecho a quedarse con ellos en caso de divorcio. Es decir, para la mayoría de las mujeres la situación es de poca autonomía – no deciden con quién casarse, deben trabajar para el marido, y en caso de divorcio pierden los hijos. Es un ejemplo, por lo tanto, de diferenciación entre mujeres. Algunas, gracias a ser ricas, pueden escapar de unas circunstancias negativas que afectan a la mayoría, y escapan gracias a redefinirse parcialmente como hombres.

Entre los Lovedu no se olvida a la hermana, ella sigue toda la vida vinculada de varias maneras, y maneras importantes, con su grupo de origen. Y los Lovedu vivían en un territorio no muy grande, el grupo de origen no solía estar lejos, se podía ir de visita a menudo.²⁰ Se puede decir, en resumen, que la situación de las mujeres Lovedu no estaba muy mal, a pesar de que *como esposas* estaban claramente subordinadas. Esto repercutía en muchos aspectos de la vida social. Las mujeres tomaban parte en decisiones políticas y funciones religiosas, por ejemplo; eso sí, siempre como hermanas, no como esposas. En cuanto a las relaciones de producción, las mujeres como esposas eran productoras, trabajadoras, pero lo que producían no les pertenecía, mientras que las mujeres como hermanas eran propietarias, tanto de la tierra como de sus productos.

En un aspecto había una diferencia clara: los hombres jóvenes tenían más libertad sexual que las mujeres jóvenes. La mujer joven era hermana, todavía no era esposa, pero para poder ser la hermana importante en la vida de su hermano tenía que casarse, y para poder casarse tenía que tener cuidado, no debía tener hijos antes de casarse. Allí sí que había una limitación en la vida de una mujer que no existía en la vida de un hombre.

El caso de los Lovedu es sólo un ejemplo; Sacks apunta otros varios por los que se ve que aunque varíen muchos otros factores, la relación que tengan las mujeres casadas con su grupo de origen es un factor fundamental, y esto es así porque determina su relación a la producción.

La crítica que se ha hecho a la teoría de Sacks es principalmente que se olvida de los factores culturales, las ideas. Ella misma los menciona, pero indirectamente. Dice que el status de las mujeres deriva de las relaciones de producción. Pero las relaciones de producción – si una mujer es propietaria o no – depende de cómo se la *considera*, si se le concede derechos en su grupo de origen después de casada o no.

Si no postulamos unas ideas, no se entiende bien cómo se puede considerar a la mujer principalmente como hermana o como esposa. Como suele ser las dos cosas, ¿cómo se sabe si en una sociedad dada "es" lo uno o lo otro? Es más, una *interpretación* de los sistemas de género existe siempre: de lo que *es* un hombre, de lo que *es* una mujer, de cómo deben relacionarse entre sí, y en qué roles, y qué roles cuentan en qué tipo de contexto, etcetera. Y estas interpretaciones – como cualquier tipo de interpretación – no suelen reflejar la realidad directamente. Puede haber por ejemplo ideas de que las mujeres sean unos seres débiles, cuando en realidad trabajen duramente

²⁰ Hablo en pasado ahora, porque creo que las circunstancias de Sudáfrica han cambiado las cosas, y la etnografía en la que se basa Sacks es bastante antigua.

y/o tengan recursos económicos importantes. O viceversa. La discrepancia entre ideas y realidades surge entre otras cosas por cuestiones históricas. En tiempos de cambio, por ejemplo, muchas veces las circunstancias materiales cambian más de prisa que las ideas. (Cosa que vemos ahora en España, sin ir más lejos.) Pero no es probable que las ideas y las realidades se muevan en mundos totalmente separados – algo se influirán mutuamente.

Se olvide o no de las ideas, Sacks enfoca consecuentemente las relaciones de producción. Y curiosamente alcanza un resultado que se parece bastante a los resultados obtenidos por otras antropólogas con métodos bien distintos. Estoy pensando en Schlegel por un lado y Ortner y Whitehead por otro. (Cf cap. 3, p. 68, y cap. 2, pp 52 ff.) Por distintos métodos y apoyándose en datos etnográficos de distinto tipo, ellas también concluyen que los sistemas de género que clasifican a las mujeres principalmente como hermanas las suelen tratar mejor que los que las clasifican principalmente como esposas.

Otras antropólogas, aunque no sean marxistas, han intentado ver la relación entre las actividades económicas y el status de la mujer. Peggy Sanday, por ejemplo, postuló que la situación de la mujer debería variar con el grado de su *participación en la producción de las necesidades básicas*, y comparó doce sociedades en este sentido. Encontró que donde peor estaban las mujeres era en sociedades en las que participaban muy poco. Pero también, un poco en contra de la hipótesis de partida, estaban muy mal en las sociedades donde su participación era muy grande, donde producían más de la mitad de las necesidades. Donde mejor estaban era donde la contribución de los dos géneros era más o menos la misma, lo cual al fin y al cabo no me parece tan sorprendente.

Para poder hacer la comparación, Sanday construyó una especie de definición del status de la mujer en cuatro partes:

- si las mujeres tienen control sobre los bienes materiales,
- si hay demanda en el mercado por las cosas que producen las mujeres,
- si las mujeres participan en la política, es decir en tomar las decisiones que afectan a todos, no solamente dentro de su hogar,
- y finalmente si hay grupos de solidaridad entre las mujeres, para proteger sus intereses.

Encontró una linealidad entre estos factores. El primero es el fundamental; si no se da, no se da ninguno de los otros. Si no se da el segundo, no se darán el tercero o el cuarto, y así sucesivamente.

Sanday es antropóloga, pero hay que decir que su método es poco antropológico. Compara fenómenos dispares e intenta darles un valor parecido, fuera de contexto. Suena bien así en abstracto, pero es muy difícil aplicarlo a los datos empíricos. ¿Qué cosa se puede llamar un grupo solidario femenino, por ejemplo? ¿Tiene que ser una estructura de mujeres dentro de un partido político, o un instituto de la mujer dentro de la administración del estado? ¿O es suficiente un lavadero o una fuente pública donde las mujeres se pueden reunir a cotillear y así sancionar a la persona que perjudique sus intereses? ¿Cómo clasificar las reuniones de mujeres que están institucionalizadas en muchas sociedades africanas, institucionalizadas como fenómeno pero improvisadas en cada ocasión, y donde las mujeres en colectivo pueden imponer multas a los hombres, por ejemplo si un marido pega a su mujer? ¿Y cómo vamos a definir los intereses femeninos? ¿Consisten solamente en defenderse contra abusos o hay más? Etcetera, etcetera.

Otro factor que se ha debatido mucho es el tipo de *actividad económica fundamental*, es decir si la sociedad sobrevive principalmente a base de caza y recolección o de pastoreo o de agricultura o de industria. Parece ser que las sociedades más igualitarias que existen son de caza y recolección, y una vez más los !Kung sirven de ejemplo. Pero es difícil saber si es éste el factor determinante. Primero porque algunas de las sociedades con más violencia contra las mujeres también son de caza y recolección (hay ejemplos de Australia). Segundo porque estas sociedades también suelen carecer de estratificación de otros tipos, y carecer de diferenciación clara entre lo doméstico y lo público, y carecer de estado. ¿Cuál es el factor decisivo? Esa pregunta parece cada vez menos fructífera. Hay que considerar el contexto completo.

Se solía decir que en las sociedades muy sencillas, las que se puede suponer que se parecen a las sociedades en las que los seres humanos han vivido durante milenios, la caza era muy importante, y esto podía ser el origen de la preferencia cultural que se da a los hombres. La carne era la comida festiva, la que no había todos los días, así que los hombres, que eran quienes la traían, cobraban más prestigio que las mujeres, quienes sencillamente proporcionaban la comida vegetal de todos los días. También sucede que

la comida recolectada se puede consumir en la familia de cada mujer individualmente, pero cuando hay carne fresca hay que repartir, compartir (en vista de que no hay neveras ni otros métodos de conservación), por lo tanto los hombres tenían una base para encargarse de las relaciones extra-domésticas. Eran ellos los dueños de lo que había que repartir, así que eran ellos los encargados de tejer las relaciones sociales. Una variante de la tesis de Rosaldo.

Esta teoría está repleta de suposiciones arriesgadas. Las sociedades actuales de caza y recolección han tenido tantos milenios para desarrollar y cambiar como las sociedades industrializadas, así que aunque es de suponer que la humanidad vivía a base de caza y recolección durante la mayor parte de su existencia, no podemos suponer sin más que lo hacíamos de la misma manera como se hace en la actualidad. Tampoco podemos suponer que no hubiese métodos de conservación (la carne se puede secar al sol, salar...), ni podemos suponer que el que mata el animal sea el propietario de la carne, ni podemos suponer que el propietario sea necesariamente quien tome las decisiones sobre su uso, etcétera, etcétera. La etnografía mundial da constante prueba de la imaginación social de los seres humanos que construyen todo tipo de variaciones sobre estos temas, y si hablamos de milenios, habrá que hablar de miles de variaciones.

En cuanto a las conclusiones para el género, también hay dudas. Si a pesar de todo vamos a arriesgar una comparación con las sociedades actuales de caza y recolección, lo primero que vemos es que la carne no ocupa en todas partes ese lugar simbólico preferente. Por ejemplo, los antropólogos que han estudiado los !Kung dicen que el entusiasmo en el pueblo cuando vuelve una mujer con sus frutos es igual que cuando vuelven los hombres con carne. Entre los *Sharanahua* del Amazonas parece ser que los hombres son cazadores perezosos, no les apetece ir de casa, las mujeres tienen que obligarles, haciéndoles pasar vergüenza colectiva. Si la carne da prestigio, los hombres *Sharanahua* no parecen muy ávidos de prestigio. Y en muchos pueblos de cazadores y recolectores, las mujeres también cazan, aunque normalmente animales pequeños, pero en cualquier caso las mujeres también traen carne. Si la carne da prestigio, y si las mujeres también traen carne, el prestigio de la carne no puede explicar el prestigio de los hombres por encima de las mujeres. Por otro lado es perfectamente posible asignar un valor alto de prestigio a cualquier producto, aunque no sea carne, y tejer complejas redes de intercambio de esos otros productos, aun cuando se puedan conservar largo tiempo. Por último, no debe de carecer de significado el hecho comprobado de que en estas sociedades la comida vegetal suele satisfacer cuatro quintas partes, aproximadamente, de la necesidad de alimento.

Lo que sí parece suceder es que cuando un pueblo de caza y recolección se transforma en agrícola, la autonomía de las mujeres disminuye. Hay varios ejemplos en la literatura. Incluso puede pasar si sólo se hace sedentario, como pasa con algunos !Kung. Siguen con la misma base de subsistencia, pero cuando se asientan, esa base disminuye y la tienen que complementar con algo de huerta, algo de cabras, etcetera. Entonces construyen vallas para evitar que las cabras entren en las huertas, y construyen casas con paredes, donde pueden guardar cosas que no vean los vecinos. Y empeora claramente la situación de las mujeres – se mueven menos, tienen menos control sobre la comida, empiezan a tener miedo de que sus maridos les peguen detrás de las puertas (que antes no existían), etcetera.

También parece bastante claro que las sociedades basadas en horticultura (agricultura con herramientas manuales) dan más autonomía a las mujeres que las de agricultura basada en el arado (con animales de tracción). Y hoy día hay un sinfín de ejemplos de cómo la situación de las mujeres empeora cuando su sociedad se "desarrolla" en el sentido de empezar a tener una economía más basada en el comercio exterior y las relaciones capitalistas. Si realmente hay nuevas oportunidades, suelen ser para los hombres. Los mecanismos son diferentes en sus detalles, en cada caso, pero el resultado es parecido.

Se puede interpretar esto como influencia de una ideología occidental. Los agentes de la ayuda bilateral, por ejemplo, suelen ofrecer las oportunidades de aprender las cosas nuevas que hay que aprender a los hombres, y no a las mujeres, porque suponen erróneamente que las mujeres son amas de casa. Uno de los problemas en Africa hoy es precisamente éste: Son las mujeres las encargadas de producir la comida, generalmente, pero cada vez tienen menos tierra y menos horas para hacerlo, porque la agricultura se "moderniza", lo cual supone producir para la exportación. Desde el punto de vista de la economía "masculina", el producto nacional bruto aumenta, pero desde el punto de vista de la economía "femenina" lo que aumenta es el hambre y el cansancio. A largo plazo, la mala salud y las muertes. Es un ejemplo de los peligros *para todos* que acechan si las realidades de los sistemas de género no se tienen en cuenta.

El empeoramiento para las mujeres cuando "mejoran" las tecnologías también se puede interpretar como un efecto de la mayor estratificación de la sociedad, su transformación en una sociedad de clases, o como un efecto de la incorporación de una sociedad de pequeña escala en una sociedad de escala mayor, un estado.

Un ejemplo puede ser los *Maasai* de Kenya y Tanzania. Las mujeres Maasai están perdiendo sus bases de poder. Igualdad en el sentido de similitud nunca ha habido,

siempre ha habido una división de tareas muy clara. Pero según varias antropólogas, incluyendo una que es Maasai ella misma (Naomi Kipury), había una igualdad en el sentido de equilibrio o complementariedad. Lo que hacían las mujeres era necesario, los hombres no podían prescindir de ellas. Los hombres eran los propietarios de las vacas – es un pueblo que vive del pastoreo – pero cada mujer controlaba unas cuantas vacas, las cuidaba, las ordeñaba, etcetera y la leche era de ella. Y la leche era la comida principal. Como las mujeres tenían poder de decisión sobre la leche, tenían cierto poder de veto sobre algunas decisiones de los hombres.

Ahora los estados de la zona consideran el pastoreo anti-ecológico. Y hay otras razones, tal vez étnicas, por las que piensan que conviene que no haya nómadas. Mediante legislación y medidas de fuerza van acotando los campos, y los pueblos nómadas se tienen que asentar. Entonces ya importa mucho menos quien controla la leche, porque no hay leche suficiente para que sea la comida base; lo que importa es quien controla la tierra. Tradicionalmente, la tierra era propiedad del clan, era de todos. Ahora hay que registrar la tierra como propiedad de un individuo, y normalmente se registra en nombre de los jefes de los clanes. Así empieza una estratificación, algunos tienen más control sobre los medios de producción que otros.

En general, es cada vez más difícil sobrevivir; ni las vacas ni la tierra dan suficiente. Hay que hacer otras cosas. Y *hay* otras cosas: llegan actividades nuevas, como construcción de carreteras, trabajo en agricultura comercial, pequeñas industrias... ¿Y qué pasa con los empleos? Se emplean los hombres. No es por prejuicio, sino porque las mujeres no pueden, no tienen tiempo. Como los hombres ya no cuidan tantas vacas, ni hacen guerras, les sobra tiempo. Pero las mujeres tienen tanto trabajo como antes con la casa, con los niños, y siguen ordeñando (aunque menos), y además tienen nuevas tareas, porque de lo que haya de huerta se encargan las mujeres. Es decir, la división de tareas se hace a base de los criterios de siempre, cada género hace lo "suyo", pero como las condiciones han cambiado, ha cambiado el contenido de las tareas, y el equilibrio anterior se ha roto. Las mujeres trabajan más que antes y más que los hombres. Encima han perdido unos ayudantes que tenían antes en todas sus tareas; los niños ayudaban, pero ya no, ahora van al colegio. Con todo esto las diferencias entre hombres y mujeres aumentan, tanto en acceso a bienes materiales como en posibilidades de tomar decisiones. Los hombres ganan, las mujeres pierden, y las mujeres trabajan más, hasta agotarse, y aun así pierden control sobre sus propios destinos. (Thurén 1991)

La llegada de posibilidades de emplearse por un sueldo puede tener efectos muy diversos. Entre los Maasai supone nuevas oportunidades para los hombres, no para las

mujeres, pero todo dentro de un proceso general de empeoramiento, de pérdida de la base del sustento. En algunas partes del mundo, sobre todo en Asia, y en algunas partes de América Latina, se establecen cada vez más fábricas internacionales, las llamadas *world market factories*. Los propietarios colocan la producción en otro país diferente del suyo propio para tener mano de obra barata y dócil. Lógicamente prefieren países donde haya pocas obligaciones para las empresas, sindicatos poco fuertes, etcetera. Esto se traduce en explotación brutal a escala mundial, y un peligro para todos los regímenes democráticos del mundo, eso está claro. Ahora bien, por lo menos a corto plazo, puede tener consecuencias positivas para las mujeres. Porque puede suponer una oportunidad de empleo que antes no existía, con todo lo que eso conlleva de más control sobre el destino propio o más dignidad como contribuyentes al bienestar de padres y hermanos (o hijos, pero de hecho suele tratarse de mujeres jóvenes, solteras).

Hay que reconocer esto como un hecho, sin caer en la trampa demagógica de enfrentar a "las mujeres" con "los pobres". Por lo menos la mitad de los pobres son mujeres, y más de la mitad de las mujeres suelen ser pobres. Se puede dar cualquier combinación a mejor o a peor para las mujeres, para los hombres y para la sociedad en general. No podemos llamar mejora general a lo que supone más asimetría en el sistema de género, ni tampoco lo que supone menor asimetría si conlleva empobrecimiento a largo plazo. La tarea de la antropología feminista en estas cuestiones tiene que ser hacer visible el hecho de que no siempre los cambios sociales afectan de la misma manera a las mujeres que a los hombres o a las unidades mayores, por ejemplo las familias, e insistir en que las consecuencias para las mujeres tienen una entidad propia como objeto de estudio y como problema social. Si hay división de tareas entre los géneros – y eso es prácticamente universal – cualquier proceso de cambio repercutirá de manera diferente en las mujeres y en los hombres y por lo tanto afectará las relaciones entre los géneros, de una manera u otra.²¹

La participación en la producción de artículos de primera necesidad influye decisivamente en el status de las mujeres, pero más decisivo parece ser el *control sobre los*

²¹ En el artículo de Etienne y Leacock hay una especie de síntesis entre las teorías que ven el tipo de subsistencia como el factor determinante de por sí, y las teorías más sofisticadas basadas en el medio de producción, y también incluyendo grados de estratificación, presencia de estados y/o colonialismo. Es un artículo interesante, donde se construye una tipología y un argumento abstracto sin perder la conexión con los datos.

productos del trabajo. Lo uno conlleva lo otro en algunos casos pero no siempre. Como dije, éste ha sido uno de los temas donde más datos se han recogido, la cuestión de la propiedad, y las diferentes formas de control sobre ella. Derechos de propiedad tanto sobre recursos en general como específicamente sobre los medios de producción.²²

El control sobre los medios de la producción es un factor, el control sobre la reproducción podría ser otro. Se suelen distinguir tres tipos de reproducción: la reproducción de la especie, es decir que nazcan niños; la reproducción diaria, es decir que cada día haya algo que comer y algunas comodidades mínimas, que dependen del lugar, por ejemplo calor o ropa...; y la reproducción de la sociedad tal como es, es decir que los nuevos miembros, los niños, se socialicen para pensar y actuar como hay que pensar y actuar para que la sociedad siga existiendo y funcionando. Los tres tipos de reproducción son igualmente necesarios, si cualquiera de ellos falla, la sociedad se extingue.

El antropólogo francés Claude Meillassoux ha propuesto una teoría del status de la mujer basada en esto. No es una teoría feminista, pero se ha debatido bastante dentro de la antropología feminista (también en la de habla inglesa). Analiza un cierto tipo de sociedad que llama sociedad doméstica agrícola. Se refiere a sociedades con una agricultura de subsistencia, donde las unidades básicas de trabajo y consumo son lo que él llama unidades domésticas. Y se limita como Sacks a hablar de las que son patrilineales y patrilocales. En casos así, dice Meillassoux, hay dos consecuencias necesarias, sin tener que suponer nada más. Primero, que las mujeres al casarse tienen que cambiar de grupo, y segundo que los hombres jóvenes dependen de sus padres y en general de los parientes masculinos mayores para conseguir lo que necesitan: acceso a recursos y esposas. El resultado es que las mujeres dependen de sus maridos y los jóvenes dependen de sus padres. Habrá patriarcado en el sentido estricto de la palabra.²³

Para que se reproduzca este tipo de sociedad, los recursos fundamentales son la comida, el grano para sembrar y las mujeres. Cada grupo necesita las tres cosas para sobrevivir. Y en cada grupo dominan los hombres mayores porque controlan las tres cosas. Controlan a los hombres jóvenes y su mano de obra, porque los hombres jóvenes

²² Hirschon (1984) es una colección de ejemplos etnográficos, un botón de muestra de las muchas complejidades que se dan en las relaciones entre sistemas de propiedad y sistemas de género. Cf también más abajo aquí sobre la relación entre ideas y cosas.

²³ Etimológicamente, "patriarcado" quiere decir "el gobierno de los padres", y así es como se utiliza dentro de la antropología. Una sociedad es patriarcal si en ella los hombres que son padres tienen el poder, o, un poco más general, si los hombres mayores tienen más poder que los hombres jóvenes y que todas las mujeres. Dentro del feminismo "patriarcado" suele tener un significado más amplio, "la dominación de todos los hombres sobre todas las mujeres." Si pudiéramos establecer el uso de otra palabra para este significado ganaríamos en claridad. Propongo "androarcado."

quieren tener esposas, y son los hombres mayores los que pueden darselas, porque son los que tienen los recursos para pagar por una mujer de otro grupo. Y los hombres mayores también controlan a las mujeres, ya que las mujeres son sus esposas y sus hijas.

¿Por qué controlan los hombres mayores todo estos recursos? Porque en una sociedad agrícola tienes que *esperar* la comida. No la recolectas o cazas todos los días. Tienes que invertir trabajo en la tierra y luego esperar la cosecha. Para poder hacerlo, tienes que acumular recursos para aguantar la época de espera, el ciclo anual, y además tiene que haber recursos suficientes para dar de comer a los niños que todavía no trabajan, el ciclo generacional. Los niños acumulan una deuda con los mayores, que luego tienen que pagar. Y todo el mundo tiene una deuda con la tierra. La *anterioridad* llega a ser así un principio importante, y la gente mayor tiene anterioridad, por lo tanto tendrá autoridad.

Esto es un desarrollo conceptual interesante, pero tiene muchos problemas. Los críticos suelen admitir que los diferentes procesos de reproducción son procesos interrelacionados. Eso sí. Pero hay fallos. Primero, Meillassoux no cuestiona la división de trabajo. Da por hecho que los dos géneros hacen ciertas tareas. Da por hecho también que el grupo necesita reponer su mano de obra mediante mujeres. Hay otras maneras – compra o alquiler de mano de obra, guerras, esclavos, hijos adoptados o prestados... Segundo, no considera que puede haber diferencias entre las mujeres, las trata como iguales en el sentido de las funciones que cumplen. No diferencia por ejemplo la posición de una joven recién casada, recién llegada al grupo de su marido, y la posición de su suegra. Tercero, no distingue entre la reproducción de la vida diaria – una reproducción en la que podrían participar mujeres y hombres indistintamente – y la única reproducción para la que son realmente necesarias las mujeres, la reproducción de la especie. Argumenta como si las mujeres fueran necesarias para las tres clases de reproducción y como si los hombres tuvieran que controlarlas para que cumplan con sus obligaciones y sobreviva la sociedad.

La conclusión de siempre se impone una vez más: se pueden distinguir factores fundamentales, pero exactamente cómo entran en los procesos reales depende de muchas variables y por lo tanto tienen que describirse para cada caso concreto.

Entre los factores económicos se pueden incluir también algunas circunstancias especiales, como la *migración temporal*, el *comercio* y las *competiciones por prestigio*.

¿Qué pasa si los hombres no están? A veces una parte de los hombres de una sociedad tiene que pasar largas temporadas lejos de sus casas – en casos de guerra, por ejemplo, o emigración laboral. Entonces las mujeres se tienen que encargar de las tareas que antes hacían los hombres, y tienen que tomar todo tipo de decisiones. ¿Resultan más autónomas? Eso depende. Pensad en lo que pasó en EEUU e Inglaterra durante las guerras mundiales: las mujeres reemplazaron a los hombres en las fábricas, pero al terminar la guerra cedieron otra vez sus puestos. O tuvieron que cederlos. El caso es que no pudieron mantener la autonomía ganada.

Si es que era una ventaja. La ausencia de los hombres puede suponer también que las mujeres tengan que apechugar con una carga tremenda de trabajo, que más que dar libertad les limita todavía más. De esto tienen experiencia las mujeres gallegas, para tomar un ejemplo cercano, un buen ejemplo también de la dificultad de interpretación de las consecuencias.

Por supuesto que no es sólo una cuestión de interpretación optimista o pesimista. Cuando los hombres se ausentan físicamente, la organización social y las representaciones culturales del género siguen donde estaban. Así que lo que vaya a pasar depende de cómo está configurado el conjunto de circunstancias, anteriores y nuevas, incluyendo todos los condicionamientos materiales, sociales y culturales.

No olvidemos tampoco que a veces son las mujeres quienes se ausentan y los hombres quienes se quedan, como cuando hay trabajo en las ciudades para ellas (servicio doméstico, por ejemplo) pero para ellos no.

Las mujeres que se dedican al comercio parecen tener mejor status y más control sobre sus propias vidas que otras. Por ejemplo en Africa Occidental, las mujeres han controlado tradicionalmente muchas ramas del comercio al por menor y hoy día parece ser que controlan también algunas ramas al por mayor. Haití es otro lugar donde las mujeres se encargan del comercio dentro de los pueblos y también entre los pueblos. Normalmente estas mujeres controlan ellas mismas su capital, tienen libertad de movimiento y muchas veces organizan sus propias asociaciones comerciales y a veces políticas. Ahora bien, habría que saber si es el comercio el que produce esta libertad o si las mujeres solamente pueden dedicarse a él donde ya hay sistemas de género que les conceden estas libertades.

La cuestión del prestigio también se podría considerar un factor económico, tal vez, porque el prestigio está relacionado con el status económico y con el control de las

mujeres sobre los productos de su trabajo. Yo lo vería más como un factor cultural, cuestión de ideas. Pero veamos el argumento. Hay sociedades donde una buena parte de la organización social descansa en competiciones por prestigio. Son los hombres quienes compiten, y lo hacen por medio de cosas materiales, productos, y las mujeres suelen dedicar gran parte de su trabajo a proporcionarles esos productos. Es decir, las mujeres trabajan para que sus maridos puedan competir entre sí. El trabajo de ellas es necesario para ellos, pero ellas no participan del prestigio ganado.

El caso paradigmático son las sociedades llamadas de Grandes Hombres de Papua Nueva Guinea y Melanesia. Se han preguntado las antropólogas por qué las mujeres no participan en estas competiciones, o por qué no hacen sus propias competiciones de prestigio. Podría ser que los hombres se lo impiden, pero también podría ser que las mujeres no tengan interés. Si Chodorow tiene algo de razón, las diferentes experiencias vitales, la diferente socialización de niños y niñas podría hacer que los hombres tuviesen necesidad de competir entre sí y las mujeres no. Se ha dicho. Por otro lado, la ausencia de competiciones entre mujeres podría ser un espejismo debido al androcentrismo en la etnografía. Anette Weiner describe actividades de competición por prestigio entre las mujeres Trobriandes, competiciones que exigen mucho tiempo, mucho trabajo y muchos recursos.

En el artículo de Ortner y Whitehead que ya he citado un par de veces, las autoras proponen algo que se parece a una nueva hipótesis unicausal, aunque ahora mucho más sofisticada que las primeras, y la palabra clave ahora es precisamente prestigio, o mejor dicho, estructuras de prestigio. Piensan que todos los factores que se han sugerido, como sistemas de parentesco o modos de producción y diferentes ideologías sí tienen que ver con cómo funciona el sistema de género en una sociedad dada; es más, todos son factores que combinados de diferentes maneras determinan el grado de opresión de la mujer. Pero lo importante es que no determinan el sistema de género directamente, sino que las estructuras de prestigio *median*. "Nuestro argumento es que en vez de ser sencillamente un factor más en la lista, los sistemas de prestigio nos proporcionan el catalizador analítico que organiza el resto del surtido de posibilidades sugeridas." (Ortner y Whitehead 1981:13)

Con sistema o estructura de prestigio quieren decir el conjunto de posiciones o niveles de prestigio que son el resultado de la evaluación social. La evaluación social es el conjunto de mecanismos que hacen que los individuos o los grupos lleguen a ciertos niveles o posiciones. Estas son cosas que suelen destacar culturalmente, la gente suele hablar de ellas. El grado de estratificación de prestigio y sus formas y expresiones

varían muchísimo, por supuesto, pero en cada sociedad las hay. En cada sociedad tienen que ver con el poder material, pero son estructuras parcialmente autónomas. Y en cada sociedad funcionan de maneras diferentes para mujeres y hombres.

Es más, continúan Ortner y Whitehead, se puede decir que el sistema de género es de por sí una estructura de prestigio. Las categorías generales de hombre y mujer pueden valorarse en diferente medida, pero además, pueden servir de metáforas para otras estructuras de prestigio, como cuando se dice de un hombre de baja categoría que actúa como una mujer. Esto pasa en España, y según Marilyn Strathern en la sociedad de Hagen en Papua Nueva Guinea, y seguramente en otros sitios también. Es decir, las estructuras de prestigio suelen estar "generizadas", relacionadas con el sistema de género. Sugieren, por lo tanto, Ortner y Whitehead que las ideas culturales acerca del género variarán según como se organicen las mujeres y sus actividades y las relaciones entre los sexos, incluyendo la sexualidad, en relación al sistema masculino de prestigio. El cual dan por hecho que será siempre un sistema amplio, englobando los posibles sistemas de prestigio que sean exclusivos para las mujeres.

Lo que intentan Ortner y Whitehead es superar la maraña de factores y proponer un modelo para su combinación. Pero me temo que no se liberan del eterno problema antropológico de la distancia entre datos y teorías. Si se define "prestigio" de cualquier manera que tenga algo de contenido, no valdrá como modelo universal; y si se define de una manera muy abstracta, el modelo resultará vacío, no significará nada.

Se suele dividir lo que sucede en las sociedades humanas en tres apartados: lo social (relaciones), lo material (cosas), y lo cultural (ideas). En realidad es imposible diferenciarlos en la práctica humana, pero como distinción analítica sí que resulta útil, siempre que recordemos que no se trata de *partes*, piezas de un puzzle, sino de *aspectos*, ángulos desde los cuales se puede mirar, y desde cada uno ver todo el conjunto de una sociedad.

En la búsqueda de factores relevantes para las relaciones de género, hemos repasado factores sociales y materiales. No se ha buscado tanto entre las ideas acerca del género para encontrar las causas de la opresión, ni tampoco las causas de variación. En general ha sido más descriptivo el trabajo con los factores culturales. Había que documentar *qué se pensaba* del género en diferentes sociedades, y *cómo* esos pensamientos reflejaban o legitimaban o tergiversaban las relaciones sociales entre los géne-

ros. La pregunta ha sido: ¿Cómo se construye culturalmente, aquí entre los X, el género?

Ha sido evidente desde un principio que las ideas sobre el género son diferentes en diferentes sociedades y que las ideas que existen en una sociedad dada influyen, y mucho, por ejemplo en la división de tareas y en las posibilidades de unas y otros de controlar recursos, incluyendo sus propios cuerpos. Como vimos hablando de Sacks, cuando se buscan causas en por ejemplo distintos modos de producción, no se puede olvidar que ningún hecho material tiene un efecto puro y simple, siempre tiene efectos a través de las *interpretaciones* que se hacen de él.

Han llamado mucho la atención dos regiones en el mundo donde muchas sociedades – no todas – tienen unas *ideologías de fuerte oposición* entre mujeres y hombres: Amazonas y las tierras altas de Papua Nueva Guinea. Se ha llegado a hablar del síndrome de la superioridad masculina. Son regiones donde hay muchos datos sobre violencia entre los géneros, y también muchos datos sobre ideas de contaminación. Las mujeres son consideradas contaminantes. Hay por ejemplo auténtico terror a la menstruación en varias sociedades. En las dos regiones hay también mitos y ceremonias para reforzar el sentimiento de superioridad en los hombres, y en las dos regiones es corriente que cada pueblo tenga una casa de los hombres, donde ellos duermen y comen y hablan, y a donde no tienen acceso las mujeres, a veces bajo pena de muerte. Generalmente – y no sorprende demasiado – se suele también describir las relaciones personales entre hombres y mujeres en estas sociedades como tensas u hostiles.

Ha habido intentos más o menos funcionalistas de explicar esto. Por ejemplo se ha dicho que en unas zonas de Papua Nueva Guinea la población está muy cerca del límite de lo que aguanta la ecología, y que la hostilidad entre los sexos es funcional porque disminuye la fertilidad.

Una reacción intuitiva ante tal explicación es: ¿No habría alguna manera menos desagradable de lograr eso? Y claro que las hay; hay muchas formas de controlar la fertilidad, como ya hemos visto. Además, no parece probable que las ideologías de hostilidad entre los géneros tengan una sola causa, ya que son complejas y variadas. En unos sitios, efectivamente, los hombres se abstienen de relaciones sexuales con mujeres todo lo que pueden por temor a ser contaminados, pero en otros sitios se dedican a violarlas con cierta regularidad; en unos sitios los hombres tienen cierta aprensión ante sus esposas, porque ellas vienen de clanes enemigos, en otros sitios el temor principal de un hombre es que un rival le quite su esposa. En algunas partes la tensión parece realmente existir entre los dos géneros como tales, pero en otras parece haber tensión por ejemplo

entre marido y mujer pero no entre hombres y mujeres en otros roles, por ejemplo entre hermano y hermana o entre madre e hijo. En unas partes el resultado es que las mujeres viven muy controladas, y económicamente dependientes, mientras que en otras sociedades se ha llegado a explicar la ideología de la superioridad masculina como una especie de defensa psicológica contra la realidad, que sería que las mujeres en esas sociedades son muy independientes. Esto último se ha llamado el *mito de la dominación masculina*.

El Mediterráneo es también una zona del mundo donde hay bastante hostilidad entre los sexos, y donde se subraya culturalmente la diferencia, especialmente mediante la separación en el espacio – hay lugares para mujeres y lugares para hombres y pocos lugares para compañías mixtas. En el Mediterráneo hay teorías populares que se parecen mucho a esta teoría del mito de la dominación masculina. En España, por ejemplo, se oyen a menudo comentarios de este estilo: No hay que dejarse engañar por las apariencias, los hombres no mandan de verdad, son las mujeres que les dejan creer eso, y ellos necesitan creerselo, porque en realidad saben que las mujeres son mucho más fuertes.

No digo que la teoría antropológica del mito de la dominación masculina sea así de ingenua, pero el hecho de que se parece bastante a una teoría popular me pone un poco sobre aviso. Porque este tipo de teoría popular puede funcionar también como legitimación; puede ser que los hombres permitan y promocionen este tipo de teoría, de que en realidad son las mujeres las que mandan, para confundirlas, para que acepten su situación.

Esto nos remite nuevamente a la necesidad de encontrar maneras objetivas de describir los sistemas de género. En esas descripciones se tienen que incluir las ideologías, pero no debemos jamás confundir las ideologías locales, las teorías populares, con las realidades. Una teoría popular no tiene por qué estar necesariamente equivocada, pero será parcial.

El hecho de que las primeras hipótesis, las unicasales, nos parezcan ahora algo ingenuas se debe precisamente a que entonces entendíamos peor que ahora nuestro propio sistema de género, y por eso el peligro de aplicar sin darnos cuenta nuestras propias categorías a otras culturas era más grande. Pero no ha desaparecido. Volvemos a apun-

tar la necesidad de vigilia constante, tanto contra el relativismo exagerado (=todo vale) como contra el etnocentrismo (=sólo lo que se parece a lo nuestro está bien).

De cierta manera, el estudio del género es siempre un estudio de ideas. Como dije, aunque describamos cosas aparentemente materiales, como recursos, no podemos escapar del hecho de que un recurso solamente es un recurso si se considera como tal. Cualquier cosa, por material y real que sea, tiene su aspecto cultural. Cualquier cosa es culturalmente construida, porque si no no "existe". Una cosa culturalmente invisible o imprevista puede tener efectos también, claro, pero esos a su vez se mezclarán con las ideas. Un terremoto existe y tiene consecuencias independientemente de las ideas que tengamos de terremotos. Pero cuáles serán las consecuencias, eso sí que depende de nuestras ideas – si matamos a un chivo expiatorio o si todos nos vamos a vivir a otra parte o si cambiamos de religión, y qué haremos con los niños huérfanos, y qué haremos con las propiedades sin dueños... Lo que sucede se convierte en experiencia solamente cuando pensamos: qué fue lo que pasó, qué sentí, qué debo hacer ahora, qué causas y efectos están en juego... todo eso es cultural, son ideas.

Esta forma de ver la realidad social se puede llamar constructivismo. *Todo* es culturalmente construido, y solo como tal, como idea, entra una cosa en juego, tiene efectos sociales. Hablando del sistema de género, un ejemplo obvio es la sexualidad. Es un hecho biológico, como lo es la necesidad de comer. Pero lo mismo que es cuestión cultural qué se puede considerar comida, a qué hora se come, qué clases de comida hay y en qué ocasión es apropiada cuál de ellas, etcetera, igualmente es una cuestión cultural con quién se puede tener relaciones sexuales y cómo y cuándo y por qué y para qué. El concepto mismo del género es un concepto constructivista; hemos dicho que la diferencia entre sexo y género es precisamente ésta, que el sexo es la cosa material de por sí, mientras el género es el sexo en su versión construída, el sexo cuando entra en juego en la sociedad.

Todo esto no quiere decir que volvemos al idealismo del siglo pasado. No se trata de elegir entre lo material y lo ideal, sino al revés, se trata de superar la necesidad de elegir. Personalmente me considero materialista porque creo que la realidad material y social se impone a las ideas, les da forma, pero *no directamente* sino como contradicciones entre lo que tus construcciones te dicen que debe suceder y lo que luego realmente sucede. El resultado es siempre una combinación compleja, una nueva *interpretación* que nunca está libre de las influencias de las ideas anteriores.

Lo que hemos visto, pues, en este capítulo y en el anterior, es que hay *muchos factores* que parecen influir en el status de la mujer, factores muy diversos entre sí y que pueden entrar en diversas combinaciones. De cierta manera, dicho así, parece obvio. Pero hacía falta decirlo. Una y otra vez se ha propuesto una teoría con la ambición de decir: aquí tenemos el quid de la cuestión, la causa fundamental. Yo creo que planteado así, está mal planteado. Tenemos que buscar *modelos* donde entren muchos factores y donde podamos describir las relaciones entre esos factores de manera flexible, sin encerrarnos en argumentos rectilíneos entre causas y efectos. Se necesitan también descripciones detalladas de experiencias y situaciones, *datos*, pero hace falta crear conceptos para ver *qué tipo de datos* buscar y *cómo organizarlos*.

CAPITULO 5. SISTEMAS DE GENERO MEDITERRANEOS. BENITURIA.

En este capítulo voy a usar mi propio trabajo como ejemplo, porque trata del sistema de género de las lectoras (supongo) y porque sirve como ejemplo de muchas de las dificultades de método.

EL MEDITERRANEO

Pero primero tenemos que hablar de la zona del mundo donde vivimos, la zona mediterránea. Me he referido varias veces a ella ya. Hace tiempo estaba de moda en la antropología el concepto alemán de *Kulturkreis*, zona cultural. Cayó luego en desuso por muchas razones; la principal tal vez fuera que se había definido de manera ahistórica. Yo no quiero volver a *ese* concepto. Pero está claro que hay zonas en el mundo donde la mayoría de las sociedades comparten unos cuantos rasgos característicos. Cuáles son esos rasgos depende del fenómeno que se estudie. Hay zonas de horticultura, por ejemplo, si pensamos en técnicas de subsistencia. Hay zonas de religiones monoteístas si pensamos en fenómenos espirituales. Hay zonas donde las mujeres se encargan de las tareas agrícolas y otras zonas donde no si pensamos en la división de tareas según género. Etcétera. No tienen por qué coincidir las zonas según distintos criterios.

En la zona del Mediterráneo, el gran tema antropológico ha sido el síndrome de honor y vergüenza. Y en los estudios feministas, ha sido la cuestión del poder de las mujeres – ¿tienen mucho o poco o nada? Hay todo tipo de propuestas; parece ser una zona que se presta excepcionalmente a interpretaciones contrarias en este respecto. Además, hoy día, en algunas partes de la zona, está claro que el sistema de género está cambiando. La cuestión es cuánto. Es de suponer que si hay rasgos en común en una zona geográfica tan grande, y si esos rasgos son reconocibles en textos muy antiguos, como la Biblia o los filósofos de la Grecia clásica, es un sistema muy estable. Pero también es de suponer que tiene que haber cambiado otras veces; no puede haber sido exactamente el mismo durante miles de años y en sociedades con diferente base de subsistencia y diferente organización política. La cuestión es entonces si lo que vemos hoy en España, por ejemplo, es un cambio profundo, drástico, que variará los rasgos fundamentales que definen el sistema de género mediterráneo, o si se trata de unos cambios más o menos superficiales, que modificarán el semblante del sistema dejando vigentes los temas profundos de siempre.

Veamos algunos de los rasgos indudables.

El Mediterráneo es una parte del mundo donde no solamente es bastante fuerte la asimetría entre hombres y mujeres, sino donde eso además es un hecho culturalmente destacado, subrayado, enfocado. Podemos discutir si las mujeres están dominadas o no

en la práctica, pero no cabe mucha duda de que son culturalmente despreciadas. Cualquier refranero español puede dar cientos de ejemplos (y pocos o ninguno de desprecio similar contra los hombres como género). Incluso se podría decir que la misma femineidad se define como sumisión. A una mujer muy sumisa se le llama muy femenina; a una que no lo es se le puede llegar a llamar marimacho o algo parecido.

Para obtener un poco de perspectiva sobre lo nuestro propio, veamos un ejemplo del otro lado del Mediterráneo, un ejemplo de algo que es parecido pero no idéntico a lo que ocurre en este lado. Juliet duBoulay, una antropóloga inglesa, hizo trabajo de campo en un pueblo griego que llama Ambeli (duBoulay 1974 y 1986).

Las mujeres del pueblo son de la casa. Los hombres son de la calle. Esta es la división simbólica fundamental. Según este criterio se reparten las responsabilidades y las tareas: las mujeres trabajan dentro de la casa o cerca de la casa, en la huerta. Los hombres trabajan en los campos y hacen los recados que conllevan salir del pueblo. Las mujeres se encargan de los asuntos de la familia pequeña, los que viven en la misma casa, como la educación de los hijos o los problemas entre suegra y nuera, mientras que los hombres se encargan de los asuntos que involucran varias familias, por ejemplo las fiestas del pueblo o la política del ayuntamiento.

La gente de Ambeli piensa que esto tiene que ser así porque las mujeres y los hombres tienen distinta naturaleza, no exactamente por biología, pero sí por destino. No pueden compararse las mujeres con los hombres, son distintos.

Las mujeres saben que tienen pocos derechos y muchas obligaciones cuando son jóvenes. Tienen que mostrar mucho recato, no incitar a los hombres sexualmente. ¡Que no caiga sobre ellas ni la más remota sospecha! Tienen que trabajar mucho, y obedecer al padre primero, al marido luego. Pero con el tiempo van teniendo más poder y autoridad. Es sobre todo la maternidad la que les confiere el respeto de los demás. Y según se van haciendo viejas, es decir cuando van dejando de ser sexualmente tentadoras y dejando de ser fértiles, podrán incluso a veces hacer que los hombres las escuchen. Las mujeres no se quejan de todo esto, porque les parece necesario y por lo tanto bueno.

Sí se quejan en cambio de los abusos de los hombres en dos aspectos: el sexual y la violencia. Se piensa que los hombres están hechos de manera que tienen deseos sexuales siempre, y las esposas tienen que satisfacer esos deseos, tengan o no ganas. Lo tienen que hacer entre otras cosas porque si no, el hombre podría buscarse otra mujer y eso supondría una amenaza para la casa; y la mujer tiene que defender la casa, así que encima sería culpa de ella si la casa fuera a peor por esta razón. Los hombres pegan a sus mujeres de vez en cuando. No mucho. Es cosa de honor de los hombres no abusar demasiado de las mujeres, ni en cuanto a lo sexual ni en cuanto a violencia. Pero pegar un poco de vez en cuando les parece correcto, porque como se piensa que los hombres son más responsables, y entienden mejor qué es lo que es bueno para la casa, tienen el derecho y la obligación de "corregir" a la mujer que actúa de una manera "incorrecta".

Las mujeres se quejan si los hombres se *exceden* en sus imposiciones sexuales o violentas. Pero solamente si se exceden.

DuBoulay repasa tres hipótesis posibles para explicar por qué las mujeres no se rebelan.

La primera es: A lo mejor sí se rebelan, a lo mejor la descripción que acabamos de ver corresponde sólo al punto de vista de los hombres, y las mujeres tendrían otra visión de las cosas. Pero no; duBoulay pudo comprobar que las mujeres comparten por ejemplo las ideas de que las mujeres son inferiores a los hombres. Cuenta que incluso ellas, más que los hombres, son las que dicen que las mujeres no son de fiar, que son unas cotillas, etcetera.

Segundo, podría ser que las mujeres estuviesen engañadas, y que pensaran que el sistema les da una ventajas que no les da. Pero tampoco; duBoulay concluye que las mujeres tienen una visión muy realista de las cosas.

Tercero, podría ser que tienen poder real; que toman decisiones que se etiquetan como inferiores, menos importantes, pero que esto realmente les confiere poder. En algunas familias efectivamente pasaba eso, pero duBoulay no podía ver ninguna razón estructural en los casos donde pasaba. En cada una de las cinco familias en cuestión, las circunstancias de la propiedad, las edades etcetera eran distintas. Y en la mayoría de las familias, las mujeres tenían algo de respeto y dignidad, sí, pero solamente con la condición de que fueran obedientes, realmente. Si se rebelaban perdían sus derechos y el respeto de los demás.

La conclusión general es que la familia simbólica a la que todas intentan parecerse es la familia religiosa, el padre, el hijo y la Madre de Dios. Y que las mujeres intentan conscientemente parecerse, no a los hombres, lo cual les parece imposible, ni se les ocurre, pero sí a la Madre de Dios, que es la dignidad más alta imaginable para una mujer. Los ambelienses piensan que el hombre tiene una dignidad humana y religiosa por el mero hecho de ser hombre, aunque cometa pecados y errores, mientras que la mujer es intrínsecamente mala, y solamente si se esfuerza por ser buena, es decir obediente, sumisa y trabajadora, consigue acercarse a la misma meta: tener el honor de parecerse al modelo religioso.

Todo esto puede parecernos conocido. Es una versión cristiana del sistema de género mediterráneo; a grandes rasgos coincide con lo que ha habido en España, lo que hoy tendemos a llamar "tradicional" o "de pueblo".

En la orilla sur del Mediterráneo no se tiene la misma imagen religiosa de la familia nuclear, ni es la familia nuclear la base de la sociedad de la misma manera. Aun así el sistema de género se parece bastante. Una colega mía de Estocolmo, Eva Evers

Rosander, acaba de publicar su tesis sobre las mujeres musulmanas de Ceuta y el norte de Marruecos. Allí también las mujeres tienen que ser trabajadoras, recatadas y obedientes a los hombres. Allí también se piensa que esto es necesario, porque la mujer es intrínsecamente mala. Los hombres tienen que mantener el orden en la sociedad, y las mujeres son buenas si colaboran con los hombres, si no no. Dejadas a su aire, lo que crean las mujeres no es orden sino caos. Allí también la mujer debe mantenerse dentro de la casa todo lo que sea posible; la casa y la familia es su mundo. Las mujeres son competitivas, tienen sus propias jerarquías, pero siempre entre mujeres, jamás se comparan con los hombres, que viven en otro mundo y se rigen por otros valores. El caos que puede crear la mujer mala está relacionado con su sexualidad. Los hombres están siempre deseosos de relaciones sexuales, así que una mujer que anda sola por la calle o que se destapa el pelo les hace caer en la tentación, y así se rompen promesas de matrimonio, así se cometen infidelidades, así nacen hijos ilegítimos... todo es culpa de la mujer y su sexualidad, ella es la tentadora. Sólo se redime si se esfuerza toda la vida para ser todo lo contrario, buena, sumisa, asexual, trabajadora, fiel...

Casi toda la antropología pre-feminista de las sociedades mediterráneas tiene como tema principal las ideas sobre honor y vergüenza. No se analiza como cosa del género, pero de hecho esta literatura trata del aspecto ideológico de un sistema de género muy específico. Es un sistema de género que considera a hombres y mujeres muy diferentes entre sí, que considera que es muy importante que esas diferencias se subrayen, y que considera que la sexualidad es lo que mejor simboliza esas diferencias, y que construye la sexualidad de tal manera que está a la vez muy prohibido y muy enfocado, muy negativo y muy positivo. Esto es una construcción peligrosa porque casi garantiza que la gente va a comportarse como no debe, haga lo que haga; es casi un doble vínculo. Y es un sistema de género, finalmente, que en medio de estos desequilibrios, echa la culpa a la mujer por todo lo que sale mal. Los hombres luchan para salvaguardar el honor de la familia o del clan, y los hombres obtienen honor si se comportan según las normas. Las mujeres en cambio tienen que tener vergüenza, que es una virtud más pasiva. No se trata tanto de hacer algo como de *evitar* hacer algo. Representan culturalmente la sexualidad, y lo que deben evitar es hacer que alguien piense en la sexualidad, lo cual exige un comportamiento muy circunspecto, para no poner en peligro el honor de los hombres. Si se portan correctamente no ganan nada; si se portan incorrectamente pierden, y pierden mucho, a veces la vida. Las mujeres son la perdición de los hombres, literalmente, porque es por las mujeres que los hombres corren el peligro de perder su honor. Y el honor es lo más importante que tiene un hombre. Pero un hombre puede ganar o perder, una mujer sólo perder.

Siendo las cosas así, es muy lógico que los hombres tengan que controlar a las mujeres. En todas las sociedades mediterráneas, incluyendo una gran ciudad española

como Valencia o Madrid hoy, 1991, la movilidad de una mujer es menor que la de un hombre de su misma categoría social.

Lo de honor y vergüenza es un tema muy complejo, por lo menos ha originado mucha literatura muy compleja. Ha habido también intentos de explicar por qué esto es así en la zona Mediterránea precisamente. Como ya estamos un poco hartos de teorías de causas y orígenes, y como creo que este aspecto no es el más importante, me las saltaré.

Lo que interesa ahora es que en toda esta zona del mundo hay una serie de características del sistema de género. La movilidad de la mujer varía, pero siempre es menor que la del hombre de la misma sociedad. Se enfoca el género culturalmente, se subraya, se aprovecha para metáforas para otros aspectos de la vida social, etcetera. En todas las sociedades conocidas el género es algo más que el sexo, se aprovecha el sexo como metáfora y como principio organizador de muchas cosas además de la división de tareas. Para relaciones de poder por ejemplo: tanto en el mundo de los negocios como en el mundo de la política se puede decir de alguien que "tuvo que bajarse los pantalones" para indicar que salió perdiendo. Y, como en este ejemplo, se subraya culturalmente también la sexualidad mucho. Si no se viese la sexualidad siempre desde el punto de vista de los hombres, y como un acto de agresión contra las mujeres, el bajarse los pantalones para alguien podría ser la metáfora de algo muy bonito ¿no?

El Mediterráneo es una zona del mundo donde las teorías de Ortner, Rosaldo y Chodorow son más aplicables que en otras. Y eso no es casualidad. Estas teóricas son anglosajonas, no mediterráneas, pero la cultura mediterránea ha tenido una influencia fuerte en toda la cultura occidental, por medio de la religión cristiana.

Por supuesto que las características de los sistemas de género varían en el Mediterráneo, como en otras partes. Varían según país, estado, legislación, según región, según clase, etcetera. Y los detalles concretos son lo que cuenta si queremos explicar algo concreto en un caso dado. Pero a efectos comparativos podemos abstraer.

Podríamos resumir los rasgos fundamentales de los sistemas de género mediterráneos en tres puntos:

1) Son sistemas donde se considera que los géneros son muy distintos. Se ven contrastes fuertes, y estos contrastes se simbolizan siempre claramente. De diferente manera, pero de alguna manera, siempre. En la ropa por ejemplo. Hoy día las mujeres españolas visten pantalones y llevan el pelo corto – pero llevan pendientes y cadenas al cuello. Y tacones. Y mueven el cuerpo de otra manera al andar.²⁴ Y no digamos la

²⁴ Ciertamente esto está cambiando. Hay hombres que llevan pendientes y cadenas y tacones altos sin querer señalar ni homosexualidad ni androginia. El tiempo dirá si se trata de un cambio de símbolos (nuevos símbolos para señalar la misma barrera entre los géneros) o un cambio del sistema de género

división de tareas. En los sistemas de género suele haber siempre una categorización de tareas. Suele haber tareas de mujeres y tareas de hombres y tareas neutrales, que son tareas que hace quien quiera o pueda o tenga tiempo. En los sistemas de género mediterráneos hay generalmente pocas tareas neutrales.²⁵ Lo mismo que pocas áreas de la vida neutrales, pocos espacios neutrales... todo se define en cuanto al género, todo es femenino o masculino. Incluso todos los sustantivos de muchos de los idiomas de la zona. En este primer rasgo también podemos incluir la complementariedad. Se considera que los géneros son distintos, pero que se complementan, y esto es una razón más para que tengan que seguir siendo claramente distintos, para que cada uno haga lo que debe, porque solamente si se cumplen tanto las responsabilidades masculinas como las femeninas, funcionará bien la sociedad. El todo está dividido en dos mitades, y la raya de división está trazada con colores fuertes y sin ambigüedades. Cuando se dan las anomalías que inevitablemente se dan en la vida real, se aborrecen de una manera u otra (motes y desprecio para los marimachos y calzonazos, cárcel o azotes para los homosexuales, soltería y asexualidad para las mujeres estudiosas, ostracismo total para quien osa cuestionarlo todo...)

2) El segundo rasgo es la jerarquía o la asimetría. El sistema es complementario, sí, pero las condiciones no son iguales. Hay precedencia masculina. Las mujeres pueden tener más o menos libertad de movimiento, más o menos poder indirecto, más o menos autonomía dentro de la vida familiar... Pero siempre se considera que el hombre es intrínsecamente mejor como persona, es el hombre el ser humano por excelencia, y la consecuencia lógica es que la mujer vale menos, y que el hombre, por lo tanto, debe tener autoridad sobre ella.

Como hay mujeres individuales que son evidentemente valiosas y como hay cosas valiosas que sólo pueden hacer las mujeres, la solución es adorar a esas mujeres (la santa madre sacrificada, la Virgen María, Aisha, la esposa preferida del Profeta...) o espiritualizar esas cosas (la maternidad como misión sagrada, la enfermería como vocación, la cocina como entrega amorosa...). La mujer puede ser puta o santa, pero difícilmente será un ser humano más.

(que la barrera se haga menos clara). En cualquier caso, una indicación de la importancia de estos símbolos para el sistema de género es el hecho de que personas mayores y/o con gustos tradicionales siempre se sienten molestos cuando cambian, y tienden a malinterpretar los nuevos símbolos como señales de homosexualidad. Cf también nota 2.

²⁵ Y cuando las circunstancias las crean, habrá probablemente un esfuerzo de crear nuevas distinciones o diferencias simbólicas. En Madrid hace un par de años, en un debate sindical con mujeres que trabajaban en oficios dominados por hombres, ellas contaban cómo sus compañeros de trabajo sufrían penas y riesgos con tal de hacer las mismas cosas, las tareas impuestas, de otra manera. Si un momento del trabajo antes se había ejecutado siempre con las dos manos, y llegaba la mujer y lo ejecutaba así, los hombres aprendían a ejecutarlo con un sola mano. Como feministas nos podemos reír de algo que parece vanidad masculina; como antropólogas debemos comprender que se trata de una reacción de defensa ante una amenaza simbólica muy profunda.

3) El tercer rasgo fundamental es que el sistema de género es central. Es culturalmente enfocado. Esto de ser mujer o ser hombre es muy importante. Claro que es importante en todas las sociedades del mundo, en la medida que la gente se casa y tiene hijos y en la medida que hay división de tareas y responsabilidades según género. Pero en los sistemas de género mediterráneos se le da una importancia especial, una carga emotiva, una energía cultural. Se subraya mucho simbólicamente. Se utiliza el contraste entre los géneros como metáfora para muchas otras cosas. Se evita crear categorías culturales neutrales. Se enfoca y se aprovecha para varios fines el dualismo del género en los cuentos, en la religión, en la organización del espacio, etcetera.

En resumen, admitiendo excepciones y variaciones en los niveles concreto, en general, el sistema de género en la zona mediterránea suele tener estas características:

1: contraste fuerte, complementariedad. 2: jerarquía, precedencia masculina. 3. centralidad cultural.

Durante mis estudios me había hartado de la literatura de honor y vergüenza, de ovejas y pastores, de matrimonios entre primos, de las luchas por la herencia, de las tensiones entre familias nucleares, de la endogamia del pueblo... todos los temas clásicos de la antropología del Mediterráneo. Yo había vivido en un barrio periférico de Madrid durante muchos años y había criado a mis hijos allí. Era extranjera al principio, pero con los años llegué a tener una experiencia vital parecida a mis vecinas. Compraba en las mismas tiendas, tenía los mismos problemas con mi suegra, y con el gas butano que nunca llega el día que te dicen, y no digamos los fontaneros; veía la tele y escuchaba los rumores políticos; participé en la asociación de vecinos y en dos diferentes APAs... Y no veía eso de honor y vergüenza por ninguna parte, ni endogamia de pueblo ni nada por el estilo... Oía *hablar* de estas cosas, eso sí. Pero como algo lejano. Algo que contaban mis vecinas de sus pueblos de origen, como anécdotas de algo lejano, "tradicional", que ya no es así... Decidí que había que colocar en el mapa antropológico una sociedad que me parecía no había sido descrita nunca: la España urbana post-franquista.

Así fue como hice trabajo de campo en un barrio de Valencia durante año y medio en 1982-83. Un barrio periférico, socio-económicamente bastante mixto pero principalmente de clase obrera. Unos 25.000 habitantes. Siguiendo las convenciones antropológicas le he dado un nombre ficticio, "Benituria".

Lo que aprendí en Benituria fue sobre todo que lo que se llama "tradicional" sigue más vivo de lo que yo había pensado, aunque con disfraces nuevos. Pero también vi que el sistema de género se cuestionaba de una manera muy profunda. Esto es algo

que no salta a la vista; las feministas que se llaman feministas no hubieran encontrado mucho feminismo en el barrio. La mayoría de las mujeres vivían vidas aparentemente muy tradicionales, pero no se parecían nada a los ambelienses de duBoulay. Aquí había un cuestionamiento, fuerte, aunque expresado de maneras aparentemente inofensivas. Y creo que no es casualidad. Han cambiado tantas cosas en España, las cosas más fundamentales, las cosas que dan forma a la vida cotidiana, como el hábitat, como la manera de ganarse la vida, como la probabilidad de que sobrevivan los hijos y la posibilidad de controlar cuántos vas a tener y cuándo... Por todo esto no sería de extrañar si cambiara realmente el sistema de género; al revés, sería lo lógico, casi necesario. Si no fuera por una razón histórica: el peso y la edad de los rasgos generales del sistema de género mediterráneo. Por otra parte, tal vez no haya cambiado tanto la vida diaria y su base material en milenios como en estas últimas décadas, con lo cual también podría ser que el sistema de género pudiera cambiar como no lo ha hecho en milenios. En cualquier caso, interesa describir lo que pasa, seguirlo de cerca. El cambio no tiene por qué ser necesariamente igual a mejora, según nos enseñan las experiencias de las mujeres en otras partes del mundo.

LIMITACIONES

Mi objetivo inicial fue grandioso: describir el sistema de género de Beniturgia. Pero describir un sistema de género es algo *muy grande*. Me tuve que limitar, primero a describirlo *desde el punto de vista de las mujeres*, por razones de acceso. Si hubiera intentado hablar con los hombres en la misma medida que con las mujeres, las mujeres hubieran sospechado de mis intenciones, creo. Además, como la frontera entre los géneros es fuerte, en el momento que entra una mujer, aunque sea antropóloga y extranjera, en un contexto de hombres (el bar de la esquina, el taller de coches, la reunión del sindicato...), ese contexto cambia de alguna manera, así que no hubieran sido datos muy buenos. Para hacer mejor el trabajo debería haber estado casada, y con un antropólogo, pero como no lo estaba, tuve que limitarme a dar principalmente el punto de vista de las mujeres.

Esto es una dificultad general dados los métodos antropológicos. El grado de segregación (social, espacial, simbólica) entre los géneros varía, y por lo tanto varía la dificultad tanto de grado como de forma, pero normalmente la/el antropólogo/a será clasificada/o según los criterios del sistema de género que estudia, y esta clasificación tendrá algunas consecuencias para lo que se puede hacer. Para mí era una limitación impuesta, que hubiera evitado si hubiera podido, pero no era grave, porque el punto de

vista de las mujeres era precisamente lo que quería describir ante todo, ya que es lo que sigue siendo menos conocido. Quería contribuir a rellenar una parte de la laguna.

Segunda limitación: describí principalmente *los aspectos culturales*, lo que *decía* la gente de las relaciones entre hombres y mujeres. Esto era una limitación auto-impuesta, para tener un objeto de estudio manejable, y porque me interesan especialmente los aspectos culturales y los análisis de discurso. Quería describir aspectos sociales y materiales también, pero podían ser más generales, más de información de fondo, y para eso me podía apoyar en trabajos publicados por otras personas.

Y, tercero, me limité incluso a una parte de eso, a la parte donde veía *contradicciones*, también por razones de tamaño del estudio, pero también para concentrarme en lo que parecía más fructífero para la teoría del género.

MANO IZQUIERDA

Cuando una categoría de personas en una sociedad no tienen poder oficial, autoridad, probablemente tendrán algún otro tipo de poder, ya que como seres humanos intentarán defenderse. Algún talento de manipular o seducir, algún contra-poder más o menos ilegítimo, más o menos culturalmente reconocido. En España y hablando de mujeres eso se suele llamar mano izquierda. Escogí esta expresión como un símbolo para todo un sistema de género basado en los ideales de precedencia masculina y complementariedad de roles entre los géneros. (Y por eso titulé el libro sobre Beniturgia: "Abandonando la mano izquierda.")

Las mujeres de Beniturgia cuestionaban bastante conscientemente y bastante insistentemente el precepto de la precedencia masculina, y también, aunque menos, el de la complementariedad. No todas pero muchas. A mí me sorprendió cuántas y hasta qué punto. En vista de esto, se puede decir que el sistema de género está cambiando. Aunque no cambiara nada más de lo que ya ha hecho, la visión de él, la interpretación, la legitimidad del sistema, no es ya lo que era. Lo que más cuestionan es la desigualdad de autoridad entre mujeres y hombres. En este sentido general se está abandonando la mano izquierda. En la práctica diaria, por supuesto que se sigue utilizando, siempre que haga falta, y sigue haciendo falta. Pero se critica también. A muchas mujeres les parece denigrante. Quieren ser "personas", dicen. En seguida veremos qué quieren decir con eso.

CAMBIO

Entonces, en un clima cultural donde parece que todo cambia, y donde se comenta mucho lo que cambia, y en una sociedad mediterránea, donde el sistema de género siempre es fuertemente enfocado, fuente de muchas metáforas, etcetera, una de las

cosas que cambian, necesariamente y visiblemente, es el sistema de género. Y como esto es un hecho cultural, esto exige negociaciones culturales. Ya no se pueden dar por supuestos "los roles" (que es como los benituranos solían llamar el sistema de género).

Decían cosas como "Hoy día se ven muchas cosas que antes nunca se habían visto, y yo no sé..., las mujeres jóvenes de ahora, no sé yo... pero viven mejor que nosotras, eso sí." O: "Yo no aguantaría jamás lo que ha aguantado mi madre de mi padre." O: "Mi madre trabajó toda su vida como una bestia, me oyes, como una bestia."

O, como dijo una señora de temperamento dramático: "¡Uy si ha cambiado! Antes un hombre se podía acostar con cincuenta mil mujeres y no pasaba nada, pero tú no, no podías ni mirar a uno porque entonces eras una puta, pero ahora las chicas jóvenes salen a la hora que les da la gana y se acuestan con quien les da la gana y nadie dice nada."

Esto es una exageración grande, pero es un comentario precioso, porque es ejemplo de varias cosas: de la tendencia de los benituranos de exagerar el cambio para explicarmelo a mí, lo cual demuestra que es algo culturalmente destacado, y de la tendencia a tomar la sexualidad, o más bien la doble moral sexual, como ejemplo principal de los cambios en el sistema de género y muchas veces de los cambios en general.

Era como si el cambio moral funcionase de espejo exagerado, como amplificación de los otros cambios. En las historias de vida que recogí, los dos grandes temas, sobre todo para gente más o menos de edad entre 30 y 50, eran los cambios económicos y los cambios morales. Y en los dos temas subrayaban mucho el cambio y para subrayar buscaban ejemplos extremos. Pero había una diferencia de tono. Cuando se hablaba del cambio económico lo hacían en tono serio, era algo muy importante que les había pasado, y como la mayoría habían mejorado, lo contaban con alegría, pero siempre como una cosa muy seria, muy digna. El cambio moral, en cambio, lo describían a veces en tono de burla, y como mínimo buscaban ejemplos extremos, exagerados. Al hablar del pasado económico se hablaba de la pobreza anterior como sufrimiento, como algo que te ha tocado vivir sin culpa propia, y como algo contra lo que lógicamente luchas como mejor puedas, dignamente. Al hablar del pasado moral se contaba como algo ridículo, y si estaba mal y causaba sufrimiento era algo de lo que la gente misma tenía la culpa. Eran ignorantes, tenían una mentalidad atrasada, etcetera.

"ANTES"

Y más en concreto, en cuanto a la asimetría de poder entre los géneros, la gente comentaba mucho que "antes"²⁶ una mujer tenía que casarse, porque era una salida, pero ahora

²⁶ "Antes" era una referencia constante, que nunca se especificaba; podía significar por ejemplo antes cuando la informante era joven, o antes de morir Franco, o antes de venir ella del pueblo a la ciudad, o antes cuando era más pobre...

tiene más libertad para elegir marido o para no elegir ninguno si no encuentra un novio que le guste. O que "antes" la mujer tenía que callarse si le regañaba su marido, pero hoy puede contestar y él la tiene que respetar, sobre todo si ella tiene un empleo y trae también un sueldo a casa. O que "antes" las mujeres eran tontas pero ya están espabilando... La visión general era de un cambio lineal, producido por el tiempo casi automáticamente, con un corte muy claro, que aunque se podía colocar en distintos puntos del tiempo, siempre suponía gran contraste entre antes y después. Y "antes" había una asimetría mayor entre los géneros. Todavía hay asimetría pero menos, y cada día menos. Hay cambio en marcha y es un cambio que entre otras cosas mejora la posición de las mujeres en relación a los hombres. Esto era una opinión muy extendida. Incluso para muchas personas, el corte entre "antes" y "ahora" se definía por los cambios en el sistema de género, especialmente en la moral sexual.

"PERSONA"

Había una frase que se oía constantemente, y de todo tipo de mujeres, mayores y jóvenes, ricas y pobres, universitarias y analfabetas, tan general era la frase que estuve tentada de usarla como título al libro: La mujer hoy día debe ser persona. O es persona, pero antes no lo era. O debe intentar serlo. O algo así.

Lo que se quería decir era que una persona es un individuo con cierta autonomía, con cierta dignidad, con ciertos recursos sociales y materiales en su propio nombre. Es lo que debe tener un individuo en la sociedad moderna que estamos construyendo. Los hombres lo tienen ya, lo tenían también antes, pero las mujeres no, esto es el gran cambio, que ahora la mujer debe o tal vez puede ser persona.

Una persona tiene autonomía. Una persona toma sus propias decisiones. Una persona entonces no debería necesitar la mano izquierda. Y efectivamente, muchas mujeres – no todas, pero muchas, las que se consideraban más o menos "progresistas" – hablaban de dignidad, justicia, derecho y racionalidad. Lo que querían decir, en palabras mías ahora, era: No debemos usar más la mano izquierda. Es ineficaz y denigrante. Tenemos derecho a tomar nuestras propias decisiones, y eso es lo digno. Debemos demostrar que tenemos ese derecho y que somos capaces de tomar nuestras propias decisiones, y entonces no debemos rebajarnos a manipular. Puede ser incluso peligroso, porque si seguimos manipulando, no somos de fiar, no jugamos limpio y no nos dejarán jugar. Una persona elige su vida racionalmente, en la medida que puede. No se deja llevar por prejuicios irracionales o por la inercia de la tradición. En una sociedad moderna, mujeres y hombres por igual deben y pueden encontrar el lugar en la vida donde realizarse.

Este tipo de argumentos no me sorprenden. Son nuevos, y son revolucionarios, subversivos, a la luz de un sistema de género mediterráneo basado en precedencia

masculina y complementariedad. Pero me parecen lógicos, porque los cambios generales en combinación con unas contradicciones culturales que existían ya antes, me parece que los producen, si no automáticamente por lo menos con mucha lógica.

GENERO Y "PROGRESO"

En una sociedad donde el sistema de género está fuertemente enfocado, cuando hay un proceso de cambio, rápido y profundo, un cambio tan dramático que también resulta culturalmente enfocado, sería lógico que el sistema de género y los procesos de cambio se relacionaran culturalmente de alguna manera.

Y es precisamente lo que sucedía en Benitueria. Distinguí dos construcciones culturales que se entrecruzaban. Una construcción cultural era del sistema de género como algo que estaba cambiando, lo mismo que todo lo demás; y la otra construcción cultural era del cambio como básicamente mejora, y en la que esta mejora, visible, y también las confusiones, menos enfocadas, se explicaban preferentemente mediante metáforas sacadas del sistema de género, y donde los cambios en el sistema de género se usaban metonímicamente para ilustrar lo que estaba sucediendo en general.

TIPOLOGIA

En el barrio había barreras culturales de varios tipos. Las opiniones sobre el sistema de género variaban ciertamente según la clase, según la edad, según la región de origen, según el nivel de educación, etcetera. Es lógico que fuera así, y la gente del barrio se daba cuenta y tenía estereotipos al efecto. Pero sobre todo variaban las opiniones de otra manera. Había diferentes modelos para la vida de una mujer, modelos culturales que se plasmaban en diferentes estilos de vida. Quién adoptaba qué estilo tendría que ver con los cambios generales cruzados con las circunstancias de cada persona, pero lo interesante no era eso sino el contenido y las diferencias entre los tipos.

Así que hice una tipología. Puse nombres a siete tipos de mujeres, que me parecían claramente diferenciables en cuanto a las relaciones de género y las ideas sobre esas relaciones que guiaban sus decisiones en la vida diaria.

Al hacer la tipología, partía de los criterios fundamentales del sistema de género mediterráneo, por un lado, y por otro de los cuestionamientos y las críticas que le hacían los benituerianos.

criterio 1: complementariedad *contra* igualdad (igualdad=similitud, identidad)

criterio 2: precedencia masculina (feminidad=sumisión) *contra* igualdad (igualdad="justicia")

Al primer tipo le he llamado *Elena Francis*, por el programa de radio que había.²⁷ Es la ideología del género que se suele llamar tradicional – lo cual es falso, porque es una versión específica, conservadora, del sistema de género tradicional de las clases dominantes del país, que no es lo mismo. Una Elena Francis es una mujer que intenta cumplir con las normas de esa ideología, es la madre santa, la esposa sacrificada, es católica practicante, tiene una visión de los géneros como dos clases de personas bien diferentes, por naturaleza, y cree que debe ser así, porque tienen misiones distintas en la vida, y la gran meta de la vida decente es tener una familia y criar muchos hijos obedientes y bienpensantes.

Yo no sé si habría alguna Elena Francis en Benitueria, no conocí a ninguna que lo fuera del todo. Pero el *tipo* es importante, porque representa a una imagen que tenían muchas mujeres en la cabeza, una construcción cultural por lo tanto. Es más, era la construcción cultural del punto de partida para los cambios en el sistema de género. Sobre todo cuando las más "progresistas" hablaban de que había que alejarse de "lo tradicional", las ideas de Elena Francis servían de baremo, de criterio para medir los "adelantos".

El tipo que se acerca mucho más a lo tradicional, es decir a un estilo de vida con largas raíces, y que todavía muchas mujeres practican realmente, es el que he llamado *la esposa del obrero*. La llamo así porque son mujeres que se ven a sí mismas como madres y esposas principalmente. Están casi tan convencidas como Elena Francis de que la complementariedad de los géneros y la precedencia masculina son hechos naturales, pero no comparten toda la construcción religiosa y política conservadora de una Elena Francis. En Benitueria había bastantes. Viven como siempre han vivido, piensan, y sus vidas se parecen a las vidas de sus madres. Ven el cambio, y lo comentan también, y no les parece mal, pero para ellas es algo lejano, que no tiene mucho que ver con su vida diaria. No cuestionan. Se sienten seguras. Son las que desde luego siguen dependiendo de la mano izquierda, y eso les parece muy bien y natural, les parece una cualidad esencial de una mujer. Como todo lo demás. Creen en las *esencias* de los sexos.

Son bastantes, pero no son la mayoría ni mucho menos. Entre las mujeres que se llamaban progresistas, había un sentimiento de estar rodeadas de esposas de obrero. Yo misma tal vez tenía un poco esa idea estereotipada en la cabeza al llegar. Pero no; la mayoría de las mujeres eran conscientes de que la vida de la mujer está cambiando, y les parecía bien. Las he llamado *Amas de Casa Progresistas*. Son amas de casa y también esposas de obrero la mayoría. Pero han visto una contradicción entre el mandato de sumisión y los mensajes culturales de democracia, justicia, dignidad, autoafirmación, que hay que realizarse, etcetera, etcetera. Dicen cosas como que hay

²⁷ Y por el análisis brillante del contenido ideológico de ese programa que ha hecho Gérard Imbert: *Elena Francis, un consultorio para la transición*. 1982.

que cambiar con los tiempos, no se puede una quedar atrás, y uy, si yo hubiera sabido hace diez años que algún día iba a tener las ideas que tengo hoy me hubiera asustado mucho... Ven el cambio, y lo consideran bueno; hacen esfuerzos para "estar al día"; pero sus circunstancias prácticas no les permiten cambiar mucho su vida.

Las mujeres más progresistas las confunden con las esposas del obrero, pero hay una gran diferencia. Las Amas de Casa Progresistas no se sienten nada seguras. Están muy inseguras, culturalmente, aunque lo intentan ocultar.

Otro tipo que casi no existe en la realidad, pero sí como imagen cultural importante, es el *Ama de Casa Universitaria*. La mujer que ha estudiado, que tiene carrera, pero que no ejerce. No porque piensa que no debe, como Elena Francis, sino porque se ha quedado en casa mientras los hijos eran pequeños y que luego no encuentra trabajo, o no encuentra fuerzas psíquicas para buscarlo... La critican mucho. Se utiliza muchas veces como un estereotipo. Por unas como ejemplo de que no merece la pena que una mujer tenga carrera, y que por lo tanto ella es prueba de que "todas estas ideas modernas" son equivocadas; por otras como ejemplo de que muchas mujeres son muy conservadoras, no entienden su propio bien, o deben ser perezosas; incluso se utiliza como imagen estereotipada de las mujeres de la clase media o alta, que no sirven para nada. Algunas sienten pena por ella, pero en general es un símbolo claramente negativo, lo cual me parece un dato significativo.

La Mujer de Doble Carga es como la Esposa del Obrero solo que ella misma también tiene trabajo fuera de casa. Y dentro, claro. La Mujer de Doble Carga es la que no trabaja por gusto sino por necesidad. Normalmente se queja mucho de la carga de trabajo que tiene, pero siente orgullo de poder hacerlo, de ser fuerte y tener mucha maña para arreglarse, y considera que es impensable que el marido se encargue de la casa y los hijos, lo tiene que hacer ella. Algunas a lo mejor lo desean, pero piensan que es imposible en la práctica, él no entiende de esas cosas.

Hasta aquí todos los tipos son mujeres casadas. Pero había mujeres solteras o separadas también. Separadas no muchas, porque el nivel de vida del barrio generalmente no permitía la separación. Solteras sí había, tampoco tantas (si excluimos a las jovencitas), pero más. Fuera soltera o separada, "antes" una *Mujer Sin Hombre* se consideraba siempre abandonada. Era un fallo, una ausencia en su vida. Por eso es un tipo, y además culturalmente bastante visible, una mujer sin hombre. Pero "ahora" hay otras posibilidades culturales. Hoy, una mujer sin hombre, en vez de abandonada podría definirse como independiente.

Por fin *La Mujer Europea*. Es un tipo ideal en doble sentido. Es un tipo construido, como todos, y es también un ideal cultural, una meta que se puede intentar alcanzar. Las mujeres que se incluyen en este tipo están convencidas que la vida tradicional era negativa para la mujer, y están convencidas de que ellas han logrado liberarse de muchos "tabúes", aunque también suelen confesar que "todavía" sufren de

algunos. Se consideran muy diferentes de sus madres. Se consideran bastante diferentes también de la mayoría de las mujeres del barrio. Eso no será cierto del todo, pero es un dato significativo, porque muestra la importancia que tiene la ideología de cambio y progreso para ellas. Cuestionan el sistema de género enérgicamente y de muchas maneras.

Sobre todo *no* creen en la precedencia masculina. Ni tampoco en la complementariedad en cuanto a división de tareas. Ahora bien, creo que sigue siendo importante, para ellas también, que haya una diferenciación clara entre los géneros. Es importante sentirse muy mujer, o muy hombre, aunque les parece que eso se debe definir de otra manera que antes. La diferencia debe tener otro contenido, pero tiene que haber clara diferencia.²⁸

DISCURSO

En conversaciones espontáneas, en entrevistas, en todo tipo de contextos he intentado leer entre renglones, usando una serie de técnicas para ver no solamente lo que se dice directamente sino, mucho más importante, lo que se da por hecho. Así he intentado descubrir las ideas más o menos compartidas por todas, a pesar de las diferencias de estilos de vida. Ideas claramente verbalizadas compartidas por todo el mundo hay muy pocas, pero unas ideas borrosas, unos conjuntos de cosas que no las cuestiona casi nadie, eso sí lo hay. Se trata de opiniones sobre lo que son los hombres y lo que son las mujeres, y sobre los temas clásicos del debate feminista occidental, como el amor, el matrimonio, la familia, los hijos, la sexualidad, las tareas domésticas...

DIFICULTAD: ¿QUE PERTENECE AL SISTEMA DE GENERO?

Aquí hay que apuntar una dificultad teórica. He insistido a lo largo de este texto que necesitamos mejores conceptos descriptivos, para saber qué datos buscar cuando hacemos un trabajo de campo para describir el sistema de género, y luego para analizar esos datos y ver qué significan. Yo fui a Valencia muy alegremente, pensando que ya sabía qué debía buscar. Luego, según iba avanzando el trabajo de campo, y sobre todo más tarde, cuando me senté a analizar los datos, me di cuenta, horrorizada, cuánto había de intuitivo en la selección de aspectos a estudiar.

²⁸ Tengo la impresión que ni siquiera el movimiento feminista en España critica este aspecto del sistema de género tradicional mediterráneo. No digo que debería hacerlo, sólo apunto una observación. Es una cuestión teórica a debatir si un sistema de género podría ser simétrico en cuanto al poder manteniendo un contraste simbólico fuerte entre los géneros, o no. Y es una cuestión empírica y estratégica definir en qué podría consistir el contraste en tal caso. O si se preferiría un contraste menor aun cuando el contraste fuerte fuera posible. (Me refiero aquí al feminismo llamado de la igualdad. El feminismo de la diferencia ya ha elegido el contraste, sin dudas y sin cuestionar el contenido del contraste actual, más bien naturalizándolo.)

Había pensado así: Voy a describir todos los aspectos de la vida de las mujeres que los estudios feministas en general han encontrado relevantes, y aparte de eso intentaré hacer una lista de aspectos que las mismas mujeres beniturbanas sacan a relucir hablando de su situación y sus vidas. Por suerte las dos listas coincidían. Y pensé que eso era lógico porque tanto los estudios feministas como las beniturbanas son fenómenos occidentales. Por lo tanto no se me podía acusar de venir con unos conceptos no aplicables a la realidad de las mujeres que estudiaba (acusación corriente contra las antropólogas feministas).

Ahora me parece un argumento flojo. Es correcto hasta donde llega, pero no llega muy lejos. No nos podemos limitar a estudiar los aspectos del sistema de género que son relevantes en las sociedades occidentales, tenemos que encontrar una manera de hacer *comparables* nuestras descripciones de sistemas de género de diferentes partes del mundo. Y entonces no podemos dar por hecho que lo que hay que describir cuando describimos un sistema de género sean los aspectos que ha destacado el movimiento feminista occidental. Es lo que hice yo, y como lo que estudiaba era una sociedad occidental, europea, capitalista, urbana... no metí la pata en cuanto a la descripción como tal. Pero no sé si servirá como base para nuevas teorías. Mis datos, conformados de esta manera, no son comparables con los datos acerca de otros tipos de sistemas de género, en otras partes del mundo.

CONTRADICCIONES

Vi bastante pronto que el barrio era un hervidero de contradicciones.

Comparto la idea marxista de que existen contradicciones, en el sentido de conflictos más o menos abiertos, más o menos conscientes, entre diferentes categorías sociales si hay asimetría de algún tipo entre ellas. Y que la presencia de contradicciones supone siempre una inestabilidad. No se puede predecir lo que vaya a pasar, pero si hay conflicto latente o abierto, lo que sí se puede predecir es que el sistema no se va a quedar como está, *algo* va a pasar.

Pero cuando digo contradicción también me refiero a contradicciones más bien culturales. Unas ideas no casan bien con otras. Y a veces hay contradicción entre unas ideas por un lado, y unas circunstancias sociales o materiales por el otro. Estos dos tipos de contradicciones también suponen inestabilidad, motor de cambio.

MOMENTO INESTABLE

Vamos a ver, pues, unos ejemplos de contradicciones que son importantes en Beniturbia, y que hacen que el cuestionamiento que ya ha empezado del sistema de género probablemente irá a más. Eso no quiere decir que yo piense que todo vaya a mejorar automá-

ticamente. Sólo digo que las cosas no pueden seguir como están. Ni tampoco van a volver a ser como eran.

HOMBRES ATRASADOS

Una mayoría de las mujeres de Benituria son ambivalentes ante el cambio. No les gusta lo de "antes" pero tampoco saben muy bien qué es lo "nuevo". Por eso están constantemente negociando y elaborando su sistema de género. Tienen que *trabajar* con lo que les rodea, manejarlo culturalmente, porque está en un momento indefinido, inestable. No hay reglas y normas que valgan, hay que improvisar mucho, pensar mucho.

Mi impresión es que los hombres de Benituria no sienten esto de la misma manera que las mujeres. No quiero decir sencillamente que no tienen las mismas opiniones, sino que parece ser que no se han dado tanta cuenta de que el sistema de género se tambalea. No puedo decir esto con seguridad, porque tengo pocos datos de hombres, y los que tengo son de los hombres que se consideraban muy progresistas. Pero alguna idea aproximada sí tengo, a través de lo que me contaban las mujeres de sus maridos, hijos, hermanos, padres... Y casi siempre decían lo mismo, fuesen Amas de Casa Progresistas o incluso Esposas de Obrero, y desde luego las Mujeres Europeas: "Mi marido se ha quedado atrás," o "yo he cambiado pero mi marido no, así que no sé qué va a pasar" o "los hombres no se dan cuenta, están en el bar haciendo los chistes de siempre de la mujer, y no se dan cuenta de nada de lo que está pasando".

Si esta impresión es correcta, tendríamos una primera contradicción – que los dos géneros están reaccionando de diferente manera o por lo menos con desfase ante los cambios. Esto significaría que los hombres y las mujeres se irían comprendiendo cada vez menos. Eso a su vez tendría consecuencias para la vida personal. Supondría dificultades matrimoniales y todo tipo de conflictos familiares, y posiblemente problemas en los lugares de trabajo también, y podría llegar a tener expresiones institucionales o políticas.

CONTRADICCION CON EL AMOR

Supondría una época de infelicidad, porque esta situación a su vez, entraría en contradicción clara con la ideología de la pareja basada en el amor. Esta ideología era muy fuerte en Benituria. Era sorprendente hasta qué punto el amor como tal era la meta de la vida para la gente. El amor entendido como compañía, como mutua ayuda pero también como comunicación, con unas exigencias francamente grandes, grandes esperanzas. No sólo complementariedad en la tarea de tener y criar hijos, no sólo una "salida", sino una unión profunda y un sentido en la vida.

El matrimonio es también una meta importante en la vida, la mayoría de la gente da por hecho que se va a casar. Incluso se utilizan las palabras "pareja" y "matrimonio" como sinónimos muchas veces. Pero si el amor y el matrimonio entran en conflicto, la gente no lo duda, el amor es más importante. Dicen. Dicen por ejemplo que una joven que se queda embarazada, pero que no ama al padre del feto, pues que aborte, o que tenga el hijo y lo críe ella sola, o que lo tenga y lo deje para adoptar, lo que sea, pero que no se case por nada con un hombre a quien no ama. Dicen por ejemplo que si un hombre demuestra, por infidelidad repetida, que no ama ya a su mujer, ella se debe separar de él.

HACER Y DECIR

Dicen estas cosas. Me doy perfecta cuenta que luego no hacen lo que dicen. Hay contradicciones constantes entre lo que se dice y lo que se hace, pero eso me parece trivial, eso pasa en todas partes, eso a lo mejor ni se debería llamar contradicción sino sencillamente que la traducción entre ideas y acciones no siempre es directa. Es cierto que la diferencia entre lo que se dice y lo que se hace probablemente es mayor en tiempos tan confusos como estos. De todos modos, me parece un dato importante como tal lo que la gente *dice* sobre el amor, sobre todo viendo con qué convicción lo dicen. Algo significa, aunque luego no se traduzca en acciones.²⁹

LAS CONTRADICCIONES DE LAS AMAS DE CASA

Las amas de casa viven envueltas en contradicciones, y la mayor y principal, creo, es la que vio Christine Delphy: que la institución de ama de casa es una institución pre-capitalista, y por lo tanto una contradicción en una sociedad capitalista. Vivimos en una sociedad donde la unidad social, económica- y jurídicamente responsable, es el individuo, y donde ganarse la vida es igual a tener unos ingresos propios.

En Benitueria para la inmensa mayoría de la gente esos ingresos eran salarios o beneficios derivados de un empleo salariado, como paro o jubilación. Sin embargo el ama de casa no tiene sueldo.³⁰ No tiene ningún ingreso individual, sino que para ganarse la vida debe trabajar sin horarios, sin vacaciones, etcetera. Todo esto que se ha destacado en el debate feminista como injusticias, pero son algo más que injusticias, son con-

²⁹ Ahora, también *dicen* que hay mucha diferencia entre lo que la gente dice y lo que la gente hace. Como digo, esa diferencia existe en todas partes, inevitablemente. Pero en Benitueria era un hecho culturalmente destacado, lo cual más que nada, para mí, es una señal más de que se vivía una época culturalmente inestable, un momento histórico de cambio, y en una situación así la diferencia inevitable y eterna entre lo que se dice y lo que se hace resulta más visible. Y tal vez más molesta.

³⁰ Me refiero a las mujeres que son amas de casa en exclusiva, es decir que se ganan la vida en esta función y no tienen otro empleo.

tradiciones. El ama de casa trabaja bajo un contrato no capitalista en medio de una sociedad capitalista. Sus condiciones de trabajo y la misma definición de su papel en la vida van en contra de cosas básicas en nuestra sociedad, como el individualismo, como el derecho a negociar tu sueldo y tus condiciones de trabajo, como el derecho a la esperanza de poder mejorar gracias a tu propio esfuerzo. Las amas de casa tienen unas condiciones muy diferentes unas de otras, unas mucho mejor que otras, pero esta variación depende de *otras* cosas, como el sueldo del marido, el número de hijos, etcetera. Con su propio esfuerzo no pueden cambiar casi nada. Por eso no me extraña que las benituriánas hablen tanto de *realizarse*. No tienen muy claro en qué consiste eso, pero usan mucho la palabra, y me parece que es un intento de resolver, por lo menos a nivel de ideas, esta contradicción constante que viven. Esa otra frase clave, "llegar a ser persona" también significa algo así como "entrar de lleno en la sociedad actual."

LA FAMILIA

En la medida en que no es el individuo sino la familia la que es la unidad fundamental cultural- y socialmente, la contradicción del ama de casa es menos fuerte. Hace unos años tal vez era así, sobre todo en los pueblos. Pero ahora ya no. Los contratos de la sociedad moderna son individuales, se trate de empleo, jubilación, compra-venta o seguros de vida. Sin embargo, la familia sigue siendo un símbolo fortísimo de todo lo que es bueno en la vida. Los jóvenes se quejan de la familia, la describen como un lugar asfixiante, etcetera, pero sin embargo ellos, y todos los demás, dan por hecho que la buena vida es vida en familia. Y para que la familia pueda dar todos los beneficios que se espera de ella, hace falta que por lo menos una persona en cada familia se dedique a repararla de los desgastes diarios, cosas prácticas y cosas emocionales. Eso sigue siendo el papel principal de la mujer. Entonces la mujer vive, con mucho más intensidad que el hombre, esta nueva contradicción: que por los cambios sociales, la unidad básica *económica y jurídica* tiende a ser el *individuo*, pero *culturalmente* sigue siendo la *familia*. La mujer, sobre todo el ama de casa, tiene que hacer equilibrios diarios para compaginar las exigencias contradictorias que resultan.

ROLES ADSCRITOS Y ADQUIRIDOS

El rol de ama de casa es contradictorio también porque es un rol adscrito en una sociedad que valora lo adquirido. Otros roles adscritos están siendo relegados a la historia.

El caso es que el discurso generalizado dice que una persona debe buscarse su propio camino, por sus propios méritos. La clase media lo construye como una necesidad de hacer carrera, pero es sorprendente hasta qué punto los benituriános de clase

obrera también tienen esa visión, no para sí mismos pero para los hijos sí. Tienen una fe ciega en la educación, se sacrifican de verdad para que los hijos tengan todos los estudios que puedan, "si valen para estudiar" como dicen.

Los que analizan un poco más también dicen que un país funciona mucho mejor si en cada puesto de trabajo hay una persona que sirve para ese puesto. Y no una persona que está allí porque conoce a alguien o porque lo ha heredado de su padre. Es decir: algunos benituranos formulan una crítica contra la idea de puestos asignados a los individuos por cualquier otro método que no sea la adquisición, los méritos propios. Y formulan esta crítica en nombre de la "racionalidad".

En medio de este clima cultural de crítica a todo lo adscrito, la mayoría de las mujeres son adscritas a su papel como ama de casa. Las jóvenes se resisten; estudian y trabajan, dicen que no van a ser amas de casa cuando se casen. Pero piensan casarse y tener hijos, y yo veo que tal como está todo organizado, van a terminar siendo amas de casa. Entonces las contradicciones de la vida de ama de casa van a ser mucho más dolorosas para ellas que para sus madres. La nueva generación las aceptará menos.

PERSONALIDAD FUERTE

Luego hay una contradicción cultural con respecto a ciertos valores. Uno de ellos es algo parecido al honor, pero redefinido en cuanto a qué cosas suscitan la reacción y disfrazado bajo nuevos vocabularios. Sobre todo la idea de la personalidad fuerte: yo soy muy rebelde, yo siempre he sido muy fuerte, hago lo que me da la gana y que digan lo que quieran, yo no me dejo pisar, a mí que nadie me diga nada...

Esto es un valor culturalmente enfocado, metido en las disposiciones psicológicas de casi todo el mundo. Y es así para hombres y mujeres, igual. No está culturalmente definido como algo para hombres solo.

Pero, aquí hay una contradicción lógica. La feminidad está culturalmente definida como sumisión. Eso se ve por ejemplo en que a una mujer muy sumisa se la describe como muy femenina, como dije antes. Y está lo de la mano izquierda. Las mujeres muchas veces no tienen más remedio que ser seductoras, manipuladoras. Eso va en contra del sentido fuerte de dignidad que implica el valor de personalidad fuerte. En este sentido también, las mujeres hacen equilibrios diarios para resolver una contradicción. Y creo que en España, y en el Mediterráneo en general, lo han hecho desde hace siglos. Lo nuevo ahora es que con los otros cambios, y las otras contradicciones, esta contradicción, que ha sido tan constante que ha resultado invisible, empieza a ser visible. Algunas benituranas lo comentaban. No todas ni mucho menos, pero las Mujeres Europeas, sí. Y por lógica, creo que esta visibilidad aumentará.

Las mujeres siempre han sido tan dignas y rebelde y fuertes como los hombres, y los hombres han admitido eso, siempre que la fuerza se dirigiera hacia fuera de la

familia, y fuese para defender la familia. Pero si las mujeres empiezan a creerse la idea del individuo, y creer que eso puede ser aplicable a la mujer también, empezarán a aplicar el valor de autonomía individual dentro de la familia, de la misma manera que lo hacen los hijos y el marido, y eso va a sorprender mucho a los hombres. De momento es una contradicción lógica, dentro del sistema de ideas, dentro de la cultura, y es una contradicción para las mujeres, es un problema que cada mujer intenta resolver para sí, en su vida individual. Pero dentro de poco podría convertirse en una contradicción en el sentido de conflicto estructural, y eso dentro de la familia – un conflicto muy doloroso, sin duda.

AMBIENTE

Con otro valor cultural pasa algo parecido. La mayoría de los antropólogos extranjeros que han trabajado en España han dicho algo sobre "ambiente" o sobre la amistad, etcetera. Creo que hay una idea muy profunda que se podría expresar en palabras sencillas así : "Mucha gente es algo bueno." En el norte de Europa a veces se dice que en los países mediterráneos no hay amistad. Lo que pasa es que se define la amistad de otra manera. Lo que está culturalmente enfocado en Benituria, y que los benituranos suelen llamar amistad, es una sensación de bienestar que se experimenta al rodearse de gente. Cuando esta sensación es grande, se llama ambiente. Se llama ambiente cuando hay mucha gente en un bar por ejemplo, o si tienes una familia grande que se reúne para navidades... La amistad en el sentido del norte de Europa, como una relación íntima y leal entre dos personas, también existe, y también es importante, pero es el otro valor el que es culturalmente subrayado y elaborado: tener un grupo de personas con quien verse con regularidad.

Como sucede con la fuerza de personalidad, esto es un valor cultural tan fundamental que resulta casi invisible. E igual que en ese caso, éste tampoco es un valor definido según género. Las mujeres lo sienten igual que los hombres.

Pero, aquí la contradicción: Por un lado se define a la mujer como una persona que debe estar dentro de casa principalmente, eso sigue siendo así, que la calle no es un espacio para la mujer. Si va a la calle necesita excusas, y las encuentra, claro, las benituranas se pasan horas en la calle, pero nunca es tiempo libremente escogido sino tiempo definido como trabajo: ir de compras, ir a buscar a los niños del colegio, sacar a los pequeños a jugar... Los hombres pueden ir al bar porque sí, porque les apetece, las mujeres no. Además su trabajo como amas de casa les impide pasar tanto tiempo en compañía de otros seres humanos como pueden hacerlo los hombres.

Así que socialmente, por su trabajo, y culturalmente, por la definición de la mujer como *no* de la calle, la mujer debe estar dentro de la vivienda. Pero la vida social se define como de la calle, la gente no se ve mucho dentro de sus viviendas sino fuera. Por

lo tanto las mujeres no pueden alcanzar este bien cultural en el mismo grado que los hombres.

En los pueblos tenían más oportunidades. Allí también necesitaban excusas para reunirse con otras mujeres, pero las había: el lavadero, el horno, a lo mejor ir a por agua... Ahora bien, las excusas eran trabajos muy duros. Las mujeres de Benituria hablaban de su *gratitud* por las comodidades modernas, como las lavadoras. Han perdido algo, pero no es fácil interpretarlo como pérdida cuando el cambio consiste en una clara mejora material.

INCOMPATIBILIDAD DE LOS GENEROS

Otra contradicción: Aunque la mayoría de las mujeres sigan siendo amas de casa, muchas ya no lo son. Tienen empleos, unas pocas, y son muchísimas más las que dicen que quisieran tenerlo. Es decir, salen o intentan salir del viejo rol adscrito. Y en vista de todas las otras contradicciones que acabo de apuntar, no es de extrañar que lo intenten. A ellas mismas les extraña, sin embargo, no saben muy bien cómo explicar este deseo. Dicen que se aburren en casa, y se ríen y se encogen de hombros.³¹

Antes había una complementariedad de roles en la familia, el marido traía los ingresos a casa y la esposa hacía todo lo demás. Ahora ella también, en muchos casos, trae ingresos. Pero él no cambia. Ella sale de la cocina pero él no entra en la cocina. De hecho el tema que más salía espontáneamente en las conversaciones con mujeres en Benituria era el tema de *las tareas domésticas*. Las mujeres se quejan mucho de que los maridos no ayudan. Claro que ellas mismas – no todas, pero casi – tienen muy dentro una sensación de que parte de la definición de la mujer es saber hacer las cosas de casa bien. Las de doble carga sufren por no poder hacerlo, a veces dicen que no se sienten como mujeres. Pero no dan abasto. Esa es la gran contradicción para ellas, que unas necesidades materiales les obligan a cruzar la raya simbólica entre las esferas de los géneros, una raya que no quieren cuestionar, pero o la cuestionan o se matan trabajando. Para otras, las amas de casa, no hay contradicción práctica, ellas hacen todo o casi todo y les da tiempo. Pero no se sienten satisfechas. Eso ya no es *suficiente* para sentirse mujer. Hoy día tienes que sentirte *persona* también, para cumplir con las expectativas culturales, y en el concepto de persona se incluye la idea de que la diferencia en tareas entre marido y mujer no debe ser tan tajante. Es decir, el concepto de persona

³¹ Y si ellas mismas apenas se lo creen, menos se lo creen otras categorías de mujeres españolas. Entre las intelectuales y entre las feministas, por ejemplo, he topado con cierto problema de credibilidad. Me cuesta convencer a estas otras mujeres de que las mujeres normales y corrientes de un barrio de Valencia tuviesen deseos sinceros de buscar empleo. Yo estoy convencida de que mis informantes eran sinceras, y una prueba es que ahora que empieza a disminuir el paro en Valencia, cada vez son más de mis antiguas informantes que realmente se emplean fuera de casa. Me parece un desarrollo totalmente lógico. Pero es comprensible también que cueste creerlo – supone algo nuevo, no se trata sólo de la mujer obrera que trabaja por necesidad, sino de un resultado de contradicciones fuertes en el sistema de género.

contradice una definición de los géneros como muy diferenciados en cuanto a la división de trabajo.

En resumen, las mujeres quieren salir de su rol, pero los hombres no parecen querer cambiar el suyo o ni siquiera se han parado a pensar en la cuestión, es algo culturalmente invisible para ellos. Entonces el viejo sistema de complementariedad no podrá resistir. Si dos partes complementarias cambian a la vez, sí se podría alcanzar un nuevo tipo de complementariedad, pero aquí parece ser que una parte intenta cambiar su rol y la otra parte no, y entonces la incompatibilidad de las dos partes crecerá.

Así intenté describir los aspectos dinámicos de un sistema de género en un momento inestable. Es una descripción que no permite hacer predicciones, pero sí puede servir al movimiento feminista como base para debates, creo y espero. Para la antropología es una contribución empírica. Unas pocas personas más colocadas en el mapa científico, en el rincón de "Europa", o del "Mediterráneo", bajo las etiquetas de "sociedades complejas", "habitat urbano" y "clase obrera". Y ofreciendo su imagen de "sistema de género bajo fuerte cuestionamiento y bajo fuerte presión por otros factores en cambio."

Para este libro, mi trabajo sirve de ilustración un poco más completa que los muchos ejemplos cortos y superficiales que hay en los otros capítulos. Es un esbozo también para una discusión de las dificultades metodológicas especiales que se encuentran en la antropología feminista, tanto en el trabajo de campo como en el análisis. Tal vez da unas indicaciones de cómo se podrían desarrollar las descripciones para que fueran a la vez empíricamente detalladas y útiles para posibles generalizaciones, pero no pretendo haber solucionado ninguno de los grandes problemas que presento en los otros capítulos.

Como es un resumen muy corto de mi trabajo, he eliminado todos los datos que se necesitan para las comparaciones inter-sociales, ya que supongo que escribo para lectores que los conocen más o menos. Para un público internacional habría que incluir entre otras cosas: presupuestos de tiempo, ocupaciones, condiciones de subsistencia, ciclos vitales, organización del espacio (de la casa, del barrio y de la ciudad), etcetera (Cf Thurén 1988).

Tampoco he incluido conceptos para ordenar los datos útilmente para la comparación, porque no existen en la antropología feminista todavía. En el último capítulo veremos algunas sugerencias para su elaboración.

Falta también cualquier intento de describir causas, y eso es una elección consciente. No me parece ni útil ni posible en este momento. El sistema de género que tenemos es como es, y nadie y todos tienen la culpa. No me interesan ni culpas ni ori-

genes imaginarios. Lo interesante no es preguntar ¿de dónde viene todo esto? sino ¿qué pasa con todo esto ahora mismo? ¿Por dónde podríamos, como feministas, entrar en el juego complejo de factores, intentando ser un factor más? ¿Y qué conocimientos científicos podrían potenciar el factor feminista?

Las hipótesis de causas fueron propuestas con ese mismo fin, por supuesto, y han jugado un papel importante. Tuvieron un efecto elemental pero necesario: demostraron que no es natural. Pero ya está bien de gastar esfuerzo intelectual en contestar a las ideologías occidentales que mantienen que sólo hay un sistema de género y que su causa está en la naturaleza inalterable del ser humano. Ya hemos demostrado lo contrario contundentemente. En las comidas familiares y en los bares de la esquina el argumento seguirá esgrimiéndose un tiempo todavía, seguramente, pero las energías de la antropología feminista ya pueden y deben dirigirse a problemas más propios y más sofisticados.

CAPITULO 6. DESARROLLOS CONCEPTUALES

En este capítulo volveremos al concepto de *género* y el concepto relacionado de *sistema de género*. Luego quiero sugerir unos conceptos nuevos que me parecen útiles para empezar a ordenar mejor los datos que ya tenemos, con el fin de comparar sistemas de género en diferentes sociedades y así acercarnos nuevamente a la posibilidad de evaluarlos y pensar en posibles causas.

Estos no son conceptos muy conocidos sino más bien cosas en las que estoy trabajando yo. Cuando se llega al momento actual, ya se dividen las opiniones, ya no se puede definir tan fácilmente el cauce principal del debate.

O sí, diría que el cauce principal ahora es la autocrítica – revisión de conceptos feministas desde el punto de vista antropológico y revisión sobre todo de conceptos y teorías antropológicas de todo tipo desde el punto de vista feminista.

Pero también quiero hablar un poco de unos desarrollos teóricos actuales que apuntan hacia más dinamismo y que nos alejan de la búsqueda de causas y efectos, de ese modo de pensar tan lineal.

Más sustancialmente, ahora mismo hay un panorama que se puede interpretar como muy amplio o como muy confuso, según gustos. Hay estudios de antropología feminista que exploran las expresiones del género como principio organizador en muchas áreas más o menos nuevas – la sexualidad, el espacio, etcetera. Hay textos muy interesantes, pero tal vez no adelantan mucho la comprensión teórica del género. Es que estamos desenterrando algo muy grande y muy complejo, cada día descubrimos nuevas dimensiones, cada día se descubren nuevos aspectos a estudiar, y parece que se amplía el campo. Es interesante, se aprende mucho leyendo estos textos, y he incluido algunos en la bibliografía.³²

Pero pienso que el cauce principal ahora mismo debería ser el teórico: ¿qué *significan* todas estas cosas? Descubrimos y describimos relaciones entre el género y mil otras cosas – ¿pero qué pautas interesantes podemos distinguir *en esas relaciones* como tales?

³² Son por ejemplo: Ardener 1981 sobre el espacio; Brandes y Kimmel sobre la masculinidad; Caplan y Martin sobre la sexualidad y más generalmente el cuerpo humano; Errington y Gewertz sobre la idea de la persona y lo colectivo; Hirschon sobre la propiedad. En España un tema candente es la economía sumergida, que está claro que tiene efectos mucho más nefastos para las mujeres que para los hombres; y el tema económico más general es el de los efectos negativos para las mujeres del llamado desarrollo en el tercer mundo, en sus varias fases y formas.

Lo que me parece a mí que significa esta mareante mezcla de teorías propuestas que he intentado resumir en este cursillo, es que nos hemos lanzado a tareas prematuras, hemos intentado quemar etapas. Ya la conclusión en el segundo capítulo fue que era prematuro pretender encontrar explicaciones unicasales de la opresión universal de la mujer cuando ni siquiera sabíamos si realmente es universal ni qué expresiones tiene, hasta qué punto puede variar en grado y forma ni cómo se podría definir.

Luego hemos visto los intentos de explicar esas variaciones en grados y formas, y parece que estas teorías también han sido prematuras. Todas las personas que han intentado resumir lo que se ha hecho³³ han concluido que de momento necesitamos volver a los datos empíricos. Pero no sólo para tener más datos sino para estudiarlos más detenidamente, para desarrollar conceptos para hacer los datos de diferentes sociedades *comparables* de alguna manera. Esta es una tarea previa a cualquier intento de explicación.

En este momento lo que sí parece abundantemente demostrado es que existe un aspecto específico en cualquier sociedad que regula las relaciones entre mujeres y hombres como categorías especiales, es decir como géneros, independientemente de cuántas otras y cuáles otras categorías sociales se reconocen en una sociedad dada. Los seres humanos, viviendo en sociedad, nos clasificamos a nosotros mismos de muchas maneras, y una manera de las más fundamentales es según el sexo. Tomamos el hecho biológico de que la especie tiene reproducción sexuada, partimos de que para hacer más gente hacen falta dos clases de personas, y nombramos estas clases de personas mujeres y hombres. Pero no nos quedamos ahí, sino que construimos encima de este hecho unos entramados tremendos y complejos, utilizando esta clasificación para muchos otros fines. El sistema de género existe y por lo tanto tiene que ser estudiado. De eso ya no cabe ninguna duda.

EL CONCEPTO DE GENERO

El movimiento feminista partió de un descubrimiento: ¡No es natural! Lo dijo ya Simone de Beauvoir: No se nace mujer, se hace. El sexo es algo construido, es algo que se inventa la sociedad. Y las feministas buscaban pruebas de esto, y las encontraban en la literatura antropológica, que con todos los fallos ya apuntados, *sí* ofrecía ejemplos de que *lo que en una sociedad se consideraba natural e inevitable, en otra se hacía de otra manera*.

³³ Quinn 1977, Dubisch 1986, Lamphere 1987, Moore 1988, Mukhopadhyay y Higgins 1988.

Lo que había que hacer era *nombrar* esta diferencia entre lo que es biológicamente dado, y lo que es social- y culturalmente construido. Tal vez no sepamos exactamente dónde está la frontera entre las dos cosas, pero hay *dos cosas*. Hay el sexo, como hecho biológico, el hecho de que nuestra especie tiene reproducción sexuada. No nos podemos multiplicar por división, como las amebas, ni por esquejes. Hay un hecho biológico. Pero todo eso que hay en cada sociedad, y que tantas veces se explica y se legitima llamándolo necesario, natural y biológico, pero que no lo será, en vista de que varía de una sociedad a otra, todo eso debería llamarse otra cosa, no sexo.

El término género viene en realidad de la gramática, y eso no es una desventaja, aunque los lingüistas a veces se sienten confundidos. En la gramática, el género es una categoría arbitraria, una metáfora. Los idiomas construyen categorías de sustantivos que se consideran masculinos o femeninos o neutros u otros géneros, como si esta abstracción fuera una clasificación natural, cuando en realidad no tiene nada que ver.

Ejemplos: En inglés las cosas tienen un solo género (artículo: the), en castellano dos (el, la), en alemán tres (der, die, das). En sueco hay dos clases de género neutro (den, det) aparte del masculino y femenino (han, hon). Totalmente arbitrario. No tiene nada que ver con la biología, obviamente, porque las palabras no se reproducen como los animales, y los géneros gramaticales son más que dos, y las mismas cosas pueden tener un género en un idioma y otro en otro. El sol es hombre en España (el sol) pero mujer en Alemania (die Sonne), por ejemplo.

No se trata de biología, sino que los géneros gramaticales utilizan el sexo como una metáfora. Aprovechan un hecho biológico para organizar los pensamientos. Lo mismo podemos decir que hacen las sociedades con las personas. Aprovechan un hecho biológico, el reparto de tareas en la reproducción de la especie, para organizar otras cosas, por ejemplo el reparto de otras tareas o la asignación de características de personalidad.

Por eso es apropiado llamarlo género.

Entonces, si lo que estudiamos no es solamente *la mujer*, un ser humano con ciertas características, sino *la situación de la mujer en la sociedad*, entonces tenemos que estudiar a los varones también.

Ahora dirán algunas feministas: ¡Estudiar a los hombres! ¡Vaya novedad! ¡Si eso es lo que se ha hecho siempre! Contesto: No, *no* es lo que se ha hecho siempre, es otra cosa. Es estudiar el varón como varón, como una categoría cultural. No como si fuera el ser humano por excelencia, que eso sí es lo que se ha hecho siempre en las ciencias sociales pre-feministas. Si lo que queremos es estudiar la opresión de una de las categorías, de uno de los géneros, hay que estudiar las relaciones *entre* los géneros. Hay que descubrir qué tipo de relaciones existen, de qué manera permiten la opresión y cómo se reproduce esa opresión y qué formas específicas toma y como se explica y cómo se legitima. Eso es lo que realmente se *ha* estudiado, principalmente, en la antro-

pología de la mujer. Si lo que queremos estudiar es una opresión, entonces estamos hablando de poder, y el poder siempre es una relación.

Por lo tanto, pienso que no debemos seguir llamando a esta especialidad antropología de la mujer sino rebautizarla antropología del género. Se puede seguir estudiando a la mujer como tal también. Es incluso una tarea necesaria todavía, y siempre que siga habiendo riesgos de que se le haga nuevamente invisible a la mujer, y desde luego hasta que hayamos rellenado esos huecos, esas lagunas espantosas. Que ya no son tan espantosas, pero es verdad que sigue habiendo muchos más datos sobre hombres (no como tales sino como si fueran los seres humanos) que sobre mujeres. Por lo tanto podemos hablar de las dos cosas, antropología de la mujer y del género.

Y si es una relación hay que entender lo que se relaciona; si son dos elementos, dos géneros, que se relacionan de manera desigual, hay que estudiar cómo son esos *dos* elementos, no sólo uno de ellos. De ahí lo que ya se llama *men's studies*, estudios del hombre, es decir el hombre como género. Si siempre se ha visto a la mujer como lo excepcional, contraponiéndola al varón/ser humano en general, no se podía decir nada sobre la relación entre los dos sin verlo como un problema *de* la mujer. Si ahora lo que queremos es enfocar la relación entre dos categorías, hay que estudiar, describir, relativizar, etcetera *las dos* categorías, como tales.

Lo que se hizo alrededor de 1970, de hecho, aunque quizás entonces no se viera con claridad, no fue solamente poner en marcha un esfuerzo para hacer visible a la mujer como tal, aunque eso también, sino poner en marcha un esfuerzo para hacer visible el *hecho* del género. Lo nuevo de la antropología de la mujer no era solamente enfocar a la mujer, sino enfocar un *principio organizador*, la idea de que los sexos (biológicos) funcionan como metáforas para muchas otras cosas.

Pero sobre el nombre ha habido mucha discusión, mucha confusión. Hay quien ve no sólo cambio de nombre sino cambio de enfoque; no una corrección terminológica necesaria sino una conspiración para desvirtuar el fin crítico. Permitidme contar, en plan de anécdota y ejemplo, lo que pasó en el departamento de antropología social de Estocolmo, donde trabajo. Teníamos un pequeño seminario llamado el Seminario de Antropología de la Mujer. Era voluntarista, por supuesto, carecía de recursos, era (y sigue siendo) sencillamente un grupo de antropólogas que se reunían para aprender unas de otras.

En 1988 este seminario cambió de nombre. Durante todo el curso de 87-88 tuvimos unas discusiones bizantinas hasta que ganó el nuevo nombre; ahora se llama Seminario de Teoría del Género. Los que estábamos a favor del nuevo nombre esgrimíamos el tipo de argumentos que acabo de esbozar aquí. Decíamos que el concepto de

género es fundamental, está en las mismas raíces de todo lo que efectivamente hemos hecho, y si lo que estudiamos son relaciones de poder no podemos decir que estudiamos exclusivamente a las mujeres. Además, llamándolo así podemos incluir en esta especialidad otros intereses muy afines, como por ejemplo los nuevos estudios críticos de la masculinidad y los estudios de los homosexuales – sobre ellos y por ellos. *Cualquier tipo de estudio que tiene un punto de vista crítico hacia el sistema de género actual me es relevante para comprender también la situación de la mujer.*

Pero también comprendo y simpatizo más o menos con los argumentos en contra. El más fuerte era que se trataba de una conspiración para esconder nuevamente a la mujer. Si lo llamamos antropología del género, nos van a invadir los hombres y también mujeres no feministas y vamos a tener al final una especialidad insulsa que nadie sabe muy bien qué objeto de estudio tiene. "La antropología del ser humano" dijo una colega con gran sarcasmo – eso evidentemente es un sinsentido, una tautología.

También hubo quien sospechaba que se trataba de congraciarnos con los hombres que mandan en el departamento. Antropología de la mujer suena revolucionario, peligroso, pero si hablamos de teoría de género a lo mejor los hombres nos promocionan a mejores puestos, porque suena más inofensivo y más prestigioso; ya se sabe, en cuanto pronuncias la palabra mujer ya cobras menos, tanto en dinero como en prestigio intelectual.

Comprendo los sentimientos detrás de estos argumentos. Veo el peligro. Pero también pienso que no por eso podemos prescindir de un concepto intelectualmente necesario. Ni podemos negarnos a ver que de hecho *es* el género y no la mujer nuestro objeto de estudio fundamental si queremos estudiar las relaciones de poder, es decir precisamente si queremos *mantener* el fin crítico feminista.

Parte del problema, gran parte, era que confundíamos el objeto de estudio con la motivación, con la intención, con el por qué se elige cierto objeto de estudio. La intención puede ser feminista o no y el objeto de estudio puede ser las mujeres o las relaciones entre mujeres y hombres.

Para aclararnos, lo podemos ver así:

<u>Intención:</u>	feminista	no-feminista
<u>Objeto:</u>		
mujeres	1	2
sistema de género	3	4

Vamos a ver qué tipos de estudios metemos en cada casilla.

En la número *uno* tenemos gran parte de los estudios que se han hecho hasta ahora en la antropología de la mujer. Sobre todo al principio, en la fase de rellenar lagunas. Se han centrado en la *vida de las mujeres*, sus condiciones, ideas, etc y han tenido una *intención feminista*, la intención de ir comprendiendo la naturaleza de las relaciones de *poder* entre hombres y mujeres en general, con la esperanza de así poder cambiarlas en nuestra propia sociedad.

En la casilla número *dos* tenemos todos los pronunciamientos *sobre las mujeres sin intención feminista*, por ejemplo el tipo de datos ingenuos que mencioné en el primer capítulo, el antropólogo que informa de las mujeres en la sociedad que ha estudiado pero a partir solamente de lo que dicen los hombres de ellas, o las teorías funcionalistas del estilo de Evans-Pritchard, o Talcott Parsons, o, si nos alejamos de las ciencias sociales, todos los datos sobre la vida y actividades de las mujeres, por ejemplo las recetas que usan en la cocina, los conocimientos de costura o de salud... datos sobre las mujeres, sí, y no *necesariamente* erróneos o paternalistas o anti-feministas, pero sin la intención crítica. (Esto es muy corriente. No hay que olvidar que se puede aprovechar la palabra "mujer" también con la intención de, por ejemplo, conseguir fondos de investigación para proyectos nada feministas.)

En la casilla *tres* tenemos lo que yo propongo y que es claramente hacia donde se dirigen los estudios de la antropología de la mujer desde hace muchos años, y por lo que consideramos que debe cambiar de nombre. Aquí hay que recopilar *datos de hombres y mujeres y otros géneros*, si los hay, y sobre todo de las relaciones entre ellos y de las ideas sobre ellos, *con la intención de comprender cómo se convierten estas relaciones en unas relaciones asimétricas*, y estudiar hasta qué punto y de qué manera *son* realmente asimétricas. Con la intención además de que estos datos puedan ser útiles también fuera del ámbito académico, en el trabajo político de cambiar *nuestro* sistema de género. Esto sería la antropología feminista.

¿Qué puede haber entonces en la casilla número *cuatro*? ¿Estará vacía? ¿Se puede estudiar las relaciones entre los géneros, reconociendo que son algo distinto de los sexos, pero sin intención crítica? No estoy segura, pero *posiblemente* la sociobiología se podría colocar allí. Y los temores de los que se oponen al cambio de nombre son precisamente que la casilla 3 vaya a quedar vacía y todo se vaya a convertir en lo que es la 4, estudios sin intención crítica aunque se hable de géneros.

Estos estudios podrían ser de dos tipos. Primero una antropología bien hecha sencillamente, es decir que no sea ciega ante el hecho del género, pero con un fin puramente científico, no político. Una antropología que habla del género como puede hablar de la edad o del parentesco, y que se abstiene de valorar lo que describe. Será una antropología poco interesante desde el punto de vista feminista, pero lícita, respetable. Y ne-

cesaria. Es una de las metas de la antropología feminista conseguir que *todos* los antropólogos lleguen al menos a este punto.

Segundo, podría haber una antropología del género política pero no crítica sino todo lo contrario, que buscara argumentos para conservar y reforzar la asimetría de poder entre los géneros. Es una postura política que necesita argumentos nuevos en vista de que las referencias clásicas a lo natural e inevitable ya no valen. Sería una antropología anti-feminista y peligrosa, ya que seguramente se presentaría como de vanguardia científica, reconociendo el concepto de género.

De momento no veo indicios mayores de tal desarrollo, pero por supuesto que hay que vigilar. Y es igual de importante vigilar si todo lo que se llama antropología de la mujer está en la casilla 1 o si pertenece más bien a la 2, donde también podría haber dos tipos, como ya vimos.

A lo largo de todas estas conferencias he usado no solamente el término "género" sino el de "sistema de género". ¿Eso qué es? Aquí se esconde un problema terminológico y teórico más espinoso de lo que puede parecer a primera vista. No soy yo la única que lo usa sin haberlo definido antes. A partir del mismo momento que hablábamos de *géneros*, ya teníamos necesidad de hablar de todo un aspecto de la vida social, de todo lo que concierne a los géneros, las ideas, la estructura de sentimientos, la división de trabajo y el reparto de poder... *todo esto junto* era lo que estudiábamos, y unas cosas tenían que ver con otras, parecía un sistema...

Pero se han oído voces críticas. ¿Qué supone hablar de sistema? ¿Caeremos en funcionalismo si lo hacemos? Es decir, si decimos que hay un sistema de género en cada sociedad, ¿estaremos diciendo implícitamente que es algo que consiste en unos cuantos elementos nítidamente diferenciables que se refuerzan entre sí, que entre sí crean un todo armonioso, que funciona, que se queda más o menos como está, estático? Si fuera así, caeríamos en errores gordos. Personalmente no creo que el uso de la palabra sistema implique todo eso, y me cuesta ver alternativas buenas. Pero se han propuesto: el *aspecto* de género, el *orden* de género, la *estructura* de género... Con cada término hay ventajas y desventajas. No existe todavía una teoría del género en el sentido de un conjunto de conceptos bien pulidos que todo el mundo esté más o menos de acuerdo en usar.

Para entender mejor el concepto de *sistema de género* podemos hacer una analogía con el concepto de modo de producción. Lo mismo que hay un modo de producción en cada sociedad, hay un sistema de género, que es el aspecto de la vida social que organiza las relaciones entre mujeres y hombres. Es necesario tener un vocabulario para este nivel de generalidad. Pero también queda obvio que necesitamos dividir esta cosa

en cosas más pequeñas para describirlo mejor – lo mismo que el marxismo distingue aspectos o partes o elementos de un modo de producción, para demostrar que aunque es un fenómeno total, en conjunto, no necesariamente funciona armoniosamente, al revés, son las contradicciones internas que le proporcionan dinamismo.

También hay dinamismo en las relaciones entre el sistema de género y otros aspectos de la sociedad, por ejemplo el modo de producción o el parentesco. Estudiar estas relaciones inter-aspectos es una manera de trabajar, una de las más corrientes de hecho (cf capítulo 1). Pero se corre el riesgo de seguir definiendo el género como algo que es *efecto* de otras cosas, algo siempre *dependiente*, no un aspecto independiente. Las otras cosas como causas, el sistema de género como efecto.

Necesitamos, pues, el concepto de sistema de género o algún equivalente como algo que no corresponde a ningún rincón especial de la sociedad, sino algo que lo atraviesa todo. Igual que el modo de producción. Pero también necesitamos buscar conceptos para subdividirlo de alguna manera.

Además, gracias a la analogía entre el sistema de género y el modo de producción, podemos ver con claridad que hay dos niveles de generalización. Hay modos de producción de diferentes tipos, el capitalismo es sólo uno de ellos. Igualmente hay, o podría haber, sistemas de género de distintos tipos, el androarcado es sólo uno de ellos. Siguiendo con la analogía, también podemos entender que puede haber muchas variaciones en forma y grado en cualquier tipo de sistema de género, lo mismo que sucede con los modos de producción; conviene describir esas variaciones con todos sus detalles, pero también hay ventajas al agruparlas en *tipos* a partir de sus características fundamentales. Por ejemplo el tipo de sistema de género del Mediterráneo, con sus tres rasgos fundamentales.

Pero aquí termina la analogía. No la debemos forzar. Por ejemplo, hay personas que piensan que el modo de producción *determina* todo lo demás. Yo no creo que el sistema de género sea la gran variable independiente que determine todo lo demás. Hay que ser más dialéctico, ver interacciones en todas las direcciones. Y *no reificar*. El sistema de género es una etiqueta que adjudicamos a algunos fenómenos para poder estudiarlos mejor, es un *concepto*. Los conceptos sirven para poder hablar de cosas abstractas, pero hay que recordar siempre que *no son cosas*. El concepto de género es además un concepto-resumen, una meta-abstracción. En los capítulos anteriores hemos visto las trampas en las que se cae cuando se intenta tratarlo como una entidad, una y concreta.

Hemos visto que el sistema de género (en el sentido del conjunto de relaciones de poder entre los géneros) no es un apéndice del modo de producción ni de ninguna otra circunstancia económica. Las circunstancias económicas influyen, sí, a veces de una manera bastante determinante, pero hay otros tipos de circunstancias que también influyen – por ejemplo el sistema de parentesco, con sus ramificaciones como lugar de

residencia o alianzas matrimoniales, influyen las visiones cosmológicas y otras construcciones culturales: qué es la sexualidad, qué es una persona, cuál es la relación entre cultura y naturaleza, etcetera, etcetera... pero el sistema de género tampoco es un apéndice de ninguna de estas otras cosas. No hay causas únicas. El sistema de género es siempre un producto complejo de varios otros aspectos de una sociedad dada. Probablemente, el sistema de género a su vez influya en otros aspectos de la vida social, a veces determinadamente – estudiar eso sería un enfoque novedoso, no se ha hecho casi.

Una cuestión que resulta interesante estudiar es si las relaciones entre sistema de género y algún otro aspecto de la sociedad suelen ser especialmente estrechas en una región del mundo o en un tipo de sociedad. Si por ejemplo la religión influye más en el sistema de género en países católicos que en otros sitios, o si la división en esferas públicas y domésticas influye más en sociedades capitalistas, etcetera. Yo apuntaría que en una sociedad como la nuestra, básicamente capitalista, pero que encierra una gran mayoría de las mujeres en una relación no capitalista a la producción (las amas de casa), la división de tareas es seguramente de lo que más determina y da forma al sistema de género.³⁴

Pero más que hablar de influencias y determinaciones, y correr el gran riesgo de la reificación, convendría hablar del sistema de género como el conjunto de relaciones entre los géneros. Entonces, las circunstancias económicas, por ejemplo, no serían algo externo que tiene tal o cual *efecto sobre* el sistema de género, sino *constituirían una parte intrínseca* del sistema de género.

El problema de gran parte de los estudios del género es que no subdividen el objeto de estudio. Hablan de la subordinación de la mujer sin más. La cantidad de causas únicas propuestas, sin que ninguna haya podido ser aceptada, es un síntoma de este problema.

Ahora bien, muchos estudios del género, aunque no lo hayan formulado claramente, tratan en realidad de dos estructuras sustancialmente diferentes en las relaciones entre los géneros. Una tiene que ver con la división de tareas – la organización del trabajo con la producción y del trabajo con la reproducción y la educación de los hijos, la división entre trabajo pagado y no pagado, etcetera. La otra tiene que ver con autoridad, control, poder, toma de decisiones, jerarquías de diferentes tipos, acceso a recursos, violencia (institucional o no), autoridad doméstica, resistencias, etcetera.

³⁴ Cf Chafetz, 1990, quien ofrece una especie de nueva hipótesis unicausal, pero mucho más sofisticada que las anteriores. Propone esquemas complejos de causas y efectos, sí, pero en circuitos de interacciones en todas las direcciones. Su intención es que sean esquemas universalmente válidos, y concluye que la división de tareas es el punto estratégico para iniciar cambios intencionados.

Una buena porción de los problemas relacionados con el género se pueden colocar en estos dos cajones, pero no todos. También está lo emocional. Algunas feministas han criticado las ciencias sociales precisamente por olvidar la sexualidad, mientras que otras críticas también feministas insisten en que hay que entender el poder económico y político para entender la sexualidad tal como funciona en la práctica. Podríamos diferenciar tres estructuras, para luego poder describir sus interrelaciones. Y la tercera estructura debe incluir la sexualidad pero también otras relaciones emocionales.

El sociólogo australiano Robert Connell (1987) propone precisamente esto. Distingue tres estructuras, que según él se pueden encontrar en cualquier sociedad, y que por lo tanto deben estudiarse para describir cualquier sistema de género. Las llama *trabajo, poder y cathexis*. Debemos describir la división de tareas entre mujeres y hombres (y otros géneros, en las sociedades donde se reconozcan más que dos), y debemos describir cómo se toman las decisiones, todas las decisiones, y qué papel juegan mujeres y hombres en esos procedimientos, y debemos estudiar también las relaciones emocionales de todo tipo entre los géneros y dentro de cada género.

Trabajo

En la estructura del trabajo estudiaríamos no solamente quién hace qué tareas, sino la naturaleza de cada tarea y la organización del trabajo de producción, reproducción, distribución y consumo para cualquier tipo de producto, incluyendo servicios. Esto ya se ha hecho bastante; no creo que haga falta que ponga ejemplos. Lo nuevo estaría en ver las relaciones del trabajo como una *estructura*, es decir como algo que condiciona todo lo que sucede, y verlo como *una* de varias estructuras, es decir que nunca determina nada directamente, ya que hay otras estructuras que también condicionan y no siempre en el mismo sentido.

Poder

En la estructura de poder, se estudiaría cómo se toman las decisiones, quién toma qué tipo de decisiones y de qué manera, si tiene autoridad para tomar estas decisiones o si las toma ilegítimamente (mano izquierda por ejemplo) y en tal caso cómo hace para que se realicen y qué tipo de obstáculos más o menos materiales y más o menos simbólicos hay. Y por supuesto hay que estudiar cómo la estructura de poder en cuanto al género se entrecruza con otras estructuras de poder. Por ejemplo entre clases o castas o grupos étnicos. Aquí entraría por ejemplo todo el debate de las diferencias entre mujeres: ¿puede una mujer ser oprimida aunque pertenezca a una categoría privilegiada, por ejemplo, clase alta? etcetera.

Cathexis

Estudiar la estructura de cathexis sería estudiar las emociones en las relaciones sociales, desde luego las fuertes y positivas pero también las menos fuertes, no sólo el amor y la sexualidad sino también la amistad, por ejemplo, y también las negativas, como la hostilidad o la ambivalencia. No se estudiarían en sentido psicológico, *nota bene*, es decir no cómo se desarrollan en la personalidad de un individuo ni cómo organizan la vida de una persona. Sino en un sentido social y cultural: qué emociones juegan un papel en qué situaciones, cuáles se reconocen culturalmente, cómo se categorizan, cómo se valorizan, etcetera. Hay que estudiar cómo se organizan los deseos de todo tipo, con prohibiciones, incitaciones, definiciones culturales de lo deseable... Hay que describir qué situaciones y procesos tienen carga emocional fuerte y cuáles no tienen tanta o no tienen ninguna.

Connell dice que no quiere decir que estas tres estructuras sean las únicas posibles, pero son las que él puede ver de momento. Tampoco cree que sean necesarias. Si piensa que son posibles de descubrir dentro de casi cualquier trozo de la realidad social que queramos estudiar desde el punto de vista de género, y piensa que determinan gran parte de las dinámicas.

Es decir, tanto si analizamos la producción de necesidades materiales como si analizamos el trabajo doméstico o la reproducción de los seres humanos, o una institución como la familia o el sistema jurídico de un estado, encontraremos estas tres estructuras. En cada institución, en cada rincón de la sociedad, habrá una división de trabajo según género, habrá diferentes posibilidades para mujeres y hombres para tomar decisiones y hacerse valer, y habrá un complejo emocional.

Con otros vocabularios, las mejores descripciones de sistemas de género hacen ya esto. Pero hay que formularlo con claridad.

Creo que si recogemos datos acerca de estas tres estructuras, tanto en general en una sociedad (lo que Connell quiere llamar *orden de género*) como, sobre todo, *dentro* de las varias instituciones de cada sociedad (lo que Connell quiere llamar *regímenes de género*), podríamos llegar a tener un cuerpo de datos sobre sistemas de género de diferentes sociedades que fueran *comparables* entre sí.

Las propuestas de Connell no constituyen más que un primer paso. Probablemente necesitaremos otro nivel más de subdivisiones. En la estructura de poder, por ejemplo, seguro que necesitaremos desarrollar el concepto de poder para describir distintos tipos de poder en cada sistema de género. Se podría formular por ejemplo unas escalas según los criterios de legitimidad-ilegitimidad de la persona que toma una decisión, del contenido de la decisión y de la manera en la que se ejecuta y se convierte en acción. Pero hay que tener cuidado en mantener un cierto nivel de generalidad en estos conceptos, no confundirlos con el tipo de conceptos que puedan surgir de los datos de

una sociedad en particular. (Como por ejemplo el aspecto de seducción semi-legítima que encierra el poder ilegítimo de la mano izquierda en España.)³⁵

La antropología feminista se alejará así de la búsqueda de causas y efectos lineales, y en eso coincide con la evolución teórica en general de las ciencias sociales en estos momentos. La misma complejidad del objeto de estudio ha *forzado* a la antropología del género a una evolución teórica muy rápida. El panorama es confuso, cuando se presenta como yo he hecho aquí, con resúmenes de bolsillo de un montón de diferentes intentos de explicaciones generales. Es menos confuso si intentamos ver los rasgos grandes de lo que ha pasado.

Como apunté ya en el primer capítulo, ha habido un desarrollo desde los intentos de proponer teorías muy generales hacia teorías más específicas, y desde indignación y denuncia hacia unas reflexiones necesarias acerca de relativismo y etnocentrismo, y desde intentos de sacar conclusiones directamente de los datos, o utilizando conceptos desarrollados con otros fines, hacia intentos de construir conceptos específicos para encontrar los datos relevantes y ordenarlos mejor.

La propuesta de Connell se inscribe en un nuevo paradigma antropológico y sociológico que se está desarrollando, a partir especialmente de Bourdieu y Giddens, pero que es una tendencia más general. Según este paradigma, lo que resulta especialmente interesante describir y analizar es la *práctica*, es decir las actividades cotidianas de la gente. La práctica también incluye cosas extraordinarias, como ritos religiosos o fiestas, y todo tipo de creatividad cultural, como las artes y las ciencias. Todo lo que se hace es práctica. Pero si lo que nos interesa es comprender cómo se reproduce o cambia una sociedad, hay que enfocar muy especialmente la actividad cotidiana, la práctica que se repite a menudo, lo que hace casi todo el mundo.

Otra manera de expresar lo mismo: La organización social, lo mismo que el conjunto de ideas que podemos llamar cultura, no se reproduce automáticamente. No es algo que existe y que puede ser cambiado o continuar igual, sino que es un *resultado* de lo que sucede constantemente. Si se reproduce – cosa que sucede a menudo, aunque nunca perfectamente – eso es algo que hay que explicar; es un logro, no algo automático.

³⁵ El problema antropológico será como siempre: ¿Pecaremos de etnocentrismo? Estos conceptos "generales" no podrán ser neutrales; serán *nuestros*, occidentales, a lo mejor anglosajones... Pero no podemos ser *tan* puristas como para que esto nos impida trabajar. Pienso yo. Toca asumir que la antropología como tal es un invento occidental. Y tenemos que pensar con *nuestras* categorías para poder pensar, punto. Esto no quiere decir que vayamos a olvidar que hay que descubrir las categorías de la sociedad estudiada también. ¡Y compararlas con las nuestras!

Los datos empíricos que tienen sentido desde este punto de vista teórico son los datos de la práctica, reconociendo prácticas parecidas en diferentes contextos; y en el concepto de práctica, desde luego, se incluye la práctica cultural, la actividad de pensar y comunicar. El análisis que se hace luego es de cómo estas actividades contribuyen a la reproducción/cambio tanto de las instituciones sociales como de las ideas.

Esto es una visión *constructivista*. El género es algo que se construye en la práctica, es una idea, y funciona como principio organizador, participa en la organización social. El número de géneros en una sociedad dada, y los criterios para distinguirlos, y qué aspectos de la vida social se organizan a partir del género y cuáles son neutrales en cuanto a género, y para qué ideas culturales se recurre al género para inspiración y metáforas... todo eso varía, todo eso es cuestión empírica, a describir para cada caso concreto, y a describir como procesos y prácticas, no como entidades estáticas.

En vez de hacer preguntas imposibles acerca de primeras causas, orígenes y rasgos universales, debemos enfocar las relaciones entre los géneros tal como son y tal como se reproducen, y, muy importante, hasta qué punto se reproducen, hasta qué punto y por qué no se reproducen del todo, es decir cambian. Es aquí donde necesitamos una teoría de la práctica.

Por ejemplo, pienso que el sistema de género español probablemente está en crisis ahora mismo, debido a que las contradicciones tanto dentro del sistema de género, entre sus varios elementos, como entre el sistema de género y otros aspectos de la vida social son tantas que producen necesariamente cambios. O mejor dicho, son tantas que la reproducción resulta más imperfecta de lo corriente. Surgen cosas *nuevas*. Que a su vez condicionarán el proceso a continuación.³⁶

La propuesta de Connell trata de conceptos que nos ayuden a poner orden en los datos. A parte de conceptos descriptivos de este tipo, me parece que necesitamos unos conceptos más comparativos también.

He estado jugando con unas ideas de cómo *clasificar* distintos *tipos* de sistemas de género. He dado muchos ejemplos de esta necesidad a lo largo de este texto. Hemos

³⁶ Es por lo tanto un momento muy propicio para movilizaciones feministas. Creo que el movimiento feminista español no ha sabido aprovechar el momento. En una primera fase sí, en los años setenta. Se trataba entonces de cosas muy obvias, *grandes* injusticias sobre las que se podía obtener un consenso fácil. *Ahora* es cuando hay que profundizar el análisis. Entre otras cosas *describir bien* el sistema de género que tenemos, como punto de partida para cualquier intento de cambiarlo, y desarrollar a base del conocimiento de lo propio estrategias propias. Las que se importan de otros países no son necesariamente aplicables aquí. Mi opinión personal es que el movimiento feminista debería estudiar el "feminismo de barrio" y tomarlo como base, en vez de criticarlo como falsa conciencia..

visto que hay zonas del mundo donde los sistemas de género parecen tener algo en común, por ejemplo unas zonas donde las mujeres trabajan mucho y otras donde trabajan poco, unas zonas donde hay mucha segregación espacial, unas zonas donde hay mucha hostilidad entre los géneros, unas donde posiblemente la dominación masculina sea más mítica que real. Etcetera. Quiero sugerir que cuando tengamos descripciones buenas de sistemas de género de muchas sociedades diferentes, probablemente necesitaremos algunos conceptos generalizantes para hacer *tipologías*.

Debemos buscar maneras de *resumir* los muchos aspectos y procesos para pronunciarnos de nuevo, pero de forma más sofisticada, sobre lo que realmente nos interesa: las relaciones de poder. La pregunta "¿es universal la opresión de la mujer y en tal caso por qué?" se puede ya traducir a "¿qué grado y tipo de asimetría hay en el sistema de género de la sociedad X?" Y cuando hayamos contestado esta pregunta para unas cuantas sociedades ¿qué podemos decir de los sistemas de género comparados entre sí?

Podríamos hablar de sistemas de género más o menos androarcales. El patriarcado sería un sub-tipo, un androarcado donde el poder de los hombres está especialmente en manos de hombres que son padres y/o mayores. Puede ser que encontremos sistemas de género no muy androarcales, *a lo mejor* incluso igualitarios.

Los sistemas igualitarios podrían ser complementarios, es decir que los géneros fueran muy diferenciados entre sí, pero que sin embargo eso no conllevara una jerarquía. No estoy segura si se puede dar esto en la práctica o no, pero por lo menos conceptualmente debemos distinguir entre *diferencia=no igualdad en el sentido de no identidad*, y *asimetría=no igualdad en el sentido de no justicia*. Es decir, podremos hacer tipologías basándonos en el criterio de poder.³⁷

Pero eso no será todo. Por ejemplo, creo que tanto los sistemas mediterráneos como los norte-europeos son asimétricos en el sentido de injustos (las mujeres salen perdiendo), pero creo que son muy diferentes en la *importancia* que conceden culturalmente a este hecho social. Probablemente necesitaremos también tipologías basadas en otros criterios que el de poder. Sería interesante ordenar los sistemas de género del mundo según diferentes criterios de comparación, donde cada sistema de género podría describirse como situado en un cierto punto – aproximado y cambiante, claro – en cada uno de varios continuums. Voy a sugerir tres criterios.

³⁷ Otra cosa es el *riesgo* que corre siempre un sistema complementario a convertirse en asimétrico también por diversos procesos de cambio. Si muchas otras cosas cambian, una complementariedad equilibrada es difícil de reproducir sin que cambie ese equilibrio. Creo que es lo que podemos ver en algunas sociedades del tercer mundo ahora, donde se observa un empeoramiento para las mujeres. Los !Kung, los Maasai...

conceptos para describir s. de g.

conceptos para comparar s. de g.

trabajo

fuerza

poder

alcance

cathexis

jerarquía

Un día dando clase en Estocolmo intenté explicar el sistema de género mediterráneo. Muchas de las ideas y gran parte de la división de trabajo en los sistemas de género mediterráneos se parecen a los del norte de Europa – la familia nuclear, la división de tareas entre esposa y marido, la ideología de la delicadeza femenina y la fuerza física masculina, etcetera. Pero hay una diferencia clara, y para que mis estudiantes suecos entendieran esa diferencia tuve que decir, sí, allí pasa más o menos lo mismo que aquí, pero ¡más! Además *preocupa* más a la gente. Piensan más en esto de ser una mujer de verdad, de ser un hombre muy hombre. Se utiliza el género como metáfora para muchas cosas que aquí no. Es decir, les intenté explicar lo que en el capítulo 5 he llamado la centralidad cultural del género. Pero nunca me llegó a gustar del todo ese concepto de centralidad, así que me puse a buscar algo mejor.

Encontré primero un verbo, *generizar*; en inglés: *to gender* o *to engender*, o *to genderize*. Una cierta relación o situación puede definirse como neutral en cuanto a género. Pero esa definición puede cambiar, se puede *generizar*. O una situación o relación generizada podría *degenerizarse*. Creo que es por ejemplo lo que quieren los feministas españoles que suceda con el mercado laboral. Al estudiar un sistema de género en alguna institución o en una sociedad entera, es interesante ver qué relaciones dentro de él están generizadas y cuáles no. Y puede haber grados de generización. En el mercado laboral español, por ejemplo, es posible que la entrevista para conseguir un empleo no esté tan generizada como luego las relaciones entre compañeros de trabajo o las probabilidades de ascenso.

Generizar. Más o menos generizado. ¿Pero en qué sentido? Veo tres posibilidades. La generización en un caso dado puede ser más o menos fuerte y puede ser más o menos extensa, y puede suponer más o menos jerarquía.

Primero la *fuerza*. En algunas sociedades, si perteneces a tal género, eso es todo, culturalmente; no hay grados. No hay feminidad y masculinidad. Suecia y España comparten unas tradiciones occidentales y cristianas según las que hay grados de feminidad y masculinidad, y en los dos países es importante para los individuos sentirse seguros en su identidad de género. Pero hay diferencia de fuerza. La importancia emocional y las consecuencias sociales si alguien se sale de las normas son menores en Suecia, y se simbolizan menos en ropa, lenguaje corporal, etcetera.

Segundo, en cuanto al *alcance*, lo definiría como la extensión de la generización por las *zonas* de organización social: ideas, valores, toma de decisiones, división de

tareas, emociones... todos los espacios de la vida colectiva que son afectados por la división de la humanidad en géneros. El ejemplo más claro es la división de tareas. Como hemos visto, varía mucho cuántas tareas se consideran exclusivamente de un género o del otro, y cuántas tareas son definidas como neutrales (que se definen más por edad o rango, o que las hace quien pueda o tenga ganas, sencillamente).

Tercero, las relaciones entre los géneros pueden ser más o menos *jerarquizadas*. En teoría por lo menos podría haber categorías de género claramente marcadas en una sociedad sin que una tuviera más poder o prestigio que la(s) otra(s).

En teoría podría haber cualquier combinación de posiciones en las tres escalas:

FUERZA:

la generización es: muy importante ----- poco importante

ALCANCE:

las cosas generizadas son: muchas ----- pocas

JERARQUIA:

la asimetría entre los géneros es: grande ----- pequeña³⁸

Los conceptos de *fuerza* y *alcance*, '*force*' y '*scope*', han sido propuestos originalmente por Clifford Geertz para comparar la religión entre diferentes sociedades. Quería comparar qué papel juega y cómo se relaciona la religión con otros fenómenos sociales, pero sugiere que deberían ser conceptos válidos para otros aspectos de la vida social también. (Geertz 1968:111)

Comparando Indonesia y Marruecos, dos países musulmanes que aparte de la religión son muy diferentes entre sí, Geertz concluye que la fuerza de la religión es mayor en Marruecos, pero el alcance es mayor en Indonesia. Un indonesio se puede encoger de hombros ante una falta religiosa que lanza al marroquí a abismos de culpa o furia; por otro lado, un marroquí puede encerrar lo religioso dentro de una zona de la realidad y portarse según otros preceptos en otras zonas, mientras que el indonesio se mueve siempre dentro de lo religioso, que para él atraviesa toda la realidad, sin dejar resquicio no-religioso. Dice Geertz.

Como aquí en España, y en la zona mediterránea en general, el sistema de género se caracteriza por mucha fuerza y gran alcance y una jerarquía bastante clara, es

³⁸ Si queremos ser pedantes, la escala de la jerarquía no es una sino dos: en una el polo de mucha jerarquía tendría los hombres en posición dominante, en la otra tendría las mujeres en posición dominante. Pero como parece que el segundo caso sería meramente hipotético, podemos dejarlo fuera de consideración de momento.

fácil caer en el error de suponer que es todo lo mismo, o que las tres cosas se implican mutuamente. Y no es así. Veamos otras combinaciones realmente existentes. Para simplificar, a efectos pedagógicos, me limitaré de momento a dos dimensiones, y reduciré los infinitos grados de las escalas a sus puntos extremos, con lo cual sólo resultan cuatro combinaciones posibles.

Primera combinación: Pueden existir sociedades diametralmente opuestas a las mediterráneas, donde tanto la fuerza como el alcance del género sean pequeños. Bali podría ser una.

Segunda combinación: Hay sociedades donde la fuerza es grande aunque el alcance estrecho. Suecia ahora mismo podría ser un ejemplo aproximado. La fuerza es menor que en España, pero la diferencia en fuerza no es tan grande en una perspectiva mundial. La diferencia en alcance sí, diría que es notable. Hay muchas situaciones en las que el género contaría en España mientras que en Suecia no. Hay pocos espacios públicos generizados, por ejemplo.

Tercera combinación: ¿Cuál podría ser un ejemplo de una sociedad donde el género tuviera gran alcance pero poca fuerza? Sería una sociedad con una asignación de tareas y espacios más basada en género que en otros principios, pero con una actitud pragmática y mucha variación en la práctica. A juzgar por la literatura antropológica en general – si es que nos podemos fiar de ella en estos asuntos del género – hay muchos ejemplos entre las sociedades sencillas. Las Islas Trobriandeses es uno.

Cuarta combinación: Ya es lo nuestro, mucha fuerza y mucho alcance. En España, y en general en la zona mediterránea, el género es un principio organizador de muchas cosas y lo hace de manera implacable. Además, para incluir ya la tercera dimensión, las organiza de forma jerárquica. Lo que está claro es que *ésta NO es la única combinación posible* de las tres dimensiones.

CONCLUYENDO

Estos han sido unos apuntes acerca de los desarrollos de conceptos que me parecen prometedores en estos momentos. La antropología feminista ha tenido que abandonar muchas de las teorías y muchos de los conceptos clásicos de la antropología, porque trabajando con la realidad desde el punto de vista de las mujeres, primero, y luego más específicamente desde el punto de vista de las relaciones entre mujeres y hombres, es decir el género, se ha visto que esas teorías y esos conceptos tienen que ser revisados. El desarrollo de una nueva especialidad no es una cosa que sucede en un rincón apartado de una disciplina, sino repercute en toda la disciplina. Claro que eso pasa con otros desarrollos también, pero la antropología feminista realmente se ha propuesto un objeto

de estudio muy complejo, y muy central en la vida humana, y eso quiere decir que repercutirá profundamente en la antropología. No cabe duda de que el feminismo ha influido ya y va a influir más en la antropología.

Pero – ¿qué pasa con la influencia de la antropología en el feminismo? ¿Qué puede aprender cualquier feminista no antropóloga de la antropología del género? Estas conferencias constituyen un intento de contestar esa pregunta. No quiero especificar las conclusiones políticas a sacar, porque eso será cosa de cada lector, pero mi intención ha sido presentar al feminismo unos pensamientos, unas herramientas y unos datos científicos que me parecen imprescindibles para la tarea política.

Creo que la contribución más importante de la antropología es la presión que ejerce su enfoque universalista sobre lo que damos por hecho. No podemos hacer oídos sordos al dilema del etnocentrismo versus el relativismo.

Otra contribución antropológica es la crítica constante de conceptos. No es un monopolio, es algo que se hace en otras disciplinas también, pero los antropólogos tienen unas dificultades especiales para crear conceptos que sean realmente universales. Eso se logra pocas veces, pero supone un ejercicio relativista constante y obliga a ensanchar nuestras propias categorías culturales. Los antropólogos tienen que pensar desde dentro de su propia cultura, como todo el mundo, pero simultáneamente tienen que ser muy conscientes de que sus conceptos y sus formas de razonar no son universales. Tienen que *intentar* ser meta-culturales, aunque no lo consigan, y de sus esfuerzos y tropiezos puede aprender todo el mundo.

Y los antropólogos tienen una realidad dura con la que luchar, la realidad social de todas las sociedades humanas. Contra esa realidad ponen a prueba todos los conceptos que se sugieren, y concepto que no sobreviva a la prueba es concepto que no puede ser usado como algo universal. Ni en la ciencia ni en la política.

Finalmente, la antropología contribuye también con algo más concreto: las descripciones de realidades sociales diferentes de las occidentales. Es la contribución aparentemente más anecdótica, tal vez. Pero la realidad es la realidad. Pule conceptos. Desmiente ideologías. Demuestra la variedad, la imaginación humana, el hecho de que siempre hay mil maneras de hacer cualquier cosa. *No es natural*. Y ésta es la naturaleza humana real: la capacidad y la necesidad que tiene de crear su mundo.

Claro que tampoco todo es cultural. *Hay* hechos absolutos, hay limitaciones y condicionamientos naturales. No vamos a ser relativistas extremos. Pero lo que nos ha demostrado la antropología es que casi cada vez que empezamos a mirar de cerca algo que hemos considerado natural, universal, aprendemos que es culturalmente construido y por lo tanto variable. *No necesariamente así. No la única manera humanamente posible*.

Y esto es la postura revolucionaria siempre: Las cosas no tienen por qué ser como son; por lo tanto, si no nos gustan, podemos intentar cambiarlas. Otra cosa es que

eso es *difícil*. Para ser eficaz en los intentos, hay que conocer bien la realidad y sus inercias.

Para terminar, una nota optimista: Hay feministas que piensan que hay que encontrar sociedades – ahora o en el pasado – donde las mujeres hayan tenido más poder que los hombres, o por lo menos igual. Porque si los hombres han dominado a las mujeres siempre y en todas partes, no habría nada que hacer. No sabemos si ha habido o hay sociedades donde las mujeres tengan más poder que los hombres, pero no parece probable. Si podemos decir que hay igualdad en alguna parte, o no, depende de cómo la definamos; allí entra una dosis fuerte de evaluación que no puede ser objetiva; pero si lo medimos con nuestros valores feministas occidentales, tampoco es muy probable. Yo por lo menos no he leído nunca una descripción de una sociedad que me haya hecho pensar que allí como mujer me podría sentir libre de todo tipo de opresión. Este estado de las cosas me *duele*. Pero no me parece que sirva de prueba de que no fuera *posible* tal sociedad. No veo ninguna razón de renunciar el deseo de reconstruir el género más de acuerdo con nuestros valores actuales.

En una ocasión que di una conferencia sobre este tema, un hombre me preguntó: "Pero si realmente el hombre domina a la mujer en todas partes, más o menos, y si realmente no se ha podido descubrir ninguna causa clara, tal como parece que es tu conclusión – entonces me parece a mí que la conclusión tiene que ser, a pesar de todo, que es una cosa biológica. Inevitable. Si está en todas partes... ¿No?"

Es decir, él tenía la misma postura que aquellas feministas que se empeñan en contra de todas las pruebas en creer en el matriarcado, porque les parece vital; si no se pueden creer que existe, pierden toda esperanza. Este hombre no era feminista, él lo veía desde el otro lado: si no hay matriarcado, ni siquiera igualdad, entonces es que algún grado o tipo de androarcado es biológicamente inevitable, por lo tanto no tengo que tener mala conciencia.

Le contesté: No estoy de acuerdo. No sé si hay igualdad o no en alguna sociedad humana – pero eso no quiere decir que no pudiera llegar a haber o que no deberíamos luchar por construirla. Si algo nos enseña la antropología es que la vida colectiva humana es una sucesión constante de experimentos. Hace unos pocos miles de años, es decir hace relativamente poco si miramos la historia entera de los seres humanos, no existía la agricultura. Luego sí empezó a existir y se convirtió en algo muy grande y muy importante para el desarrollo de la humanidad. Hay cosas que no existen y luego empiezan a existir. Y personalmente creo que ahora vamos a tener que inventar sistemas de género nuevos, porque los que hemos tenido hasta ahora no nos gustan ya.

¿Cómo queremos que sean, pues, los sistemas de género? Construir una nueva utopía será una tarea feminista, política, más que antropológica, científica. Pero en esta tarea hará falta inspiración y conocimientos del abanico de posibilidades humanas, y para ofrecerlo, allí está la antropología feminista.

Bibliografía comentada

Esta es la bibliografía que repartí cuando di los cursillos en el Instituto de Investigaciones Feministas, más algunas referencias añadidas posteriormente. Espero que sirva de guía para quien quiera profundizar un poco más después de leer este libro. Como en los cursillos se vio que los participantes tenían intereses y gustos y conocimientos previos muy variados, he dividido la bibliografía en secciones, no tanto por temas como por el tipo de literatura, y he añadido unos comentarios cortos.

Hay bibliografías más amplias en varias de estas publicaciones. Sobre todo son relevantes las que se encuentran en los artículos de Quinn y de Mukhopadhyay y Higgins y en el libro de Moore.

Para las obras francesas incluyo tanto la versión inglesa que he leído como el original francés.

Según he podido averiguar, casi ninguno de los trabajos mencionados aquí tienen traducción al castellano. O no la tenían en 1991. En los pocos casos que sé de una, la menciono.

Como muchos de los participantes en los cursillos leían algo de inglés, pero con dificultad, y me imagino que les pasará lo mismo a las lectoras de este libro, incluyo algunos comentarios sobre el grado de dificultad del texto desde este punto de vista. Según mi impresión personal, claro.

No he podido resistir la tentación de incluir algunas monografías escritas por colegas mías en Estocolmo. Las considero buenas. Además, como el inglés no es la lengua nativa de las autoras, sus estilos no ofrecen grandes complicaciones.

A. Literatura de introducción, panoramas del estado de la cuestión.

ARDENER, Edwin: Belief and the problem of women. En La Fontaine (ed): *The Interpretation of Ritual*. Tavistock, Londres, 1972.

Uno de los primeros intentos de hacer teoría antropológica sobre la mujer a partir de material empírico propio. Significó mucho para las primeras antropólogas feministas, por eso lo incluyo, aunque hoy día no diga ya mucho.

LAMPHERE, Louise: Feminism and Anthropology. The struggle to reshape our thinking about gender. En C. Farnham (ed): *The Impact of Feminist Research in the Academy*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1987.

Un artículo con ambición de ser panorámico pero que no lo es tanto, ni mucho menos, como los de Quinn y de Mukhopadhyay y Higgins.

LEACOCK, Eleanor: Introduction. En Frederick ENGELS: *The Origin of the Family, Private Property and the State*. International Publishers, Nueva York, 1972.

El libro clásico de Engels seguro que tendrá traducción a castellano, pero no sé si la tendrá esta introducción por Leacock que fue de lectura obligatoria en los años 70. Es una crítica y actualización de la postura de Engels.

MARTIN, M. Kay y Barbara VOORHIES: *La mujer. Un enfoque antropológico*. (Título original: *Female of the Species*.1975) Anagrama, Barcelona, 1978.

Trabajo muy ambicioso. Intenta ordenar los conocimientos antropológicos sobre la mujer de manera sistemática, según forma de subsistencia. Hoy hay que leerlo teniendo en cuenta que fue escrito cuando la antropología feminista era muy nueva.

MEAD, Margaret: *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*. Penguin, Harmondsworth, 1975. (Primera edición 1950.)

¡Un clásico! Es el gran resumen de los estudios y posturas de MM. Si es feminista o no a la luz del pensamiento actual es irrelevante; fue un trabajo con enorme repercusión en su día y se puede leer todavía. Siempre con distancia crítica, por supuesto. Creo que está traducido a castellano.

MOORE, Henrietta: *Feminism and Anthropology*. Polity Press y Blackwells, Cambridge, Oxford, 1988.

Un libro con ambición de ser panorámico en cuanto a los aspectos económicos y políticos. HM lamenta no poder incluir el aspecto simbólico. El capítulo final, que trata de la antropología feminista, hay que tomárselo con distancia crítica. Pone el acento en el concepto de "diferencia". Gran parte del resto del libro son resúmenes de otros libros. La selección de esos libros es buena, los resúmenes son claros y fáciles de leer, y el conjunto da una buena idea de lo que se ha hecho hasta la fecha de la publicación. Bibliografía excelente. Hay traducción al castellano.

MUKHOPADHYAY, Carol C. y Patricia J. HIGGINS: *Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987. Annual Review of Anthropology*, 17. 1988.

Este artículo se ha escrito como una continuación explícita del de Quinn, para ver qué ha pasado en la segunda década de la antropología de la mujer. Resulta denso. El lenguaje como tal no ofrece dificultades, pero para quien no tenga conocimientos anteriores de la materia, será necesario leer muy despacio, porque en pocas páginas habla de muchísimas cosas, tratando cada una muy escuetamente. Como panorámica concentrada, muy buena. Bibliografía excelente.

OAKLEY, Ann: *Sex, Gender and Society*. Gower/Maurice Temple Smith, Aldershot, 1987. (Primera edición 1972.)

AO es socióloga, en rigor, pero incluyo el libro por ser de los primeros en usar el concepto de género y por dar un resumen de conocimientos biológicos y sociológicos en aquel momento. Fácil de leer.

QUINN, Naomi: *Anthropological Studies on Women's Status. American Review of Anthropology*, 6:181-225. 1977

Según sepa yo, éste es el primer trabajo que ofrece una panorámica del estado de la cuestión en los años setenta. Hoy día resulta parcial, por supuesto, pero es una muy buena introducción. Es difícil por ejemplo leer Mukhopadhyay y Higgins sin haber leído primero Quinn. Bibliografía buena.

ROGERS, Barbara: *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*. Routledge, Londres, Nueva York, 1989.

Como antropología dudosa - generaliza demasiado, compara lo incomparable. Pero como denuncia de los efectos negativos que suele tener el "desarrollo" para las mujeres del tercer mundo, una de las más elocuentes.

ROSALDO, Michelle Z. y Louise LAMPHERE: Introduction. En M.Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds): *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, Stanford, 1974.

Esta introducción a uno de los primeros volúmenes que recogían trabajos hechos por antropólogas feministas fue también lo más parecido a una panorámica del estado de la cuestión que había hasta entonces. Ahora, como hacía poco que se trabajaba en la especialidad, no parece hoy tal panorámica. Sí es un resumen excelente de los artículos

de todo ese volumen. Y en el capítulo de continuación, "A Theoretical Overview", por Rosaldo, es donde ella expresa con más claridad sus ideas sobre la separación entre la esfera pública y la esfera doméstica.

B. Monografías escritas desde el punto de vista de la antropología de la mujer o del género.

BOHMAN, Kristina: *Women of the Barrio. Class and Gender in a Colombian City*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Estocolmo, 1984.

Una colega mía de Estocolmo hizo trabajo de campo, claramente feminista, en un barrio muy pobre de Medellín, Colombia. El libro es una denuncia fuerte de la doble opresión de clase y género que sufren las mujeres del barrio. Varias historias de vida, fáciles de leer. Fotos buenas.

BRANDES, Stanley: *Metaphors of Masculinity. Sex and Status in Andalusian Folklore*. University of Pennsylvania Press, 1980.

Interesante por tratar de España y porque el autor es uno de los antropólogos norteamericanos que más saben de este país. Además y sobre todo por ser de los pocos trabajos que describen lo *masculino* desde un punto de vista de teoría del género. Ahora, para mi gusto, se concentra demasiado en expresiones folklóricas, como coplas, juegos, etcetera. Creo que bastante fácil de leer. (SB tiene un artículo también en Ortner y Whitehead 1981.)

ERRINGTON, Frederick y Deborah GEWERTZ: *Cultural alternatives and a feminist anthropology. An analysis of culturally constructed gender interests in Papua New Guinea*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Probablemente algo difícil para una principiante. Los autores han estudiado una de las sociedades estudiadas por M. Mead y argumentan muy detalladamente sobre posibles errores de ella. Tienen un enfoque feminista, pero al final el argumento principal viene a tratar más de la construcción cultural de la persona que del género.

EVERS ROSANDER, Eva: *Women in a Borderland. Managing Muslim Identity where Morocco Meets Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Estocolmo, 1991.

Descripción detallada de la vida cotidiana de mujeres musulmanas en Ceuta. Énfasis especialmente en la interacción entre el género y la etnicidad. Las fases principales de la vida de la mujer y los ritos y fiestas que marcan las transiciones entre ellas. Muchos "casos" de lectura entretenida.

GODELIER, Maurice: *The Making of Great Men. Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge University press, Cambridge, 1986.

Monografía original en cuanto a que es una denuncia por un hombre (y un gran antropólogo) de un sistema eficaz de dominación de las mujeres por los hombres. También en cuanto a que es un claro ejemplo de esto en una sociedad sencilla. Trata cuestiones difíciles como las razones por las que las mujeres colaboran en el sistema. Etnografía valiosa. El estilo del autor es muy francés, es decir, desde un punto de vista anglosajón muchos recovecos innecesarios. Por ello creo que la versión inglesa resultará difícil de leer.

El original: *La production des grands hommes*. Libraire Arthème Fayard, Paris, 1982.

GULLESTAD, Marianne: *Kitchen-Table Society. A case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*. Universitetsforlaget, Oslo, 1984.

Buena etnografía de justo lo que dice el sub-título. Además una argumentación interesante sobre las condiciones que hacen que estas mujeres noruegas puedan y quieran "salir de casa" pero el mismo camino que las saca las vuelve a encerrar. Estilo fácil de leer. Muchos ejemplos, "casos".

MAHER, Vanessa: *Women and Property in Morocco. Their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Buena etnografía. Comparación interesante de la situación de las mujeres del campo y las de la ciudad.

MENDEZ, Lourdes: "*Cousas de Mulleres.*" *Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980.)* Anthropos, Barcelona, 1988.

Valioso por ser de las pocas monografías sobre mujeres de la península ibérica. Argumenta en contra de la tesis del matriarcado gallego.

SHOSTAK, Marjorie: *Nisa. The life and words of a !Kung woman*. Earthscan, Londres, 1990.

Una biografía preciosa de una mujer bosquimana. MS añade suficientes datos etnográficos para que la lector pueda situar el relato de Nisa, pero sin forzar la interpretación – se lee casi como una novela. Da mucho que pensar en muchos sentidos, especialmente la cuestión de si este sistema de género es igualitario o no. Es uno de los sistemas de género del mundo que más se acercan a serlo, eso sí. Fotos buenas. Inglés fácil (creo).

TALLE, Aud: *Women at a Loss. Changes in Maasai pastoralism and their effects on gender relations*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Estocolmo, 1988.

Buena descripción de las relaciones complejas entre el desarrollo económico y el sistema de género de un pueblo pastoralista. Las mujeres salen perdiendo y AT muestra muy claramente cómo y por qué. Además contribuye etnografía valiosa - pero aburrida, posiblemente, para quien no tenga un interés especial por los sistemas de parentesco y grupos de edad del Africa Oriental. Fotos buenas.

THUREN, Britt-Marie: *Left Hand Left Behind. The changing gender system of a barrio in Valencia, Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Estocolmo, 1988.

Mi etnografía del trabajo de campo en Valencia 1982-83, también mi tesis doctoral. Más que una descripción de todo el sistema de género es un análisis de las contradicciones que producen cambios en él. Lo estoy traduciendo a castellano.

THUREN, Britt-Marie: Desarrollo y género en un barrio de Valencia. En *Antropología. Estudis i propostes*. Institut Valencià de la Dona, Alicante, 1988.

Artículo mío en castellano. Resumen de algunas de las ideas de la tesis, especialmente sobre la construcción cultural del "progreso".

VALLE, Teresa del, et. al.: *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Anthropos, Barcelona, 1985.

Un intento ambicioso de describir todo lo que el título indica. Los métodos han sido algo superficiales y no exclusivamente antropológicos, pero el libro es metodológicamente interesante debido al trabajo en equipo. Argumentos en contra de las tesis del

matriarcado vasco. Descripciones de las diferencias entre vida agrícola, pesquera y urbana.

WEINER, Annette B. : *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1988.

Etnografía muy buena, aunque posiblemente algo técnica para una principiante. AW estudió la sociedad estudiada por Malinowski, el gran antropólogo inglés de los años 20. Muestra cómo Malinowski fue ciego a las actividades de las mujeres y su importancia económica y política.

C. Monografías sin enfoque principal sobre el género pero que de todos modos ofrecen datos interesantes sobre la vida de las mujeres o sobre las relaciones entre los géneros.

duBOULAY, Juliet: *Portrait of a Greek Mountain Village*. Clarendon Press, Oxford, 1974.

IMBERT, Gérard: *Elena Francis, un consultorio para la transición*. Península, Barcelona, 1982.

MURPHY, Yolanda y Robert F. MURPHY: *Women of the Forest*. Columbia University Press, Nueva York, 1985.

Etnografía fácil y bonita de leer además de detallada e interesante sobre las mujeres Mundurucú del interior de Brasil. La sociedad Mundurucú es fuertemente androarcal a pesar de ser matrilocal y a pesar de producir las mujeres la mayor parte de la subsistencia. Descripción de procesos de cambio que parecían conducir hacia mayor poder para los hombres en los años 50 cuando se hizo el trabajo de campo. Al final unos comentarios que pretenden ser analíticos pero que resultan hoy muy desfasados. Lo que perdura es la buena observación.

SISKIND, Janet: *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press, Londres, 1975.

Para mi gusto, una de las mejores monografías antropológicas jamás escritas en cuanto a estilo. Se lee como una novela. Introduce conceptos complicados de parentesco en un lenguaje no técnico. Un libro excelente para cursos de introducción a la antropología. El trabajo de campo se hizo a finales de los años sesenta en un pueblo indio de la selva de Perú. JS no tiene un enfoque específicamente feminista, pero por ser mujer y buena observadora, y por atreverse a ser bastante personal al escribir, comunica una gran riqueza de conocimientos sobre la vida de las mujeres en una sociedad con rasgos androarcales claros pero con muchos recursos defensivos para las mujeres.

STACK, Carol: *All Our Kin. Strategies for survival in a black community*. Harper & Row, Nueva York, Londres, 1974.

De las primeras monografías completas de la antropología feminista. Describe el sistema de parentesco y colaboración cotidiana en un ghetto negro de una gran ciudad en Estados Unidos. Es un sistema que encierra a las mujeres en roles tradicionales de madres, sobre todo, pero que les da mucha autonomía como tales, y que funciona para garantizar la subsistencia en una economía de pobreza y bajo presión de la sociedad blanca. Fácil de leer, con excepción tal vez de las citas directas de las informantes. Análisis feminista sí, pero el enfoque principal está en los modos de supervivencia y en el rol del parentesco en esto.

D. Antologías con artículos mixtos, empíricos y teóricos. (Generalmente con algún tema que se deduce por el título del libro.)

Como los títulos dan el contenido bastante bien, no he comentado mucho aquí. La mayoría de estos libros contienen artículos de calidad variada, pero si los menciono es porque guardan un nivel mínimo. La mayoría son de referencia casi obligatoria en la antropología de la mujer hoy día.

ARDENER, Shirley (ed): *Defining Females. The Nature of Women in Society*. Croom Helm, Londres, 1978.

ARDENER, Shirley (ed): *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Croom Helm, Londres, 1981.

CAPLAN, Pat (ed): *The Cultural Construction of Sexuality*. Tavistock. Londres, Nueva York, 1987.

Buena introducción. Por ahora casi el único libro sobre este tema.

DUBISCH, Jill (ed): *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986.

Buena introducción que podría servir como introducción al tema para principiantes. Material mediterráneo. Artículos buenos de Dubisch y duBoulay y algunos más. Algunos de los artículos sin gran interés.

HARRIS, Olivia y Kate YOUNG (eds): *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona, 1979.

Prácticamente lo único que hay traducido a castellano por ahora de la antropología feminista escrita en inglés. Incluye varios artículos clásicos de diferentes antologías de la primera época, por ejemplo el de Ortner de 1974.

HIRSCHON, Renée (ed): *Women and Property - Women as Property*. Croom Helm, Londres, 1984.

Buenos ejemplos etnográficos de varias partes del mundo sobre la interrelación entre el sistema de género y varios aspectos económicos, sobre todo control de la propiedad, intercambios matrimoniales y herencia.

KIMMEL, Michael S. (ed): *Changing Men, New Directions in Research on Men and Masculinity*. Sage, Newbury Park, Beverly Hills, Londres, Nueva York, 1987.

En rigor no es un trabajo antropológico. Pero sí es una buena introducción a los estudios sobre la masculinidad desde el punto de vista de la teoría del género.

KUHN, Annette y Ann Marie WOLPE (eds): *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978.

Referencia bastante obligatoria en cuanto al tema del título.

MacCORMACK, Carol y Marilyn STRATHERN (eds): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Un libro entero escrito como respuesta al artículo de Ortner de 1974, y por ello de referencia absolutamente obligatoria para quien quiera meterse en la discusión acerca de las posibles connotaciones mujer-naturaleza y hombre-cultura. El primero y el último capítulo son trabajos teóricos, unos pocos artículos son de historia de ideas europeas, la mayor parte son contra-ejemplos etnográficos.

NASH, June y Helen SAFA (eds): *Sex and Class in Latin America. Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*. J.F. Bergin Publishers, Nueva York, 1980.

NASH, June y Helen SAFA (eds): *Women and Change in Latin America*. Bergin & Garvery, Massachusetts, 1986.

ORTNER, Sherry y Harriet WHITEHEAD (eds): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

De las referencias más obligatorias de esta lista. Ejemplos etnográficos muy variados. Introducción por las editoras con un intento de hacer más sofisticadas las teorías no materialistas del género de los años setenta. Enfoque sobre el prestigio como estructura mediadora.

REITER, Rayna R. (ed): *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, Nueva York, Londres, 1975.

Uno de los primeros volúmenes de la nueva especialidad de la antropología de la mujer y desde entonces de referencia obligatoria. Contiene varios de los artículos más clásicos de la especialidad, como el de Rubin, y todos los artículos del libro son de alta calidad. Un buen libro para empezar para quien quiera profundizar.

E. Trabajos principalmente teóricos. Y varios.

BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1977. (Título original: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie Droz, 1972.)

COLLIER, J.F. y S.J. YANAGISAKO (eds): *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford, 1987.

El primer intento de re-analizar la teoría del parentesco desde un punto de vista feminista.

CONNELL, Robert W.: *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Polity Press y Blackwells, Cambridge, Oxford, 1987.

Sociólogo australiano que desarrolla nuevos conceptos de la teoría de género. Posiblemente algo difícil de leer.

CHAFETZ, Janet S.: *Gender Equity. An Integrated Theory of Stability and Change*. Sage, Londres, 1990.

Comentario en nota 3, cap. 6.

CHODOROW, Nancy: *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press, Berkeley, 1978.

La elaboración de las ideas que NC lanzó unos años antes en un artículo. NC es antropóloga e intenta construir una teoría universalmente válida, pero se basa totalmente en teorías psicoanalistas y sus ejemplos vienen principalmente de sociedades occidentales. Si resulta fácil o difícil de leer dependerá más que nada de si la lectora ya está familiarizada con teorías psicoanalíticas o no.

DELPHY, C.: *Por un feminismo materialista*. Barcelona, LaSal. 1985.

du BOULAY, Juliet: Women - Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece. En J. Dubisch (ed): *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, University Press, Princeton, 1986.

ELSON, Diane y Ruth PEARSON: The Subordination of Women and the Internationalization of Factory Production. En K. Young, C. Wolkowitz y R. McCullough (eds): *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*. C.S.E. Books, Londres, 1981.

Artículo bueno sobre el empleo de mujeres del tercer mundo en empresas transnacionales.

ETIENNE, Mona y Eleanor LEACOCK: Introduction. En M. Etienne y E. Leacock (eds): *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*. Praeger Publisher, Nueva York, 1980

Una versión actualizada de las tesis de Leacock acerca del colonialismo y del capitalismo como las causas principales de toda opresión de la mujer. Cf también cap. 4, nota 3.

FRAYSER, Suzanne G.: *Varieties of Sexual Experience. An Anthropological Perspective on Human Sexuality*. HRAF Press, New Haven, Connecticut, 1985.

Método intercultural. Para muchos antropólogos un método poco defensible, por su falta de contextualización. Pero un ambicioso resumen de lo que se sabe sobre la sexualidad humana como fenómeno biológico, social y cultural. Inglés sin complicaciones, pero volumen gordito.

GEERTZ, C.: *Islam Observed*. University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1968.

Nada sobre el género. Es el libro de los conceptos *fuerza* y *alcance*.

GIDDENS, A.: *Central Problems in Social Theory*. MacMillan, Londres, 1979.

HARRIS, Olivia: The power of the signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. En MacCormack y Strathern (eds): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980

HARRIS, Olivia y Kate YOUNG: Engendered Structures: Some problems in the Analysis of Reproduction. En J.S. Kahn y J.R. Llobera (eds): *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. MacMillan, Londres, 1981.

Discusión buena pero de estilo denso del concepto de reproducción y su utilidad en estudios feministas. Difícil para principiantes.

HARTMANN, H.I.: The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union. *Capital and Class*, 8:1-33. 1979.

JAMES, Wendy: Matrifocus on African Women. En S. Ardener (ed): *Defining Females*. Croom Helm, Londres, 1978.

LEACOCK, E.: *Myths of Male Dominance*. Monthly Review Press, Nueva York, 1981.

MARTIN, Emily: *The Woman in the Body*. Open University Press, Milton Keynes, 1987.

MEILLASSOUX, Claude: *Maidens, Meal and Money. Capitalism and the domestic community*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981

Original: *Femmes, greniers et capitaux*. François Maspéro, Paris, 1975.

(Creo que hay traducción al castellano.)

Cf cap. 4.

MERNISSI, Fatima: *Beyond the Veil. Male-female dynamics in Muslim Society*. Al Saqi Books, Londres, 1985. (Primera edición de 1975.)

FM es socióloga, pero incluyo el libro como ejemplo de un análisis del sistema de género de un país, o en este caso una región, del tercer mundo por científicas feministas no occidentales. FM describe la tensión entre la definición de la sexualidad femenina según Islam y los requisitos de la modernización. FM ha escrito también monografías sobre mujeres marroquíes, de las que por lo menos una está traducida al castellano. El título original es "Le Maroc raconté par ses femmes", el título en castellano es algo parecido.

NAROTZKY, Susana: *Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1988.

Colección de artículos de una antropóloga española que trabaja este tema. Concentración en el concepto de "trabajo" y sus usos y abusos.

ORTNER, Sherry: Is female to male as nature is to culture? En M.Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds): *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, Stanford, 1974. (También en Harris y Young, en castellano.)

ROSALDO, Michelle: A Theoretical Overview. Cf comentarios en sección A.

RUBIN, Gayle: The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. En R. Reiter (ed): *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, Nueva York, Londres, 1975.

Un artículo clásico. Conocido como el origen del concepto "sistema sexo/género", lo cual es cierto, pero GR se refería literalmente a un sistema basado en la sexualidad y no a lo que hoy llamamos sistema de género. Sigue siendo un trabajo interesantísimo por su crítica de Lévi-Strauss y Freud.

SACKS, Karen: *Sisters and Wives. The past and future of sexual equality*. University of Illinois Press, Urbana, Chicago, Londres, 1982.

Un intento ambicioso de construir una teoría marxista, materialista, pero no economicista, ni etnocentrista, acerca de las causas de la variación de grado y forma de la opresión de la mujer en sociedades sin clases. También un esbozo de una teoría del rol del estado en el cambio en este tipo de sociedades. Material de varias sociedades africanas.

SANDAY, P.R.: Toward a Theory of the Status of Women. *American Anthropologist*, 75. 1973.

SANDAY, Peggy R.: Female Status in the Public Domain. En Rosaldo y Lamphere (eds): Woman, Culture and Society. Stanford University Press, Stanford, 1974.

Un intento de usar el método comparativo (cross-cultural) para ver la relación entre la contribución a la subsistencia de las mujeres y su status. Cf mi comentario a Whyte.

SANDAY, Peggy R: *Female Power and Male Dominance. On the Origin of Sexual Inequality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

PS recurre aquí a causas como la religión (tipos de dioses), la guerra y el hecho de que los hombres son más prescindibles que las mujeres para la supervivencia de una sociedad en situaciones de emergencia. A mí no me convence, pero es un libro que se cita bastante. Un concepto útil es el de "dominación mítica" que sería el discurso de dominación masculina como reacción ante una situación en la que en realidad las mujeres tienen bastante poder.

SCHLEGEL, A.: *Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies*. Human Relations Area Press, New Haven, 1972.

SCOTT, Joan W.: El género: una categoría útil para el análisis histórico. En J.S. Amelang y M. Nash (eds): *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

La versión de una historiadora del concepto de género. Lo incluyo porque es un artículo muy conocido y citado - y además traducido a castellano. Puede servir de introducción.

STRATHERN, Marilyn (ed): *Dealing with inequality. Analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

MS es de las antropólogas feministas más famosas y éste es un trabajo reciente suyo. Tiene un estilo de escribir notoriamente difícil.

THUREN, Britt-Marie: "Sistema de género" - o estructura, régimen, orden... ¿o qué? Ponencia en *V Congreso de Antropología*, Granada (1990). En prensa.

Unas propuestas de conceptos para la teoría del género. Cf cap. 6.

THUREN, Britt-Marie: *Survival and Experimentation. The Changing Conditions of Women in the Third World*. SAREC, Estocolmo, 1991.

Un librito que resume 17 proyectos (la mayoría no publicados) de investigación feminista en el Tercer Mundo, por investigadoras del Tercer Mundo. Entre ellas Naomi Kipury, cuyo trabajo con los Maasai cito en cap. 4.

TILLION, Germaine: *The Republic of Cousins. Women's oppression in Mediterranean society*. Al Saqi Books (Zed Press), Londres, 1983.

Original: *Le harem et les cousins*. Editions de Seuil, Paris, 1966.

Una teoría curiosa y no del todo bien construida antropológicamente sobre las causas de la opresión de la mujer en la zona mediterránea. A pesar de sus fallos lo incluyo porque trata de esta zona del mundo, y porque es un libro bastante conocido, y porque podría haber *algo* salvable en su argumento. Lo que sí argumenta GT con bastante eficacia es que éste es uno de los sistemas de género más opresivos del mundo. También piensa que los cambios estructurales de este siglo lo están socavando.

VALLE, Teresa del: El momento actual en la antropología de la mujer. Modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye. En V. Maquieira (ed): *Mujeres y hombres en la formación del Pensamiento Occidental*. Vol II. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

WHYTE, Martin King: Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women. *Ethnology*, 17, 1978.

Artículo basado en comparaciones de un gran número de sociedades acerca de la división de tareas: en cuántas sociedades es tal tarea cosa de hombres o de mujeres o indiferente. El método es algo dudoso, ya que es difícil contar "sociedades"; para eso habría que saber definir sus límites, lo cual es imposible. Pero da una idea de los rasgos generales de la división de tareas en el mundo. Entre otras cosas nos muestra que no hay ninguna tarea que sea exclusiva de un sexo.

Por último:

No he dado referencias detalladas por cada ejemplo que he mencionado en el texto. No me parece necesario en un libro de introducción. Sobre los Hopi por ejemplo han escrito muchísimos autores, y la bibliografía de Malinowski sobre los trobriandeses, por tomar otro ejemplo, es muy amplia.

Prefiero recomendar un libro de introducción general a la antropología social, un libro además lleno de ejemplos, incluyendo algunos de los míos:

KEESING, Roger M.: *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1981.

