

Aurelia Martín Casares

Antropología del género

**Culturas, mitos
y estereotipos sexuales**

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUTO DE LA MUJER

Feminismos

Consejo asesor:

Paloma Alcalá: Profesora de enseñanza media
Montserrat Cabré: Universidad de Cantabria
Cecilia Castaño: Universidad Complutense de Madrid
Giulia Colaizzi: Universitat de València
María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid
M^a. Ángeles Durán: CSIC
Isabel Martínez Benlloch: Universitat de València
Mary Nash: Universidad Central de Barcelona
Verena Stolcke: Universidad Autónoma de Barcelona
Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo
Instituto de la Mujer

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

1.ª edición, 2006

2.ª edición, 2008

Fotografía de cubierta: Die Hidschra, de David Klammer,
© David Klammer (davidklammer.com)

Diseño de cubierta: aderal

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

N.I.P.O.: 207-06-024-4

© Aurelia Martín Casares

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2008

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

Composición: Grupo Anaya

Depósito legal: M. 6.445-2008

I.S.B.N.: 978-84-376-2318-4

Tirada de la 2.ª edición: 1.000 ejemplares

Printed in Spain

Impreso en Lavel, Humanes de Madrid (Madrid)

A Stella

Introducción

Muy recientemente, en una obra divulgativa titulada *La cultura. Todo lo que hay que saber*, su autor, Dietrich Schwanitz, sentencia: «Para una persona mínimamente culta la distinción entre *sex* (sexo) y *gender* (género) es algo obvio» (Schwanitz [1999], 2002: 381). No estoy, precisamente, de acuerdo con la visión que Schwanitz tiene de «la cultura» (que, en realidad, se reduce a una selección personal de algunos aspectos de la cultura europea); pero me parece muy significativo que, incluso en estas revisiones de «lo que se debe saber», se asevere la relevancia del concepto género, como una de las claves del pensamiento del siglo XX.

Precisamente, el incipiente debate en torno al empleo y el significado del concepto «género» aparecido en los medios de comunicación a raíz de la Ley Integral contra la Violencia de Género (Ley Orgánica 1/2004) refleja el desconocimiento que existe en torno a la definición y al empleo de dicha categoría, y me lleva a pensar que este libro podría ser útil para un público amplio, ya que uno de sus objetivos es proporcionar las herramientas conceptuales esenciales relativas a la perspectiva de género, útiles tanto para antropólogas y antropólogos como para profanos interesados en la materia.

Es más, creo que buena parte de los intelectuales contemporáneos son conscientes del carácter innovador y cardinal del enfoque de género en el ámbito de las Ciencias Sociales. Pero el reconocimiento, implícito o explícito, de la trascendencia del género no está reñido con el desconocimiento generalizado de su significado y su alcance, ni con la persistencia de resistencias, más o menos severas, a su incorporación al marco científico medular de las diversas disciplinas.

La antropóloga Teresa del Valle sostiene, justamente, que el *corpus* teórico, metodológico y etnográfico desarrollado sistemáticamente por el enfoque feminista en Antropología ha afectado profundamente a la disciplina en sus principios básicos, teoría y método, aunque las aportaciones desde el género «rara vez se analizan en las historias del desarrollo del pensamiento antropológico» (Valle, 2000: 13). Sin embargo, el enfoque de género ha conducido a cuestionar la propia división de la Historia en las etapas cronológicas tradicionalmente aceptadas (Edad Antigua, Medioevo, Renacimiento, etc.) para analizar cómo afecta esta periodicidad a las mujeres. En este sentido, Joan Kelly (1990: 94) se pregunta, en un sugestivo artículo, si las mujeres tuvieron realmente Renacimiento. Kelly señala que a pesar de la temprana consolidación de los Estados europeos y de las nuevas posibilidades de expresión social y cultural que caracterizan la época renacentista, estos desarrollos afectaron adversamente a las mujeres hasta el punto de que «no hubo Renacimiento para ellas», o al menos, no lo hubo durante el Renacimiento. En consecuencia, la incorporación del enfoque de género tanto en Antropología como en Historia o en otras Ciencias Sociales tiene un objetivo añadido: influir en el marco teórico-metodológico del *corpus* disciplinar.

En definitiva, considero que la incorporación de la perspectiva de género en la investigación socio-cultural, y en otras cuestiones de la vida civil, constituye una herramienta esencial para comprender aspectos fundamentales relativos a la construcción cultural de la identidad personal, así como para entender cómo se generan y reproducen determinadas jerarquías, relaciones de dominación y desigualdades sociales.

En mi práctica docente —enseño Antropología del Género en la Universidad de Granada— he comprobado el calado que produce en el alumnado la profundización en el conocimiento de las relaciones sociales de género, además de constatar que, posteriormente, los estudiantes se encuentran suficientemente preparados para integrar la perspectiva de género en otros ámbitos de investigación menos específicos, así como en su vida cotidiana, lo cual supone una gran satisfacción.

Los avances que se han producido desde las primeras investigaciones que incorporaban a las mujeres como meros objetos hasta el desarrollo de una perspectiva de género más integradora que tiene en cuenta las realidades y simbolismos de hombres y mujeres en cualquier sociedad desde un punto de vista holístico, constituyen la base de las investigaciones contemporáneas.

De hecho, aunque este libro se centra primordialmente en el ámbito de la investigación antropológica desde la perspectiva de género, pretende al mismo tiempo cuestionar y contribuir al desarrollo de herramientas conceptuales, teorías y conclusiones adaptables a otras parcelas del saber y de la práctica cotidiana. Este texto se halla estructurado en cuatro partes fundamentales en las que planteo diversas cuestiones ordenadas de la manera siguiente:

- a) Un primer bloque, denominado «Transformar el conocimiento: la perspectiva de género en Antropología», donde introduzco una definición actualizada de conceptos tan elementales como androcentrismo o feminismo, al tiempo que desarrollo la evolución del significado de la noción de género y expongo en profundidad sus derivados conceptuales (relaciones de género, estereotipos de género, etc.). He procurado elaborar una presentación actual, útil y concisa de la categoría analítica «género», así como del entramado conceptual derivado de la misma. Asimismo, en este capítulo analizo el debate en torno a la influencia del sexo del/la investigador/a en la construcción teórica, al tiempo que realizo un breve análisis del impacto

del pensamiento feminista en el conocimiento científico.

- b) En el segundo apartado, «Recuperar la memoria: antropólogas pioneras», presento una muestra de las primeras expertas que se preocuparon por la realidad de las mujeres en las sociedades que estudiaban y analizo detenidamente la obra de la conocida antropóloga Margaret Mead y de la filósofa existencialista Simone de Beauvoir, cuyas aportaciones son cardinales para comprender la posterior evolución de la teorización acerca de la construcción social de las identidades de género.
- c) En tercer lugar, he realizado un capítulo denominado «Pensar a las mujeres: mujeres y género en las corrientes clásicas del pensamiento antropológico» en el que planteo un diálogo entre las teorías clásicas y contemporáneas en torno a la posición social de las mujeres y los planteamientos derivados de la perspectiva de género. He seleccionado cuatro temas elementales: 1) el matriarcado primitivo en el primer evolucionismo unilineal y su enorme impacto en el movimiento feminista de los años setenta, 2) el enfoque funcionalista y el establecimiento de paralelismos entre las mujeres «civilizadas» y «primitivas», 3) el debate estructuralista en torno a las nociones de naturaleza/cultura y su impacto en la construcción teórica antropológica feminista, 4) los postulados materialistas acerca del papel de las mujeres en los sistemas de producción y las aportaciones posteriores desde la Antropología del Género.
- d) El cuarto bloque, que he titulado «Avanzar y mirar al futuro: temáticas de investigación fundamentales y nuevas propuestas», es el más amplio y consiste en la presentación de ciertos temas y líneas de investigación muy actuales: trabajo y producción, género y etnicidad, sistemas simbólicos, desarrollo y potenciación, masculinidad, antropología *queer*, y ecofeminismo. Las tres últimas son áreas de inves-

tigación muy recientes que se encuentran aún en un estado incipiente, pero fecundo.

Para acreditar el impacto de la perspectiva de género en antropología, he indagado primeramente en los diccionarios de Antropología Social más utilizados. Según he podido comprobar, el *Dictionary of Anthropology* (Barfield, [1997], 2000: 217-220) dedica casi 4 páginas a la definición de «gender», lo que, en cierto modo, indica la importancia que ha cobrado esta perspectiva en las investigaciones antropológicas en el ámbito anglosajón. Sin embargo, el *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* (Bonte-Izard [1991], 2000), realizado principalmente por antropólogos y antropólogas del mundo francófono, ni siquiera tiene una entrada para esta palabra, aunque sí incluye «Études féministes en Anthropologie» y «Différenciation des sexes», ambas entradas realizadas por la antropóloga feminista Nicole Claude-Mathieu. En cuanto al ámbito español, el *Diccionario temático de Antropología* (Aguirre Baztán [1988], 1993) no incluye la entrada «género», quizá porque la perspectiva de género no estaba aún muy desarrollada en la antropología española cuando se concibió el índice temático de este diccionario.

Asimismo, he explorado la presencia o ausencia de algún capítulo consagrado al género en los manuales de Antropología Social y Cultural más representativos. Todos los procedentes del ámbito anglosajón (Ember, 1997; Kottak, 2000 [ed. Internacional]; Nanda-Warms, 1998; Peoples-Bailey, 1994; Ferraro, 1998; Harris, 1999; Bohanan, 1996) contienen algún apartado o capítulo sobre género y antropología. Por el contrario, ninguna de las introducciones francesas a la antropología que he manejado (Rivière, 1999; Labourthe-Tolra y Warnier, 1998; Colleyn, 1988; Augé, 1974) mencionan la perspectiva de género, ni siquiera en las secciones consagradas a la «Antropología y la Etnología actual». Quizá las introducciones a la antropología de Marc Augé y Jean Paul Colleyn encuentran la justificación de esta ausencia en el espacio temporal en que se publicaron.

Por lo que respecta al ámbito español, ni el manual de Ángel Espina Barrio (1997) ni la introducción generalista de Azcona (1992) contemplan la perspectiva de género. Sin embargo, la versión del Kottak (1997) que trata temas de la cultura hispana, incluye un capítulo de la antropóloga Dolores Juliano sobre mujeres latinoamericanas. Asimismo, el volumen dedicado a Esteva-Fabregat, *Ensayos de Antropología Cultural*, que recoge artículos sobre diversas dimensiones antropológicas en el ámbito español, contiene un interesante ensayo sobre Antropología del Género (Stolcke, 1996). En definitiva, existe una cierta ocultación del enfoque de género en Antropología Social en el ámbito franco-español, a pesar del tremendo auge que está alcanzando en los últimos tiempos en el mundo anglosajón.

Por otra parte, el proceso de desmembramiento de la Antropología del Género para convertirse en un ámbito de conocimiento relativamente autónomo, y en una asignatura específica en los planes de estudio universitarios a nivel internacional, se halla íntimamente ligado a la evolución de los llamados *Women's Studies* (Mathieu, 1997a). Este campo de investigación interdisciplinar, comúnmente conocido en España como *Estudios de/sobre las Mujeres*, enlaza con una estrategia educacional, que surgió con un brío inusitado en las Ciencias Humanas a partir de los años 70. Maggie Humm describe los *Women's Studies* como «el estudio de las relaciones de poder y de género que aplican técnicas de cooperación y concienciación para posibilitar que las mujeres aprendan juntas como mujeres» (Humm, 1989: 308). El boom de los estudios de las mujeres se produjo en los años 70 y 80 con el florecimiento de los Centros de Investigaciones Feministas e Institutos de Estudios de las Mujeres, que respondían, de manera estratégica, a la demanda de espacios académicos independientes y autónomos. En España se desarrollaron muy rápidamente, de manera que, en poco tiempo, prácticamente todas las universidades contaban con un Centro, Instituto o Seminario de Estudios de las Mujeres, a menudo con programas de doctorado específicos (Borderías, 2002). Sin embargo, Francia estuvo durante años infrarrepresentada en relación al conjunto

europeo (Mathieu [1991], 2000: 275). No hay que olvidar que estos focos germinaron gracias al esfuerzo de grupos de profesoras procedentes de diversas disciplinas con un objetivo común: desarrollar investigaciones que tuviesen como objeto de estudio a las mujeres y las relaciones de género.

La consolidación de los *Women's Studies* abonó el terreno para que brotaran campos de estudio diferenciados con perspectiva de género, entre los que se incluye la actual Antropología del Género, originariamente denominada Antropología de las Mujeres. Esta lozana subdisciplina se introdujo pronto en los curricula universitarios con entidad propia. Pero, como señala Verena Stolcke, «la relación entre la investigación y la enseñanza desde una perspectiva feminista continúa siendo incómoda y llena de reticencias y disonancias» (Stolcke, 1996: 342). Precisamente, la experiencia docente e investigadora en el ámbito de los estudios de las mujeres, en los que se enmarca la Antropología del Género, ha conducido al actual debate en torno a la pertinencia de la autonomía de los estudios de género: hay quienes piensan que el enfoque de género debería integrarse en el corpus científico cardinal de cada una de las disciplinas tradicionales y quienes consideran que, por el momento, su autonomía continúa siendo estratégicamente beneficiosa.

Numerosas especialistas estiman que el enfoque de género, debido a su carácter holista, afecta medularmente a la disciplina madre, por lo que se debería proceder a su incorporación en el conocimiento antropológico de manera transversal. Por ello, Susana Narotzky subraya: «La Antropología del Género tiene una dimensión epistemológica y metodológica fundamental. Plantea nuevas problemáticas y al tiempo obliga a replanteamientos conceptuales que afectan a toda la disciplina» (Narotzky, 1995: 11). No obstante, los logros relativos a la integración del género, en tanto que categoría de análisis científico, en los diferentes campos del saber antropológico, son aún extremadamente modestos. De hecho, su incorporación en el conjunto de subdivisiones desgajadas de la Ciencia madre constituye, hoy por hoy, una expectativa plausible únicamente a muy largo plazo. En consecuencia,

mantener la relativa autonomía actual de la Antropología del Género me parece pertinente siempre que no se convierta en un gueto aislado incapaz de permeabilizar y establecer diálogos fecundos con las demás subdivisiones antropológicas.

De hecho, cualquier antropólogo o antropóloga, clásico o contemporáneo, y cualquier corriente de pensamiento, tradicional o coetánea, puede ser revisada, releída y reinterpretada a la luz de los presupuestos actuales de las teorías de género. En general, toda relectura suele contribuir a desvelar el androcentrismo de la Ciencia, pero también permite recuperar antecedentes y reelaborar nuevas propuestas teóricas. Esta versatilidad, intrínseca al género, puede producir cierta sensación de abismo; pero, al mismo tiempo, su polivalencia entronca con el holismo que caracteriza a la Antropología. Porque, como señala Enrique Luque (1996: 9), la unidad de la Antropología se debe más a sus enfoques y perspectivas que a sus temas.

De ahí la complejidad de concebir y elaborar un libro coherente que abarque los múltiples y variados aspectos de una disciplina neófito, y a la vez veterana, como es la Antropología del Género. Neófito porque únicamente aparece claramente diferenciada en los años 70, por lo que sus cortos 25 o 30 años de existencia la situarían si no en la puericia, sí en la pubertad. Y veterana porque podemos rastrear impresiones sobre el sistema sexo/género desde los albores de la Ciencia; además, una vez acuñada la noción de género, sus implicaciones teóricas y metodológicas se extienden considerablemente.

En cuanto a la científicidad del método en Antropología Social y Cultural, si los antropólogos hemos adolecido tradicionalmente de cierto complejo de inferioridad respecto al estatuto científico de nuestra especialidad, ¿qué puedo decir de las expertas en una rama tan reciente y, a menudo, ignorada como la Antropología del Género? Ahora bien, este complejo puede transformarse en el motor y el ánimo que aliente el avance de la perspectiva de género en la investigación social, porque para abrirse camino en la Academia será necesario construir unos cimientos sólidos. Mi afán en este

libro es demostrar la validez del conocimiento antropológico desde el enfoque de género.

Las ventajas de trabajar en un campo de investigación novel y en auge como los estudios de las mujeres y de género son múltiples, ya que su vitalidad es contagiosa y, en ocasiones, tenemos la sana impresión de contribuir a su consolidación. Además, el creciente interés que despierta en ámbitos intelectuales, así como socioculturales e incluso mediáticos, resulta sumamente reconfortante. Pero toda moneda tiene dos caras y a veces nos enfrentamos a herramientas conceptuales y categorías de análisis aún titubeantes e imprecisas; somos catalogadas de «ideológicas» y, en consecuencia, de «poco científicas» (Lobera [1990], 1999: 143-154); o peor aún, simplemente ignoradas y silenciadas, porque asimilar las insistentes denuncias de androcentrismo resulta, cuando menos, incómodo para todos.

Por otra parte, el carácter multidisciplinar de la categoría analítica género constituye en sí mismo una riqueza y una fuente de conflictos; porque, al ser aplicable a cualquier rama de la Ciencia, produce cierto vértigo intelectual. En consecuencia, aunque generalmente se estima que la Antropología del Género se reduce a un campo de investigación muy específico y particular, sus tentáculos alcanzan vastos territorios teóricos. Con esto quiero decir que, para comprender las aportaciones de Mead, de Strathern, de Ortner, de Rosaldo, de Leacock, de Sacks, de Stolcke, y de tantas otras antropólogas al desarrollo de la perspectiva de género, es imprescindible, o al menos enormemente deseable, enmarcar sus hipótesis y proposiciones en paradigmas de investigación antropológica mucho más amplios, lo que requiere un conocimiento vasto e intenso de la Ciencia madre, una meta francamente elevada, justamente porque cuanto más creemos saber, más conscientes somos de nuestras deficiencias.

Transformar el conocimiento: la perspectiva de género en Antropología

La especialidad que hoy denominamos *Antropología del Género* comenzó designándose *Antropología de la Mujer* (o *de las Mujeres*) y posteriormente se llamó *Antropología Feminista* o *Antropología del Género*, reflejando así la evolución epistemológica del objeto de estudio, las herramientas metodológicas y los enfoques empleados. Pero la evolución de la nomenclatura de la disciplina no siempre ha transitado (ni transita) paralela a la incorporación de los nuevos instrumentos de análisis científico, de ahí, parte de la confusión generada. Por todo ello, considero fundamental comenzar este libro presentando un panorama actualizado del universo conceptual desarrollado en torno al género.

GÉNESIS Y PRIMEROS AVANCES

A lo largo de este apartado abordaré las dos urgencias fundamentales de la Antropología del Género durante sus primeros años de vida: *a)* evidenciar la ideología androcéntrica de las investigaciones antropológicas y *b)* remediar la

escasez de datos etnográficos sobre la realidad de las mujeres. La incorporación de etnógrafas al mundo, hasta entonces masculino, de la Antropología, favoreció la recogida de información relativa a la mitad femenina de la población y marcó un nuevo rumbo en la disciplina. Del mismo modo, los presupuestos ideológicos desarrollados en el seno del movimiento feminista influyeron, de manera contundente, en la evolución de las investigaciones.

El etno-androcentrismo en Antropología

El reconocimiento del abuso de prácticas discriminatorias en la construcción de la teoría antropológica desembocó en la denuncia del enfoque etnocéntrico, propio de los albores de la antropología en el marco de la época colonial. A menudo tenemos la impresión de que la principal preocupación de los «padres» de la antropología era comprender por qué todas las culturas no eran como las suyas, partiendo, por tanto, de parámetros claramente etnocéntricos. Desenmascarar la pretendida superioridad cultural euroamericana ha constituido, desde entonces, uno de los ámbitos de preocupación de numerosos antropólogos (Colleyn, 1988: 31-34) cuyo afán es perfilar y depurar la científicidad de la disciplina.

El etnocentrismo se define como la actitud que consiste en juzgar las formas morales, religiosas y sociales de otras comunidades según nuestras propias normas, juzgando las diferencias como anomalías (Rivière, 1999: 13), y el androcentrismo viene a ser un segmento integrante del etnocentrismo, es decir, la actitud que consiste en identificar el punto de vista de los varones con el de la sociedad en su conjunto. En consecuencia, el reconocimiento del etnocentrismo, explícito o implícito en las primeras teorías antropológicas, favoreció enormemente el debate en torno al impacto de los principios androcéntricos en la construcción científica. Precisamente, la noción de androcentrismo nació del cuestionamiento de la científicidad y se utiliza básicamente para expresar que las ciencias, u otras realidades, a menudo toman como punto de

referencia al varón (*andros*), centrándose exclusivamente en los hombres e invisibilizando a las mujeres. La crítica feminista al androcentrismo, como señala Virginia Maqueira (2001: 128), se convirtió en una cuestión fundamental de la crítica epistemológica al interior de la Antropología vinculada a la dimensión política del conocimiento y su papel en la transformación de la realidad.

Por todo ello, uno de los objetivos principales de las antropólogas de los años 70 y 80 fue identificar los efectos distorsionadores del enfoque androcéntrico en la construcción científica. De este modo, se diferenciaron tres niveles fundamentales de androcentrismo: a) *el androcentrismo del antropólogo o la antropóloga*, relacionado con la visión personal del investigador/a, que incorpora suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres; b) *el androcentrismo de los/as informantes*, que depende, en gran medida, de la sociedad objeto de estudio, y que podría transmitir al antropólogo una visión «viciada» de las relaciones de género, especialmente en aquellas sociedades donde se considera que las mujeres están subordinadas a los hombres; c) *el androcentrismo intrínseco a la antropología*, que tiene que ver con la parcialidad ideológica propia de la cultura occidental: los antropólogos/as, guiados por su propia experiencia, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad imperante en las sociedades occidentales (Moore, 1999: 14; Thurén, 1992: 46). Estos tres niveles de androcentrismo pueden actuar en conjunto o de manera relativamente diferenciada. En definitiva, la meta es la científicidad y el reconocimiento del androcentrismo intrínseco a la antropología social es el camino.

Como he indicado, la primera etapa de los estudios de género se caracterizó por la crítica epistemológica del etnoandrocentrismo en las Ciencias Humanas, y muy especialmente en antropología, disciplina particularmente bien situada para analizar el impacto del enfoque androcéntrico en la construcción del conocimiento de los comportamientos humanos. Como señala la antropóloga francesa Nicole-Claude Mathieu: «La puesta en evidencia del androcentrismo en el pen-

samiento científico era especialmente crucial en antropología porque el discurso producido por un cierto tipo de sociedad es también un discurso sobre “otras” sociedades, generalmente también androcéntricas (lo que produce un reforzamiento de ambas ideologías)» (Mathieu [1991], 2000: 276).

El hecho de que la producción «científica», que se reclama asexuada, universal y desprendida de cualquier subjetividad, haya estado dominada por los varones hasta hace unos años, afectaba (y afecta) tanto a la recogida de datos como a las hipótesis planteadas y a los resultados obtenidos. La mirada androcéntrica ha constituido un lugar común en la construcción del pensamiento científico, y la antropología, como las demás Ciencias Sociales, se acomodó a la corriente androcéntrica mayoritaria. Pero el androcentrismo anticientífico no era más que un espejo reflector de la realidad social, un mundo y un pensamiento fundamentalmente dominado por los varones.

Por todo ello, es comprensible, aunque no siempre justificable, que los pensadores e intelectuales de épocas anteriores cayeran en el androcentrismo anticientífico, puesto que no existían corrientes alternativas de pensamiento y la mayoría de los teóricos eran varones; pero no es conveniente llegar al extremo de calificar el eurocentrismo y el androcentrismo de «descuido» (Llobera [1990], 1999: 147); precisamente porque se trata de analizar cómo afectan la supremacía euroamericana y la dominación masculina a la construcción del conocimiento científico. De hecho, si la dominación en la historia de la antropología sociocultural hubiese sido femenina y se hubiese tomado el punto de vista de las mujeres por el de la sociedad, ¿cuál hubiese sido la reacción?

Los antropólogos no sabían ver ni describir muchas de las actividades que realizaban las mujeres, no sólo porque la mayoría eran hombres y les era difícil introducirse en el mundo femenino, sino también porque consideraban que las actividades masculinas eran más importantes que las femeninas para entender el sistema social y cultural (Comas, 1995: 19). Es más, Dolors Comas sostiene que la perspectiva androcéntrica ni siquiera les permitía intuir o reconocer situaciones en las que existía un cierto gra-

do de igualdad entre hombres y mujeres, porque quedaba fuera del marco conceptual con que se realizaban las investigaciones (Comas, 1995: 19). De hecho, los primeros informes antropológicos se caracterizaron por una mirada marcadamente androcéntrica que ignoraba las actividades, experiencias y competencias de las mujeres.

Además, el enfoque etno-androcéntrico afecta directamente al método científico, ya que deforma los resultados del trabajo de campo porque, en numerosas culturas, los hombres responden con más diligencia que las mujeres a las preguntas de extraños, lo que puede conducir a considerar unidireccionalmente su perspectiva. No obstante, como puntualiza Raynna Reiter, el error crucial sería pensar que la información ofrecida por los varones tiene un valor superior: «Más grave y trascendental es que creamos que esos varones controlan la información valiosa de otras culturas, como nos inducen a creer que ocurre en la nuestra. Les buscamos a ellos y tendemos a prestar poca atención a las mujeres» (Reiter, 1975: 14).

Es más, numerosas lenguas, en su afán de agrupar la diversidad humana en sustantivos masculinos —el hombre—, que englobarían a las mujeres, producen errores de expresión y entendimiento que influyen en la percepción de la realidad y en la construcción del conocimiento científico. En este sentido, el androcentrismo en antropología se haya íntimamente ligado al sexismo lingüístico, otra forma de representación simbólica que oculta, deforma y muestra parcialmente la realidad.

En cualquier caso, la perspectiva androcéntrica en antropología no implica forzosamente la negación de las mujeres ni su silenciamiento; de hecho, para los antropólogos era inevitable incorporar a las mujeres en ciertos campos de investigación, como el parentesco o la sexualidad. Como señala Verena Stolcke: «En las teorías de parentesco y de matrimonio resultaba, por supuesto, imposible incluso para “los” antropólogos dejar de lado a las mujeres, pero ellas aparecían en sus etnografías invariablemente como hijas, hermanas o esposas de uno o incluso varios hombres, como meros objetos de intercambio de sus capacidades reproduc-

tivas entre hombres» (Stolcke, 1996: 335). Las mujeres, sin duda, estaban presentes en estos primeros momentos de gestación de la teoría antropológica, pero la visión androcéntrica las relacionaba casi exclusivamente con sus capacidades reproductivas.

En conclusión, la Antropología del Género ha contribuido desde sus orígenes a revelar que el etno-androcentrismo forma parte del corpus de las actitudes que afectan fatalmente al método científico si consideramos que la búsqueda de la verdad y la objetividad son valores centrales de la antropología sociocultural.

Hombres y mujeres en la construcción teórica

Resulta evidente que no todas las antropólogas pioneras mostraron interés por denunciar el sesgo androcéntrico y construir una teoría científica que tuviese en cuenta el pensamiento, las prácticas y las experiencias de las mujeres. Y, al mismo tiempo, es cierto que, desde los orígenes, hubo intelectuales varones preocupados por comprender el funcionamiento de las relaciones entre hombres y mujeres y la dominación masculina como Stuart Mill (1861). Es más, John Millar (1771) planteó que el estatus de las mujeres podría considerarse un indicador del progreso sociocultural en la evolución de las formas de organización social. Por consiguiente, el *sexo** de los investigadores no es, ni puede considerarse en ningún momento, determinante en la construcción teórica y, en consecuencia, ningún grupo particular ostenta un acceso privilegiado al conocimiento científico.

Coincido con Strathern en que el sesgo androcéntrico en antropología es inherente a la disciplina y no debe relacionarse con el sexo del individuo que realiza el trabajo de

* Por *sexo* entiendo aquí el *sexo biológico* en su sentido más clásico, es decir, referido a las diferencias anatómicas y cromosómicas que nos llevan a percibir a las personas como hombres o como mujeres, según las representaciones colectivas propias del mundo occidental.

campo (Strathern, 1979: 139). Sally Linton va aún más allá en este sentido: «A pesar de que durante años han existido mujeres antropólogas, es muy extraño ser capaz de descubrir cualquier diferencia entre su trabajo y el del antropólogo varón. Aprender a ser antropólogo implica también aprender a pensar desde la perspectiva masculina» (Linton [1977], 1979: 46). Precisamente el androcentrismo anticientífico es una cuestión cultural, de género y no de sexo, determinada por intereses particulares, evoluciones teóricas colectivas, sentimientos de grupo, identificaciones y proyecciones personales, etc. Con ello quiero subrayar que cualquier persona formada en el método científico y la perspectiva de género puede contribuir al desarrollo y la evolución de la Antropología del Género.

Partiendo de este axioma, cabe añadir que la pertenencia de los científicos varones al grupo dominador, que ostenta un mayor valor social y una posición privilegiada, contribuye a dificultar la percepción del sesgo androcéntrico. Por ello, algunos antropólogos tienden a presentar un modelo cerrado de sociedad que «aparentemente» incluye a hombres y mujeres, pero que, en la práctica, elimina al colectivo femenino. De hecho, como el androcentrismo constituye la forma de pensamiento propia del grupo dominante, suele pasar desapercibido.

A su vez, es cierto que la Antropología del Género ha tenido y continúa teniendo una cara femenina. Aunque algunos hombres, ocasionalmente, han estudiado y estudian aspectos del género, las investigadoras más relevantes y su audiencia suelen ser mujeres, justamente en razón de su pertenencia a un grupo social subordinado en virtud de la jerarquía de género. Probablemente este predominio femenino ha contribuido, sin quererlo, a que las investigaciones sobre la masculinidad, un ámbito de estudio propio de la Antropología del Género, hayan estado algo abandonadas, aunque actualmente constituyen un importante polo de atención.

En cualquier caso, no cabe duda de que el desarrollo, la profundización y la evolución teórica de la Antropología del Género se debe fundamentalmente al trabajo y las investigaciones de etnógrafas y antropólogas. Pero no en virtud de su

sexo biológico, sino como víctimas conscientes de la dominación masculina. Su posición subordinada y el desarrollo de estrategias de resistencia, así como la identificación socio-sexual, contribuyen a situarlas en un lugar privilegiado para la observación y el conocimiento de las experiencias de otras mujeres. Simone de Beauvoir, por ejemplo, sostenía que «para clarificar la situación de la mujer, algunas mujeres siguen ocupando la mejor posición» (Beauvoir [1949], 2000: 64).

Por su parte, Sherry Ortner explica que se siente emocionalmente implicada en su objeto de investigación y que su conciencia de pertenencia al grupo dominado la empuja a cuestionarse el porqué de las relaciones de dominación entre hombres y mujeres. En su conocido artículo sobre las conexiones entre las construcciones de género y el binomio naturaleza/cultura, escribe: «Mi propósito fundamental en este artículo ha sido explicar el estatus secundario que universalmente tiene la mujer. Intelectual y personalmente, me siento muy afectada por este problema; me siento obligada a tratarlo antes de emprender un análisis de la situación de la mujer en cualquier sociedad concreta» (Ortner [1974], 1979: 126).

Igualmente, Margaret Mead era plenamente consciente de que su condición de mujer le facilitaría el acceso a informantes femeninas, lo que vendría a cubrir una laguna en el conocimiento antropológico. Así, escribe: «Resolví dedicarme al estudio de la adolescente en Samoa porque, siendo yo mujer, podía lograr una mayor intimidad para trabajar con muchachas que con varones, y porque debido a la escasez de etnólogas, nuestro conocimiento de las jóvenes primitivas es mucho más superficial que el de los muchachos» (Mead [1929], 1995: 43). Mead tiene en cuenta el hecho de ser/sentirse mujer y etnógrafa unido a la necesidad de recoger datos aportados por mujeres informantes. En trabajos posteriores, como *Masculino y femenino* (1949), Mead engloba su identidad de género en un conjunto de factores entre los que se encuentra el grupo de edad al que pertenece, la nacionalidad y la profesión: «Esta obra ha sido escrita desde el punto de vista de una mujer, de mediana edad, de una americana y de una antropóloga» (Mead [1949], 1994: 35).

El hecho de «ser/sentirse mujer» probablemente favorece que numerosas antropólogas tengan en cuenta cuestiones vinculadas con la construcción cultural de las relaciones de género en las sociedades que estudian: que utilicen ejemplos en los que las mujeres son protagonistas, que se identifiquen o no con algunos modelos de feminidad, que citen situaciones en que las mujeres participan, que compartan más momentos con ellas, etc. En este sentido, resulta sugestiva la distinción que hace Doren Slade, cuando señala que está muy agradecida a las científicas del *New York Women's Anthropology Caucus* por haberla ayudado en su transición de «licenciada asexual» a «mujer antropóloga» (Slade, 1979: 181). Cabe destacar que aquí, el concepto «mujer» está claramente marcado por la noción de género. Nos encontramos, en definitiva, ante el clásico debate sobre cómo influye la religiosidad, la adscripción política, el grupo étnico, la clase y la identidad de género del antropólogo o la antropóloga en la selección del objeto de estudio, el método empleado y la construcción teórica.

En este sentido, las antropólogas Ruby Rohrlich-Leavitt, Barbara Sykes y Elisabeth Weatherford, en un artículo titulado «La mujer aborigen: el hombre y la mujer, perspectivas antropológicas» (1974), cuestionan los puntos divergentes en las reflexiones, planteamientos y formas de interpretar la realidad social según el sexo biológico del antropólogo, utilizando como estudio de caso diversas etnografías sobre los aborígenes australianos. El objetivo de este artículo es analizar la variable sexo como marcador en la investigación antropológica. En sus conclusiones sostienen que los estudios realizados por mujeres (Kaberry, 1939; Goodale, 1971) tienen una perspectiva auténticamente *emic-etic* al tiempo que plantean el efecto distorsionador del androcentrismo de antropólogos varones como Malinowski (1913), Ashley-Montagu (1937) o Hart y Pilling (1960), entre otros, al interpretar la sociedad australiana. Según las autoras mencionadas, estos antropólogos no reconocen la contribución económica de las mujeres ni creen que los nativos la reconozcan; del mismo modo, ignoran completamente la vida ritual de las mujeres y su importancia social, exagerando la preponderancia del po-

der político y de la tecnología. En definitiva, afirman que la perspectiva *etic* los ciega, conduciéndolos a defender ideas falsas o manipuladas, como la asociación de menstruación e impureza, el estatus subordinado de la esposa y madre, o la identificación de las mujeres con el mal y el peligro.

Por su parte, Phyllis Kaberry (1939) y Jane Goodale (1971) ofrecen una visión muy diferente: consideran que hombres y mujeres aborígenes australianos vivían en cierta igualdad, que la institución política no estaba muy desarrollada, que el papel de las mujeres en la supervivencia económica era esencial, que las mujeres controlaban en gran medida su cuerpo y las capacidades reproductivas (a través, por ejemplo, de prácticas abortivas), que el clítoris se consideraba un órgano de placer fundamental, que no existía una creencia desarrollada en el instinto maternal, que las mujeres no eran vistas como contaminantes, impuras ni peligrosas, que los rituales proporcionaban a las aborígenes australianas una mayor seguridad emocional y diversión, y también, que los padres eran muy solícitos.

En cualquier caso, ser mujer no es imprescindible ni determinante para incorporar la perspectiva de género a una investigación. Además, el supuesto privilegio de las etnógrafas en el estudio de las relaciones de género puede llevar a la formación de un gueto que sería negativo y dañino para la disciplina como han señalado diversas antropólogas (Milton, 1979; Shapiro, 1981; Méndez, 2005). En este sentido, coincido con Henrietta Moore (1999) en que la fuerza y el alcance de la Antropología del Género se perderán si establecemos una segregación sexual y definimos una «antropología femenina» como empresa «no masculina». En conclusión, tanto hombres como mujeres pueden y deben aplicar el enfoque de género a la investigación antropológica en la búsqueda de la científicidad; interpretar el sexo biológico como un factor determinante para la investigación en el ámbito del género supondría, justamente, caer en el mismo determinismo biológico que denuncian los estudios de género.

*Cuando los movimientos sociales influyen en el saber:
Feminismo y Antropología*

A pesar de que ser/sentirse mujer no es determinante en la elección del enfoque o el objeto de investigación antropológico, la conciencia de pertenencia a un grupo subordinado puede marcar las preferencias. Del mismo modo, el grado de interiorización de la ideología patriarcal dominante, por parte de antropólogos y antropólogas, permitirá el desarrollo de unas u otras estrategias de resistencia al androcentrismo anticientífico.

El grupo social mejor emplazado para denunciar la explotación femenina sería aquel que hubiese adquirido una mayor conciencia de las relaciones de dominación por género, que coincide mayoritariamente con el grupo de mujeres que luchan por la igualdad de derechos y que se autodenominan feministas. Ésta es la razón por la que la Antropología del Género se encuentra íntimamente ligada al movimiento feminista desde sus orígenes. Es importante subrayar, una vez más, que el «feminismo» en Antropología no es lo contrario del «androcentrismo» anticientífico, ni siquiera es una oposición planteada en términos equiparables, ya que mientras la teoría feminista profundiza en el conocimiento de las relaciones de dominación por género, el androcentrismo fomenta, disculpa y protege la supremacía masculina como un hecho «normal», sin reflexionar ni justificar esta perspectiva, lo que supone una posición claramente política e ideológica. Afirmar, como hace Sir Edward Evans-Pritchard (1955), que «las mujeres civilizadas» deben aceptar afablemente que los varones dominen y ser, ante todo, esposas, tomando ejemplo de sus «hermanas primitivas», constituye un claro ejemplo de proyecto político revestido de halo de cientificidad.

Para Britt-Marie Thurén, la antropología y el movimiento feminista se necesitan mutuamente porque si el feminismo quiere ser eficaz en su lucha política precisa informaciones que sólo la antropología puede proporcionarle y, al mismo

tiempo, si la antropología quiere ser completa tiene que reconocer todas las relaciones de poder, sin cerrar los ojos ante una de las asimetrías más frecuentes, el desequilibrio de recursos entre mujeres y hombres (Thurén, 1993: 7). Asimismo, Teresa del Valle considera que los estrechos vínculos entre el movimiento feminista y la Antropología del Género constituyen una gran virtud de la disciplina: «Una característica que confiere credibilidad social a la antropología feminista es que su emergencia no es fruto de una mera elaboración teórica, sino que debe situarse en relación a uno de los movimientos sociales más importantes: el movimiento feminista y a una propuesta multidisciplinar que pasa por las definiciones de Estudios de la mujer, Estudios de género» (Valle, 2000: 10).

Del mismo modo, Olivia Harris y Kate Young (1977) comienzan el prólogo del volumen titulado *Antropología y feminismo*, con la siguiente aclaración: «Este libro presenta una serie de artículos que deben su origen al desarrollo del movimiento feminista en la última década. (...) Las feministas no son las únicas personas que se han sentido defraudadas al recurrir a ella (se refiere a la antropología) en busca de una explicación a temas fundamentales, pero, afortunadamente, el movimiento feminista actual comienza a tener cierta influencia en la orientación de los trabajos antropológicos» (Harris y Young, 1979: 9). Este volumen recoge una serie de importantes trabajos escritos en los años 70, momento de auge del movimiento feminista en Europa y Estados Unidos.

Si existe una perspectiva de investigación y producción de saber respaldada, e incluso mimada, por un movimiento social «subversivo», son los estudios de género. No obstante, es importante acentuar que no existe un solo feminismo sino diversos feminismos (Maqueira y Beltrán, 2001) que corresponden a las diferentes líneas de pensamiento desarrolladas en el seno del movimiento feminista, y que contrastan con la extendida representación homogeneizante del grupo de personas feministas.

En este sentido, Claude Meillassoux ha desarrollado últimamente una teoría sobre los *corps sociaux* que persigue establecer una distinción entre los componentes orgánicos de

un sistema social y ordenarlos según una coherencia que los liga de manera constitutiva y recíproca a las clases sociales de las que emanan. Entre los diferentes «cuerpos sociales» asociados a la clase capitalista-burguesa se encuentran los profesionales intelectuales y entre ellos está el *corps universitaire*. Así dice: «La burguesía demanda a los profesionales intelectuales que se sitúen en los márgenes entre la crítica y la subversión, pero sin caer en ella» (Meillassoux, 1998: 29). Probablemente, si dibujáramos una línea en cuyos extremos se situaran el acatamiento y la subversión, el punto que marcaría la situación de los estudios de género, y muy especialmente de la Antropología del Género, en el espectro de disciplinas universitarias, estaría cercano a la insubordinación. Pero, como señala Marilyn Strathern: «La revolución no consiste en conquistar el privilegio de los varones sino en eliminar la distinción» (Strathern, 1979: 148).

No cabe duda de que el impacto del movimiento feminista y de las teorías de género ha sido crucial en Antropología Social en las últimas décadas. La etnografía feminista ha aportado un contingente importante de datos sobre la realidad de las mujeres y sus relaciones con los hombres. Se ha experimentado un avance fundamental en el debate sobre las razones y el origen de la supremacía masculina o de la división sexual del trabajo (Amorós, 1995b). Pero, al mismo tiempo, se ha intentado demonizar a las feministas en los medios de comunicación, presentándolas a menudo como activistas anti-hombres o mujeres masculinas, incidiendo negativamente en la percepción de los análisis científicos en el campo de las relaciones de género, en ocasiones identificadas también con estas imágenes tóxicas.

Igualmente, los sectores más reaccionarios de la Academia han desvirtuado análisis sociales realizados desde la perspectiva de género, tachándolos de «moda» o de «poco científicos», revelando así su propia ignorancia. Todo ello está íntimamente ligado al miedo al cambio y a la transformación de las relaciones sociales de género establecidas, especialmente cuando el grupo dominador considera que el cambio supone una pérdida de los privilegios de los que han gozado

tradicionalmente. Por ejemplo, las «acciones positivas» (Osborne, 1995) hacia las mujeres, a menudo provocadas por las demandas de la comunidad feminista han sido interpretadas por los grupos más conservadores como una actividad nefasta. Lo mismo ocurre con las políticas de «discriminación positiva» a favor de emigrantes o discapacitados.

En consecuencia, aunque la objetividad es la meta de todo proyecto científico, y por tanto el objetivo de la Antropología del Género, es ilusorio pensar que abstenerse de una acción o una toma de postura asegura una mayor científicidad porque la pasividad es, en sí misma, una forma de acción. Con esto quiero decir que no reconocer ni denunciar el androcentrismo que caracteriza a la disciplina forma parte también de un proyecto ideológico y político.

En cualquier caso, la identificación de las dinámicas de dominación por género no constituye únicamente una línea de investigación, sino que, en la mayoría de los casos, supone una implicación personal y una actitud crítica ante la desigualdad. Se trata de investigaciones que tienen también un fin social: establecer líneas de acción para acabar con las diferentes formas de opresión, discriminación y violencia contra las mujeres (Harding, 1993). Ésta es probablemente la razón fundamental del ocultamiento, el falseamiento y el desconocimiento de los presupuestos fundamentales de los estudios de género: la sensación de amenaza y la resistencia al cambio.

Antropología de la Mujer, Antropología Feminista y Antropología del Género

La *Antropología de la Mujer* de los años 70 nació para denunciar el androcentrismo y explicar cómo se representaba a la mujer en la literatura antropológica. Durante esta primera etapa se utilizaba el concepto «mujer», en singular, denotando un claro esencialismo: todas las mujeres estaban representadas bajo un denominador común, el hecho de «ser mujer». Esta primacía de la esencia sobre la existencia ocultaba implícitamente la heterogeneidad del colectivo fe-

menino, cuyas integrantes aparecían desprovistas de individualidad.

Era necesario sacar a la luz la presencia de la «mujer» en el mundo, hasta entonces silenciada y, aunque se utilizó erróneamente un enfoque esencialista, se consiguió abrir el debate sobre la cuestión femenina. Otro paso adelante fue superar la victimización de la mujer oprimida por su esencia maternal, que tanto influyó en los primeros trabajos. Stolcke da en la diana cuando plantea: «La primera época de los “estudios de la mujer”, universalistas y categóricos, de los setenta, según los cuales “la mujer”, entendida como categoría sociocultural indiferenciada, supuestamente había estado desde siempre oprimida a causa de su función por esencia materna, al parecer está superada» (Stolcke, 1996: 340).

Muy pronto se objetó el reduccionismo y la perspectiva victimista de la Antropología de la Mujer y se introdujo el término «mujeres», en plural, reconociendo de este modo la diversidad de las existencias femeninas. Así, la Antropología de la Mujer pasó a denominarse *Antropología de las Mujeres*. Justamente, el volumen editado por Reiter (1975) se denominó: *Toward an Anthropology of Women* (Hacia una Antropología de las Mujeres). El objeto de estudio de la flamante disciplina lo constituían, precisamente, «las mujeres», en tanto que existencias individuales pertenecientes a un conjunto definido por su sexo. Pero centrarse exclusivamente en ellas, confería una visión sesgada que pronto fue recriminada. Además, algunas antropólogas expresaron sus miedos legítimos a ser marginadas como «mujeres que sólo estudian a las mujeres» (Moore, 1999: 18). En realidad, lo que definía a la Antropología de las Mujeres era la temática de investigación y no tanto el enfoque.

Estas primeras investigaciones sentaron las bases del debate en torno al rumbo que debía tomar la nueva disciplina, que, de manera más global, aspiraba a estudiar los roles socioculturales de mujeres y hombres. Las teorías emergentes apuntaban hacia una diferenciación de las características biológicas (sexo) y las características sociales de hombres y mujeres, estas últimas aún no definidas bajo la categoría

«género», pero sí por términos como «sexo social», «cualidades sociales de sexo» o «relaciones sociales de sexo», vocablos utilizados, entre otras antropólogas, por Margaret Mead (1929, 1939, 1950). Al mismo tiempo, la obra de algunas antropólogas pioneras en la incorporación del punto de vista de las mujeres en sus estudios, como Phyllis Kaberry (1939), adquirió cierta popularidad, de manera que resultaba delicado obviar esta nueva producción científica.

Pero la incorporación definitiva del concepto «género» como categoría de análisis antropológico se inaugura en la década de los 80. De este modo, se pasa de un campo de investigación relativamente limitado —las mujeres— a un enfoque global de la sociedad, es decir, a la aplicación del género como categoría de análisis social. No obstante, como ocurre en todas las áreas de conocimiento en proceso de construcción, esta reflexión acerca de la pertinencia de una u otra terminología (mujer, mujeres, género) y sus significados tácitos y manifiestos no siempre se ha reflejado en las producciones antropológicas.

De hecho, el concepto género comenzó utilizándose en numerosas publicaciones como sinónimo de mujeres, simplemente porque sonaba más neutral y académico, y algunas investigadoras preferían desmarcarse del movimiento feminista (Scott [1986], 1990: 27). Es más, hay quienes continúan hablando de «la mujer» sin concretar el porqué de esta elección, a la par que otras mantienen el enfoque victimista. Y parte de las investigaciones antropológicas aún analizan a las mujeres como un todo, sumidas en una categoría homogeneizante y tienden a pensar que todas tienen los mismos problemas y sufren experiencias similares. Generalmente, se trata de casos aislados, fruto de arriesgadas incursiones en el ámbito de la Antropología del Género por parte de antropólogos y antropólogas sin una formación sólida en teoría de género.

En los años 80, una etapa floreciente, se utilizan dos denominaciones fundamentales para definir las investigaciones antropológicas que analizaban las relaciones de género en las diversas culturas: *Antropología Feminista* y *Antropología del Género*. Para Henrietta Moore, existen ciertas diferencias en

la perspectiva utilizada por la Antropología Feminista y la Antropología del Género. Según esta antropóloga, la Antropología del Género, como área de estudio, no podría haber existido sin la primera; así define la Antropología Feminista como el estudio del género en tanto que principio de la vida social humana, y describe la Antropología del Género como el estudio de la identidad de género y su interpretación cultural (Moore, 1999: 219).

No obstante, desde mi punto de vista, la distinción entre ambas denominaciones de la disciplina es más bien de tipo ideológico, aunque Moore no lo explicita en estos términos. Precisamente, algunas especialistas en Antropología del Género realizan sus investigaciones desde posiciones y puntos de vista «no feministas» y, es aquí, donde radicaría, en realidad, la diferencia./La manifestación explícita, por parte de algunas antropólogas, de sus posicionamientos ideológicos feministas constituye el verdadero factor diferenciador.

Lo cierto es que la mayoría de las personas que realizan investigaciones en el ámbito de la Antropología del Género se reclaman feministas. Es más, tampoco existe una visión «feminista» unívoca o unidireccional, puesto que el propio movimiento está representado por diversas corrientes de pensamiento (Miguel, 1995): el feminismo de la igualdad, feminismo de la diferencia (Posada, 2000), feminismo marxista, feminismo espiritualista, etc. En este sentido, Britt-Marie Thurén (1992) considera que es «feminista» toda Antropología que acepta que las relaciones de opresión entre hombres y mujeres son alterables y entiende que es necesario analizarlas para mejorarlas.

En mi opinión hablar de Antropología Feminista denota un mayor compromiso político y expone más claramente la postura ideológica del/la investigador/a, pero no entra en contradicción con la realización de investigaciones feministas en el marco de una denominación más global y actual, como sería Antropología del Género. En conclusión, aunque la Antropología de la Mujer, de las Mujeres, Feminista y del Género tienen intereses compartidos y están íntimamente relacionadas, cada una responde a un momento en la evolución

epistemológica de los objetivos y el método empleado. La Antropología de la Mujer de los primeros años asumió un enfoque predominantemente esencialista, la Antropología de las Mujeres se centró de manera sesgada y parcial en la mitad femenina de la población, la Antropología Feminista estuvo marcada por un proyecto ideológico y la actual Antropología del Género tiene un carácter más académico gracias al desarrollo del género como categoría de análisis científico, pero, no por ello, deja de ser feminista.

CLAVES CONCEPTUALES: EL UNIVERSO DEL GÉNERO

La noción de «género» surgió de la necesidad de romper con el determinismo biológico implícito en el concepto sexo, que marcaba simbólica y efectivamente el destino de hombres y mujeres. Esta nueva categoría de análisis científico reveló el carácter cultural de las construcciones identitarias de las personas. Su pertinencia y operatividad, en tanto que categoría analítica, así como su carácter científico, determinaron su rápida incorporación a las Ciencias Sociales y el desarrollo de diversos conceptos asociados: relaciones de género, estratificación de género, estereotipos de género, etc. No obstante, al igual que otras nociones y paradigmas cardinales en la investigación socio-cultural, no existe una definición unívoca del género, ya que su significado está sujeto a constantes precisiones.

De hecho, durante años (Scott, 1986; Benería, 1987; Humm, 1989) e incluso recientemente (Cobo Bedia, 1995; Comas, 1995), numerosas teóricas han ofrecido definiciones del concepto género, cuyo objetivo era enfatizar su carácter cultural por oposición al sexo biológico, este último concebido como universalmente dual. Yo misma he participado de esta visión, que hoy considero determinadamente perfilada. Me refiero fundamentalmente al impacto que tradicionalmente ha ejercido el pensamiento dualista (hombre/mujer, masculino/femenino) en la construcción de la teoría feminista y, en general, en la construcción científica. Sin ir más lejos, la dicotomía

sexo/género se desprende de la más amplia oposición binaria naturaleza/cultura de corte estructuralista.

Los últimos estudios sobre sexualidad y algunos más antiguos que han sido recuperados, así como las teorías post-estructuralistas y la teoría *queer* han contribuido de manera determinante a la redefinición del concepto género, perfilando nuevas posibilidades analíticas. Estas aportaciones enfatizan el carácter analítico y abstracto de la categoría género con el objetivo de romper con el pensamiento identitario dualista. Así, este apartado introductorio condensa una exposición de la evolución de la noción de género desde su génesis hasta la actualidad, al tiempo que plantea las posibilidades que ofrece su aplicación en la construcción del conocimiento antropológico.

Sexo y género: una relación conflictiva

Como ocurre con la mayoría de las nociones centrales en las Ciencias Sociales, no existe una definición normativa y unívoca del género, ya que se trata de un concepto en plena ebullición teórica que se va perfilando y reelaborando con el avance de las investigaciones. En este primer apartado, ofreceré una visión de las aportaciones fundamentales relativas a la definición del concepto género en la década de los 80, cuyo objetivo fundamental era romper con la identificación sexo-género.

Las raíces históricas del concepto «género» podrían rastrearse en la obra de Poulain de la Barre, un autor del siglo XVII que publicó en 1673 una obra bajo el título *De l'égalité des deux sexes* en la que subrayaba que la desigualdad social entre hombres y mujeres no era consecuencia de la naturaleza sino que estaba directamente ligada a factores culturales. Personalidades como Olympe de Gouges retomaron esta idea en la ilustración, luchando contra la creencia en la inferioridad «natural» de las mujeres. Asimismo, la británica Mary Wollstonecraft en su conocidísima obra *Vindicación de los derechos de la mujer* criticó duramente a Jean-Jacques Rousseau por considerar «naturales» los roles

asignados culturalmente a las mujeres, etiquetados de «femeninos». El siglo XIX estaría marcado por un pensamiento romántico con tintes misóginos, en el que destaca la lucha del movimiento sufragista por el voto de las mujeres.

Pero, aunque es cierto que hubo pensadores, hombres o mujeres, que impulsaron la ruptura con un pensamiento biologicista respecto a la naturaleza inferior de las mujeres y que, efectivamente, podríamos remontarnos a la Edad Moderna o incluso antes para hallarlos, la gestación del concepto de género como instrumento operativo de análisis científico es una consecución del siglo XX. Simone de Beauvoir y Margaret Mead fueron figuras clave en el surgimiento de la categoría analítica género, pero su desarrollo teórico se debe a las investigadoras feministas de las tres últimas décadas.

Las investigaciones en la década de los 80 se enfocaron a denunciar la identificación del sexo biológico con el género social, insistiendo en la necesidad de separar las cualidades humanas biológicas (sexo) y las cualidades humanas sociales (género). Por *sexo* se entendían «las características anatómicas de los cuerpos, incluida la genitalidad, así como las características morfológicas del aparato reproductor y aspectos tales como las diferencias hormonales y cromosómicas» (Maqueira, 2001: 161) y se reconocían únicamente dos sexos: hombres y mujeres, que se consideraban universales. Por *género* se entendía una creación exclusivamente social: lo que las representaciones colectivas interpretaban como ser socialmente un hombre o una mujer, es decir, el conjunto de atributos que se asociarían a cada categoría biológica en una determinada cultura; en definitiva, la construcción cultural de lo masculino y lo femenino. En consecuencia, el género se refería al simbolismo sexual de las diferentes sociedades y periodos históricos y al imaginario colectivo, marcado por el dualismo hombre/mujer y masculino/femenino. La nueva acepción del término anglosajón *gender* fue pronto adoptada en la década de los 80 por las Ciencias Sociales a nivel internacional para referirse a la construcción social de la masculinidad y la feminidad en las diferentes culturas. La idea fundamental era subrayar que la posición de inferioridad de las mujeres se

debía a razones sociales y no a la naturaleza humana, de manera que la igualdad era una meta plausible si se establecían las pautas socio-culturales adecuadas.

A modo de inciso, cabe señalar que mientras que en España e Italia se aceptaron rápidamente los términos *género* y *genere* respectivamente para traducir su homólogo *gender*, en Francia no se ha llegado a un acuerdo definitivo y hay quienes hablan de *genre* y quienes prefieren utilizar el concepto de *rappports sociaux de sexe* (relaciones sociales de sexo). El desconcierto es tal en el ámbito francófono que Françoise Héritier se refiere a la Antropología del Género como «l'anthropologie appellé des sexes» ([1996], 2002: 19) y Nicole-Claude Mathieu como «Anthropologie des sexes» (Mathieu, 1998). Una de las razones de la resistencia a adoptar el término *género/genere/genere* era su vinculación a la gramática (género masculino, femenino y neutro), que podía suscitar confusiones o incluso bromas descalificadoras en las lenguas latinas (Maqueira, 2001: 164). Por otra parte, en alemán coexiste el término *gender* en inglés con su versión germánica *geschlecht*.

Una de las teóricas que más contribuyó al desarrollo del concepto de género en su acepción socio-científica fue Joan Scott (1986). En su ya célebre artículo «El género: una categoría útil para el análisis científico», Scott señaló que el género se empleaba a principios de los ochenta con varios sentidos: *a*) como sinónimo de mujeres, *b*) para sugerir que la información sobre mujeres es necesariamente información sobre los hombres, *c*) para designar las relaciones sociales entre los sexos, *d*) en tanto que categoría social impuesta a un cuerpo sexuado y *e*) para designar la práctica sexual de los roles sociales asignados a hombres y mujeres» (Scott [1986], 1990: 24-28). Esta confusión inicial nos da una idea del contexto histórico-social en que surge el nuevo concepto.

Joan Scott, en su intento de establecer las bases teóricas del género, redefinió la joven noción como un todo integrado por dos partes: *a*) «un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos» y *b*) «una forma primaria de relaciones significantes de poder entre los sexos» (Scott [1986], 1990: 24-28). Al mismo

tiempo su definición de género contemplaba cuatro elementos interrelacionados: *a)* los símbolos culturalmente disponibles, *b)* los conceptos normativos que dan significados a los símbolos, *c)* las nociones políticas, institucionales y las organizaciones sociales y *d)* la identidad subjetiva (Scott [1986], 1990: 45-46). Su definición significó un importante paso adelante que daba cuenta de los avances y la complejidad analítica.

El género fue perfilándose con el avance de las investigaciones. Lourdes Benería (1987) lo define así: «El concepto género puede definirse como el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción social que tiene varias características. En primer lugar, es un proceso histórico que se desarrolla a diferentes niveles tales como el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación, la ley, la familia y a través de las relaciones interpersonales. En segundo lugar, este proceso supone la jerarquización de estos rasgos y actividades, de tal modo que a los que se definen como masculinos se les atribuye mayor valor (1987: 46). Por su parte, Dolors Comas ofrece una definición que apunta la ruptura de la concepción binaria del género, aunque mantiene el dualismo sexual de corte universalista: «La noción de género se refiere al conjunto de contenidos, o de significados, que cada sociedad atribuye a las diferencias sexuales. Se trata, por tanto, de una construcción social que expresa la conceptualización que hace cada sociedad de lo masculino y lo femenino (o de otros géneros posibles) en relación a las categorías de hombre y de mujer como seres sexuados y, por tanto, biológicamente diferenciados» (Comas, 1995: 39).

Esta nueva categoría de análisis no sólo se reveló útil para la investigación científica, sino que resultó fundamental para transformar comportamientos sociales y comprender nuestros propios estereotipos y actitudes, respecto a las categorías biológicas definidas en cada sociedad, respecto al hecho de ser hombres o mujeres. De ahí la multidimensionalidad del concepto «género» que afecta a la ciencia, la sociedad y la construcción de la identidad personal. Preci-

samente, la adscripción de caracteres de género comienza antes del nacimiento del bebé, es decir, cuando aún no se han conformado siquiera las características sexuales primarias y el feto no presenta diferenciación alguna. En este sentido, una investigación realizada con la ginecóloga Enriqueta Barranco, en la que grabamos a las mujeres embarazadas y sus acompañantes en la consulta ginecológica en el momento en que se procedía al diagnóstico del sexo del bebé a través de la ecografía, pudimos comprobar la fuerza de los estereotipos de género que las madres y sus acompañantes vertían sobre el feto en formación, hecho que nos informaba sobre su sistema ideológico referencial en cuanto a lo que significa ser hombre o mujer y sobre cómo educarían a la persona que estaba por nacer. Desde lo «machote» que sería el bebé porque daba patadas y cómo lo apuntarían en un determinado club de fútbol, hasta la decepción al saber que era un niño, porque según decía una informante, «las niñas acompañan más, son más tranquilas, ayudan más en la casa». De hecho, comprobamos que los adjetivos con que se calificaba a los bebés variaban enormemente al descubrir el sexo del mismo, algo que ocurre igualmente después del nacimiento, ya que es imposible saber si un bebé es niña o niño si no vemos sus genitales. De hecho, esta realidad, que desestabiliza la rígida construcción de las identidades de género, es el origen de uno de los marcadores sociales de sexo más frecuentes: me refiero a los pendientes, elementos simbólicos que se imponen a las niñas en la cabeza, la zona del cuerpo más visible, independientemente del vestido pertinente para cada estación del año. Asimismo, en nuestra cultura, los colores rosa o celeste informan simbólicamente sobre el sexo del bebé, y aunque evidentemente se trata de un código artificial y socialmente construido, el orden simbólico ejerce una presión tan fuerte en el inconsciente colectivo que algunas madres se niegan a vestir a sus hijos de rosa por miedo a que desarrollen actitudes femeninas o formas de sexualidad homoerótica, algo fuera de toda lógica. En definitiva, siguiendo la tradición mediterránea, en España queremos saber inmediatamente si un bebé es niño o niña

para poder clasificarlo según nuestro sistema de género y no movernos en un terreno abstracto que produce miedo.»

En el ámbito científico, creo que he destacado suficientemente las aplicaciones novedosas del concepto de género que afectan al núcleo conceptual y teórico de todas las disciplinas humanas, constituyendo una noción central en la Antropología. En este sentido, comparto plenamente las ideas de Henrietta Moore: «El género, al igual que el concepto de “acción humana” o de “sociedad”, no puede quedar al margen del estudio de las sociedades humanas. Sería imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del concepto de género» (Moore, 1999: 19).

Por lo que respecta a la utilidad político-social del concepto género, Cándida Martínez pone de relieve la proyección de esta nueva perspectiva de análisis: «La introducción y aceptación del género como categoría analítica y política fundamental supone la apertura de un nuevo camino de enormes consecuencias en los comportamientos sociales y políticos» (Martínez López, 1995: 9). Precisamente, una de las primeras conclusiones derivadas de la aparición del concepto de género consiste en reconocer que la desigualdad entre hombres y mujeres no es un hecho inmutable, de orden natural, sino que surge de una relación social e históricamente construida. No obstante, estoy de acuerdo con Lourdes Méndez (2005) en que emplear el género únicamente para constatar la persistencia de las desigualdades entre hombres y mujeres resulta claramente reduccionista. Pero, en mi opinión, el alcance de la teoría de género es definitivamente mucho más amplio tanto científicamente como en el ámbito político.

El aspecto social del enfoque de género contribuye, por ejemplo, a plantearse la pertinencia de la transmisión patrilineal del primer apellido en nuestra sociedad, a cuestionar la sucesión masculina de la monarquía, a denunciar condiciones de desigualdad como la doble jornada laboral de las mujeres o a plantear estrategias de resistencia a la aplicación tradicional de roles y espacios. También nos permite comprender que los movimientos corporales no son fortuitos sino que se aprenden lo mismo que una lengua; de hecho, los ges-

tos y sus significados varían enormemente de un país a otro. Así, Ray Birdwhistell, el padre de la cinesis, estableció que los movimientos corporales masculinos y femeninos no están programados por la biología sino por la cultura, y se aprenden en la infancia. Y en esta línea, Flora Davis señaló que incluso la forma de parpadear está encasillada culturalmente como una marcadora de género. Precisamente por eso, escribe: «Puesto que no existen movimientos femeninos innatos, resulta obvio que los homosexuales no están obligados a moverse de manera femenina» (Davis, [1971], 1998: 29). Pero el problema no se reduce a que existan unos marcadores culturales de género construidos culturalmente, sino a que las características asociadas al estereotipo de género masculino sean valoradas como superiores. De ahí que socialmente se acepte con mayor facilidad que las mujeres se adapten a los roles masculinos y no al contrario; por ejemplo, que ellas vistan pantalón en lugar de que los varones usen faldas. El género pone de manifiesto que las diferencias sociales entre hombres y mujeres no son inmutables ni universales ni objetivas; por lo tanto, las relaciones de género pueden cambiar y evolucionar positivamente hacia una mayor estabilidad e igualdad. Los patrones antiguos no tienen por qué persistir y los derechos de las mujeres se irán imponiendo poco a poco en la mayoría de las sociedades.

La deconstrucción de la biologización de la feminidad, gracias a la introducción de la categoría género, condujo a rechazar frontalmente la justificación de la exclusión y la discriminación de las mujeres argumentando razones naturales (y no culturales) que frenaban transformaciones sociales. Esta ceguera tradicional había permitido a los hombres asegurarse el poder político-público en el marco de un intencionado interés por mantener el orden social imperante, el que produce la ideología patriarcal dominante.

En el ámbito de la construcción de la identidad personal, el género nos permite observar cómo afecta esta categoría sociocultural a nuestra propia identidad y la visión que tenemos o queremos proyectar de nosotros/as mismos/as. Esto significa que las personas somos educadas desde nuestra infancia

según los paradigmas sociales de lo que se interpreta como ser un hombre o ser una mujer y, generalmente, lo aceptamos sin cuestionarlo, porque lo encontramos «normal» a pesar de ser «artificial». Es decir, nos vestimos, nos maquillamos, realizamos determinados movimientos corporales o expresamos las emociones según lo que se espera de nosotros por el hecho de considerarnos hombres o mujeres. Pero es evidente que los varones podrían hacer uso del maquillaje, vestir con mayor profusión de colores o llorar con más frecuencia, al mismo tiempo que ningún elemento natural obliga a las mujeres a eliminar el vello corporal, ser buenas oradoras, actuar con frialdad o sentarse con las piernas abiertas (algo que nos recriminan desde la infancia). Todas estas formas de construir la identidad personal derivan de las normas sociales que nos dictan qué rasgos y comportamientos debemos potenciar y cuáles debemos eliminar. El mero hecho de ser conscientes de que la identidad se construye conforme a criterios sociales, incluso aunque la persona opte por seguir los cánones mayoritarios, supone un avance en el crecimiento personal e implica un menor grado de discriminación hacia otras personas que decidan revelarse contra el sistema de género imperante. La meta es que la idea de persona esté por encima de la de hombre o mujer y que podamos relacionarnos en tanto que semejantes en lugar de como opuestos; todo ello independientemente de la orientación sexual que, además, no tiene por qué ser estable a lo largo de una vida humana. Verena Stolcke, además, profundiza en la reciprocidad de la construcción de las identidades genéricas: «La teoría de género hace hincapié, además, en que las identidades de género se constituyen recíprocamente y que, por tanto, para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos del ser hombre. Así, del mismo modo que no se puede pensar al amo sin el esclavo, tampoco puede pensarse, no por una razón existencial, sino epistemológico-política, a las mujeres sin los hombres» (Stolcke, 1996: 341). No obstante, el pensamiento dualista, en forma de oposiciones binarias (hombre/mujer, dios/demonio, positivo/negativo, homosexual/heterosexual), es una de las mayores trabas para la

construcción de identidades y roles de género alternativos que den cuenta de la escala de grises existente entre los modelos estereotípicos. De hecho, la sexualización del entorno marca nuestras vidas hasta el punto de que no vemos a las personas como tales sino como hombres o mujeres. Esto significa que prima la identidad de género sobre el concepto de «humanidad» en la percepción de las personas. Mientras que en el pensamiento oriental los límites entre los principios vitales duales (*yin y yang*) son fluidos, de manera que todo lo masculino contiene algo de femenino y viceversa, en Occidente la ruptura es más drástica. Además, en el caso español, la lengua obstaculiza la posibilidad de pensar en términos más abstractos y menos binarios, ya que el castellano sexualiza tanto a los animales (algo que no ocurre, por ejemplo, en inglés, donde son neutros) como a las cosas, por lo que algo tan arbitrario como una mesa es de género gramatical femenino mientras en la mayoría de las lenguas del mundo es neutro.

Por todo ello, el género nos permite comprender nuestros propios estereotipos, posicionamientos y actitudes respecto al hecho de ser hombres o mujeres. En este sentido, Virginia Maqueira subraya que «al establecer estas distinciones conceptuales y analíticas se pone de manifiesto que el género es una categoría multidimensional que permite analizar procesos subjetivos y relaciones interpersonales dado que la construcción y mantenimiento de las diferencias construidas se manifiestan tanto en las identidades personales como en la interacción social» (2001: 171). De hecho, existen notables variaciones en cuanto a la construcción de la identidad de género que tienen que ver con los marcadores sociales que cada cultura selecciona. Por ejemplo, mientras en Occidente el pelo largo ha sido prototípico de feminidad, en numerosas etnias amerindias los varones han portado largas trenzas. Actualmente, la construcción de la feminidad en las sociedades europeas supone un mayor empleo de elementos artificiales como el maquillaje facial, los zapatos de tacón o la depilación. Por lo que respecta al maquillaje (que, en italiano se denomina *trucco*), cabe señalar que además de transformar los rasgos personales según el modelo de rostro femenino

imperante en cada periodo, alimenta el importantísimo entramado económico de la industria de la cosmética; por su parte, los tacones pueden producir malformaciones en los pies y en la columna vertebral, además de las dificultades que entrañan para caminar y más aún para correr, limitando la libertad de movimientos. Sin embargo, tener conocimiento de esta realidad e incluso experimentarla no está reñido con su empleo, tal es la fuerza de los modelos de identidad de género en las mentalidades colectivas y el deseo de sentirse integrada en una comunidad. Por otra parte, la depilación a la cera o con máquinas eléctricas diseñadas para este fin, además de ser dolorosa, produce una cierta infantilización de la mujeres al presentarlas desprovistas del vello característico de la edad adulta en las ingles, las axilas y las piernas, y al mismo tiempo crea la falsa imagen de que la distribución del vello corporal es muy diferente en hombres y mujeres cuando unas piernas femeninas no depiladas y, en consecuencia, naturales, no difieren tanto de las de los varones. Mención aparte merecería la progresiva normalización de la cirugía estética que alarmantemente se está produciendo en España para adecuar a las mujeres a los modelos de belleza femenina imperantes, con el consiguiente beneficio para la medicina privada. De hecho, mientras que el velo islámico pasa por ser un elemento simbólico que evidencia la sumisión de las mujeres (de ahí su prohibición en Francia o su uso obligatorio en Irán), es indiscutible que éste no produce lesiones físicas como sí pueden producir las los zapatos de tacón o la cirugía estética. Precisamente, el hecho de que «ser mujer» sea más artificial que «ser hombre» en Europa está igualmente relacionado con que las transexuales de hombre a mujer sufran más que los transexuales de mujer a hombre para ser socialmente aceptadas una vez que han sido quirúrgicamente intervenidas. Por otra parte, en Irán, donde la homosexualidad está prohibida, la transexualidad ha sido paradójicamente autorizada, quizá como un resultado de la homofobia imperante en el sentido de naturalizar las orientaciones sexuales. Pero, el velo obligatorio y la vestimenta poco ceñida probablemente permiten a los transexuales de hombre a mujer pasar más desapercibidos que en Europa.

En definitiva, la categoría género permite romper con el determinismo biológico y la identificación entre sexo y género como algo natural. De este modo, es importante subrayar que el concepto género traspasa las fronteras entre las disciplinas, y es extremadamente útil para aplicarlo a diversos ámbitos de investigación socio-cultural debido, entre otras razones, a su dimensión socio-científica. De hecho, no estoy de acuerdo con Silvia Tubert (2003: 17) cuando plantea que es imposible seguir aplicando la categoría género sin distorsionar o empobrecer el pensamiento en las distintas disciplinas y sin vaciar el feminismo de contenido político. Muy al contrario, en relación a la falta de dimensión política del género puedo decir que, a lo largo de mi práctica docente, he podido constatar que el empleo del término género para denominar la asignatura que imparto (Antropología del Género) me ha permitido llegar a personas que rechazaban la palabra feminista y que difícilmente se hubiesen matriculado en «Antropología Feminista».

¿Dos o más géneros?

El género como meta-abstracción

La necesidad de romper con las concepciones binarias constituye una importante labor deconstructiva de la Antropología contemporánea. No cabe duda de que las matrices duales han dominado las Ciencias Sociales obstaculizando la concreción de paradigmas de investigación más amplios y complejos (Luque, 1990). La filósofa existencialista Simone de Beauvoir escribió un párrafo que describe con bastante fidelidad el pensamiento binario respecto al género en las sociedades occidentales: «En realidad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que *la humanidad se divide en dos categorías de individuos* en los que la vestimenta, el rostro, el cuerpo, la sonrisa, la actitud, los intereses, las ocupaciones son claramente diferentes; quizá estas diferencias sean superficiales, quizá estén destinadas a desaparecer. Lo que está claro es que de momento existen con una evidencia deslumbradora» (Beauvoir [1949], 2000: 49).

El género, al igual que otros paradigmas socio-científicos, se interpretó en los años 80 como una noción dual, reflejando la dualidad biológica implícita en el concepto sexo. La confusión es tan frecuente que Stolcke escribe lo siguiente: «La noción de género se ha convertido en una especie de término académico sintético que, aunque enfatice la construcción social de las identidades de mujeres y hombres, con frecuencia es simplemente *mal utilizada como sinónimo culturalista de sexo*, a tal punto que no es infrecuente oír hablar de *dos “géneros”*, el género masculino y el femenino» (Stolcke, 1996: 341). No obstante, es cierto que con frecuencia se sustituye género por sexo en textos científicos y periodísticos, y lo que ello implica en tanto que reduce la potencialidad de la categoría género a un mero eufemismo políticamente correcto (Tubert, 2003: 7).

Por todo ello, la noción de «género» tiende a concebirse por encima de las dos categorías básicas y reduccionistas contempladas en las representaciones colectivas occidentales contemporáneas: masculino y femenino. De este modo, actualmente se tiende a definir el género como una categoría analítica útil para superar las concepciones dualistas; es decir, como un «concepto-resumen» y una «meta-abstracción» (Thurén, 1993: 98) aplicable a diferentes formas de socialización; que nos impide caer en la trampa de intentar tratarlo como una entidad concreta o incluso cuantificarlo. Por tanto, el género es una categoría de análisis científico que se refiere a las cualidades culturales y sociales que se asocian simbólicamente a las personas según las formas de concebir las *identidades genéricas* (de género) en cada sociedad y que resulta especialmente operativa en Antropología, en tanto que ciencia consagrada al conocimiento de los comportamientos humanos. El género es, además, extremadamente operativo para comprender otras dinámicas de dominación sobre la base de la raza/etnia o de la clase, aspectos fundamentales en la investigación social contemporánea.

Es cierto que la dualidad del género puede parecer inevitable a primera vista, ya que generalmente se interpreta que el sexo y el rol de género atribuido en el nacimiento permanece a lo largo

de toda la vida de cualquier persona. Por esta razón, puede resultar difícil pensar en una visión alternativa. Pero, como señala Serena Nanda: «una perspectiva cultural comparativa indica que el sexo y el género no son necesariamente o universalmente entendidos como idénticos y limitados al sistema de oposición masculino/femenino» (Nanda, 1998: 204). Además, no tiene por qué haber continuidad en la experiencia subjetiva de la identidad de género, ya que ésta es dinámica. Esto significa que la identidad de género puede ser más o menos masculina, más o menos femenina, o más o menos andrógina, dependiendo de diversos factores sociales y culturales: experiencias, referencias, contextos, etc., y que, además, la construcción social de la identidad de género es independiente de la orientación sexual. En cierto modo, podríamos decir que la noción de género desafía niveles personales y emocionales de la percepción de la propia identidad construida según los modelos de nuestra cultura: ¿qué es natural, qué es moral, qué es normal, qué es cultural? Resulta complejo superar estas cuestiones y pensar en otras percepciones identitarias que no son propias de nuestra experiencia cultural, mayoritariamente dominada por las oposiciones binarias. De hecho, la dualidad es tan normativa en la forma de pensar occidental contemporánea que se traslada a la orientación sexual, estableciendo la oposición homo/hetero, e incluso en el grupo homosexual masculino, el inconsciente colectivo introduce la idea de pasivo/activo. Sin embargo, apenas se tienen en cuenta a las personas asexuales, es decir, a los denominados célibes, como los sacerdotes y las monjas católicos. En definitiva, en los años 90 se llegó a la conclusión de que el género, para ser operativo, debía alejarse de la base dual con que se conceptualizó en la década de los 80, de manera que pudiera aplicarse a otras formas de socialización y dar cuenta de otras construcciones socio-identitarias, como la *androginia* o las personas *transgénero*, que no se adaptan a los estereotipos tradicionales y traspasan las fronteras sociales de género consciente o inconsciente.

Precisamente, las últimas investigaciones demuestran que, en Occidente, las personas andróginas (que reunirían cualidades de los estereotipos de género masculino y femenino) son las que tienen un mayor éxito social. Es decir, hombres «fe-

meninos», con ciertas cualidades que corresponden al estereotipo tradicionalmente femenino: sensibilidad, dulzura, capacidad de comunicación, etc., y mujeres «masculinas», con atributos ligados al estereotipo de género masculino: determinación, valor, inteligencia, etc. Esta nueva dimensión del género como categoría analítica *abstracta* que permite analizar realidades identitarias múltiples y variadas según los contextos sociales y que, por tanto, no es cuantificable, cuenta con un amplio consenso entre las especialistas en la actualidad.

Derivados y componentes conceptuales del género

La evolución de las teorías relativas al género ha derivado en un colorido abanico conceptual que condensa una amplia gama de componentes. A continuación definiré algunos conceptos asociados al campo de conocimiento del género, en tanto que núcleo conceptual sobre el que giran las demás nociones.

— *Relaciones de género.* Son las relaciones de dominación, conflicto o igualdad que se establecen entre los géneros en una sociedad determinada. No hay relaciones de género *per se*, hay relaciones de género socialmente construidas. Se trata de conocer el grado de poder, dominación o equidad que presentan las relaciones entre los géneros, un concepto que atraviesa las sociedades (Thurén, 1993: 98). En consecuencia, analizar las relaciones de género en una sociedad determinada no consiste en apuntar reiteradamente las desigualdades entre hombres y mujeres, lo que podría llevarnos a un punto muerto en el discurso, sino en estudiar cómo se originan, se legitiman socialmente y se construyen simbólicamente las relaciones entre las personas a partir de las ideologías de género.

— *Roles de género.* Son las actividades, comportamientos y tareas o trabajos que cada cultura asigna a cada sexo. Los roles varían según las diferentes sociedades y a lo largo de la historia, influidos por diversos factores como la economía, la religión o la etnicidad. Las antropólogas norteamericanas

Mascia-Lees y Johnson definen los roles de género como sigue: «Son las habilidades sociales y formas de actuar que se piensan apropiados para los miembros de una sociedad dependiendo de si son hombres o mujeres. Los antropólogos y antropólogas tienen un interés particular en descubrir las razones de las diferencias entre los roles asignados a hombres y mujeres, así como en la relación de los roles con el acceso diferenciado al poder y la autoridad en cada sociedad» (Mascia-Lees y Johnson, 2000: 12). Los roles de género suelen aparecer entre los 2 y los 4 años en los seres humanos en la mayoría de las sociedades, aunque existe cierta variabilidad (Davis, 1989). Es la edad en que los niños y niñas comienzan a calificar las diversas actividades como femeninas, masculinas, neutras o ambivalentes. Estas ideas infantiles están influidas por la información que reciben los menores por parte de la familia, ya que desde el nacimiento los padres y madres tratan a niños y niñas de forma diferenciada según los roles de género propios de su cultura. Del mismo modo, la socialización en la escuela o los medios de comunicación influyen de manera contundente en la percepción y asignación de los roles de género.

— *Estratificación de género.* Se refiere a las desigualdades entre hombres y mujeres, reflejando la jerarquización social y la dominación masculina existente en la mayoría de las sociedades. Aunque las prácticas discriminatorias contra las mujeres son muy frecuentes en diversas culturas, el grado de dominación y su intensidad varía dependiendo de la sociedad y de los tiempos. En numerosas culturas, el espacio público, la capacidad de decisión, los medios de producción y el poder económico y político están en manos de los hombres. La Antropología del Género investiga los distintos modelos de estratificación y jerarquía comparativamente para comprender los mecanismos que subyacen y comprometen el equilibrio del sistema sexo-género. Mascia-Lees se refiere a la estratificación de género como: «el sistema de acceso desigual de hombres y mujeres a los recursos sociales, los privilegios y oportunidades, y al control diferenciado sobre dichos recursos y privilegios en razón de sexo» (Mascia-Lees y Johnson, 1995: 12).

— *Estereotipos de género*. Son construcciones sociales que forman parte del mundo de lo simbólico y constituyen una de las armas más eficaces contra la equiparación de las personas. Rosa Cobo los describe como sigue: «El primer mecanismo ideológico, burdo pero muy eficaz, que apunta a la reproducción y reforzamiento de la desigualdad por género es el estereotipo. Éste puede definirse como un conjunto de ideas simples, pero fuertemente arraigadas en la conciencia que escapan al control de la razón» (Cobo Bedia, en Amorós, 1995a: 66). Henrietta Moore pone el acento en la corporeización de los estereotipos de género en la cultura occidental: «La fuerza de los estereotipos de género no es sencillamente psicológica, sino que están dotados de una realidad material perfecta, que contribuye a consolidar las condiciones sociales y económicas dentro de las cuales se generan» (Moore, 1999: 53). Por su parte, Strathern intenta explicar desde la Antropología simbólica cómo funcionan los procesos de pensamiento en la construcción de los estereotipos género al proporcionar un molde vacío, una estructura de contraste y relación en la que se pueden verter nociones y valores. Señala que esos moldes estereotipados se crean precisamente con el propósito de que las diferencias de género puedan ser manipuladas y utilizadas con fines específicos: «El objetivo de los estereotipos de género es que parezca perfectamente “natural” que los hombres estén mejor dotados para determinados roles y las mujeres para otros. Es casi seguro que una vez puestos en marcha encontrarán un proceso de retroalimentación» (Strathern [1977], 1979: 137). Strathern defiende que, una vez construidos los estereotipos de género, pueden ser utilizados para simbolizar cosas que están completamente al margen de la relación varón/mujer, y pone como ejemplo el hecho de llamar «mujer», a modo de insulto, a un enemigo varón para simbolizar que es inferior.

Los estereotipos de género no son estables sino que cambian de una sociedad a otra, ya que las características sociales de género se crean y varían a lo largo del espacio y del tiempo. Por ejemplo, ser socialmente masculino en Escocia no está reñido con llevar falda. No obstante, las personas que no se adaptan a los estereotipos de género de una de-

terminada sociedad son considerados generalmente como personas anómalas porque la desviación del estereotipo de género suele estar socialmente condenada con la intención de mantener el orden sexual-generizado imperante. Lo cierto es que la adecuación personal a los estereotipos responde, en gran medida, a la necesidad de las personas de sentirse socialmente integradas. En conclusión, la estabilidad de los estereotipos de género se apoya enormemente en los mecanismos de retroalimentación existentes entre las imágenes mentales y las condiciones reales de hombres y mujeres.

— *Transgénero*: Es un término de reciente aplicación en los estudios de género que se refiere a individuos, comportamientos y grupos que presentan divergencias con los roles de género duales más tradicionales, ya que traspasan las fronteras de identidad genérica comúnmente asignadas. En este sentido, incluye a un variado grupo de personas andróginas o transexuales, teniendo en cuenta que no es determinante el deseo de reasignación quirúrgica de genitales ya que éstos no tienen por qué considerarse la esencia de la construcción de la identidad de género. En cuanto a la expresión tercer o cuarto género, se utiliza generalmente como sinónimo de transgénero, por ejemplo para englobar los hijras de la India y Paquistán (Nanda, 1998) o los eunucos de los harenes orientales (Herter, 2005). En realidad, tercer o cuarto género se utilizan con el significado de «otro» en el sentido de que se rompe con la clásica dualidad genérica. Cabe señalar que se encuentran referencias a personas transgénero en la tradición hinduista (Wilhelm, 2004), jainista (Zwiling, 1996) o budista (Gyatso, 2003).

— *Generizar*: Muy recientemente se ha introducido en castellano, aunque de manera aún extremadamente minoritaria, la forma verbal *generizar* (*engender*) y el adjetivo «generizado» que, a mi modo de ver, resultan sumamente eficaces y operativos en determinados contextos científicos. Por ejemplo, *El poder generizado*, título del libro de Britt-Marie Thurén (1993). Esta forma verbal permite enfatizar el carácter cultural de lo «sexual»; por ello, emplearé el concepto *división*

generizada del trabajo en lugar de *división sexual del trabajo*, noción tradicionalmente utilizada en los estudios de género para definir las diferentes tareas, actividades y ocupaciones asignadas socialmente a hombres y/o mujeres en los diversos grupos culturales. Mi intención es alejarme del determinismo biológico implícito en el término «sexual».

— *Identidad genérica o generizada*. Virginia Maqueira define la identidad genérica como «el complejo proceso elaborado a partir de las definiciones sociales recibidas y las autodefiniciones de los sujetos. Entran en juego sentimientos, actitudes, modelos de identificación o de rechazo que se incorporan a través de todo el ciclo vital y que supone un proceso de afirmación *frente a o de distinción* en relación a los demás» (Maqueira, 2001: 168). En consecuencia, la identidad genérica o «generizada» no es estable y está relacionada con las prácticas sexuales de las personas y con la evolución en la forma de percibirse a sí mismas. De este modo, la identidad generizada tiene que ver con la imagen que las personas, de manera más o menos consciente, proyectan en el ámbito social en relación con la ideología de género dominante; así como la adecuación, transgresión o interiorización de los valores hegemónicos en cada momento de sus vidas. La tendencia europea a pensar en forma de oposiciones binarias, y por tanto, conceptuar el mundo en masculino y femenino excluyendo otras posibilidades de identidad de género condiciona enormemente la percepción de la esencia humana. Precisamente, los transexuales persiguen una reasignación anatómica del sexo, privilegiando lo biológico por encima de lo social; es decir, el sexo por encima del género, como si la reasignación de genitales por sí misma comportara la adquisición de buena parte de los elementos socio-culturales necesarios para ser socialmente integrados sin sufrir exclusión. Del mismo modo, la orientación sexual dualmente construida (homo o hetero) crea una imagen de continuidad y estabilidad, mientras que la bisexualidad se asocia con promiscuidad y vicio. De ahí el neologismo pansexual u omnisexual, que pretende romper con la dualidad implícita en los términos homo-hetero y bisexual con objeto de

presentar una orientación sexual no determinista. No obstante, hasta que no se produzca un cambio profundo en las mentalidades colectivas que permita la aceptación de otras formas de construcción de la identidad y de las relaciones de género, es importante apoyar a los colectivos de personas que se definen como transexuales, gays, lesbianas y bisexuales, así como esta terminología. Justamente el miedo a los cambios y a la desestabilización del sistema de representaciones de género está en el origen de la discriminación y de las dificultades para crear neologismos que den cuenta de las nuevas realidades. En este sentido, cabría precisar que el neologismo transgénero abarca las diversas formas de construcción de la identidad de género no normativas, y por tanto, engloba también a los transexuales, concepto que se refiere a las personas que han experimentado una reasignación quirúrgica de sexo o están en proceso de ello. Y, aunque los grados de exclusión social varían entre los diversos tipos de personas transgénero y transexuales dependiendo de múltiples factores, los comportamientos humanos que no se ajustan a las normas binarias sociales son percibidos como desestabilizadores. En una entrevista a una andaluza transexual de hombre a mujer realizada el año pasado, ésta señalaba: «Y... y entonces no hace falta dejarse llevar por una imagen establecida de lo que debe ser hombre y lo que debe ser mujer, y sentirse un poco... cuando estás más o menos lejos de esas dos imágenes, sentirte culpable o con vergüenza de estar lejos de eso, sino al contrario, de explorar y vivir las posibilidades que permite eso, con fidelidad a los sentimientos propios y un poco de independencia de las formas culturales con las que te encuentras, es decir, creando tu propia vida a medida que la vives, ¿no? Entonces, a mí eso me esta resolviendo muchas dudas y muchos problemas.»

Roles de género múltiples y alternativos

La Antropología ha demostrado que no existe una correcta y universal correspondencia entre sexo y género. Etnografías recientes han documentado la existencia de roles de gé-



Cheyenne hataneman, 1988. Berdache femenina en el campo de batalla vistiendo ropas de hombre. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.

nero múltiples y genuinos en más de 150 grupos amerindios. Precisamente, Will Roscoe, que recibió el premio Margaret Mead de la American Anthropological Association por sus investigaciones sobre los nativos americanos, ha dedicado los últimos años al estudio de la diversidad de roles de género entre los amerindios. En su recién publicado volumen consagrado al estudio de las identidades de género, escribe: «La evidencia de la multiplicidad genérica (en el original, *multiple genders*) en Norteamérica refuerza la teoría del constructivismo social, que sostiene que los roles de género, las sexualidades y las identidades no son naturales, esenciales ni universales, sino que se construyen a través de discursos y procesos sociales (Roscoe, 2000: 5).

Los términos amerindios para designar a personas no clasificables según nuestras categorías occidentales hombre/mu-

jer y masculino/femenino son múltiples y variados: *tibasa* que significa «mitad mujer» en hopi-navajo; *mixu'ga*, literalmente «instruido por la luna» en lengua omaha; *panaro* que se traduce como «dos sexos», etc. Los conquistadores españoles, incapaces de comprender los valores positivos asociados a estos roles de género alternativos, emplearon el apelativo *berdache* (del persa, *bardai*: compañero homosexual, pasivo y hermoso) para designar a estas personas. *Berdache* era un término insultante y asociado al pecado en la mentalidad de los españoles de la época, pero se ha mantenido hasta nuestros días, a pesar de que, en general, las culturas amerindias prefieren que se utilice el término genérico *two spirits* (con dos espíritus) para referirse a estas personas (ya sean hombres o mujeres según los esquemas occidentales).

Del mismo modo, en Occidente cada vez son más frecuentes y socialmente aceptadas las personas que presentan roles de género alternativos, como es el caso de la primera párroca transexual de la iglesia anglicana, la vicaria Carol Stone, un caso impensable en el ámbito del catolicismo, una religión marcadamente conservadora en lo relativo a los roles de género, al menos en su faceta pública.

La etnografía contemporánea (indígena o no) ve los roles de género múltiples como algo normativo en los sistemas amerindios de género. La existencia de roles de género alternativos entre los indígenas amerindios ha sido registrada por diversos antropólogos y antropólogas a lo largo del siglo XX, pero estos trabajos han pasado inadvertidos. Este es el caso del artículo de Oscar Lewis sobre las «mujeres con corazón de hombre» publicado en la revista *American Anthropologist* (1941). Lewis señaló que, entre los piegan de Canadá, existía un tipo de mujeres que mostraba características propias del estereotipo de género masculino, mujeres agresivas y arrogantes que, incluso, orinaban en público. Condición indispensable para ser considerada «mujer con corazón de hombre» era ser rica y estar casada, y en muchos casos, se trataba de las hijas preferidas del padre o habían mostrado algún síntoma transgenerizante en la infancia. En la muestra de Lewis, de 109 mujeres casadas, 14 eran del tipo «corazón de hombre», una cifra nada despre-



Two spirits, etnia zuñi, Nuevo México.



Carol Stone, primera párroca transexual de la iglesia anglicana.

cial. De hecho, los matrimonios entre mujeres se han documentado en más de 30 grupos étnicos subsaharianos (Carrier y Murray, 2001: 253), en los cuales, además, las líderes políticas femeninas son frecuentes. Es más, Evans-Pritchard describió la existencia de este tipo de matrimonios entre los nuer, y Gluckman entre los lozi y los zulú (Gluckman, 1950). En general, se trata de alianzas en que una mujer paga el precio de la dote por otra y se casa siguiendo los mismos procedimientos ceremoniales que en el matrimonio heterosexual. De hecho, cuando los rituales del casamiento han terminado, el marido-mujer toma un pariente o vecino varón para inseminar a su esposa y que ésta tenga hijos.

La tradición religiosa hinduista también reconoce roles de género alternativos asociados a la espiritualidad, como los denominados *hijras*, varones que tienen roles rituales femeninos

específicos. No obstante, en el caso de los *hijras* de la India y Pakistán, se trata de transgéneros de hombre a mujer, ya que el sistema de género es más rígido y dualista que en las sociedades amerindias, donde ni siquiera se reconocen los mismos marcadores anatómicos de sexo que en Europa, como señala Roscoe (Roscoe, 1998: 126), y apenas existía discriminación hasta la llegada de los colonizadores españoles y posteriormente británicos, que eran incapaces de entender estos roles de género. De manera que, para convertirse en *hijra* (también llamados *khusra*, *khoti* o *chakka* en Punjab y *aruvani* en Tami) y asumir gradualmente la feminidad, es necesario pasar de *chela* (alumno) a *gurú* (maestro). Cada maestro puede vivir con cinco o seis alumnos en una familia *hijra* y se consideran parte de su linaje. La culminación de la feminidad es una ceremonia llamada *nirvan* (renacimiento), que en numerosos casos va unida a la castración, y que fue prohibida por los colonizadores británicos, que también borraron de los templos las imágenes de los *hijras*. Parte de estas personas se dedica actualmente a la prostitución y sufren discriminación social aunque no como en Europa, ya que se trata de un rol de género tradicional. Un ejemplo de ello lo constituye el *hijra* que aparece en la película *Agua* de la cineasta de origen hindú Deepa Menta. Además, también hay *hijras* con cargos políticos importantes como Asha Davi, que fue elegida alcaldesa de Gorakhpur en el año 2000. Actualmente existe un movimiento de reivindicación de sus derechos y se reúnen anualmente durante el mes de mayo en el templo de Koovagan donde se venera a Bauchara Mata, divinidad mitad femenina y mitad masculina de la religión hinduista.

Los *hijras*, así como los *two spirits* y otros grupos de personas transgénero, han tenido y tienen roles espirituales destacados debido en gran medida a la importancia del pensamiento religioso en las culturas de las que forman parte, ya que la espiritualidad impregna la vida cotidiana en numerosas sociedades. De hecho, en la religión católica, los sacerdotes también tienen un rol transgenérico ya que van vestidos con faldas, llevan joyas y pueden vestir colores que no siempre se corresponden con los propios del estereotipo de género mascu-

lino. Igualmente, las monjas llevan el pelo corto, no utilizan maquillaje y visten en tonos apagados que tampoco corresponden al estereotipo de género femenino. Además, hacen voto de castidad por lo que se podrían incluir en el grupo de asexuales (o célibes), a excepción de los grecos-católicos que pueden casarse y tener hijos. Del mismo modo, la identidad generizada de los *inuit* no está en función de su sexo anatómico sino de su «alma-nombre», es decir, de la reencarnación (Héritier, 1996). De pequeños y pequeñas se crían según el género de su «alma-nombre» reencarnada, que puede no corresponder con su sexo biológico; no obstante, cuando llegan a la edad de contraer matrimonio deben realizar las actividades y trabajos de su sexo aparente (Saladin d'Anglure, 1978). También los *sambia* de Nueva Guinea rompen con la identificación sexo/género en los varones, porque tener genitales masculinos significa simplemente ser macho, pero no «ser hombre», ya que la masculinidad se construye a través de la producción y la recepción de semen (Herdt, 1981); de manera que la homosexualidad masculina está institucionalizada mientras que la feminidad se considera, sin embargo, innata.

Por lo que se refiere al África subsahariana, Murray y Roscoe subrayan que uno de los mitos que los europeos han construido es la ausencia de homosexualidad en las sociedades al sur del Sáhara. Pero las últimas investigaciones antropológicas sobre los *boy-wives* (chicos-esposa) y las *female-husbands* (mujeres-maridos) en el África subsahariana coinciden en subrayar la multiplicidad de los roles de género. En este sentido, los antropólogos citados puntualizan: «Para los europeos, los africanos han sido definidos como los más “primitivos” de todos los nativos del mundo. Como el hombre primitivo se consideraba cercano a la naturaleza, gobernado por su instinto y no sofisticado culturalmente, tenía que ser heterosexual, sus energías sexuales debían dirigirse exclusivamente a un propósito natural: la “reproducción biológica”» (Roscoe y Murray, [1998], 2001: 11).

En el caso español cabe destacar que la discriminación por orientación sexual ha evolucionado positivamente gracias a la conciencia de grupo y las reivindicaciones de gays y lesbianas,

que han culminado con la aprobación en el parlamento de la ley que permite a las parejas del mismo sexo contraer matrimonio y adoptar niños o niñas, ya que numerosas personas han hecho pública su realidad, ofreciendo modelos alternativos y favoreciendo la integración social. No obstante, resulta llamativa la oposición frontal de las cabezas más visibles de la Iglesia Católica española y también de la mayoría de los miembros del Partido Popular que se han manifestado reiteradamente contra las nuevas familias. De manera que en la actualidad, uno de los colectivos que presenta mayor grado de exclusión social por razones de género es el de los transexuales. Precisamente, la rígida sexualización dual, la percepción biologizada de los roles de género y las posibilidades reales de reasignación de sexo debido a los avances médicos, podrían estar relacionadas con el rechazo que los transexuales presentan en relación a sus cuerpos. En definitiva, creo que el problema no sólo es que exista un orden simbólico que regule el sistema de referencias de género, y en consecuencia la percepción y la realidad de las personas que viven en comunidad, ya que los seres humanos somos esencialmente sociales, sino que se castigue, se discrimine y se excluya a personas que demuestren la suficiente creatividad para proponer otros roles y formas alternativas de vivir la identidad de género y la sexualidad.

En definitiva, los últimos estudios sobre las identidades genéricas realizados desde la perspectiva de la Antropología del Género permiten ampliar las opciones humanas de expresión social generizada. Esto significa que pueden existir roles de género múltiples según las culturas y que no existe una correspondencia unívoca entre sexo y género, ya que se trata de una creación social. Así, Thurén subraya, desde una visión constructivista, la participación del concepto género en la organización social: «El género es algo que se construye en la práctica, es una idea y funciona como un 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 organizan a partir del género y cuáles son neutrales en cuanto al género, y para qué ideas culturales se recurre al género para

inspiración y metáforas... todo eso varía, todo eso es cuestión empírica, a describir en cada caso concreto, y a describir como procesos y prácticas, no como entidades estáticas» (Thurén, 1993: 101).

Por otra parte, resulta relativamente frecuente que para denominar otros roles de género alternativos se utilice el término *tercer género* o *transgénero* (Blakwood y Wieringa, 1999). Pero no es que exista un tercer género, que parecería una mediación simbólica, como el amarillo entre el rojo y el verde del semáforo, sino que la categoría género está por encima del pensamiento binario. Es un concepto abstracto, mucho más difícil de comprender para formas de pensamiento acostumbradas a las oposiciones, pero, precisamente por ello, mucho más fiel a la realidad y más tendente a la objetividad que persigue la ciencia.

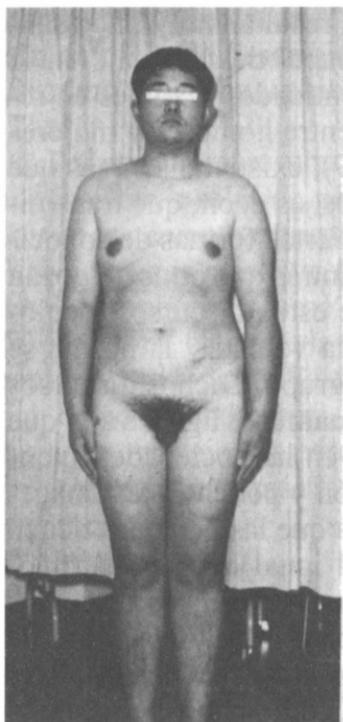
Sexualidad y género: la complejización del discurso

En los años 80, la sexualidad comenzó a contemplarse también como una construcción social, abandonándose la perspectiva bio-esencialista tradicional que, por supuesto, afectaba a todas las corrientes clásicas en Antropología que presentaban el sexo «como un mandato biológico básico que presionaba contra la matriz cultural y debía ser restringido por ella» (Weeks [1986], 1998: 29). Diversos intelectuales, calificados de post-estructuralistas o postmodernistas (Foucault, 1969, 1976; Derrida, 1967a, 1967b), plantearon la necesidad de transformar las concepciones relativas a la sexualidad en el mundo occidental. Foucault (1976) argumentó que la sexualidad, generalmente concebida como una cuestión privada y natural, es, en realidad, un asunto culturalmente construido según los intereses políticos de la clase dominante. Siguiendo esta línea, Jeffrey Weeks criticó la concepción del sexo como una fuerza instintiva reprimida por la civilización y estableció que «la sexualidad sólo existe a través de sus formas sociales y su organización social» ([1986], 1998: 29).

Para la Antropología del Género, resultan muy interesantes las ideas de Foucault sobre el papel del lenguaje en la construcción del cuerpo y de las identidades sexuales en relación con la distribución de poder entre hombres y mujeres (Devaux, 1994). Para Foucault (1969), existen discursos que se consideran socialmente normativos, es decir, que transmiten la «verdad», lo que implica que ciertas formas de conocimiento son consideradas veraces mientras que otras no gozan de este estatus superior. A través de estos discursos ideológicos aparentemente portadores de la verdad y la norma se puede controlar el pensamiento del grupo. Dichos discursos crearían categorías de identidad íntimamente ligadas a lo que se considera «normal» o «anormal» en las sociedades, manteniendo las relaciones de dominación y poder. Estas imágenes influyen decisivamente en la idea que las personas tienen de su propia identidad. Foucault, al igual que las antropólogas feministas, se interesa por deconstruir esos discursos de poder que se encontrarían en la base de las relaciones de dominación. En general, el pensamiento de Foucault alerta sobre los peligros de lo que se considera «natural» y lo que es «verdadero» en el imaginario y el discurso colectivo, en relación con el sexo y la sexualidad.

Aunque algunas de las ideas de Foucault resultan inspiradoras para el movimiento feminista y para el análisis de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, una de las mayores críticas es que no se ha interesado por la construcción social de la masculinidad y la feminidad como discurso dominante (Butler, 1990, 1997; Devaux, 1994). En realidad, Foucault cae en algunos tópicos androcéntricos, ya que cuando habla del cuerpo sexuado está hablando del cuerpo masculino como normativo. Además, no analiza las actitudes y comportamientos de las mujeres respecto a las expectativas sociales de cómo deben sus cuerpos.

No obstante, el impacto de las nuevas teorías sobre los cuerpos sexuados socialmente construidos y el carácter social del sexo desestabilizó en gran medida la rígida división tradicionalmente asumida en el ámbito de la Antropología del Género, según la cual el sexo se oponía al género y vi-



Síndrome de Klinefelter.

ceversa. Este nuevo desafío enfatizó la idea de que la dicotomía sexo/género partía de la más amplia oposición binaria naturaleza/cultura, una matriz en absoluta descomposición científica. En definitiva, se llegó a la conclusión de que el género también construye al sexo, ya que si el género es una concepción socio-simbólica construida a partir de las categorías biológicas percibidas en cada sociedad, se desprende que «no hay ninguna construcción sociocultural de cualidades, comportamientos y características en ausencia de realidades biológicas percibidas» (Maqueira, 2001: 177).

Pero ¿hasta qué punto existen realidades biológicas puras? Los *estados intersexuales* en la especie humana constituyen una evidencia científica (Fausto-Sterling, 1998). Es más, se trata de una realidad tradicionalmente reconocida por la medicina y la genética (Marañón, 1934; Valentine, 1971; Gisbert Calabuig, 1977). Precisamente, en este contexto de deconstrucción del sexo biológico se detecta que el concepto

gender surge precisamente del campo de la biomedicina, más concretamente, del ámbito de la investigación de la intersexualidad. Aunque numerosas investigadoras (Scott, 1986; Ortner, 1974; Moore, 1991, etc.) estiman que la aparición del concepto *gender* se debe a las primeras feministas americanas, paradójicamente fue un investigador de la sexualidad humana, el doctor John Money, quien utilizó por primera vez el término *gender* en su acepción cultural (Money, 1955, citado en Fausto-Sterling, 1997).

El citado médico se especializó en la investigación del hermafroditismo humano y los estados intersexuales (pacientes con genitales ambiguos), fundamentalmente en el estudio del síndrome de Klinefelter (insensibilidad a los andrógenos y feminización testicular) y el síndrome de Turner (hembras genéticas con síndrome androgenital). Los bebés nacidos con estas alteraciones cromosómicas eran criados conforme al sexo genital al que aparentemente pertenecían, pero según iban creciendo y, muy especialmente en la adolescencia, se revelaba un programa hormonal que no correspondía a la genitalidad. El principal problema que surgió era: ¿cómo educar a estos niños y niñas cuyos genitales no correspondían a su dotación sexual cromosómica? Esta paradoja puso de relieve el impacto de los valores socioculturales en la construcción de la identidad personal-sexual.

De esta forma, surgió el concepto de *gender* para desmitificar la categoría sexo y contribuir a la comprensión de la naturaleza social de la identidad sexual construida culturalmente. El profesor Money acuñó así el término *gender role*, que definió como: «todo cuanto una persona dice o hace para indicar a los demás o a sí misma el grado en que es niño o varón, o niña o mujer, respectivamente» (Money, 1975: 254). Los estudios de Money y de otros médicos especialistas en genética y sexualidad llegaron a la conclusión de que: «El sexo cromosómico no constituye el indicador definitivo del sexo que debe asignarse al paciente. Son factores mucho más determinantes el fenotipo y el tipo de educación recibida» (Thompson y Thompson [1968], 1975: 182). Precisamente, muchos hombres y mujeres transexuales hablan de «cambio de genitales» y no de «cam-

bio de sexo» porque consideran que han pertenecido al mismo sexo (social) desde que nacieron, diferenciando de esta manera el sexo biológico (los genitales) del sexo social (el género) con el que siempre se han identificado.

La antropóloga Gayle Rubin (1975) ya había planteado que «hombres y mujeres estaban más cerca unos de otros que cualquiera de ellos/as respecto a otras cosas», por lo que la idea de que son categorías excluyentes debía haber surgido de algo que estaba al margen de la oposición «natural» entre ambos (Rubin, 1975: 179). Rubin acuñó así el concepto *sistema sexo/género* dando cuenta de la interrelación entre ambos conceptos y enfatizando que el parentesco y el matrimonio eran factores determinantes en la interpretación del género. Posteriormente (Rubin, 1984) criticó su propia definición al considerar que el sexo no es una realidad estable y universal, una idea que, en cierto modo, estaba implícita en su anterior trabajo y que ha sido retomada y ampliamente desarrollada en los años 90.

Pero si los planteamientos postestructuralistas han cuestionado las visiones unívocas de la sexualidad y los cuerpos sexuados contribuyendo a la complejización del discurso sobre el género al romper con las dicotomías naturaleza/cultura y biológico/social; la teoría *queer* (Kosofsky, 1993; Butler, 1990; Preciado, 2002), que analizaré más adelante, ha contribuido definitivamente a desestabilizar los conceptos sexo, género y sexualidad. Butler (1990) entiende que la categoría género es fruto del discurso heteronormativo que no da cuenta de otras prácticas sexuales y considera necesaria la construcción de nuevas identidades que rompan con los códigos heteronormativos. Este proceso deconstructivo del género ha permitido, como señala Teresa del Valle, «rescatar categorías de identidades sexuales como el lesbianismo y la homosexualidad, que estaban ocultas en la marginalidad (...) y estas aportaciones han hecho posible hablar de sexualidades sin fijar para ello ejes, límites, binomios que marginen a sectores importantes de la población» (Valle, 2000: 19).

En este sentido, la Antropología Social se ha revelado una ciencia fundamental para comprender los matices del

«género». En primer lugar, las investigaciones antropológicas han demostrado que existen sociedades que reconocen más de dos sexos y, por tanto, más de dos géneros; es decir, que las culturas construyen los sistemas sexo/género de diferentes formas y que no siempre dividen a la humanidad en hombres y mujeres (Nanda, 2000; Murray y Roscoe, 2001). Asimismo, se concluyó que no todas las sociedades definen la homosexualidad o la heterosexualidad del mismo modo que las sociedades euroamericanas contemporáneas (Roscoe, 2000). Por ejemplo, el hecho de que la orientación sexual se represente en el imaginario colectivo occidental como algo estable que afecta a la totalidad de la personalidad y la identidad ha llevado a graves errores conceptuales respecto a la utilización de la categoría «género» en relación a la construcción social de la masculinidad y la feminidad. Como señala Teresa de Laurentis, otra teórica *queer*: «paradójicamente, la construcción del género se realiza también mediante su propia deconstrucción, y también a través de cualquier discurso, feminista o no, que intente rechazarlo o minimizarlo como falsa representación ideológica» (Lauretis, 2000: 36).

Pero, aunque considero que el proceso actual de redefinición y reelaboración del género, en tanto que categoría abstracta de análisis socio-científico, es muy fructífero, creo que aún falta mucho camino por recorrer, ya que las teorías postestructuralistas y *queer* han abierto una nueva vía de investigación aún por consolidar. La terminología empleada en ambos campos de investigación es aún confusa y problemática. De hecho, Rosi Braidotti (2004) critica duramente el concepto género por su naturaleza políticamente imprecisa. Por todo ello, siendo consciente de las limitaciones e incluso la falta de base bio-científica del concepto sexo biológico tal y como se ha venido utilizando en Antropología del Género hasta el momento, y siendo también consciente de la necesidad de construir nuevas identidades genéricas y componentes del género que den cuenta de las prácticas sexuales no normativas, creo que continúa siendo pertinente definir el género como la construcción social de los atributos correspondientes a las categorías biofisiológicas percibidas

en cada sociedad relativas a las identidades genéricas y los comportamientos psicosociales que marcan las relaciones de poder establecidas. Ésta es la razón por la que utilizaré a lo largo de este libro una definición de género multidimensional y relacional, ampliamente aceptada en la antropología especializada; es decir, emplearé el género como una categoría analítica abstracta aplicable a la construcción de la masculinidad, la feminidad, la androginia u otras categorías socio-biológicas definidas en cada sociedad que permite estudiar los roles, estereotipos, relaciones de poder y estratificación establecidas. En cualquier caso, creo que la fluidez de los debates actuales en torno al género pone de manifiesto la vitalidad de la Antropología del Género y el futuro prometededor que nos augura el siglo XXI.

Una sintética recapitulación de la evolución cronológica del concepto género en los últimos 20 años reflejaría cuatro rupturas conceptuales fundamentales:

- a) *Ruptura con la identificación sexo/género.* En un primer momento se argumenta que el sexo biológico no es destino y la etnografía demuestra que no existen cualidades innatas y universales aplicables a hombres y mujeres en todas las culturas. De esta manera, el género, en tanto que construcción social, viene a cubrir esta laguna, revelándose un concepto interdisciplinariamente operativo.
- b) *Ruptura con la dualidad genérica.* El concepto género, que nació por reacción al sexo, se había construido igualmente de forma binaria; pero esta dualidad (masculino/femenino) no resultaba operativa, ya que no daba cuenta de otras prácticas y construcciones identitarias múltiples, por ello se redefine como una categoría analítica abstracta, multidimensional y relacional.
- c) *Ruptura con la dualidad sexual.* Los estudios sobre sexualidad plantean que el sexo también se construye socialmente y la etnografía argumenta que existen otras nociones al margen de hombre y mujer en di-

ferentes culturas, ello conduce a una redefinición del género cuya base serán las diversas «percepciones socio-sexuales propias de cada sociedad» en lugar del sexo biológico.

- d) *Ruptura con la heteronormatividad.* El surgimiento de discursos que denuncian que el género invisibiliza las prácticas y orientaciones sexuales al margen de la heteronormatividad obliga a un replanteamiento de las teorías cuya meta es tener en cuenta cómo afectan las sexualidades no normativas a la construcción del género.

Recuperar la memoria: antropólogas pioneras

Las principales corrientes de pensamiento en la construcción del conocimiento antropológico (me refiero al evolucionismo, el funcionalismo, el difusionismo, el particularismo histórico y el estructuralismo) hacían gala de un marcado androcentrismo, propio del contexto sociocultural y del proyecto político-ideológico dominante en la época (Amorós, 1985). Únicamente personalidades individuales, como Margaret Mead, enmarcada en la corriente de «Cultura y Personalidad», y otras antropólogas pioneras como Phyllis Kaberry, Elsie Parsons, Audrey Richards o Mary Smith, difícilmente clasificables, se preocuparon por presentar a las mujeres como verdaderos sujetos del discurso, relatando sus contribuciones al ámbito simbólico, destacando sus aportaciones a la economía grupal, descubriendo el carácter productivo de sus actividades o simplemente haciéndonos ver que existían y que no sólo eran madres, hermanas o abuelas, es decir, eslabones en las cadenas del parentesco. La incorporación de etnógrafas y antropólogas, preocupadas por conocer la situación de las mujeres en otras sociedades, cambió el rumbo androcéntrico que había marcado la disciplina.

En este capítulo trataré las aportaciones de tres antropólogas precursoras: Parsons, Fletcher y Kaberry, que podríamos situar cronológica e intelectualmente en la primera corriente denominada Antropología de las Mujeres. A continuación analizaré con mayor detenimiento las contribuciones fundamentales de la filósofa Simone de Beauvoir y de la antropóloga Margaret Mead a la germinación del concepto de género. Ambas científicas sociales contribuyeron enormemente a la deconstrucción del determinismo biológico en las relaciones entre hombres y mujeres, una de las bases de la actual Antropología del Género.

ANTROPÓLOGAS Y FEMINISTAS

Recuperar la memoria de las primeras antropólogas y etnógrafas que contribuyeron al posterior desarrollo de la Antropología del Género es fundamental para comprender los orígenes de la disciplina. Al tiempo que aprendemos, les rendimos un homenaje por su coraje al desarrollar su trabajo intelectual en un mundo a menudo hostil hacia las mujeres. En este sentido, estoy plenamente de acuerdo con Stolcke: «Prefiero rescatar a algunas ancestras “prehistóricas” de lo que hoy se conoce por la Antropología del Género por ser tan poco conocidas, no sólo en este país. En estos tiempos de producción tan acelerada de saberes instrumentales fugaces y descartables, hace mucha falta hacer una pausa para recobrar memorias» (Stolcke, 1996: 336). En cierto modo, preparé este tema inspirada por el artículo de Stolcke en el que plantea las dificultades que compartieron las primeras antropólogas en «hacer oír las voces de las mujeres» (Stolcke, 1996: 337).

Voces de mujeres

El auge del movimiento sufragista y, en general, el avance del movimiento feminista en Euroamérica impulsó la realización de investigaciones sobre las mujeres. La antropología

también se vio afectada por el nuevo rumbo social y algunas etnógrafas, personalidades individuales, se acercaron al conocimiento de las experiencias de vida de las mujeres de otras sociedades. La mayoría de estas antropólogas pioneras estaban relacionadas, de un modo u otro, con el incipiente movimiento feminista.

Uno de los méritos de estas primeras antropólogas fue introducir noticias etnográficas sobre mujeres de otras culturas, al tener muy en cuenta los testimonios de las informantes femeninas. Hasta entonces, la generalidad de los datos etnográficos recogidos tendían a utilizar un material etnográfico fundamentalmente producido por informantes varones, tomando el punto de vista de los hombres por el de la sociedad en su conjunto. Si los antropólogos habían subestimado el aporte de las mujeres a la economía del grupo, excluyéndolas de las manifestaciones simbólicas, ciertas antropólogas subrayaron el papel crucial desempeñado por las mujeres en los trabajos de subsistencia, la importancia de los rituales femeninos y el respeto que los varones, en muchas ocasiones, mostraban hacia ellas (Moore, 1999).

Sin embargo, a pesar de que estas antropólogas realizaron minuciosas investigaciones de campo, enfocando las múltiples identidades, poderes y estatus de las mujeres en distintas culturas (Mukhopadhyay y Higgins, 1988; Quinn, 1977), quedaron relegadas a un segundo plano, casi olvidadas, apenas citadas y, a lo sumo, integradas en el contexto académico como «asuntos de mujeres» (Stolcke, 1996: 337). Si anteriormente analicé la frecuencia de la entrada «género» en los diccionarios de Antropología más utilizados, en este caso he constatado la ausencia de las antropólogas precursoras de la Antropología del Género en las «entradas por autor» de los mismos diccionarios (Bonte-Izard [1991], 2000; Barfield [1997], 2000).

Las primeras antropólogas que contribuyeron al estudio de las mujeres en las diferentes culturas y, en consecuencia, a recuperar las voces de las mujeres e indirectamente al desarrollo de la perspectiva de género en Antropología, constituyen un grupo valioso y significativo: Audrey Richards, Phyllis Kaberry, Mary Smith, Elsie Clews Parsons, Alice

Fletcher, Laura Bohanan, Cora du Bois, etc. Cabe señalar que las pioneras anglosajonas se formaron principalmente: *a)* en Estados Unidos, en torno a la escuela de Franz Boas en la Universidad de Columbia, y *b)* en Gran Bretaña, en torno a la figura de Bronislaw Malinowski.

Con frecuencia tenemos la impresión de que los únicos datos científicos producidos a partir de un intenso trabajo de campo entre grupos amerindios a finales del siglo XIX fueron los recopilados por Lewis Morgan. Pero Alice Fletcher y Elsie Parsons formaron parte de la primera ola de investigaciones etnográficas sistemáticas sobre los grupos nativos americanos. Por su parte, Phyllis Kaberry es un elemento clave en el conocimiento de los grupos aborígenes australianos, igualmente eclipsada del elenco de antropólogos eminentes.

Alice Fletcher y los omaha

Una de las más notables científicas feministas fue Alice Cunningham Fletcher (1838-1923), que pertenece a la primera generación de antropólogas profesionales. De hecho, se trata de la primera mujer con un puesto de profesora remunerado en la Universidad de Harvard. Fletcher se implicó en el movimiento sufragista y cooperó activamente en la fundación de la *Association for the Advancement of Women* (Asociación para el Avance de las Mujeres), fundada con el objetivo de promocionar a las mujeres.

Alice Fletcher nació el 15 de marzo de 1838 en La Habana (Cuba), ciudad a la que su familia se desplazó debido a problemas de salud del padre. Una vez muerto éste, se trasladaron a Brooklyn y Alice se educó en diferentes escuelas elitistas de Nueva York.

El interés de Fletcher por la antropología no se debe a una vocación temprana, ya que comenzó su carrera antropológica en la madurez. En 1881 viajó a Dakota para vivir con las mujeres sioux y transcribir sus vidas, acompañada por Sussete La Flesche, una india omaha. Posteriormente adoptó a un niño



Alice Fletcher
realizando trabajo
de campo.

omaha, Francis La Flesche, que para sorpresa de todos, se convirtió igualmente en etnógrafo. A partir de entonces trabajó en Nebraska con los indios omaha, sioux, pawnee y nez perce.

La siguiente frase, extraída de su diario de campo (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution) y escrita en octubre de 1881, dibuja su personalidad y refleja sus intereses y preocupaciones por hacer audible la voz de los nativos americanos: «Viviendo con mis amigos indios... me di cuenta de que era una extranjera en mi propia tierra. Quería hacer audible la voz de los primeros pueblos de América.» Se trata de un trabajo de campo sin precedentes, ya que Fletcher, además de ser soltera, con lo que ello significaba en la época, no tenía conocimientos de lenguas nativas y muy poca formación antropológica cuando comenzó a investigar, pero tenía una gran determinación, opiniones muy sólidas y una gran capacidad de observación. Fue una activista reconocida y sus intereses fundamentales se centraron en las poblaciones amerindias.

Fletcher publicó un total de 29 artículos en prestigiosas revistas de la época, que podemos dividir en tres grandes grupos: a) revistas de antropología y arqueología: *American Anthropologist*, donde tiene diferentes textos publicados entre 1889 y 1913; *American Journal of Archeology* (entre 1903

y 1911), *Art and Arqueology* (entre 1893 y 1920); b) revistas literarias sobre folclore popular o con una clara perspectiva «amistosa» con los pueblos nativos norteamericanos como *Indian's friend* (1890), *Journal of American Folklore* (entre 1888 y 1892); y c) revistas específicas de música, como *Music* (entre 1888-1893), donde publica sus investigaciones sobre canciones, ritmos y etnomusicología.

Los temas tratados por esta antropóloga son muy variados, por ejemplo: el culto de las estrellas entre los pawnee, la vida en el hogar de los nativos norteamericanos, los juegos, la celebración del 4 de julio entre los indios, la preparación de los indios para la ciudadanía, el significado del vestido, los rituales de cambio de nombre entre los pawnee, las costumbres domésticas entre los omaha, etc. Toda su bibliografía está publicada en inglés y, a juzgar por las revisiones sistemáticas de bibliografía que he realizado, desgraciadamente no existe ningún texto suyo traducido al español.

En los Archivos Nacionales de Antropología (*National Anthropological Archives*) del Smithsonian National Museum of American History se encuentra su diario de campo de los meses de septiembre y octubre de 1881. He traducido uno de los párrafos recogidos en esta narración con la intención de mostrar su percepción de las relaciones entre «blancos» y «amerindios». El texto seleccionado dice así: «Cuando nos sentamos para cenar, *Wajapa* dijo: “Creo que todos los hombres blancos mienten”... Miré hacia arriba mientras hablaba y le encontré mirándome de manera seria y concentrada, algo que nunca olvidaré. Era su memoria basada en hechos. No había aparentemente réplica posible, dos razas confrontadas y la mía fundamentalmente culpable.»

Por otra parte, es cierto que algunos presupuestos de la obra de Alice Fletcher pueden parecernos anticuados a los ojos de la antropología actual, como ocurre con la mayoría de las personalidades científicas revisadas desde una perspectiva contemporánea. Por ejemplo, Fletcher estaba en gran medida convencida de que era necesaria la aculturación de los amerindios para su supervivencia, ya que pensaba que, de otro modo, los pueblos nativos desaparecerían.



Alice Fletcher estaba muy interesada en las costumbres de los amerindios y estuvo políticamente implicada en el reconocimiento de sus derechos.

No obstante, no cabe duda de que su agudeza en la percepción de la vida cotidiana de los amerindios, así como sus contribuciones etnográficas, son pilares fundamentales para la comprensión de la historia y la realidad estadounidense contemporánea.

Otra de las etnógrafas pioneras que presento en este libro es Elsie Clews Parsons, la cual se doctoró en Sociología por la Universidad de Columbia en 1899, consagrándose posteriormente a la investigación antropológica bajo la dirección de Franz Boas, con quien trabajó durante años. Con el tiempo y gracias a su dedicación, Parsons llegó a convertirse en la presidenta de la Asociación Americana de Antropología (Hare, 1985). En parte, su prestigio se debe a la publicación de diversos artículos centrados en la realidad de las mujeres de su época, cuyo contenido planteaba cuestiones como la actualidad del feminismo y el rechazo de los convencionalismos respecto al rol de las mujeres, la importancia de la educación superior para las féminas, el feminismo y la ética sexual, las mujeres en la familia americana, la religiosidad femenina, las relaciones entre feminismo y familia, etc. (Hare, 1985).

En 1906 publicó un libro titulado *The family: an ethnographical and historical outline*, en el que analizaba la construcción de la familia desde la perspectiva de la antropología histórica. Posteriormente se dedicó durante algunos años a acompañar a su marido, un conocido parlamentario republicano, en sus viajes a través del mundo. Y más adelante, publicó otro libro: *The old fashion woman: primitive fancies about sex* (1913).

Podemos decir que Elsie Clews fue una escritora prolífica, ya que entre sus publicaciones se cuentan al menos 134 artículos. Un número importante de sus trabajos corresponde a la reproducción de historias, cuentos o leyendas sobre mitos indios, un magnífico material para el estudio de la simbología y la tradición amerindia. Además, escribió numerosos artículos de antropología y folclore popular en las más prestigiosas revistas de la época, entre las que citaré *American Anthropologist* (entre 1915 y 1942 tiene publicados, al menos, 18 artículos), *American Journal of Sociology* (entre 1906 y 1914), *Anthropos* (entre 1916 y 1921), *Journal*

of American Folklore (entre 1920 y 1941, con un total de 11 artículos publicados), *Folcklore* (1918-1919), etc. Igualmente publicó algunos trabajos en revistas de literatura, ética y humanidades como *Dial* (1918), *International Journal of Ethics* (entre 1915 y 1917) o *Annales* (1914).

Las cuestiones tratadas por Elsie Clews Parsons son muy variadas y muestran el carácter creativo y emprendedor de esta antropóloga. Gran parte de sus publicaciones sobre los indios pueblo proceden de un importante trabajo de campo, realizado a lo largo de 25 años (a partir de 1915), periodo en que convivió muy de cerca con los pueblo y con otros grupos amerindios. Esta ingente etnografía le permitió tratar temas como las creencias sobre la muerte, las ceremonias hopi, la magia entre los zuni, la amistad como categoría social entre los zuni, los rituales y paralelismos entre los pawnee y los pueblo, las relaciones de parentesco, diversos aspectos de la nomenclatura, el papel de los clowns sagrados de los pueblo, el mito del origen de los zuni, los cuentos navajos y las historias de origen español conservadas y transmitidas a través de los siglos por los indios de Nuevo México, etc.

Asimismo, cabe subrayar su importante trabajo de reconstrucción de la historia de los diferentes pueblos amerindios, como los hopi, entre otros, y también sus escritos sobre arqueología. Sus investigaciones sobre lo que determina las normas sociales y culturales de comportamiento continúan formando parte de debates actuales.

Phyllis Kaberry y las aborígenes australianas

Sin duda, la más conocida de las antropólogas pioneras sea la australiana Phyllis Kaberry (1920-1977), otro importante polo del movimiento feminista. Se trata de una de las primeras intelectuales que reconocieron la necesidad de investigar a las mujeres en sus contextos sociales. Kaberry estudió en la Universidad de Sidney (Australia), la única universidad que ofrecía un curso completo de antropología en la época (Stolcke, 1996: 338). Posteriormente partió a Gran

Breña, donde realizó su tesis bajo la dirección de Malinowski en la London School of Economics.

En Londres conoció también a la antropóloga Audrey Richards, con quien trabajó como asistente de investigación. El hecho de viajar a la metrópoli para continuar sus estudios pone de manifiesto que creció en el seno de una familia burguesa cuyos ingresos le otorgaron ciertas facilidades para desarrollar su vocación antropológica. Pero, antes de partir hacia Londres, Kaberry ya había consumado varios años de trabajo de campo entre los aborígenes australianos en la región de Kimberley, en el norte de Australia. Precisamente, sus notas de campo se conservan en la British Library of Political and Economical Sciences (London School of Economics).

El primer trabajo de campo de Kaberry (entre los aborígenes del norte de Australia) comenzó en los años 30, y se implicó de lleno en su investigación hasta el punto de salir a cazar con los nativos y trabajar en la recolecta con las mujeres (Stolcke, 1996: 338). El primer libro publicado por Phyllis Kaberry fue *Aboriginal woman, sacred and profane* (1939), que versa sobre diversos aspectos significativos de la realidad cotidiana de los aborígenes australianos. A pesar de que el título hace mención explícita de las mujeres, este trabajo examinó tanto a hombres como a mujeres, otorgando especial interés a las relaciones entre ambos, especialmente en el ámbito de la religiosidad. A través de su etnografía, Kaberry puso de manifiesto el elevado grado de autonomía de las aborígenes australianas y la relativa igualdad entre hombres y mujeres. Además, atribuyó la independencia de las mujeres a su doble rol material y simbólico; es decir, a su importante contribución a la economía del grupo y a la trascendencia de los rituales femeninos (1939: 142-277).

Antes de que se publicara el libro de Kaberry, las sociedades australianas de cazadores y recolectores habían sido esencialmente estudiadas en función de las teorías evolucionistas, reclamando supervivencias del pasado. No en vano, Australia era el único continente poblado exclusivamente

por cazadores-recolectores antes de la llegada de los europeos. Precisamente, Lewis Morgan (1877) utilizó los datos etnográficos sobre los aborígenes para argumentar la hipótesis de la promiscuidad primitiva, Durkheim para estudiar las formas elementales de la vida religiosa (1912), el funcionalista Malinowski (1913) para analizar la universalidad de la familia y, posteriormente, Lévi-Strauss (1949) para investigar los sistemas de parentesco.

La importancia del trabajo de Kaberry radica en que rompe con la hipótesis de la universalidad de la subordinación femenina, al demostrar etnográficamente la existencia de sociedades de cazadores-recolectores en que las mujeres no estaban sometidas. El énfasis puesto en la relevancia del rol de las mujeres en la sociedad aborígen reveló que era erróneo considerarlas como meramente «subyugadas». Por esta razón, sus tesis tuvieron gran repercusión en la antropología de los años 70. Así, antropólogas como Leacock, entre otras, recuperan sus trabajos para apoyar sus teorías respecto a la autonomía de las mujeres en las sociedades sin clases (Leacock, 1978: 250-251).

Posteriormente, Kaberry emprendió un prolongado trabajo de campo en Bamenda (provincia nordeste de la República de Camerún), que culminó con la publicación de su libro *Women of the Grassfields. A study of the economic position of women in Bamenda, British Cameroons* (1952). Este volumen está centrado en el trabajo rural de las mujeres y el desarrollo local, una investigación original e innovadora en una época en que los modelos económicos de desarrollo ignoraban por completo a las mujeres y sus contribuciones al mundo laboral. Como explica Darryl Forde en el prefacio del libro, esta investigación responde a la demanda de las autoridades coloniales que convocaron una beca para el estudio de estas poblaciones con especial atención al rol de las mujeres, debido, entre otras razones, a la preocupación del gobierno colonial por la alta mortalidad infantil. No cabe duda de que la experiencia de Kaberry con las mujeres aborígenes en Australia y la solidez de su trabajo de campo fueron su trampolín para la obtención de esta beca.



Anfitrionas en las fiestas del pueblo de Aghem. Fotografía extraída del libro de Phyllis Kaberry *Women of the Grassfields*.

En este importante volumen, Kaberry muestra que, aunque la tierra pertenece a los hombres de un linaje bajo la autoridad de un jefe, en el contexto doméstico, las mujeres, como esposas de esos hombres, ejercen control real respecto al uso de la tierra en virtud de sus derechos como productoras en las cosechas que ellas cultivan. Al prestar atención al ámbito doméstico femenino hizo visible el control real que las mujeres ejercían, como esposas, sobre el uso de la tierra (Stolcke, 1996: 339). Phyllis Kaberry fue una de las primeras antropólogas que planteó que las mujeres también eran dueñas de la tierra en función de la sucesión y la residencia. Por otra parte, su trabajo estableció que cualquier política de desarrollo económico debía tener en cuenta a las mujeres.

Además de los volúmenes citados, Kaberry publicó al menos 26 artículos en acreditadas revistas que podríamos dividir en tres grandes grupos: 1) revistas especializadas en investigaciones africanistas como *Africa* (1959), *African Affairs* (1950), *Cahier d'études africaines* (1962), donde publicó textos sobre mitos y rituales, las mujeres o la tierra en el Camerún Británico; 2) revistas clásicas de antropología como *Man* (entre 1939 y 1968) o *Folcklore* (1938), en las que publicó cuestiones relacionadas con su trabajo de campo tanto en Camerún como en Australia; y 3) revistas especializadas como *Oceania* (entre 1934 y 1942) donde escribió sobre la organización política y las leyes entre los abelam de Nueva Guinea, las

costumbres en la zona del río Sepik (donde también realizó trabajo de campo Margaret Mead), los llamados «espíritus de los niños» en el noroeste australiano, las ceremonias de muerte en Australia, etc.

Su dedicación al trabajo antropológico y su prolífica obra contribuyeron a que en 1957 recibiera la *Rivers Memorial Medal* en reconocimiento a sus investigaciones. Phyllis Kaberry gozó de gran prestigio en el campo antropológico. Antropólogas como Sykes y Rohrlich-Leavitt la consideran una etnógrafa de las que «consiguen una perspectiva auténticamente émic-étic» (Rohrlich-Leavitt y Sykes [1977], 1979: 59). Otra antropóloga australiana, Sandy Toussaint, ha dedicado recientemente un libro titulado *Phyllis Kaberry and me. Anthropology, History and Aboriginal Australia* (1999) a su compatriota Phyllis Kaberry, en el que compara las investigaciones que ésta realizó en los años 30 con su experiencia de campo como antropóloga en la misma zona durante los años 80 y 90, es decir, 60 años después. La intención de Toussaint no es desautorizar a Kaberry ni mostrar sus errores, y aunque no esté de acuerdo en algunas de sus conclusiones, subraya que nadie tiene la verdad en las interpretaciones que hacemos de las culturas, sino que depende de nuestra mirada, de la forma de escuchar y vivir en momentos históricos —colectivos e individuales— concretos.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MUJER COMO ALTERIDAD

La feminidad no es una esencia ni una naturaleza: es una situación creada por las civilizaciones a partir de ciertos datos fisiológicos

SIMONE DE BEAUVOIR, 1945

La influencia de las teorías de la filósofa Simone de Beauvoir en los estudios de género es primordial y no siempre ha sido suficientemente reconocida. Entre sus aportaciones fundamentales, podría destacar sus reflexiones en torno a diferentes cuestiones como: *a*) las causas de la subordinación



Simone de Beauvoir
con Jean-Paul Sartre
en 1954.

femenina, *b)* el carácter social de la construcción de la feminidad, *c)* el impacto de la maternidad en la vida de las mujeres y sus posibles consecuencias sociales, *d)* la infravaloración de la productividad de las mujeres, o *e)* el androcentrismo de las teorías psicoanalíticas respecto a la libido femenina.

Desde mi punto de vista, es incuestionable que las teorías de Beauvoir en torno a la construcción social de la feminidad, y por extensión de la masculinidad, han sido determinantes para el desarrollo y la evolución del concepto género como categoría de análisis científico.

Simone de Beauvoir y el «sexo social»

La extensa obra de la filósofa francesa Simone de Beauvoir, y muy especialmente su conocidísimo tratado *El segundo sexo*, constituyen el germen del desarrollo de la noción de género en Europa, por lo que considero fundamental introducir sus teorías en un libro sobre Antropología del Género. *El segundo sexo* es un texto valiente y revolucionario, que fue publicado por primera vez en 1949, apenas cuatro años después de la consecución del voto para las mujeres en Francia. Beauvoir argumenta a lo largo de dicho volumen que

las mujeres han sido definidas por los varones en la historia de Occidente y que, por tanto, cualquier intento de romper con la tradición constituía un riesgo para ellas. En esta línea, Beauvoir defendió que no existían características innatas (o biológicas) que correspondieran exclusivamente al sexo femenino, un postulado que provocó una enorme controversia en una sociedad marcada por el pensamiento biologicista y que, sin duda, marcó los orígenes de la construcción teórica en torno al universo conceptual del género.

La influencia de la obra de Beauvoir ha sido tal, que incluso Thomas Laqueur subrayó en su reciente libro sobre *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*: «En cierto sentido mi trabajo es una elaboración de la reivindicación de Simone de Beauvoir de que las mujeres son el segundo sexo» (Laqueur, 1994: 11). Pero las teorías de Beauvoir no sólo han incitado a los científicos sociales a profundizar en la investigación sobre la construcción social del sexo y la sexualidad, sino que también han dejado una impronta indeleble en la historia y la evolución de las Ciencias Humanas. Por ejemplo, para comprender el impacto de sus teorías en Antropología Social podemos citar precisamente al acreditado antropólogo británico Evans-Pritchard [1955], 1975), quien no puede evitar referirse a las provocadoras ideas de Beauvoir censurándolas: «Es indudable que en toda sociedad las niñas y adolescentes se ajustan o son ajustadas por sus mayores para representar lo que ha de ser una mujer en tal sociedad; pero entender como hacen autoras tales como Margaret Mead y Simone de Beauvoir —esta última en su notable libro *Le deuxième sexe* (1949)— que las diferencias temperamentales y sociales entre los sexos son simplemente un producto del condicionamiento cultural es una reificación que nada explica» (Evans-Pritchard [1955], 1975: 53). Es evidente que el pensamiento de Beauvoir produce en Evans-Pritchard una mezcla de admiración y rechazo, una reacción que probablemente constituyó un lugar común entre numerosos intelectuales de la época.

De hecho, abundaban los detractores de Simone de Beauvoir, que además, procedían de todos los campos políticos; la

derecha condenaba su obra por la «perversidad» de sus razonamientos y la izquierda planteaba que la filósofa erraba al concluir que el opresor era el hombre cuando la liberación de las mujeres dependía, a su parecer, exclusivamente de la lucha de clases. Cabe destacar que *El segundo sexo* (1949) estuvo incluido en el índice de libros prohibidos por el Vaticano y que, al mismo tiempo, era uno de los libros de cabecera de numerosas integrantes del movimiento feminista.

No cabe duda de que la compañera sentimental de Jean-Paul Sartre sigue siendo hoy objeto de análisis y polémica. Además, Beauvoir pone de manifiesto sus conocimientos antropológicos a lo largo de los diferentes capítulos de *El segundo sexo*; me refiero fundamentalmente a las diversas citas y alusiones a los trabajos estructuralistas de Lévi-Strauss, quien, además, le había enviado las pruebas de su tesis sobre las *Estructuras elementales del parentesco* para solicitar su opinión antes de publicarla. Pero Beauvoir también hace referencia a las investigaciones de Malinowski, Frazer y Lévy-Bhrul, entre otros, a los que menciona en diversas ocasiones. Sin embargo, y paradójicamente, no tengo constancia de que Beauvoir conociera las investigaciones que estaba llevando a cabo la antropóloga Margaret Mead en Estados Unidos, a pesar de la popularidad de ésta. Quizá las conexiones entre los y las intelectuales europeos eran más habituales que las comunicaciones transatlánticas y ambas investigadoras nunca llegaron a conocerse. En cualquier caso, no deja de sorprender que dos mujeres excepcionales como Beauvoir y Mead, que investigaban en ámbitos científicos tan cercanos como la filosofía y la antropología, y que además consagraron gran parte de su producción intelectual a constatar el carácter cultural de la construcción de la feminidad y la masculinidad, nunca llegaron a citarse mutuamente.

«*El segundo sexo*»: una lectura antropológica

Uno de los grandes aciertos de Beauvoir fue plantear la pertinencia de la aplicación de las categorías *otro* y *alteridad* a las mujeres. Como ella misma señaló: «La mujer se

determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad. La categoría Otro es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, encontramos siempre la dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí» (Beauvoir [1949], 2000: 64). Esta imagen de la construcción de las mujeres como alteridad florece constantemente a lo largo de *El segundo sexo*, ya que su objetivo principal es «mostrar cómo se ha construido la realidad femenina, por qué la mujer ha sido definida como Alteridad y cuáles han sido las consecuencias» (Beauvoir [1949], 2000: 47).

En este sentido, Beauvoir se plantea el porqué de la alteridad de las mujeres basándose en tres ámbitos fundamentales: *a)* las relaciones entre mujer y biología, *b)* la posición de las mujeres en el enfoque psicoanalítico y *c)* las mujeres desde la perspectiva del materialismo histórico. Tanto el psicoanálisis como el materialismo histórico constituían campos de pensamiento ampliamente reconocidos por sus coetáneos, en torno a los cuales el debate era incesante. Muy probablemente ésta fuese la razón que llevó a la filósofa a adentrarse en ellos.

Siguiendo el mismo orden que Beauvoir en su texto, comenzaré por reflexionar en torno a la biologización de las mujeres en la historia de la ciencia y en el inconsciente colectivo. En este campo, Beauvoir destaca diversos aspectos cardinales entre los que se encuentran: la interpretación simbólica de la fecundidad en la filosofía occidental, el impacto de la maternidad en el cuerpo de las mujeres y las implicaciones del dimorfismo sexual.

Simone de Beauvoir planteó que los filósofos griegos dejaron una profunda huella al considerar a la mujer como un sujeto pasivo en la reproducción, y que este axioma ha marcado contundentemente la evolución del pensamiento occidental respecto a la construcción social de la feminidad. Aristóteles, por ejemplo, imaginaba que el hombre aportaba

la fuerza, la actividad, el movimiento y la vida, cualidades que se trasladaron posteriormente al esperma, mientras que el óvulo se representaba por medio de cualidades pasivas, como un mero receptáculo, indolente e inanimado.

Al mismo tiempo, Beauvoir expresa que todo el organismo femenino está marcado por su facultad para engendrar vástagos, una capacidad que lejos de liberar a las mujeres, las convierte en esclavas de la familia y de la sociedad. En este sentido, subraya: «La hembra durante todo el proceso de gestación es a un tiempo ella misma y algo ajeno a ella misma; tras el parto, alimenta al recién nacido con la leche de sus mamas» (Beauvoir [1949], 2000: 85). Esta adaptación del cuerpo femenino a la maternidad determina invariablemente la morfología del cuerpo, la sexualidad y la identidad social de las mujeres, forjando lo que Beauvoir denomina «servidumbre de la maternidad», es decir, una relación de dominación que subyuga a las mujeres concluyentemente. Siguiendo este razonamiento subraya que el parto es, en sí mismo, un acto doloroso y peligroso, y que la gestación es una labor agotadora que no presenta para la mujer ningún beneficio individual y exige, por el contrario, duros sacrificios.

Por todo ello, Beauvoir se pregunta cómo es posible que las mujeres no hayan conseguido ubicar la maternidad en un pedestal, por qué la capacidad de engendrar no convierte a las mujeres en diosas dignas de recibir los servicios de la comunidad. Del mismo modo, se pregunta a qué se debe la enorme dependencia de las mujeres de su prole cuando existen hembras de otras especies animales que tienen una autonomía completa. Y también se cuestiona por qué ostenta la superioridad el sexo que mata y no el que engendra (Beauvoir [1949], 2000: 127-128). En este sentido, no podemos olvidar que las crías humanas están absolutamente supeditadas a los adultos durante un periodo ampliamente dilatado en el tiempo, mientras que en la mayoría de las especies alcanzan un grado de autonomía elevado relativamente pronto, en algunos casos, incluso se mantienen erguidamente al instante de nacer. En definitiva, la filósofa sostiene que la biología ha marcado esencialmente la vida de las mujeres convirtiéndolas

en fecundos receptáculos atados a su progenie. De hecho, las implicaciones de la intensa relación corporal de las mujeres con su descendencia es una realidad completamente ajena al mundo masculino. Y aunque es cierto que Beauvoir no cita con claridad las fuentes antropológicas que utiliza e incluso que su argumentación puede ser, en ocasiones, errónea, estoy de acuerdo con Françoise Héritier en que aunque los caminos que elige no siempre son los más apropiados, los resultados sí lo son. (Héritier, 2004: 117).

Por otra parte, Beauvoir es consciente de que algunas «sociedades primitivas» no conocían la participación del padre en la concepción. Y es cierto que las investigaciones sobre parentesco demuestran que sociedades como los trobriands, estudiados por Malinowski, o los aborígenes australianos, no establecían una relación directa entre la introducción del esperma y el parto, entre otras razones, debido a los nueve meses de distancia que separan ambos eventos. Éstas y otras sociedades no creían, por tanto, que los hombres participaran en la gestación, por lo que podríamos hablar de una «irrelevancia cultural de la paternidad». Pero, a lo largo de la Historia, los hombres han ido paulatinamente apropiándose de la reproducción reivindicando su indemostrable papel de «padres» a través de la consolidación de la patrilinealidad y todo lo que ello conlleva ideológicamente.

No cabe duda de que la cuestión de las implicaciones sociales de la maternidad, esbozadas en la obra de Beauvoir, han constituido la preocupación de numerosas antropólogas contemporáneas. Britt-Marie Thurén (1993), por ejemplo, señala que la relación madre-hijo/a conlleva, en efecto, una clara limitación para las mujeres en las sociedades mediterráneas, mientras que, en otras sociedades, donde existe mayor énfasis cultural en la relación madre-hijo/a, la valoración de la maternidad no supone una exclusión social. En este sentido, Thurén entiende que en las sociedades mediterráneas el rol de la madre ha sido negativo para las mujeres, aunque en otros contextos no tiene por qué serlo.

Resulta evidente que la limitación de poder que supone la «servidumbre de la maternidad» depende, en gran medida,

de cómo se organice la división generizada del trabajo. Por todo ello, estoy de acuerdo con Thurén en que resulta fundamental analizar las relaciones entre la valoración cultural de la maternidad y la posición de poder de las mujeres en cada sociedad, describiendo cada caso y sin dar por hecho que una interpretación positiva de la maternidad sea igual a una interpretación positiva de las mujeres, pero tampoco lo contrario (Thurén, 1993: 52).

Sin embargo, por lo que respecta al dimorfismo sexual, Beauvoir no lo cuestiona e incluso considera que las mujeres son fisiológicamente más débiles que los hombres. Es decir, considera un «hecho» universal la menor estatura de las mujeres, su menor fuerza muscular, su menor capacidad respiratoria, su esqueleto más fino, sus caderas más anchas o su menor peso específico de la sangre, etc. No obstante, desde los presupuestos actuales de la Antropología del Género, estas diferencias entre hombres y mujeres de la especie humana son definitivamente cuestionables, ya que no son aplicables al conjunto de la población ni a todos los grupos étnicos. Esto significa, sin ir más lejos, que no «todos» los hombres son más altos que «todas» las mujeres, pero que existen imperativos culturales que crean esta impresión. Me refiero, entre otras cuestiones, al hecho de que las parejas heterosexuales, en numerosas sociedades, se establezcan en escala de talla; es decir, que los varones seleccionen a mujeres más bajas que ellos (aunque existan otras que los superen en estatura) para desposarse y viceversa. Al mismo tiempo, las parejas que no cumplen esta sutil y eficaz norma cultural sufren alguna forma de marginación o exclusión social. En definitiva, este condicionamiento sociocultural a la hora de elegir pareja distorsiona la percepción de la realidad fisiológica de los cuerpos, creando una imagen visual errónea, a saber, que «todos» los hombres son más altos que «todas» las mujeres en una determinada sociedad. Es más, este imperativo nos podría incluso llevar a cuestionarnos la extendida creencia en la libertad del amor y preguntarnos: ¿por qué no se enamoran los hombres de mujeres más altas que ellos?

Otra de las cuestiones que Beauvoir aborda en *El segundo sexo* en relación con las diferencias de género (que ella denomina «diferencias sexuales») es que éstas no tendrían valor si el uso pleno de la fuerza corporal no fuese necesario, si las costumbres prohibieran la violencia o si la energía muscular no fomentara el dominio. En definitiva, entiende que la posición de inferioridad social de las mujeres no puede explicarse exclusivamente a través del dimorfismo sexual, sino que, como ella señala, son necesarias referencias existenciales, económicas y morales para definir concretamente la noción de «debilidad».

Por lo tanto, defiende que la subordinación de las mujeres no puede explicarse en función de la biología diferenciada de hombres y mujeres, sino que es preciso estudiar las circunstancias biológicas a la luz de un contexto ontológico, económico, social y psicológico. Y concluye el capítulo sobre el impacto de la biología en la subordinación de las mujeres con la siguiente reflexión: «El sometimiento de la mujer a la especie y los límites de sus capacidades individuales son hechos de enorme importancia, porque el cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ocupa en este mundo. Sin embargo, no basta con definirlo; sólo tiene realidad vital en la medida en que lo asume la conciencia a través de las acciones en el seno de una sociedad; la biología no es suficiente para ofrecer una respuesta a la pregunta que nos ocupa ¿por qué la mujer es Alteridad?» (Beauvoir [1949], 2000: 99).

En cuanto al estudio del punto de vista psicoanalítico sobre las mujeres, Beauvoir desarrolla una crítica feroz a las teorías freudianas y algo más suave en lo que respecta a Jung. Sin embargo, en ningún momento cita a Kardiner u otros psicoanalistas que influyeron enormemente en la escuela norteamericana de «cultura y personalidad» en la antropología estadounidense. Asimismo subraya que no es empresa fácil cuestionar el psicoanálisis estableciendo un paralelismo con el impacto del pensamiento religioso para sus seguidores y concluye que el psicoanálisis no es capaz de explicar por qué la mujer es Alteridad. Entre sus críticas más feroces a las teo-

rías psicoanalíticas, cabría destacar su rechazo frontal a la división freudiana entre dos sistemas eróticos femeninos: a) el clitoridiano, categorizado por el psicoanalista de «infantil», y b) el vaginal, que entiende como una etapa de madurez en la mujer. Justamente, Beauvoir plantea que se trata de una división falaz y mal conceptuada. En este sentido, me pregunto por qué no se ha concedido mayor importancia en la literatura a la presencia, en el cuerpo de las mujeres, de un órgano exclusivamente consagrado al placer como es el clítoris.

Igualmente, Beauvoir plantea la pobreza de las descripciones relativas a la libido femenina, que considera ha sido estudiada a partir de la libido masculina y no en sí misma. Posteriormente, reprocha a Freud el hecho de haber calcado el denominado «complejo de Electra», vagamente desarrollado, sobre el más complejo y estudiado «complejo de Edipo». En definitiva, Beauvoir sostiene que Freud definió el primero como el reflejo espectral del segundo, es decir, a partir de la imagen masculina y sin tener en cuenta las especificidades femeninas.

Y respecto a la envidia del pene en las niñas, Beauvoir plantea rotundamente que no se trata de una cuestión material, es decir, del miembro en sí mismo, sino del simbolismo del falo como instrumento de poder. En este sentido, escribe: «Este complejo no lo provoca la ausencia de pene, sino todo el conjunto de la situación; la niña sólo envidia el falo como símbolo de los privilegios que se conceden a los niños, el lugar que ocupa el padre en la familia, el predominio universal de los varones, la educación, todo refuerza en ella la idea de la superioridad masculina» (Beauvoir [1949], 2000: 106). Entiende, así, que el falo tiene tanto valor en el inconsciente colectivo porque simboliza una soberanía que se manifiesta en otros ámbitos y se presenta como «fuente de orgullo» para el hombre. Por ello, la longitud del pene, la potencia del chorro urinario, de la erección, de la eyaculación, se convierten en la medida del propio valor del hombre.

Siguiendo esta línea de pensamiento crítico, Simone de Beauvoir realiza una reflexión sumamente acertada cuando subraya que si la mujer se lograra afirmar como sujeto, in-

ventaría equivalentes al falo. Desarrollando aún más esta idea que la filósofa lanza sobre la fuerza de la imagen simbólica del pene como instrumento de afirmación del poder viril y, al mismo tiempo, como emblema de la dominación masculina, he podido constatar a lo largo de mi experiencia docente que, mientras la mayoría de mis alumnos y alumnas de la licenciatura de Antropología dibujaban con relativa facilidad un pene, representar una vagina generaba mayores dificultades. Es más, mientras el miembro viril suele ser representado de manera más o menos homogénea, siguiendo trazos relativamente similares, las vulvas esbozadas presentan generalmente acusadas diferencias a la hora de plasmarlas sobre el papel.

Dejando a un lado las reflexiones en torno a la capacidad humana de simbolizar y sus implicaciones sociales, otro de los puntos de interés de Simone de Beauvoir consiste en ofrecer una visión histórica de las mujeres. De este modo, analiza sistemática y minuciosamente la historia de las mujeres, desde la prehistoria al siglo XX, con una enorme profusión de citas. Una constante de su pensamiento es el establecimiento de paralelismos entre las relaciones amo-esclavo/a y el sometimiento de las mujeres a los hombres. Pero me detendré especialmente en su análisis sobre la prehistoria, época que presenta unida a la etnografía contemporánea sobre los entonces llamados «pueblos primitivos», preguntándose constantemente qué privilegio permitió a los hombres dominar a las mujeres. Respecto a la etnografía (cita confusamente a Lévi-Strauss, Malinowski y Frazer), considera que la información sobre las «sociedades primitivas» estudiadas revela realidades terriblemente contradictorias. Aquí, pone incluso en cuestión el grado de dimorfismo sexual en la prehistoria: «Ni siquiera sabemos si en condiciones de vida diferentes de las de hoy la musculatura de la mujer, su aparato respiratorio estaban tan desarrollados como en el hombre (...) Parece, no obstante, que en muchos casos las mujeres eran bastante robustas y bastante resistentes para participar en las expediciones guerreras» (Beauvoir [1949], 2000: 125). Sabemos que Beauvoir se sentía atraída por la antropología y visitaba con frecuencia el Musée de L'Homme en París (Mathieu, 2004: 90).

Además, sostiene que el matrimonio tiene para los hombres un papel sumamente relevante, ya que les permite acceder a la dignidad de adulto. Y retoma las ideas de Lévi-Strauss sobre el matrimonio, es decir, que se trata de un vínculo que no se establece entre hombres y mujeres, sino entre hombres por medio de mujeres. Incluso expone que el «matrimonio primitivo» se basa a veces en el «rpto simbólico» y añade: «La violencia que se le hace al otro es la afirmación más evidente de su Alteridad» (Beauvoir [1949], 2000: 138).

Señala, citando a Frazer, que la razón por la que los indios del Orinoco dejaban a las mujeres el trabajo de sembrar y plantar es porque ellas sabían concebir y traer al mundo hijos. Por ello, sostiene que en el imaginario de las «sociedades primitivas», la mujer es tierra. Pero, al mismo tiempo, afirma que las ideas de Bachofen, recogidas por Engels, sobre un matriarcado primitivo son un mito. Y se apunta a la tesis de Lévi-Strauss, según la cual la autoridad pública, o simplemente social, siempre pertenece a los hombres, y también a la idea expresada por Frazer, es decir, que los hombres hacen los dioses, las mujeres los adoran.

Asimismo, reflexiona sobre el hecho de que en numerosas sociedades el padre tenga plenos poderes sobre las adolescentes, y que, a través del matrimonio, se los transmita al esposo; por lo que las mujeres, en muchos casos, se hallan sometidas a una «castidad rigurosa». Esta idea, Beauvoir la extiende a judíos y árabes de la época bíblica. En cuanto a la época griega, entiende que las mujeres estaban reducidas a una semiesclavitud, citando a autores como Aristófanes o Jenofonte. Así, continúa analizando la posición de las mujeres en época romana, los germanos, la Edad Media y la Edad Moderna. En cuanto a la revolución francesa, subraya que no supuso un avance para las mujeres: «Hubiera sido de esperar que la revolución cambiara la suerte de la mujer. No fue así. Esta revolución burguesa fue respetuosa con las instituciones y los valores burgueses; la hicieron los hombres de forma prácticamente exclusiva» (Beauvoir [1949], 2000: 185).

Por lo que se refiere al siglo XVIII, plantea la necesidad de reconocer las aportaciones de importantes personalidades como Olympe de Gouges, que escribió la famosa *Declaración de los Derechos de la Mujer* (1789). También recuerda figuras como Mary Wollstonecraft, autora de la conocida obra *Vindicación de los derechos de la mujer*, y al feminista Stuart Mill, que lanzó el primer alegato en el Parlamento británico a favor del voto femenino (1867). Igualmente, aborda la concesión del voto a las mujeres en países como Nueva Zelanda (1893) o Australia (1908). Al hilo de su discurso, resulta fundamental recordar que en España el voto femenino se obtuvo en 1931, en Francia en 1945 (cuatro años antes de la publicación del libro de Beauvoir), en la India en 1951 y en Suiza en 1971.

Por último, analiza el papel de las mujeres en el sistema soviético o el fascismo italiano y entiende que el marxismo tampoco produjo la revolución esperada. Y, en referencia a *El capital*, se expresa como sigue: «Animal de lujo o carga: la mujer de hoy es exclusivamente una de estas cosas. Mantenido por el hombre cuando no trabaja, también es mantenido por él cuando se mata a trabajar» (Beauvoir [1949], 2000: 193).

Las investigaciones en el ámbito de la Historia de las mujeres, desde que Simone de Beauvoir escribió *El segundo sexo*, han sido muy fértiles. No obstante, cabe señalar que la mayoría de las tesis que sostiene la autora continúan vigentes. Por ejemplo, el papel de las reinas como privilegiadas, que únicamente es accesible a un grupo muy pequeño de mujeres y que no transforma, en sustancia, la situación general de sometimiento de las mujeres.

Otra de las aportaciones precursoras de Beauvoir fue enlazar la perspectiva de género con las relaciones de dominación por raza y religión: «Vemos esbozarse varias conclusiones. Ésta es la primera: toda la historia de las mujeres ha sido realizada por los hombres. Como en Estados Unidos no existe un problema negro sino un problema blanco, de la misma forma que el antisemitismo no es un problema judío, es nuestro problema, así el problema de la mujer

siempre fue problema de los hombres» (Beauvoir [1949], 2000: 211).

Asimismo, analiza los mitos en torno a la feminidad y la cuestión de la virginidad femenina y la sangre menstrual. Para desarrollar su pensamiento respecto al papel que desempeña la virginidad en las distintas sociedades, hace referencia a las «sociedades primitivas», citando, por ejemplo, a Malinowski: «Muchos primitivos ignoran la participación del padre en la procreación de los hijos (...). Hay casos en los que la cuestión de la desfloración ni siquiera se plantea; por ejemplo, entre los indígenas descritos por Malinowski, pues los juegos sexuales están permitidos desde la infancia, con lo que las niñas nunca son vírgenes» (Beauvoir [1949], 2000: 241). Beauvoir plantea que las razones del establecimiento de la «virginidad» como un valor social están íntimamente relacionadas con la necesidad de la castidad de la novia para que el padre no corra el riesgo de legar sus bienes a un heredero ilegítimo. Son las mismas razones que alegan antropólogas contemporáneas (Delaney, 1986), es decir, que la reclusión de las mujeres es fundamental para asegurar el linaje por línea paterna, ya que los varones nunca pueden estar seguros de su paternidad de no ser por la fidelidad de la esposa. Además, la filósofa añade que la virginidad sólo tiene atracción erótica cuando va unida a la juventud y que, en caso contrario, se vuelve inquietante.

En conclusión, *El segundo sexo* sentó las bases de las posteriores investigaciones sobre la dominación masculina a través del análisis de la construcción de la subordinación de las mujeres en la sociedad patriarcal. En este sentido, la obra se halla atravesada por el concepto de «sexo social», ya que, para Beauvoir, las razones de la sujeción femenina debían buscarse en los factores culturales y no en la biología. Su preclaro razonamiento y el abordaje sistemático y riguroso de las cuestiones planteadas influyeron en gran medida en el desarrollo posterior de la noción de «género» en el ámbito de las Ciencias Humanas y Sociales.

Yo compartía la creencia general en nuestra sociedad de que había un temperamento natural correspondiente a cada sexo, que podía, en casos extremos, deformarse o alejarse de su expresión normal. No sospechaba que los temperamentos que consideramos innatos en un sexo, podrían ser, en cambio, *meras variaciones del temperamento humano*, a las cuales pueden aproximarse por su educación, con más o menos éxito según el individuo, los miembros de uno o de los dos sexos.

MARGARET MEAD, 1939

Margaret Mead nació en Filadelfia en 1902 en el West Park Hospital, donde fue el primer bebé que estrenó el paritorio. Mientras todos sus compañeros de clase habían nacido en sus casas, ella se sentía diferente por haber venido al mundo en un hospital. Su padre era profesor de economía en la Universidad de Pennsylvania y su madre enseñaba sociología en una época en que las mujeres apenas tenían acceso a la educación universitaria. Podríamos decir que vivió su infancia en un ambiente familiarizado con las Ciencias Sociales. Además, el hecho de que sus padres fuesen agnósticos e intelectuales probablemente marcó su vida. Precisamente Mead estaba convencida de que la socialización y la educación cultural de los niños y niñas influía de manera decisiva en su temperamento.

En la Library of Congress se conservan las páginas manuscritas del diario que Mead empezó a escribir cuando tenía nueve años y que reflejan su madurez siendo aún una niña. La primera hoja comienza así: «He decidido escribir un diario, pero no estoy segura de saltarme algunos días porque no soy muy regular. Mi nombre es Margaret Mead y vivo en (...), pero nos vamos a cambiar de casa pronto. Esperábamos trasladarnos hoy. Al menos esperábamos que nos lleva-



Margaret Mead en Samoa, 1929.

ran nuestras cosas. Nosotros no pensamos instalarnos hasta principios de junio. Ahora vivimos en una casa amueblada y nuestras cosas están empaquetadas. Pero no sólo voy a hablar de eso.»

Cultura, sexo social y personalidad

La impronta de Margaret Mead en la Antropología del Género se debe fundamentalmente a que fue una de las pioneras en establecer las características sociales y culturales de los sexos (Rosaldo [1977], 1979: 154). Margaret Mead empezó sus estudios en Psicología y Antropología en el Departamento de Antropología que dirigía Franz Boas en la

Universidad de Columbia, donde luego sería profesora. Ruth Benedict era, entonces, asistente de Franz Boas y ambas antropólogas trabaron una gran amistad.

De hecho, la línea de investigación sobre «Cultura y Personalidad», desarrollada, entre otros, por Sapir, Kardiner y Benedict, influye en gran medida en la obra de Mead, como ella misma reconoce en diversas investigaciones. No hay que olvidar que la propia Margaret Mead procede de una formación psicológica. Mead se consideraba deudora de Benedict, a quien agradece la crítica y los consejos en la preparación de su manuscrito sobre la adolescencia en Samoa, situándola al mismo nivel que su director de investigación cuando escribe: «Debo expresar mi mayor agradecimiento por mi adiestramiento inicial y orientación en Antropología al profesor Franz Boas y a la profesora Ruth Benedict.» A la muerte de Benedict, Mead se encargaría de editar sus trabajos inéditos y su biografía.

Llama la atención que Mead no cambió su apellido por el de su marido cada vez que contraía matrimonio (como era la norma en Norteamérica), sino que conservó siempre el suyo de soltera. He querido ver un guiño a este compromiso personal en su aproximación a Benedict, conocida por este nombre en el ámbito antropológico, aunque Benedict era el apellido de su marido. Mead suele incluir el apellido de soltera de Ruth en sus publicaciones sobre su colega, como en el artículo titulado «Ruth Fulton Benedict 1887-1948».

En 1925, Margaret Mead obtuvo una beca que la animó a viajar como etnóloga a Samoa. Su estancia en Samoa, estudiando la vida de las adolescentes durante 9 meses, tuvo como resultado la publicación de su conocidísimo y primer libro: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth of Western Civilization* (1928). Franz Boas se brindó a prologarlo, prodigándose en elogios al trabajo etnográfico de su alumna: «Sentimos gratitud hacia Miss Mead por haber intentado una identificación tan completa con la juventud samoana, dándonos un cuadro lúcido y claro de las alegrías y dificultades con que tropiezan los jóvenes en una cultura distinta a la nuestra. Los resultados de su empeñosa investigación confirman la

sospecha largamente alimentada por los antropólogos, acerca de que mucho de lo que atribuimos a la naturaleza humana no es más que una reacción frente a las restricciones que nos impone nuestra civilización» (Mead [1929], 1995: 33).

Mead creyó descubrir que las jóvenes samoanas no tenían las tensiones psicológicas que sufrían las adolescentes norteamericanas y que la transición a la vida adulta se realizaba sin grandes crisis. Como ella misma señala, pretendía acabar con ideas estereotipadas extendidas y desarrolladas por psicólogos de su época que establecían que la adolescencia se caracterizaba por el florecimiento del idealismo y la rebelión contra las autoridades, «un periodo en que las dificultades y antagonismos eran absolutamente inevitables» (Mead [1929], 1995: 38). Por tanto, el acierto de este primer libro de Margaret Mead fue su hipótesis de partida: las perturbaciones que afligían a los adolescentes norteamericanos, ¿se debían a la naturaleza de la adolescencia misma o a los efectos de la cultura?

Pero las investigaciones de Mead en Samoa no sólo aportaron nuevos datos a la corriente centrada en el estudio de las relaciones entre cultura y personalidad, sino que introdujeron de manera más o menos consciente una nueva variable: el sexo. El mérito de Mead fue considerar a las mujeres sujetos relevantes del discurso antropológico y, al mismo tiempo, integrar las relaciones de «sexo social» en sus investigaciones.

Después de su trabajo de campo en Samoa, Margaret continuó con las investigaciones sobre personalidad (o «temperamento») apoyándose en el análisis de los comportamientos y utilizando dos variables fundamentales: los grupos de edad y el sexo. En 1930 publicó *Growing up in Guinea. A comparative study of primitive education (Educación y cultura en Nueva Guinea)*, que se centra en la socialización de la infancia y en las relaciones entre las generaciones. Cinco años después, en 1935, publicó su conocido libro *Sex and temperament in three primitive societies (Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas)*, fruto de su estancia en Nueva Guinea entre 1931 y 1933. Esta obra constituye uno de los textos clave en el desarrollo de las teorías antropoló-

gicas basadas en el género y muy especialmente en la propia gestación del concepto de género.

Mead fue una de las primeras mujeres que llevaron a cabo un intenso trabajo de campo antropológico. Entre los años 20 y 40 realizó una importante etnografía en diferentes poblaciones del Pacífico que le permitieron publicar un número destacable de monografías debido a la gran cantidad de información recogida en sus minuciosas notas de campo. Estuvo trabajando en Bali entre 1936 y 1938 con su tercer marido, George Bateson, a quien conoció cuando realizaba trabajo de campo en Nueva Guinea en 1933. Más adelante, en 1949, publicó *Male and female: a study of the sexes in a changing world (Masculino y femenino)*, un trabajo que representa la evolución de sus ideas respecto a los roles sociales asociados al sexo desde que publicó *Sexo y temperamento*, y que, al mismo tiempo, es un sumario de sus trabajos anteriores.

Las mujeres, sujetos relevantes para la etnografía

En *Adolescencia y cultura en Samoa*, Mead tuvo en cuenta la necesidad de recoger datos aportados por mujeres informantes, por ello sus conclusiones se basaron fundamentalmente en las entrevistas realizadas a 50 adolescentes samoanas. En realidad, aunque Mead considera que el año que vivió en la isla le permitió un conocimiento bastante amplio de los diferentes grupos de edad y de la realidad de hombres y mujeres, únicamente utiliza testimonios de informantes femeninas para establecer sus conclusiones: «Me dediqué a las jóvenes de la comunidad. Pasé la mayor parte de mi tiempo con ellas. (...) Hablando su idioma, comiendo sus alimentos sentada, descalza, con las piernas cruzadas sobre el suelo guijoso, hice todo lo posible por reducir al mínimo las diferencias existentes entre nosotras y aprender a conocer y comprender a todas las jóvenes de tres aldeas situadas sobre la costa de la pequeña isla de Tau, en el Archipiélago de Manu» (Mead [1929], 1995: 45). Este enfoque sesgado corresponde a la perspectiva propia de la Antropología de las

Mujeres, desarrollada como una rama diferenciada a partir de los años 70.

El acierto de Mead no consiste tanto en establecer que la adolescencia samoana transcurre de manera diversa que la de sus compatriotas norteamericanos, sino en realizar una de las primeras etnografías con informantes femeninas donde las mujeres aparecen como sujetos centrales de investigación. Por otra parte, su forma de plantear la investigación y las conclusiones obtenidas ponen de manifiesto que no comparte el conocido postulado ideológico de Lévy-Bhrul sobre la existencia de una mentalidad «prelógica», una teoría que desarrolló en su libro *La mentalidad primitiva*, publicado sólo 7 años antes (1922) de *Adolescencia y cultura en Samoa* (1929). Al mismo tiempo, queda claro que no acepta las relaciones establecidas por Sigmund Freud entre la mentalidad primitiva y la mentalidad infantil. Aunque Mead no cita a ninguno de estos autores, ni siquiera para criticarlos, sus planteamientos evidencian la distancia entre su interpretación de las «sociedades primitivas» y los postulados más clásicos sobre el «pensamiento salvaje».

Otro acierto de Mead fue plantear la educación desigual de niños y niñas, y sus posibles consecuencias. En este sentido, señala: «La educación de las niñas (se refiere a las samoanas) es menos amplia. Poseen un alto nivel de responsabilidad individual, pero la comunidad no les brinda lecciones de cooperación mutua (...). Y como la mujer que va a pescar sólo puede partir dejando los pequeños al cuidado de las niñas de la casa, éstas no pueden acompañar a sus tías y madres» (Mead [1929], 1995: 60). Por otra parte, sin una clara conciencia, al describir aquí y allá las actividades diferenciadas de hombres y mujeres, Mead ofrece frecuentemente pinceladas relativas a lo que hoy denominamos análisis de la «división generizada del trabajo». Por ejemplo, en la sociedad samoana de finales de los años 20 podemos resumir la división de actividades laborales que recoge Mead como sigue: 1) los varones se encargan de la pesca en alta mar, de la recogida de cocos, construyen las casas, tallan la madera y ejercen los cargos de poder —*matai* o jefe y jefe hablante

(orador)—; 2) las mujeres llevan líos de ropa para lavar al mar o al manantial del extremo alejado de la aldea, tejen cestas, persianas, esterillas y otros utensilios, hacen guirnaldas de flores, transportan cargas pesadas, pescan mariscos, pulpos, erizos de mar o anguilas en el arrecife, cuidan las lámparas de keroseno y barren y limpian las casas; las niñas más mayores cuidan de los más pequeños; algunas ancianas se dedican a la obstetricia y ejercen como sanadoras; 3) ambos cocinan y danzan, aunque por separado.

Pero aunque Mead describe las actividades que configuran la división generizada del trabajo en Samoa, no discute la relación entre el tipo de trabajo que realizan las mujeres y la posición social que éstas ocupan. Señala únicamente que la reputación de la mujer ante el matrimonio depende, en gran medida, de la calidad de su trabajo: «Las oportunidades de matrimonio de una muchacha se ven disminuidas si por la aldea circula el rumor de que es perezosa e inepta para las tareas domésticas» (Mead [1929], 1995: 65). Sin embargo, en trabajos posteriores, Mead defiende la artificialidad de la división generizada del trabajo, sus consecuencias negativas y la necesidad de introducir cambios en los comportamientos sociales: «Desde el punto en que a todos los miembros de un sexo se les excluye automáticamente de la posibilidad de usar sus talentos en algún campo para el cual una investigación somera y objetiva mostraría que están perfectamente capacitados, es obvio que conviene a la sociedad acabar con tales mitos» (Mead [1949], 1994: 27-28).

Por lo que respecta al concepto de familia en Samoa, aunque determinado por la consanguinidad, depende en gran medida de la residencia, ya que el concepto de «unidad local» tiene gran importancia. Y, aunque Mead no estudia directamente la condición de la mujer en la familia, señala que las niñas están a merced de los varones mayores: «Así una niñita, al escaparse sola hasta la playa para bañarse, puede tropezar con un primo mayor que la pone a lavar o atender a un chico o la manda a buscar cocos para fregar la ropa» (Mead [1929], 1995: 73). Además, subraya que los niños —varones— no tienen otra actividad que el juego, que Mead considera en directa

antítesis con la vida del hogar, donde la única función de las niñas es trabajar: «cuidar de los más pequeños, ejecutar diversas tareas y realizar los recados» (Mead [1929], 1995: 91).

Igualmente refiere la estricta segregación entre parientes del mismo sexo que se han criado juntos o entre quienes existe una relación de consanguinidad a partir de que las niñas cumplen nueve o diez años. Esta segregación implica que no pueden tocarse, ni comer o caminar juntos, tampoco pueden bailar en la misma pista (Mead [1929], 1995: 75). Este tabú, incluso respecto al hermano y la hermana se mantenía, según Mead, prácticamente hasta la vejez. Aunque Mead no explica las razones de esta segregación sexual, deducimos por el contenido del libro, que se deriva de dos cuestiones principales: el miedo al incesto, considerado un gravísimo delito, y las violaciones sistemáticas de mujeres jóvenes que resultan una constante en la vida samoana.

Por otra parte, Mead analiza las relaciones entre las chicas, expresando que las relaciones entre hermanas suplen ampliamente la relación entre camaradas. Incluso explica que no existe la amistad, tal y como nosotros la entendemos, puesto que las relaciones afectivas suelen ser entre parientes. Mientras las niñas deben ocuparse del trabajo doméstico, así como del cuidado de los más pequeños, los muchachos se relacionan con mayor libertad y establecen relaciones de solidaridad más estrechas entre ellos debido a la cooperación en actividades como la pesca. Aunque los niños son circuncidados, Mead no detalla este ritual y no parece que exista ninguna práctica paralela en el caso de las jóvenes. Mientras las chicas están más vigiladas, los jóvenes varones podían dormir en casa de sus compañeros.

Sexualidad, virilidad y dominación masculina

El capítulo más controvertido de *Adolescencia y cultura en Samoa* es, desde mi punto de vista, el denominado «Relaciones sexuales formales», puesto que en este apartado Mead muestra una posición bastante ambigua respecto a los en-

cuentros sexuales, ya que por un lado, los describe como claras violaciones de las jóvenes, mientras que, por otro, ofrece una imagen confusa sobre una especie de «libertad sexual» que no se corresponde con los ejemplos que relata. Si las niñas adoptan ante los muchachos una actitud esquivada hasta llegar a considerarlos enemigos, unida a la segregación antes señalada, ¿cómo es posible que las relaciones sexuales sean siempre voluntarias?, más aún cuando la propia antropóloga habla de violaciones, utilizando incluso este término, en diversas ocasiones. Es más, ella misma señala que la esterilidad se interpreta en la sociedad samoana como el castigo a la promiscuidad, mientras que la monogamia persistente es compensada con la concepción (Mead [1929], 1995: 117).

Además, Mead señala que las jóvenes tienen pánico a salir en la noche —momento privilegiado para las relaciones sexuales clandestinas—, infestada de demonios y fantasmas que estrangulan. A nuestro modo de ver, las razones que llevan a Margaret Mead a encubrir la actitud agresiva de los varones tienen que ver con que, en ningún momento, explicita la existencia de una «dominación masculina» que, por otro lado, resulta evidente a través de la lectura de sus páginas. Para desarrollar esta idea, conviene comprender las tres posibilidades de establecer contacto sexual que Mead señala: 1) la *avaga* o fuga clandestina que puede consistir en un encuentro clandestino «bajo las palmeras»; 2) el ceremonioso noviazgo; 3) el *moetotolo* o «raptó durante el sueño». Analizando el contenido del libro en su conjunto, podemos llegar a la conclusión de que el primer caso puede ocurrir más o menos voluntariamente, que el segundo constituye el noviazgo socialmente aceptado y establecido previo al matrimonio, y que el tercero constituye, en la mayoría de los casos, la violación de las muchachas en la noche, mientras estaban durmiendo cuando un muchacho se introducía a escondidas en su lecho forzándola. Cabe destacar que, incluso en el segundo caso, la propia Mead subraya que se presta poca atención a la opinión de la muchacha (Mead [1929], 1995: 124) respecto a la elección del marido, concertada por los familiares, puesto que el matrimonio es considerado un arreglo social y económico.

Está claro, aunque Mead no lo expresa en estos términos, que la concepción social de la «virilidad» samoana está muy ligada a la promiscuidad y que un varón adquiere prestigio a medida que aumenta el número de relaciones sexuales mantenidas. La próxima frase —y muchas otras— constituye un ejemplo de lo que decimos: «La agudeza de los nativos distingue entre el amante experto, cuyas aventuras son muchas y de corta duración, y el hombre menos astuto que no puede encontrar mejor prueba de su virilidad que un largo amor cuyo desenlace es la concepción» (Mead [1929], 1995: 117). Esta virilidad, que se expresa a través de una vida sexual desenfrenada, se demuestra fundamentalmente a través del *moetotolo*, que Mead califica de «desagradable actividad» —llegando incluso a catalogar al chico de «secuestrador»—, pero que, al mismo tiempo, justifica como fruto de la ira masculina o su fracaso en los intentos de conquistar de manera socialmente aceptada a una joven. Mead califica estas violaciones de «desquite», ocultando de este modo las relaciones de dominación de género. Precisamente, considera que los *moetotolos* notorios son los muchachos más encantadores y apuestos de la aldea, es decir, los que socialmente representan para los demás varones las imágenes colectivas de la virilidad, aunque ésta se exprese a través de la violencia. Las chicas, sin embargo, no quieren trato con ellos, una vez que han sido atrapados y marcados.

El párrafo siguiente resulta bastante ilustrativo sobre la actitud de las mujeres respecto al rapto en el sueño: «Si la chica sospecha y se ofende, profiere un fuerte grito y toda la casa se lanza a la persecución del intruso. Cazar un *moetotolo* es considerado un gran deporte, y las mujeres, que sienten su seguridad amenazada, son en la persecución aún más activas que los hombres» (Mead [1929], 1995: 119).

Parece evidente que la subordinación —psicológica y física— de las mujeres les impedía a menudo delatar al violador y se sentían tan intimidadas que el *moetotolo* en algunos casos podía llegar a consumir el acto sexual. No obstante, en otros casos, éstas eran capaces de denunciar al agresor. Esto queda muy claro a través de la imagen que Margaret Mead nos ofrece de la *taupo* —o princesa ceremonial— cuyo título era otorgado

por los jefes. La *taupo* era una joven de quince o dieciséis años, rodeada de una aureola de prestigio y aislada de su grupo de edad. Entre sus cualidades esenciales se encontraba la belleza.

En el caso de estas jóvenes, la virginidad se consideraba un atributo esencial, casi un requisito legal. Por eso estaba constantemente acompañada de otras mujeres mayores que la protegían de los varones incluso durmiendo con ella. Mead señala que la *taupo* estaba exceptuada de lo que llama «la experimentación fácil y libre». Precisamente aquí muestra la confusión entre lo que quiere pensar que son «relaciones sexuales libres» y lo que ella misma describe como violaciones. Si en la virginidad de la *taupo* se encuentra depositado socialmente el honor del nombre familiar y el prestigio de la aldea, ¿cómo es posible que el resto de las familias se muestren complacientes ante las relaciones sexuales «libres» de sus hijas, como Mead, al mismo tiempo, pretende? La antropóloga llega incluso a relatar el caso de una muchacha violada —de familia modesta— cuya hermana logró arrancar con los dientes un pedazo de su vestimenta antes de que él huyera para denunciarlo públicamente.

En definitiva, Margaret Mead, cuyo objetivo es hacer una investigación mostrando que la adolescencia está marcada culturalmente, lo cual no deja de ser cierto, se encuentra con la disyuntiva de que, al realizar su estudio teniendo en cuenta el factor «sexo», la subordinación femenina aparece claramente acentuada, especialmente cuando analiza las relaciones sexuales y que, sin embargo, no está en condiciones de hablar de «dominación masculina» —un concepto no utilizado en la época— y ella misma se pone una trampa al intentar mostrar la cara amable de la sociedad samoana, obligándose a confiar en que las violaciones constituyen relaciones libres, al tiempo que su propia etnografía demuestra lo contrario.

Temperamentos sexuales socialmente determinados

Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas (1935) es un texto crucial en el desarrollo de las teorías antropológicas basadas en las relaciones de sexo social y muy especialmente en

la gestación del concepto de género. Precisamente, Flora Davis hace una interesante valoración del libro: «Si no produjo cambios duraderos en nuestra manera de pensar acerca de lo que es femenino y masculino, ha sido porque resultó demasiado alarmante para aquellas personas que creen —y la mayoría continúa haciéndolo— que los aspectos sexuales de la personalidad son todo cuestión de hormonas» (Davis [1971], 1998: 25). Las investigaciones de Mead comparando diversas culturas permitieron romper prejuicios basados en lo que es «natural» respecto a los roles de hombres y mujeres. Margaret parte a Nueva Guinea con la determinación de analizar las relaciones sociales entre los sexos y su reflejo en los comportamientos y actitudes comparando tres sociedades (arapesh, mundugumor y tchambuli) con patrones de comportamiento muy diferenciados.

El objetivo de este trabajo etnográfico era analizar la «personalidad social» estudiando las diferencias entre los temperamentos de ambos sexos, para demostrar que la cultura —y no la biología— estaba en la base de los comportamientos sociales. Como ella misma señala: «El propósito fundamental de mis estudios directos en Nueva Guinea consistía en descubrir en qué medida las diferencias temperamentales entre los sexos eran innatas o hasta qué punto estaban determinadas culturalmente, y además investigar en detalle los mecanismos educacionales en sus conexiones con estas diferencias» (Mead [1935], 1999: 141).

Mead subraya la importancia del análisis del sexo social en su libro sobre Nueva Guinea, pero explica que no se siente parte del movimiento feminista ni quiere presentarse como tal. Asimismo, sostiene que no le interesa discutir la universalidad de las diferencias entre los sexos y que únicamente pretende analizar la construcción del sexo social en tres sociedades concretas: «Este estudio no tiene por objeto descubrir si hay o no diferencias reales y universales entre los sexos, ya sean cuantitativas o cualitativas. No es un tratado de los derechos de la mujer ni de las bases del feminismo. Es, simplemente, el relato de cómo tres sociedades primitivas han agrupado sus actitudes sociales hacia el temperamento en relación con las diferencias entre sexos» (Mead [1935], 1999: 14).

¿Tenía Mead miedo de que la consecuencia de calificar su obra de «feminista» supusiera una pérdida de credibilidad en el mundo académico? De hecho, insiste en que no se trata de un estudio sobre mujeres, sino sobre temperamento, aunque tomando como base las diferencias entre los sexos. Del mismo modo, huye de cualquier intento de enmarcar su obra en el movimiento por la emancipación de las mujeres. Mead únicamente anhela demostrar que la cultura y la educación marcan diferencias en el desarrollo de la personalidad de hombres y mujeres, pero no quiere valorar quiénes detentan una posición subordinada y quiénes dominan: «Toda discusión sobre la posición de las mujeres, sobre su carácter y temperamento, sobre su virtud o emancipación, oscurece el problema básico: el reconocimiento de que la trama cultural, que se oculta detrás de las relaciones humanas, da el modo de concebir los roles de los sexos y que se moldea al niño en el crecimiento según un modelo local y especial, de manera tan inexorable como ocurre con la niña» (Mead [1935], 1999: 14).'

Es cierto que Margaret Mead no se detiene a analizar las consecuencias de la dominación masculina en las sociedades que estudia en los términos en que lo haríamos actualmente y que, al mismo tiempo, casi nunca trata a las mujeres como víctimas; su trabajo se limita a analizar cómo el proceso de socialización marca el temperamento de hombres y mujeres. Pero era inevitable que tratando el sexo como una variable cultural, sentara las bases de la construcción social de la masculinidad y la feminidad.

En este sentido, Margaret Mead contribuyó enormemente a la gestación de la categoría «género» en Antropología, debido a su empeño por separar las cualidades humanas biológicas de aquellas que son culturales en los hombres y las mujeres. Ella misma reconoce haber creído que los temperamentos de hombres y mujeres eran diferentes por naturaleza, pero a través de las investigaciones realizadas se da cuenta de la falacia de esta afirmación (Mead [1935], 1999: 15). El alcance de sus conclusiones respecto a la construcción social de los temperamentos masculino y femenino, así como la negación absoluta del determinismo biológico y el énfasis puesto en la idea de roles sexuales socialmente elaborados, significaron un avance

indiscutible en las teorías antropológicas, ya que sentaron las bases del concepto de género en Antropología.

Además, el estudio de otras culturas permitió a Mead establecer que la división generizada del trabajo no era estable, ya que las actividades que en unas sociedades se juzgaban femeninas, en otras se consideraban masculinas: «En algunos pueblos se considera a las mujeres demasiado débiles para trabajar fuera de casa y sin embargo en otros se las ve preparadas para llevar cargas pesadas “porque sus cabezas son más fuertes que las de los hombres”» (Mead [1949], 1994: 19).

Mead defiende la existencia de roles sexuales socialmente determinados que cambian de una sociedad a otra y que incluso se elaboran de diferentes formas según el periodo histórico: «Nuestra propia sociedad hace amplio uso de tal elaboración. Asigna diferente papel a los dos sexos, los rodea desde el nacimiento de una expectativa de diferente conducta, agota el drama del noviazgo, matrimonio y paternidad en términos de tipos de conducta que se creen innatos y, por lo tanto, apropiados para uno u otro sexo. Sabemos oscuramente que estos roles han cambiado, aun dentro de nuestra historia» (Mead [1935], 1999: 15). Por ello, Comas señala que Mead tuvo la capacidad de mostrar la relatividad de los estereotipos de género: «También mostró que los hombres podían comportarse de acuerdo con cualidades que en nuestra sociedad consideramos femeninas, mientras que las mujeres podían ser calculadoras, agresivas y vigorosas» (Comas, 1995: 18).

Sus teorías respecto a la construcción social de la masculinidad y la feminidad, el cuestionamiento de la rígida división generizada del trabajo y el énfasis puesto en la educación como transmisora de los valores culturales en torno a los roles de sexo en las distintas sociedades significaron un adelanto incuestionable en la evolución de la investigación antropológica.

El debate en torno a la etnografía de Mead

Cuando Margaret Mead llevaba años muerta y no podía establecerse ningún debate, al menos en primera persona,

el antropólogo australiano Derek Freeman publicó *Samoa: the making of an anthropological myth* (1983). En este libro, Freeman criticaba la ligereza de las conclusiones etnográficas de Margaret Mead con respecto al relativismo cultural y, en cierto modo, le reprochaba sus reflexiones sobre la educación de los jóvenes norteamericanos. Freeman llegó incluso a filmar a informantes de Margaret Mead que decían haber mentido y dijo que Mead estaba determinada a encontrar evidencias que apoyaran la tesis de Franz Boas.

La Samoa de Freeman estaba marcada por la violencia y la competición, y la sexualidad no era ni libre ni abierta. Pero el texto de Margaret Mead tampoco pretende explícitamente ocultar la violencia ya que, además de calificar al *moetoto* de violador —como he subrayado anteriormente—, describe numerosos casos de disputas. Por ejemplo: una joven que delató a un amante infiel, acusándolo de incesto, un tío que violó a su sobrina, una joven que arrancó de un mordisco parte de la oreja de una rival, una mujer que hirió gravemente a su sucesora, etc. (Mead [1929], 1995: 178).

A mi modo de ver, el trabajo de Freeman pretendía, en cierto modo, desvirtuar las investigaciones y la personalidad de Mead, en lugar de establecer una crítica constructiva a través de una comparación entre su trabajo de campo a principios de los años 80 y la etnografía realizada por la antropóloga a finales de los años 20. Existen diversos ejemplos de etnografías recientes que establecen paralelismos y divergencias con otros trabajos anteriores realizados en la misma zona geográfica (Toussaint-Kaberry, Weiner-Malinowski), sin embargo, suelen estar escritos en un tono de respeto.

No deja de sorprender la repercusión que han adquirido las críticas de Freeman a Mead, eclipsando en gran medida no sólo su primera investigación sobre Samoa, sino la obra de Mead en general. Cabe señalar que incluso algunos diccionarios de antropología dedican parte de la entrada «Mead, Margaret» a Freeman (Barfield, 2000: 315). Desde mi punto de vista, los reproches sobre el rigor científico realizados por Freeman a Mead podrían trasladarse a un buen número de antropólogos de la época, considerados los padres de la Antropología. Estas

recriminaciones podrían estar relacionadas con el hecho de que Mead era, primero, una mujer; segundo, gozó de gran reconocimiento académico, y tercero, era, a su vez, muy popular.

Una crítica sensacionalista contra su obra tenía el éxito casi asegurado y daría fama inmediata a su autor. Con esto no quiero decir que comparta absolutamente las conclusiones o los métodos empleados por Mead, pero sí considero que ella, como tantos otros antropólogos, fue un producto de su época y sus circunstancias y que, como dice Toussaint: «nadie tiene la verdad absoluta en las interpretaciones que hacemos de las culturas» (1999: 7).

Quizá lo más positivo de esta polémica haya sido la serie de publicaciones (L. Holmes, *Quest for the real Samoa. The Mead-Freeman controversy and beyond*, 1986) y debates sobre la pertinencia y la validez del trabajo de campo que, basados en la controversia Mead-Freeman, han contribuido a establecer y desarrollar líneas de investigación sobre los métodos etnográficos. Paradójicamente, una de sus pocas investigaciones en que las relaciones sociales de sexo no son centrales, *Balinese Character. A photographic Analysis* (1942), es uno de sus trabajos más admirados por parte de los antropólogos. En esta etnografía, Mead fue pionera en utilizar la fotografía documental como medio de investigación antropológica. Hizo más de 3.000 fotografías, así como películas de los balineses, donde intentó captar la expresión corporal y las dinámicas espaciales.

Por último, quisiera subrayar que se suele acusar a Mead de comparar, de manera oportunista, las sociedades que estudia con la suya de origen; pero esto era una constante en la obra de numerosos autores de la época (véase, por ejemplo, el artículo de Evans-Pritchard sobre las mujeres en las sociedades primitivas y civilizadas). Igualmente llama la atención el hecho de que se aluda a su personalidad, calificándola a menudo de una mujer «con mucho carácter» («Maggie era una pequeña mujer con gran coraje que escribió enormemente sobre su experiencia de campo. Podía ser impresionantemente amable durante un momento y ponerte en tu sitio después», Andrew Whiteford, 1999), algo que quizá hubiese

pasado desapercibido si hubiese sido un varón. Por otra parte, cabe destacar que Lévi-Strauss utilizó una cita de su libro *Sexo y temperamento* para comenzar el primer capítulo de su libro *La estructuras elementales del parentesco* (1949), además de mencionar las investigaciones de la antropóloga en diversas ocasiones a lo largo del libro.

Y para terminar, manifestar que los trabajos de Margaret Mead son, en realidad, conocidos en la superficie y desconocidos en profundidad, precisamente debido a ese halo de populismo que la rodea, lo cual no deja de ser contradictorio.

Más allá del ámbito académico

Sus investigaciones llegaron más allá del ámbito académico, ya que se trata de una de «los antropólogos» más populares. Mead, además de ser especialista en las culturas del Pacífico, se convirtió en un personaje público. La diversidad, la importancia y sobre todo la influencia de sus investigaciones, hacen que esté considerada como una de las antropólogas (y antropólogos) más importantes de la escuela americana.

Sin embargo, a pesar de haber sentado las bases de las nuevas nociones en torno a la construcción de las relaciones sociales de género, un mérito intelectual de gran calado en el desarrollo de las teorías elaboradas por mujeres del movimiento feminista, jamás quiso identificarse con las reivindicaciones feministas ni etiquetarse como tal. Esto conllevó un cierto rechazo de su obra por parte de algunas feministas de los años 70-80, que la consideraban excesivamente condescendiente con la ideología patriarcal dominante, algo que, por otra parte, su obra contradecía sobremanera.

Es autora o coautora de al menos 44 libros y casi 300 artículos (de los cuales una buena parte son reseñas bibliográficas). Entre sus libros más citados, cabe destacar también: *Social organization of Manu'a, Honolulu* (1910), *The changing culture of an Indian tribe* (1932), *Cooperation*

and competition among primitive peoples (1937), *Cultural pattern and technological change* (1953) y *Anthropology, a human science* (1964). Respecto a sus publicaciones en revistas, podría decir que prácticamente todas las revistas prestigiosas en Ciencias Humanas incluyeron entre sus páginas algún texto redactado por la antropóloga. No es cuestión de citar todas ellas, pero podríamos apuntar algunas revistas importantes en el campo de las investigaciones antropológicas, sociológicas y de orientación psicoanalítica: *Africa* (1943-1944), *American Anthropologist* (entre 1933 y 1964), *American Journal of Psychoanalysis* (1977), *American Journal of Sociology* (1936-1947), *American Quarterly* (1951), *Anthropological Quarterly* (1978), *Annual Review of Anthropology* (1973), etc. En estos artículos trata temas muy variados: métodos de trabajo de campo, hábitos alimenticios, la Antropología como Ciencia, diferencias de temperamento y dimorfismo sexual, investigaciones sobre la adolescencia en distintas sociedades, los estilos cambiantes de la investigación antropológica, el río Sepik como área cultural, etc. Las numerosas reseñas de libros que publicó muestran su constante puesta al día en la última bibliografía publicada, destacaré una a Phyllis Kaberry sobre su libro *Aboriginal woman: sacred and profane*.

Por lo que respecta a las compensaciones académicas, Margaret Mead recibió numerosos premios de investigación y ocupó cargos importantes en diversas instituciones. Fue presidenta de la Society for Applied Anthropology y la American Anthropological Association. Además, a lo largo de su vida estuvo asociada como conservadora o directora al Museum of National History de Nueva York. Su carrera es indiscutible y como profesional tuvo el acierto de tender un puente entre la Academia y la esfera pública, convirtiéndose en uno de los intelectuales líderes entre el público más amplio. Asimismo, estuvo muy comprometida con la lucha contra el hambre en el mundo, contra el racismo y el dogmatismo, y contribuyó de forma definitiva a una concepción humanista de la Antropología. Sus últimos trabajos los consagró a reflexionar sobre la condición humana contemporánea.

Su obra continúa siendo de gran actualidad; de hecho, durante el año 2001, centenario de su nacimiento, se realizaron una serie de seminarios sobre el legado de Margaret Mead (por ejemplo: *Margaret Mead's Legacy: continuing controversies*, Nueva York, Barnard College, Columbia University) para reunir a personalidades de la Antropología actual en torno a su figura y su obra. Igualmente, existe un «Festival de cine Margaret Mead». La realidad es que al final de su vida se había convertido en un icono de la Antropología, dando conferencias a grandes grupos. Publicó su autobiografía en 1972, *Blackberry winter*, amalgamando su vida profesional y personal. Murió en Nueva York en 1978.

Pensar a las mujeres: relaciones de género en las corrientes clásicas del pensamiento antropológico

Las inquietudes actuales de la Antropología del Género tienen una larga tradición que entronca con las principales corrientes de pensamiento en la historia de la disciplina. Ésta es la razón de ser de este tercer bloque consagrado al análisis del discurso relativo a las mujeres y al género en cuatro corrientes antropológicas clásicas: el evolucionismo, el funcionalismo, el estructuralismo y el materialismo. Las ideas planteadas por algunos autores representativos de las citadas corrientes (Morgan, Bachofen, Malinowski, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss o Engels) produjeron intensos debates en el seno de la Antropología de las Mujeres/de los años 70 y, posteriormente, en la denominada Antropología del Género, desarrollada principalmente a partir de la década de los 80 y los 90. Por todo ello, considero fundamental establecer el diálogo entre las actuales teorías de género y los planteamientos antropológicos clásicos.

Por último, para cerrar este capítulo, expondré las tesis naturalistas, socio-biólogas o biológico-culturales contemporáneas sobre los comportamientos de hombres y mujeres, que

constituyen un campo de investigación en auge; y que, en cierta medida, podrían considerarse deudoras de las primeras teorías evolucionistas.

EVOLUCIONISMO, MatriARCADO Y MUJERES

Aunque una investigación exhaustiva sobre la posición de las mujeres y las relaciones de género en las teorías evolucionistas está aún por realizar, el debate en torno a la existencia de una fase matriarcal universal en las primeras etapas de la historia de la humanidad argumentada por algunos evolucionistas (Morgan, 1871, 1877; Bachofen, 1861; McLennan, 1865; Engels, 1884) marcó ciertas líneas de investigación antropológicas en la segunda mitad del siglo XX.

Las teorías sobre el matriarcado primitivo y el rol de las mujeres en las relaciones de parentesco sellaron los albores de la disciplina; posteriormente, las críticas al entramado clasificatorio unilineal provenientes del particularismo histórico y del funcionalismo (Boas, 1911; Malinowski, 1929), y el acento puesto en el intercambio de mujeres por los estructuralistas (Lévi-Strauss, 1949), pusieron en cuarentena aquellos primeros debates, rescatados más adelante por algunas antropólogas feministas de los años 70 y 80. Bachofen fue uno de los teóricos que más influencia ejerció; por ello, analizaré algunas de las ideas expuestas en su obra y los debates que suscitaron en la Antropología Feminista de la época. En general se pensaba que la matrilinealidad, combinada con otros factores, era más beneficiosa para las mujeres que la patrilinealidad, y que el matriarcado no pasaba de ser un mito socialmente construido.

Filiación y matrimonio en las etapas evolucionistas

La corriente de pensamiento evolucionista en Antropología se enmarca en las teorías socio-naturalistas desarrolladas durante la segunda mitad siglo XIX. El término evolucionis-

mo se refiere a la perspectiva antropológica que presupone la existencia de un orden inherente en la historia de la humanidad y que pretende establecer las particularidades de cada una de las etapas evolutivas. El afán de los evolucionistas era marcar etapas y, aunque éstas no son siempre las mismas, todos persiguen justificar sus grandes hipótesis universalistas.

En general, todos los evolucionistas del siglo XIX, inspirados en las teorías del XVIII, sostienen que las sociedades habían evolucionado de simples a complejas, de caóticas a organizadas (Spencer, 1862; Tylor, 1871; Frazer, 1890; McLennan, 1865; Morgan, 1877). De hecho, las sociedades contemporáneas que consideraban «primitivas» constituían ejemplos vivientes del pasado europeo, ya que una de las premisas fundamentales del evolucionismo era la interpretación de la cultura como algo que evoluciona de manera uniforme y en progresión positiva. Para el británico Herbert Spencer, los movimientos sociales se desplazaban de lo simple a lo complejo: nada permanece en su estado primitivo, el cambio es el principio del universo. Por lo que se refiere a las relaciones de parentesco, Spencer (*The study of sociobiology*, 1884) contribuyó a difundir la imagen de promiscuidad asociada a las sociedades primitivas, en las que no existía ningún tipo de institución que regulase las relaciones sexuales y el conocimiento de la paternidad biológica resultaba complejo.

En cuanto a la filiación y la autoridad en la concreción de las etapas en el esquema evolutivo, hubo dos tendencias fundamentales: Maine (1861) consideraba que el patriarcado y la patrilinealidad eran rasgos consolidados en los orígenes de la humanidad; mientras que Morgan, Bachofen y McLennan sostenían la existencia de un matriarcado primitivo. Igualmente, Engels, paradigma del evolucionismo marxista, defendió la existencia de un matriarcado primitivo.

El abogado e historiador Henry Maine analizó en su libro *Ancient Law* (1861) la evolución de la propiedad y la transmisión del patrimonio a través de la herencia, concluyendo que la familia, bajo el control y la autoridad del padre, constituía el principio organizativo fundamental de las socie-

dades. De este modo, Maine estableció la universalidad del patriarcado desde los orígenes y, aunque publicó su libro el mismo año que Bachofen, defendió justamente lo contrario, es decir, que el patriarcado existía ya en las etapas primitivas de la humanidad.

En definitiva, las teorías de Maine sobre la existencia de una patriarcado primitivo fueron pronto refutadas por otros intelectuales de la época (Bachofen, Morgan, McLennan), que consideraban que Maine había obviado el conjunto de sociedades con modos de descendencia y herencia matrilineal. Jacob Bachofen, Lewis Morgan y John Ferguson McLennan (e incluso Maine) tenían una formación jurídica, por lo que la historia del derecho marcó explícitamente la gestación de las teorías sobre el matriarcado primitivo. La tradición jurídica de las primeras sociedades con escritura se contrastó con la etnografía realizada en sociedades matrilineales contemporáneas como los iroqueses (Morgan, 1870), consideradas vestigios del pasado matriarcal, llevándolos a la conclusión de que los orígenes de la humanidad se caracterizaban por la existencia de un sistema ginecocrático.

Morgan estableció en su libro *La sociedad primitiva* ([1877], 1987) (titulado en inglés *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*) uno de los esquemas más influyentes en Antropología; me refiero a las tres etapas fundamentales que todas las sociedades debían atravesar: salvajismo, barbarie y civilización, un esquema ternario basado en las propuestas del barón de Montesquieu (1689-1775). Morgan determinó que en la fase del «salvajismo inferior» la subsistencia se basaba en la recolección, las relaciones sexuales estaban marcadas por la promiscuidad y la unidad social básica era la horda nómada. Durante el «salvajismo superior» se estableció el tabú del matrimonio entre hermano y hermana, se inventó el arco y la flecha, la filiación era matrilineal y la propiedad era comunal. El «barbarismo inferior» se caracterizaba por la invención de la alfarería y el comienzo de la agricultura. El tabú del incesto se extendió a todos los descendientes por línea femenina y el clan era la unidad básica.

Por su parte, el «barbarismo superior» se caracterizaría por la introducción de la metalurgia, el paso de la matrilinealidad a la patrilinealidad, la instauración de relaciones poligínicas y la aparición de la propiedad privada. En cuanto a la «civilización», sus señas de identidad eran el descubrimiento de la escritura, la aparición de la familia monógama y del gobierno civil.

Por su parte, Tylor elaboró la teoría de las «supervivencias» para demostrar sus hipótesis evolutivas. En su libro *Researches into the origin of mankind* (1865) busca «supervivencias» del matriarcado primitivo en las sociedades contemporáneas, intentando reconstruir así el paso del matriarcado al patriarcado. Tylor analizó las normas de residencia según el esquema evolutivo: matrilocalidad, «mudanza» (dual) y patrilocalidad; y consideraba que la costumbre de la «covada» (la ficción de representar simbólicamente al padre como una segunda madre) era una supervivencia de la etapa matriarcal que aparece en la fase de transición materno-paterna posterior. El evolucionismo de Tylor (*Los orígenes de la cultura* ([1871], 1976) se centró en el análisis de los aspectos simbólicos, particularmente en el estudio de la religiosidad, y propuso tres niveles de evolución en las formas religiosas: animismo-salvajismo, politeísmo-barbarie y monoteísmo-civilización.

McLennan, que era abogado, al igual que Bachofen y Maine, desarrolló sus teorías evolucionistas respecto al matrimonio en *Primitive Marriage* (1865) y posteriormente en *Patriarcal Theory* (1885) para refutar las teorías de Maine. McLennan pensaba que el infanticidio femenino era un hecho común en las sociedades primitivas debido a las difíciles condiciones de subsistencia; su consecuencia era el rapto de mujeres, otra costumbre que consideraba casi universal. McLennan creía que la promiscuidad inicial comenzó a regularse a través del establecimiento del parentesco a través sólo de las mujeres.

Un estudio en profundidad del papel de las mujeres en las distintas etapas evolutivas establecidas por los antropólogos del siglo XIX, haciendo especial hincapié en las teorías sobre la filiación y la consanguinidad, está aún por hacer. A pesar

de ello, me he permitido resumir *grosso modo*, quizá pecando de excesivo reduccionismo, las etapas más generales del pensamiento evolucionista de los intelectuales no marxistas que defendieron la existencia de un matriarcado primitivo en el esquema que presento a continuación.

SALVAJISMO	BARBARISMO	CIVILIZACIÓN
Animismo	Politeísmo	Monoteísmo
Desconocimiento de la paternidad- Matrilinealidad	Matrilinealidad- Patrilinealidad	Patrilinealidad
Matriarcado	Mudanza	Patriarcado
Recolección-caza	Agricultura	Comercio/industria
Promiscuidad	Poligamia	Monogamia
INFERIOR	INTERMEDIO	SUPERIOR

Este cuadro muestra una imagen de progreso positivo, es decir, entendiendo que los valores situados en la tercera columna corresponden a aquellas sociedades más evolucionadas. Las sociedades matrilineales establecerían cierto orden en el caos inicial, trazando linajes femeninos. Posteriormente, las sociedades patriarcales, como las europeas, constituirían la cima de la civilización; por consiguiente, la patrilinealidad y la monogamia serían las formas de organización social superiores. Cabe señalar, no obstante, que el evolucionismo marxista no comparte esta visión de progreso unilineal positivo.

El esfuerzo de los evolucionistas por establecer una secuencia evolutiva que diese cuenta de las complejas formas de organización social en los distintos periodos históricos es verdaderamente loable, pero, al mismo tiempo, resulta una tarea sumamente compleja, entre otras razones, debido a la variedad

de factores que intervienen en la construcción de un sistema clasificatorio panculturalmente válido. En este sentido, estoy de acuerdo con la profesora Aurora González cuando señala que: «Establecer etapas evolutivas no es pues tarea fácil. Pueden tipificarse las variantes de las principales instituciones, costumbres, prácticas y creencias que constituyen la estructura de la vida social y se las puede ordenar desde el principio en adelante desde el punto de vista de la complejidad morfológica, pero esta tipología morfológica no tiene por qué corresponder con etapas históricas» (González Echeverría, 1990: 24).

Para concluir, podríamos decir que las teorías evolucionistas más extendidas afirmaban que si las sociedades evolucionaban desde el salvajismo a la civilización, también las relaciones entre hombres y mujeres evolucionaban hacia formas superiores que culminaban en la dominación masculina y el patriarcado. No obstante, el evolucionismo marxista, que ponía el acento en los modos de producción propios de cada etapa histórica (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo), no compartía la idea de una evolución positiva, de manera que las primeras etapas evolutivas gozaban de un mayor prestigio.

Supervivencias, pero no evidencias

Ejemplos de poblaciones que vivían en el «caos sexual» comenzaron a brotar a partir de las tesis evolucionistas, pero frecuentemente se debían más a la obcecación por encontrar «supervivencias» que ratificaran las hipótesis clasificatorias establecidas que al conocimiento científico. Asimismo, la matrilinealidad en sociedades vivas se interpretó como un claro vestigio del pasado matriarcal. Por su parte, Spencer (1875) consideraba que las sociedades monógamas y patrilineales tenían más oportunidades de supervivencia, ya que al liberar a las mujeres del trabajo productivo, éstas consagrarían todo su tiempo a la maternidad. Spencer argumentó que la exclusión de las mujeres era una consecuencia natural del largo progreso evolutivo, ya que el proceso de selección protegió

a aquellas mujeres consagradas a sus «deberes» en la esfera doméstica. Por consiguiente, la imposibilidad de las mujeres de clase obrera para «liberarse» del trabajo en las sociedades civilizadas constituiría la *evidencia* de su inferioridad. De esta forma, las capacidades reproductivas de las mujeres se convertían en la explicación de la posición social inferior de las mismas, ya que las diferencias biológicas marcaban su estatus sociocultural y de poder.

Otro de los tópicos ligados a las teorías de índole naturalista-evolucionista era la tesis de la inferioridad «mental» de las mujeres, cuya «evidencia» se legitimaba por la relación directa entre el peso del encéfalo (menor en las mujeres) y el desarrollo de la inteligencia humana. Simone de Beauvoir fue una de las intelectuales que planteó una ruptura definitiva con este tipo de posiciones evolucionistas: «Rechazamos asimismo cualquier sistema de referencias en el que subyazca la existencia de una jerarquía natural de valores, por ejemplo, una jerarquía evolutiva; es ocioso preguntarse si el cuerpo femenino es o no más infantil que el del hombre, si se acerca más o menos al de los primates superiores, etc.» (Beauvoir [1949], 2000: 98).

Diversos representantes del funcionalismo llegaron a calificar a los evolucionistas de «sensacionalistas», «aficionados a las supervivencias» y «buscadores de orígenes» (Malinowski [1929], 1975: 102), pero ellos mismos no siempre conseguían escapar a las interpretaciones de corte androcéntrico y etnocéntrico. Bronislaw Malinowski reprobará la hipótesis evolucionista del caos sexual originario en términos irónicos: «¿Podéis imaginaros a Morgan, el respetable puritano de Nueva Inglaterra, detallando su propia hipótesis del matrimonio en grupo y explicando cómo se efectuaba en realidad? La verdad es que Morgan no definió ni analizó nunca sus categorías fundamentales de la organización primitiva: promiscuidad, matrimonio en grupo, familia consanguínea, etc. Quizá fuera esto excusable e indudablemente comprensible en un hombre de su moralidad y carente de instrucción sociológica» (Malinowski [1929], 1975: 34). Vale la pena recordar las sintéticas consideraciones sobre el evolucionis-

mo y el difusionismo que Malinowski defendía: «El evolucionista se interesa principalmente ante los hechos que se le antojan supervivencias de una época pasada, en tanto que el difusionista ve ante todo una transferencia mecánica importada de otra región geográfica. El uno traslada los hechos a un tiempo pasado, el otro a un espacio distante. Pero ambos trasladan los hechos lejos del contorno real en que viven. De esta suerte, todos los elementos de cultura, la idea, la costumbre, la forma de organización, la palabra, tienen que salir de su contexto y fijarse en cualquier esquema imaginario» (Malinowski [1929], 1975: 34).

En definitiva, durante la primera mitad del siglo XX el evolucionismo primero unilineal quedó arrinconado, casi abandonado, debido a sus posiciones teóricas sobre la superioridad europeo-occidental —es decir, a su marcado etnocentrismo— y en razón de su tesis que proclamaba que las sociedades eran como las especies que evolucionaban en una lucha por la supervivencia. Sin embargo, el marcado androcentrismo de los pensadores evolucionistas no constituía un blanco de críticas, ya que entraba dentro de la normalidad en la construcción de las teorías antropológicas.

Las teorías de Jacob Bachofen sobre el matriarcado primitivo

Me detendré en la obra de Bachofen, que ha tenido una importante repercusión en las Ciencias Sociales y en el pensamiento feminista, ya que, efectivamente, a través de sus teorías, numerosas feministas encontraron una fórmula para recuperar la memoria de las mujeres al tiempo que alentar sus reivindicaciones. Sus teorías también sirvieron de apoyo a diversos antropólogos y antropólogas que han tratado de estudiar vestigios del matriarcado en sociedades vivas.

Bachofen planteó en su libro *El matriarcado* ([1861], 1992) que las primeras sociedades eran gineocráticas, señalando que las mujeres eran notoriamente más poderosas en el pasado. Para él, la lucha de sexos era uno de los motores del cambio evolu-

tivo en la especie humana. Así, interpreta el patriarcado como una rebelión de los hombres contra su subordinación en un sistema caracterizado por la dominación femenina. En cuanto a las fuentes que utiliza Bachofen para fundamentar sus teorías sobre el matriarcado primitivo, el corpus principal lo constituyen los datos legislativos, pero, además, utiliza la mitología como si se tratara de una evidencia de la realidad social.

De este modo, Bachofen considera que el mito corresponde a la realidad histórica, cuando, generalmente, ocurre lo contrario, es decir, que la ficción se suele utilizar para justificar las relaciones sociales imperantes en cada sociedad. Como él mismo señala, pretende «observar la historia de la ideología humana desde sus orígenes, de los que arranca la evolución posterior» ([1861], 1992: 27) y reconoce la ambiciosa meta de su trabajo —estudiar todos los aspectos de la civilización ginecocrática— y las dificultades de su argumentación, así como el hecho de que se trate de un terreno, como él mismo dice, sin roturar. La formación de Bachofen en historia del derecho le llevó a encontrar elementos matriarcales en la primitiva cultura romana. En realidad, el término alemán que utiliza para definir lo que luego se ha traducido como «matriarcado» es *Mutterrecht*, que literalmente significa «derecho materno».

Su libro *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (1861), constituye una elaboración teórica en torno a la defensa de su tesis sobre la existencia de un matriarcado primitivo. Aunque, como ya he señalado, utiliza numerosas fuentes legales, el principal instrumento para desarrollar su teoría lo constituyen los mitos del mundo europeo, en los que encuentra un enfrentamiento entre los principios masculino y femenino. Por ejemplo, la feminidad se asociaba al lado izquierdo y la masculinidad al derecho, la mujer se relacionaba con la noche y el hombre con la luz y el sol, etc. Asimismo, considera que la unidad madre-hijo/a está en los orígenes de la cultura y constituye el elemento social más importante directamente relacionado con la naturaleza.

Bachofen estudia fundamentalmente lo que él llama «aque-
llos pueblos que se contraponen a los griegos como razas más

antiguas» (especialmente los lícios, que seguían una filiación matrilineal) a partir de los escritos de Herodoto y Estrabón en contraposición con el mundo clásico grecolatino, donde sitúa los orígenes del patriarcado. Trata también, aunque con menos detenimiento, algunos aspectos de la mitología hinduista, la maternidad entre los persas, la existencia de un estado femenino en el Tíbet y el matriarcado del pueblo cántabro. A partir de la información recopilada, diseña sus teorías sobre el matriarcado primitivo y la superioridad de la cultural occidental unida a la evolución hacia el patriarcado. Para Bachofen, el matriarcado no podía identificarse ni restringirse a un determinado pueblo, sino que constituía una etapa arcaica de evolución cultural: «El matriarcado no pertenece a ningún pueblo determinado, sino a un estadio cultural que, por tanto, y como consecuencia de la semejanza y el carácter normativo de la naturaleza humana, no puede depender de ser restringido por una identificación con algún pueblo concreto, y que, finalmente, la semejanza de las manifestaciones aisladas debe ser menos tenida en cuenta que la armonía de la concepción básica» (Bachofen [1861], 1992: 28-29).

Bachofen no conoció la fama a lo largo de su vida y su obra pasó prácticamente desapercibida hasta que Friedrich Engels la rescató del olvido en su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884). No obstante, no habla de los trabajos de Bachofen en el prólogo que escribió para la primera edición de su libro; pero en el prólogo a la cuarta edición (1891), Engels dedica varias páginas a la obra de Bachofen, reconociendo de algún modo la deuda contraída, especialmente en la parte histórica de su propio libro: «Hasta 1860 no hay que pensar en una historia de la familia. (...) La historia de la familia comienza en 1861 con la aparición de *El matriarcado* de Bachofen» (Engels [1884], 1970: 16).

Según Engels, las aportaciones más importantes de Bachofen a la reconstrucción de la historia de la familia son las siguientes: *a)* que la promiscuidad dominó en los orígenes; *b)* que la descendencia sólo podía contarse por línea materna (conforme al «derecho materno»), puesto que se desconocía la certidumbre de la paternidad; *c)* que las mu-

jeros, como madres y únicos parientes ciertos de sus descendientes, gozaban de tal respeto y poder, que imperaba la ginecocracia; y *d*) que la preponderancia femenina desapareció con la llegada de la monogamia, ya que las mujeres pasaron a pertenecer exclusivamente a un solo hombre.

En definitiva, Bachofen elaboró sus teorías sobre el matriarcado primitivo defendiendo el paso de la promiscuidad a la matrilinealidad y de ésta a la patrilinealidad hasta llegar a la familia monógama o nuclear, subrayando la importancia del papel desempeñado por las mujeres en el desarrollo del matrimonio. Asimismo, pensaba que la fase matrilineal fue una etapa universal y que la paternidad del varón fue conocida posteriormente, y fue entonces cuando los hombres utilizaron la institución del matrimonio para sus propios fines (Martin y Voorhies [1975], 1978: 135-141).

Está claro que Bachofen concedía gran importancia al papel de las mujeres en la prehistoria y la antigüedad, y aceptaba que éstas habían ido pasando progresivamente a una posición de subordinación institucionalizada. Pero este reconocimiento no impedía que, en general, estuviese de acuerdo en la superioridad masculina, incluso en términos biológicos. De hecho, la afirmación del dominio masculino plasmada en el patriarcado (mundo clásico grecorromano) no hacía más que confirmar la supremacía de los varones. Lo provocativo de sus teorías es que planteó la existencia de un poder alternativo y femenino en el pasado, lo que acentuaba la imagen de que el patriarcado era una institución cultural.

El impacto de las teorías sobre el matriarcado en el movimiento feminista

El matriarcado, definido por Morgan, Engels y Bachofen como una de las primeras etapas de la evolución humana, anterior al patriarcado, ofreció las herramientas suficientes para imaginar una sociedad diferente, una sociedad en la que las mujeres no estuviesen subordinadas al poder masculino. Numerosas feministas de los años 70 y 80, alen-

tadas por las teorías evolucionistas, retomaron esta línea de investigación. En el siglo XX se descartó la idea de una primera fase matriarcal universal, debido principalmente a que el auge de la etnografía y el contacto con las sociedades no occidentales no revelaban trazas (o supervivencias) de sociedades donde el poder estuviese exclusivamente en manos de las mujeres.

Algunos antropólogos, como el americano Robert Lowie (1920), pupilo de Boas, proclamaron que la filiación patrilineal era un fenómeno universal, mientras que la matrilinealidad no era más que una forma efímera de organización social. Este tipo de afirmaciones llevaron a pensar que nunca existieron sociedades en estado puro de matriarcado y que la matrilinealidad no siempre implicaba una supremacía de las mujeres en otros ámbitos. Hoy en día la mayoría de los antropólogos creen que no hay evidencia sólida para constatar la existencia de un estado puro de matriarcado, aunque es evidente que han existido y existen diferentes grados de autoridad y poder de las mujeres en las distintas sociedades. La matrilinealidad, por tanto, no debe ser considerada una evidencia de la existencia de un matriarcado primitivo; es más, la mayoría de las investigaciones actuales afirman que no tenemos pruebas suficientes para creer en la existencia de sociedades con una dominación absoluta de las mujeres sobre los varones.

No obstante, el impacto de las teorías sobre el matriarcado primitivo en el movimiento feminista marcó un momento histórico, situado en torno a la década de los 70, con el resurgimiento de las teorías de Bachofen, eso sí, reinterpretadas. Entre las antropólogas feministas hubo quienes defendían la posibilidad de que existiera una época en que las mujeres gobernarán (Gould, 1971), quienes consideraban que no debía destruirse esta esperanza (Webster y Newton [1977], 1979) y quienes defendieron contundentemente la universalidad del patriarcado (Ortner, 1974; Bamberger, 1977). No obstante, quizá lo más interesante sea el fructífero debate que se produjo en torno a la construcción del poder de las mujeres representado simbólicamente por la viabilidad del matriarcado.

Bamberger planteó que la finalidad de mantener vivo el mito del matriarcado en ciertas sociedades sudamericanas era asegurar la inferioridad de las mujeres. En su artículo «El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?» ([1977], 1979: 35-46), Bamberger estudió los mitos sudamericanos sobre el matriarcado, que ella considera increíblemente similares de Tierra de Fuego a Brasil. El poder de las mujeres se representaba a través de la posesión de elementos simbólicos como flautas, máscaras, etc., cuya propiedad significaba, por una parte, la afirmación de la autoridad femenina y, por otra, la posibilidad de tener momentos de ocio comunes. De este modo, Bamberger plantea que, curiosamente, en la mitología sudamericana sobre el matriarcado no se destaca la capacidad reproductiva de las mujeres. Finalmente, concluye con un pensamiento categórico: hay que destruir el mito del matriarcado porque sólo sirve para dominar a las mujeres: «El mito del matriarcado es sólo un instrumento utilizado para mantener a las mujeres en su lugar. Para liberarlas es preciso destruir el mito» (Bamberger [1974], 1979: 81). Para esta antropóloga, las teorías que defendían que los hombres arrebataron el poder a las mujeres para salir del caos imperante constituían una legitimación de la existencia y permanencia del patriarcado en las sociedades actuales, por eso era necesario liberarlas del mito.

Pero no todas las antropólogas feministas interpretaron del mismo modo las teorías y mitos sobre el matriarcado; Webster y Newton ([1977], 1979) consideraban que el simple hecho de evocar el poder de las mujeres en otros tiempos desmitificaba el carácter universal de la dominación masculina. Precisamente, Webster y Newton se planteaban si el abandono de la búsqueda de pruebas de la existencia de sociedades gobernadas por mujeres poderosas no suponía, al mismo tiempo, aplastar una esperanza feminista: «Aquellas de entre nosotras que rechazan la existencia de un matriarcado, haríamos bien en asegurarnos de que no estamos tirando por la borda, a un mismo tiempo, la búsqueda de una historia de la mujer o el ideal del poder de la mujer» (Webster y Newton [1977], 1979: 104). Ambas antropólogas, en un interesante

artículo titulado «Matriarcado: enigma y paradigma», exponen y examinan las ideas sobre el matriarcado en ocho autoras feministas, entre ellas Beauvoir y Leacock. Y llegan a la conclusión de que el desprestigio del matriarcado primitivo en el ámbito académico contrastaba con su enaltecimiento por parte de las mujeres comprometidas con el movimiento feminista. Esta contradicción, cuyas razones no analizan en profundidad, las lleva a animar a las académicas y alumnas universitarias a revisar el debate en torno al matriarcado, concluyendo que es un debate valioso en sí mismo.

Sin duda la feminista más arriesgada fue Gould Davis, quien proclamaba sin tapujos que las mujeres son superiores en un libro titulado *El primer sexo* (1971). Gould Davis, basándose en Bachofen, recupera el matriarcado primitivo para subrayar provocadoramente la supremacía de las mujeres sobre los hombres. Y, como Bachofen, utiliza indiferentemente los términos matriarcado y ginococracia. Para ella, las mujeres estaban indiscutiblemente asociadas a la cultura porque traían la paz, la fuerza espiritual y el orden; mientras que los hombres eran naturaleza debido a su sexualidad desenfrenada y a su fuerza física.

Gould Davis defendía la existencia de un matriarcado primitivo porque, para ella, las asociaciones primigenias de seres humanos debieron ser las de las madres con sus hijos e hijas, ya que los hombres, seguramente, desconocían su paternidad. Así, las mujeres concibieron el tabú del incesto para librarse de la sexualidad desenfrenada de sus hijos varones y la exogamia para expulsarlos. Para Gould Davis, el matriarcado era el paraíso donde reinaba la justicia, la paz, la recolección y los derechos humanos, mientras que el patriarcado era el caos, la edad oscura donde desaparece la justicia, los seres humanos se convierten en carnívoros y surge la lacra de la propiedad privada. Considera, además, que la superioridad de las mujeres es innata (al igual que otros antropólogos han defendido lo contrario) y que la forma de ejercer el poder de las mujeres es mejor que la de los hombres. Evidentemente, la metodología de Gould Davis es muy cuestionable; a menudo toma los mitos por realidad o establece aseveraciones

inciertas... pero ¿no hacen lo mismo otros afamados investigadores? En definitiva, el valor de su obra fue cuestionar el conocimiento androcéntrico y alentar al movimiento feminista valorando las posibilidades de acción de las mujeres.

Y para terminar, subrayar que, en general, todas estas antropólogas feministas, independientemente de que se plantearan la existencia de un estadio primigenio matriarcal, pensaban que la matrilinealidad era más positiva para las mujeres que la patrilinealidad.

Las tesis naturalistas persisten

Volviendo a los planteamientos evolucionistas, cabe destacar que esta orientación continúa gozando de popularidad en ciertos sectores que pretenden reconstruir las etapas de la historia de la humanidad desde los orígenes, pero procurando depurar las posiciones etnocéntricas y las valoraciones de índole moral. De hecho, algunos antropólogos y antropólogas contemporáneos utilizan modelos evolucionistas para comprender y explicar la evolución de los roles de género buscando explicaciones socio-biológicas basadas en la selección natural (Dawkins, 1976). Para ello, investigan el impacto de la dotación genética en el comportamiento social (Wilson, 1975) o las similitudes con los primates interpretando las divergencias como genuinamente humanas (Washburn y Lancaster, 1968; Slocum, 1975).

Las características consideradas específicamente humanas se deberían a la adaptación de la especie a las condiciones naturales que les permiten la supervivencia. En general, se asume, por ejemplo, que un importante rasgo diferenciador sería el bipedalismo, es decir, el hecho de tener las manos libres para realizar actividades propias de los humanos. Además, se suele enfatizar que el bipedalismo favoreció las posibilidades de movimiento para cazar; pero la caza se asocia casi uniliteralmente a los varones (Washburn y Lancaster, 1968).

La mayor parte de los teóricos contemporáneos que plantean proposiciones evolucionistas asumen que los roles de género tienen una base natural, por lo que buscan explica-

ciones en el ámbito de la selección natural. De este modo, argumentan que las funciones del cuerpo de las mujeres y los hombres los predisponen hacia unos comportamientos y unos roles de género que al mismo tiempo conducen a la división generizada del trabajo y marcan la posición de ambos en la sociedad. El modelo sociobiológico (Dawkins, 1976) defiende la existencia de mecanismos internos reguladores de la fecundidad, según los cuales los varones estarían genéticamente programados para una hipersexualidad que optimizara la ingente producción de espermatozoides y las mujeres para una cierta pasividad debido a la mayor cantidad de energía que precisa la producción de un solo óvulo. Sin embargo, Mascia-Lees y Tierson (1989) argumentan que la experiencia directa del embarazo en las mujeres podría conducirles a sancionar *socialmente* las relaciones sexuales frecuentes.

Algunas antropólogas feministas interesadas en la evolución de los comportamientos humanos ofrecen modelos alternativos. Tanner y Zihlman (1976) en un artículo titulado «Women in evolution» enfatizaron el papel fundamental de las hembras primates y homínidas en el desarrollo de los comportamientos humanos. Mascia-Lees y otros (1986) refutaron la idea de que el crecimiento progresivo de los pechos en las mujeres dependiera de su carácter erótico para atraer a los varones. Otras se han centrado en la importancia de la amistad frente a la atracción sexual como catalizadora de uniones en algunos grupos de primates como los Baboons (Smuts, 1985).

No obstante, en mi opinión, la búsqueda de explicaciones universalistas de carácter biológico y natural para justificar las relaciones de género comporta un riesgo importante; me refiero a la relativa facilidad con que podemos caer en el inmovilismo e incluso defender una base «natural» de la dominación masculina.

MUJERES PRIMITIVAS «VERSUS» MUJERES CIVILIZADAS

Partiendo de las reacciones al evolucionismo unilineal del siglo XIX y centrándome en las teorías funcionalistas,

estudiaré el papel de las mujeres en los postulados teóricos del polaco Bronislaw Malinowski, especialmente en *La vida sexual de los salvajes* (1929). De este modo, desarrollaré, por ejemplo, el tratamiento que Malinowski hace de la división generizada del trabajo en la sociedad trobriand. Asimismo, abordaré la etnografía de Anette Weiner (1988), quien, contrariamente a la imagen popularmente difundida, no critica abiertamente el androcentrismo de Malinowski, sino que pone de relieve las actividades propias de las mujeres trobriands y su importancia en la economía del grupo. Para terminar, trataré las ideas de Evans-Pritchard (1955) acerca de las divergencias y similitudes de estatus de las mujeres primitivas y las civilizadas. Este último traza un discurso artificioso para concluir defendiendo que la igualdad que las británicas de su época reclamaban no era beneficiosa para ellas.

Los funcionalistas: ¿correctores de qué defectos?

Las reacciones contra el evolucionismo no tardaron en llegar. En Estados Unidos, Franz Boas abanderó la corriente denominada particularismo histórico, que defendía el estudio singularizado de cada cultura desde una perspectiva etnohistórica. Asimismo, criticó contundentemente el evolucionismo aportando la noción de «relativismo cultural» que rompía con la tradición anterior. En 1911, Boas escribe: «Los ensayos para reconstruir la historia de la cultura mediante la aplicación del principio de que lo simple precede a lo complejo, y a través del análisis lógico o psicológico de los datos de la cultura, conducen a error en lo que respecta a fenómenos culturales particulares» (Boas [1911], 1990: 193).

En Gran Bretaña se desarrolló la corriente funcionalista, según la cual la Antropología debía describir las funciones de las instituciones y los hábitos sociales, en lugar de concentrarse en los orígenes y la evolución de los paralelismos y las divergencias culturales. En definitiva, particularistas y funcionalistas se creían correctores de los de-

fectos del evolucionismo del siglo XIX. Consideraban una pérdida de tiempo las «especulaciones poco científicas» sobre las primeras formas de organización que no habían dejado huellas escritas. Podríamos decir que desarrollaron un enfoque antihistórico. No obstante, otros antropólogos, como Murdock (1949), consideraban que las perspectivas funcionales e histórica eran complementarias. Sin embargo, Malinowski (1922, 1929) defiende la aplicación del «método funcional» en el trabajo de campo, alejándose de puntos de vista evolucionistas. Pero las diferencias entre la corriente evolucionista y funcionalista encuentran numerosos puntos comunes en lo que respecta a la interpretación de las relaciones de género. Los funcionalistas, al igual que los evolucionistas, invocan factores biológicos para explicar el rol de las mujeres en el mundo. Asimismo, para los funcionalistas, la exclusión de las mujeres y la dominación masculina constituían, en cierto modo, los pilares del equilibrio entre las fuerzas sociales.

La Antropología Feminista de los años 70 criticó el androcentrismo del evolucionismo, que se perpetuó en la corriente funcionalista. De hecho, ambas corrientes antropológicas consideraban a las mujeres meras «esposas», «madres» o «hermanas», con un rol condicionado por la naturaleza. Desgraciadamente, proyectos ideológicos envueltos en el velo de la cientificidad, como el defendido por Evans-Pritchard (1955) respecto al «loable» prestigio de que gozaban los varones en las sociedades primitivas y la «lamentable» pérdida de privilegios de los mismos en la sociedad británica de su época, continúan perpetuándose en la actualidad. Del mismo modo, Malinowski (1929) mostró un marcado androcentrismo en el desarrollo de sus teorías sobre los trobriands.

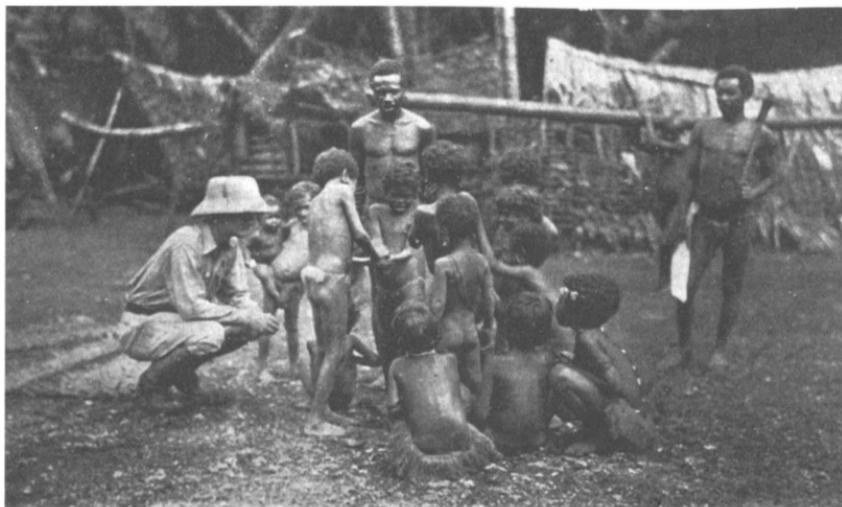
Una relectura de Malinowski desde el género

Cuando Malinowski publicó *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia: Descripción etnográfica de las relaciones eróticas y conyugales de la vida de la familia*

entre los indígenas de las *Trobriands* (Nueva Guinea Británica) en 1929, los aspectos que despertaron mayor interés estaban, justamente, relacionados con las relaciones de género: la constatación de la ignorancia de la paternidad, las técnicas del acto sexual, aspectos del sistema matriarcal, particularidades de la magia erótica, etc. Precisamente, estos aspectos efectistas de la obra de Malinowski son los que Gregorio Marañón destaca en el prólogo a la primera edición española del mencionado libro, traducido al castellano en 1932. Un prólogo elogioso, pero moldeado en clave sensacionalista y según los tópicos del momento: identificación entre primitivo e inocencia infantil, valoración de comportamientos en una escala de superior a inferior, confusión respecto al contenido de la categoría «sociedades primitivas» y «sexualidad primitiva», identificación entre «sexualidad en las islas Trobriand» y «sexualidad primitiva», androcentrismo, homofobia, etc.

Tanto Malinowski como Marañón estaban claramente dominados por los estereotipos de género que primaban en sus sociedades de origen. Entre los tópicos más frecuentes se encuentra la infravaloración del trabajo doméstico. De este modo, Malinowski valora que el hombre se entrega a trabajos «más duros» que la mujer en las islas *Trobriands* y opina que es «normal» que los hombres descansen cuando regresan a la aldea en las horas cálidas de la tarde (Malinowski [1929], 1975: 66). Además, señala que las mujeres realizan los trabajos domésticos durante el crepúsculo mientras los hombres descansan, pero no se pregunta cuándo descansan las mujeres.

Para comprender la división generizada del trabajo en las *Trobriands*, he agrupado las actividades que Malinowski señala como masculinas y aquellas que realizan las mujeres, concluyendo que calificar como más «duro», «penoso», «monótono» e «importante» el trabajo de los hombres responde a una cuestión esencialmente ideológica. Es más, el propio antropólogo no describe qué parámetros utiliza para establecer que un trabajo es «más duro» que otro: ¿su impacto en la economía doméstica, el grado de fuerza muscular empleado, el tiempo invertido en su realización, la calidad del trabajo,



Bronislaw Malinowski en las islas Trobriand.

la percepción social del mismo, el número de personas implicadas, el esfuerzo intelectual?

Si analizamos la división generizada del trabajo entre los *trobriandeses* según los datos recogidos por Malinowski, veremos que hay actividades que realizan tanto hombres como mujeres: ambos fabrican redes y recipientes para el agua, ambos trabajan en la horticultura —las mujeres desyerban—, ambos practican ciertos tipos de magia (amorosa, belleza, salud, de los huertos), y ambos transportan cargas —ellas sobre la cabeza y ellos sobre los hombros. Del mismo modo, hay tareas que son específicas de cada sexo: los varones pescan y cazan, aunque esta última actividad no es central en la economía trobriand. Asimismo, los hombres construyen las canoas, trabajan la madera, edifican la armadura de las casas, practican la magia relacionada con las actividades masculinas, confeccionan sus taparrabos, cuidan de los cocoteros y árboles frutales y se dedican al comercio.

Por su parte, las mujeres construyen la techumbre de las casas, realizan la recolección de conchas o frutos silvestres, vigilan los cerdos, practican la magia relacionada con las ac-

tividades femeninas, confeccionan petates, brazaletes y cinturones. Igualmente, ejecutan todas las actividades relacionadas con el trabajo doméstico, que comprende el aprovisionamiento de agua de un pozo situado a una milla de distancia, la preparación de los alimentos, el cuidado de otros miembros de la familia, menores, enfermos o ancianos, etc. Las mujeres también trabajan en la confección de sus faldas de fibra vegetal ajustando piezas de hojas de platanero que previamente calientan al fuego para hacerlas flexibles y después tiñen con raíces en grandes tinajas para ponerlas finalmente a secar.

A la vista de las actividades que forman parte de la división sexual del trabajo en la sociedad trobriand, podríamos concluir que tanto hombres como mujeres desempeñan trabajos necesarios para la supervivencia del grupo. Sin embargo, Malinowski se empeña en desarrollar sus propios estereotipos de género relacionados con la infravaloración del trabajo femenino. Por ejemplo, opina que los alimentos que cocinan las mujeres «son muy sencillos y no exigen gran preparación» (Malinowski [1929], 1975: 71); sin embargo, él mismo describe posteriormente las diferentes formas de preparar los tubérculos para su consumición: pueden asarse, cocerse, complementarse con carne o pescado; y también detalla las distintas maneras de preparar el marisco o la fruta y el puré de vegetales para los niños.

El androcentrismo del antropólogo se entrelaza con el de la población que investiga, puesto que, según Malinowski, los propios hombres trobriands consideran que cocinar es un trabajo «vergonzoso» y únicamente guisan cuando no hay mujeres (viajes, travesías de caza o de pesca). Aunque bien podría tratarse de una proyección del androcentrismo de Malinowski sobre la población que estudia.

En general, Malinowski relata con mayor profusión de detalles las actividades masculinas, mientras que describe someramente las femeninas, omitiendo aquellos trabajos relativos a la esfera doméstica, que, evidentemente, no considera «productiva». Además, confunde el tamaño reducido de los objetos producidos con el tiempo y el esfuerzo que se necesita para su realización, a la vez que desprecia su importan-

cia simbólica, obvia la aportación de las mujeres a la cultura material y olvida la contribución de las mismas a la producción de recipientes para conservar o transportar: «Respecto a los trabajos menos importantes, tales como la confección de objetos pequeños, petates, brazaletes y cinturones, son de incumbencia femenina» (Malinowski [1929], 1975: 71).

En cualquier caso, Malinowski, muy marcado por la jerarquización de género en el mundo occidental, considera que el trabajo doméstico es una «obligación» de las mujeres. Por ejemplo, describe la casa de célibes en los siguientes términos: «Viviendo sus habitantes temporales durante el día en otras casas, en las que guardan todos sus instrumentos de trabajo y demás accesorios, el interior de una casa de célibes presenta un aspecto severamente desnudo. *Le faltan los cuidados de una mano femenina* y la impresión que produce es realmente la de una casa deshabitada» ([1929], 1975: 99). No existen razones naturales, ni mucho menos científicas, que impidan a los varones realizar el trabajo doméstico en las mismas condiciones que las mujeres. Sin embargo, siguiendo la misma línea, Malinowski llega a considerar que los hombres desean casarse por motivos «naturales», entre los que se encuentran su deseo de descansar mientras las mujeres trabajan para ellos: «Hay que tener en cuenta el deseo *natural* de un hombre que ha transpuesto su primera juventud de tener una casa y un hogar *exclusivamente* suyos. *Los servicios que una mujer puede prestar a su marido* ejercen, *naturalmente*, un gran atractivo sobre un hombre de esta edad; su aspiración al descanso y la tranquilidad doméstica se hace más intensa a medida que su deseo de variación y de aventuras amorosas se atenúa» (Malinowski [1929], 1975: 99).

Por el contrario, no describe las razones que llevan a las mujeres a querer contraer matrimonio ni tampoco si existe ese deseo de «variación» de pareja en el mundo femenino. Y, desde luego, no explica por qué considera que la casa es para ellas un lugar de «descanso y tranquilidad». En definitiva, la infravaloración del trabajo doméstico, que siempre es presentado como un «servicio» o una «obligación» de las

mujeres, es una constante en la obra de Malinowski. Además, a Malinowski le sorprende la solicitud del padre en el cuidado de los niños, le llama poderosamente la atención que la mujer intervenga «libremente» en las conversaciones, subraya que las mujeres no realizan el trabajo doméstico como «esclavas o sirvientas» (¿quizá era lo que esperaba?) y que, cuando necesitan ayuda, den órdenes a sus maridos.

En conclusión, las aseveraciones de Malinowski respecto a las relaciones de género ponen de manifiesto el arraigo de los valores androcentrónicos en su mentalidad y cómo éstos influyen en su visión de la realidad social y la vida indígena. En efecto, su perspectiva de varón europeo hace que proyecte sus propios estereotipos en las interpretaciones de la masculinidad y la femineidad de los nativos y nativas de las islas. Resulta evidente que Malinowski se deja llevar por el androcentrismo propio del contexto histórico-social en que vivió. Otro ejemplo de lo expuesto sería su interiorización del estereotipo occidental de la mujer «cotilla» cuando, por ejemplo, al referirse al pozo, uno de los espacios de trabajo en que se concentran las mujeres para el aprovisionamiento de agua, apostilla que «es el club de las mujeres y centro de sus murmuraciones» (1975: 68).

Del mismo modo, se deja llevar en numerosas ocasiones por el sexismo del lenguaje; por ejemplo, cuando habla de la vida de los *children* (traducido en la edición castellana por el plural genérico «niños» que oculta a las niñas) no describe las diferencias en la socialización sexual de niños y niñas, es más, escribe como si se tratara precisamente de un grupo asexual, aunque, en realidad, se trata de un grupo «masculinizado», porque el paradigma empleado son los niños varones. Y lo que es peor, después de varias páginas hablando de «los niños», señala que a menudo se dividen en dos grupos segregados sexualmente y subraya «tal vez se ven con más frecuencia separados que reunidos» (1975: 91) con lo que descubrimos que existen diferencias importantes en la socialización de ambos por razones de género a las que Malinowski sencillamente no ha prestado atención. En cuanto a la adolescencia, ocurre prácticamente lo mismo, pero el lector o la lectora puede com-

prender fácilmente que deben existir diferencias claras entre los chicos y las chicas, porque, entre otras cosas, en la lengua trobriand no existe una palabra genérica para los adolescentes de ambos sexos, ya que se diferencia indefectiblemente entre *toulatile* (chicos) o *nakubukwabuya* (chicas).

Aunque Malinowski es consciente de la influencia de lo social en las relaciones erótico-sexuales entre hombres y mujeres, y considera que el erotismo no puede estudiarse sin tener en cuenta «la condición legal del hombre y de la mujer, sus relaciones domésticas y la distribución de sus funciones económicas» (1975: 55), escribe tomando el punto de vista de los varones por el de la sociedad en su conjunto. Esto implica que, en general, las mujeres aparecen invisibilizadas y ellos son los protagonistas, pero Malinowski no explicita con claridad de quién suelen partir las iniciativas, las proposiciones, la elección del lugar para las relaciones... todo aparece velado y confuso si lo analizamos desde la perspectiva de género.

Anette Weiner y la distribución sexual de la riqueza

El hecho de que Anette Weiner diese más importancia a las mujeres trobriands que Malinowski no formaba parte de los planes originales de su investigación, en los que las mujeres ni siquiera eran objetos centrales de estudio (Weiner, 1988: 5). Fue durante su acercamiento al campo cuando comenzó a prestar atención a las mujeres, especialmente a la distribución de sus riquezas —manojos y faldas de hojas de bananero— que intercambiaban con otras mujeres en conmemoración de alguna persona recientemente fallecida. La observación de este fenómeno la obligó a recapacitar respecto al rol económico de las mujeres en la sociedad trobriand y la forzó a tomarlas en consideración como sujetos importantes para la economía del grupo. En definitiva, el acierto de Weiner fue contemplar a las mujeres como personas (Moore, 1999: 54).

Weiner realizó su trabajo de campo con los trobriands de Nueva Guinea entre 1971 y 1981, es decir, más de 40 años

después de la estancia de Malinowski en las islas. A pesar de la distancia en el tiempo, Weiner encontró notables parecidos con la etnografía anteriormente realizada por Malinowski, pero también descubrió cuestiones que el antropólogo pasó por alto o interpretó en otros términos, sin perder de vista el tiempo que había pasado entre ambos trabajos de campo. Por otra parte, Weiner utilizó una metodología combinada, empleando métodos propios de la antropología, como la observación participante, al tiempo que se apoyó en diversos documentos históricos.

De hecho, la investigación de Weiner no debe considerarse como una ácida crítica a Malinowski ni una feroz reinterpretación de sus argumentos; al contrario, está escrita desde la admiración. La diferencia fundamental es que interpretó los roles de género y el papel de las mujeres de forma muy distinta a la establecida por Malinowski en su monografía sobre los isleños. Sin embargo, mientras que los libros de Malinowski se emplean de manera generalizada como ejemplo de etnografías sobre culturas «primitivas» en la enseñanza de la Antropología Social, raramente se analizan y se discuten las aportaciones de Weiner; a lo más, se alude a su existencia. Por otra parte, no se necesita leer a Weiner para comprender el androcentrismo de Malinowski; basta con tener formación en Antropología del Género y aplicar a la reconstrucción etnográfica que este antropólogo realiza los nuevos paradigmas desarrollados desde la teoría antropológica de género. El problema es que, cuando se cuestiona o se analiza la obra de Malinowski en la enseñanza universitaria, no siempre se argumenta su androcentrismo, sino que se suele centrar el debate en otras cuestiones (como su orientación funcionalista, su metodología o su crítica al evolucionismo) que, además, son sumamente pertinentes, pero no son las únicas. Esto puede estar relacionado con el propio androcentrismo de los enseñantes —hombres o mujeres—, pero fundamentalmente tiene que ver con la falta de formación en Antropología del Género.

Una de las diferencias fundamentales entre la elaboración teórica de Weiner y la de Malinowski es que el segundo nunca consideró que la importancia de las mujeres podía estar

relacionada con su propia riqueza, precisamente porque no investigó sus actividades productivas. En ese sentido, Weiner señala: «A pesar de que sus notas de campo mencionan a las mujeres trobriand realizando estas faldas de hojas de bananero aparentemente inútiles para intercambiarlas en los funerales, su trabajo publicado únicamente se refiere a la riqueza de los hombres» (Weiner, 1988: 5).

De este modo, pone de manifiesto que las aportaciones funcionalistas de Malinowski fallaban respecto a la percepción de las relaciones de género. Por otra parte, Weiner acusa a Malinowski de atribuir la relevancia de las mujeres en la sociedad trobriand a la matrilinealidad, mientras que ella considera más determinante su calidad de productoras: «Aunque Malinowski se dio cuenta del elevado estatus de las mujeres, atribuyó su importancia a la descendencia matrilineal, dándole gran importancia a la genealogía» (Weiner, 1988: 7). Ello implica que, a pesar de que las relaciones sociales de sexo son cruciales en las investigaciones de Malinowski sobre los trobriands, para él las mujeres únicamente constituyen un verdadero objeto de estudio en relación a su papel en las estructuras del parentesco y, más concretamente, en relación a su rol de madres.

El antropólogo polaco advierte que el rol de las mujeres como transmisoras de filiación es fundamental en esta sociedad: las madres son las únicas que contribuyen a la formación del cuerpo del hijo/a y no existe vínculo alguno con el padre. Los indígenas lo expresan sin rodeos: «La madre hace al hijo con su sangre». Esto conduce a privilegiar, de nuevo, el rol materno femenino que asocia a las mujeres con la naturaleza y la biología, obviando su representatividad en el ámbito del trabajo y la cultura. Por su parte, la perspectiva de Weiner que presentaba a las mujeres como sujetos activos con un rol económico definitivo no sólo contribuyó a aumentar la información etnográfica sobre las mujeres, sino que además la obligó a revisar las aseveraciones de Malinowski sobre la riqueza de los hombres.

Por ejemplo, para Malinowski las relaciones de parentesco entre los trobriands estaban basadas en el «derecho materno»

y en el «amor paterno». El padre era considerado un extraño y tenía poca autoridad sobre sus hijos, mientras que el tío materno era la figura más importante que ejercía un control directo sobre la descendencia de su hermana por pertenecer al mismo linaje. Por el contrario, en la investigación de Weiner el padre no es un extraño ni un simple intermediario sin poder en el sentido de Malinowski, sino que tiene un rol destacado en la familia, donde las mujeres y su riqueza también se convierten en polos importantes de los intercambios.

Por lo que se refiere al mundo simbólico, Weiner considera que el funcionalismo de Malinowski contribuyó a oscurecer el carácter simbólico de diversas acciones y prácticas. Weiner defiende que la magia se utiliza no sólo como una forma de controlar las fuerzas sobrenaturales —el viento en altamar—, sino como forma de dominación y autonomía, para influenciar y dominar los pensamientos y acciones de otra persona, representando un papel importante incluso para los jefes. Otra de sus críticas a la obra de Malinowski —en este caso, especialmente referida a *Los argonautas del Pacífico*— es la interpretación del *Kula* como un mero intercambio de collares y otros productos realizados con corales y conchas por el gusto de «dar y recibir como dicta la costumbre». Para Weiner, se trata de transacciones bastante más complejas de dominación simbólica, riqueza y estatus social. Las conchas, algunas de propiedad individual, simbolizaban el éxito de la influencia sobre otras personas e incluso su dominación.

Asimismo, otro punto de fricción es la interpretación del intercambio de ñames entre familias, considerados uno de los indicadores de poder de los varones trobriands. Según Malinowski, los varones isleños regalaban ñames a sus cuñados en época de cosecha, y lo explica como un intercambio entre varones, es decir, el tributo de los hombres de la familia de la esposa a sus cuñados, estableciéndose una relación de poder masculino, mientras que Weiner defendió que las mujeres también desempeñaban un rol fundamental en el intercambio de ñames.

En cualquier caso, Weiner justifica a Malinowski por razones históricas y argumenta que su falta de atención a la

riqueza de las mujeres estaba relacionada con la escasa o nula importancia concedida a la mitad femenina del mundo en su época. Según ella, las mujeres solían ser interpretadas como sujetos a la sombra de los hombres, asociadas al mundo privado y doméstico, y Malinowski era, en realidad, una víctima de su tiempo. Es cierto que los investigadores e investigadoras tendemos a transmitir en nuestros trabajos los paradigmas ideológicos imperantes en nuestras sociedades de origen. Este fenómeno ha ocurrido y ocurre en todas las épocas, pero precisamente la meta es despojarse de esos prejuicios que obstaculizan, deforman y oscurecen el conocimiento antropológico de otras culturas, y de la nuestra, en lugar de justificar estas actuaciones. Además, en general, antropólogos y antropólogas tienden a disculpar el androcentrismo en un grado mucho más elevado que el etnocentrismo.

Evans-Pritchard no se resigna

La negación de las mujeres como agentes sociales de pleno derecho y su asociación casi exclusiva a la maternidad —que únicamente las hace visibles cuando se estudian las relaciones de parentesco— nos ha permitido mostrar el androcentrismo en la etnografía malinowskiana sobre los trobriands. Pero si las teorías del antropólogo polaco resultaban imparciales, los parámetros que Evans-Pritchard utiliza para comparar el estatus de las mujeres en las sociedades «primitivas» y en las sociedades «civilizadas» son francamente anticientíficos.

Me refiero fundamentalmente a las ideas expuestas en el ensayo de Evans-Pritchard titulado «La situación de la mujer en las sociedades primitivas y en la nuestra», recogido en su libro recopilatorio *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. En realidad, se trata de una conferencia que pronunció el 25 de octubre de 1955 en la Universidad de Londres y en la que pretende establecer paralelismos y divergencias entre la situación de las mujeres en lo que él llama sociedades primitivas y las mujeres de la Gran Bretaña de su época.

Si los trabajos de Evans-Pritchard sobre los *nuer* llegan al alumnado de la licenciatura de Antropología como ejemplo clásico de etnografías sobre sociedades ágrafas sin que sean advertidos, generalmente, de su marcado sesgo androcentrista, su artículo sobre las mujeres primitivas constituye un verdadero ejemplo de proyección ideológico-política en la investigación social. Las etnografías de Evans-Pritchard sobre los *nuer* y los *dinka* de Sudán están escritas de manera aparentemente asexuada, en plural masculino genérico, y prácticamente no se refiere a la realidad de las mujeres, con las que apenas parece tener contacto. Éstas aparecen en los capítulos dedicados al parentesco (por ejemplo, el capítulo V «El sistema de linajes», de *Los Nuer* [1940], 1997: 211-266), pero únicamente como elementos del sistema de parentesco, es decir, según el lugar que ocupan en los linajes y ligadas a sus capacidades biológicas de procreación, nunca como agentes sociales con roles económicos definidos. Y, aun cuando estudia el sistema de linajes, los hombres constituyen el polo de atención fundamental. Es más, a juzgar por sus palabras, tenemos la impresión de que todos sus informantes son hombres: «Un hombre de la tribu *dok* me describió perfectamente este proceso (se refiere a cómo los linajes pasan a ser miembros de otros clanes)» ([1940], 1997: 235).

Pero si las etnografías a las que me he referido hablan básicamente de los hombres, el ensayo que analizaré a continuación se podría enmarcar en el ámbito de la llamada Antropología de las Mujeres, ya que únicamente se refiere a ellas, aunque desde una visión no feminista. Evans-Pritchard analiza en dicho artículo el lugar que ocupan las mujeres en diferentes etapas del esquema evolutivo de organización social: primitivismo y civilización. La preparación de dicho ensayo le obligó a leer —o a citar— parte de la bibliografía disponible en aquel momento sobre mujeres de otras sociedades, especialmente los trabajos de Phyllis Kaberry (1939, 1952) y Margaret Mead (1929, 1935). No obstante, califica las investigaciones de ambas antropólogas de «carentes de análisis científico serio», algo que reprocha también a Simone de Beauvoir (1949).

Esta acusación, que pretende, por contraste, subrayar la «verdadera» científicidad, es decir, el método del propio Pritchard, cae por su propio peso cuando constatamos que el afán científico de Pritchard está claramente marcado por su propio proyecto ideológico: las mujeres civilizadas deben abandonar sus deseos de equipararse a los hombres y ocuparse de sus hijos y sus maridos como hacen sus hermanas primitivas, las cuales gozan de un prestigio generalizado gracias a ello. Para defender esta valoración subjetiva de la situación de las mujeres, ofrece una imagen estereotipada y homogénea de todas las «mujeres primitivas». Toda su argumentación está calculada para demostrar la necesidad de mantener, e incluso reforzar, las diferencias entre los sexos que, en su opinión, se estaban diluyendo en las sociedades civilizadas. Para ello, necesita mostrar las ventajas de ser mujer en una sociedad primitiva y es aquí donde entran en escena los estudios realizados por Kaberry (1939, 1952) o Mead (1929, 1939), que Evans-Pritchard manipula a su antojo.

Así, cuando quiere subrayar que las mujeres de las sociedades «primitivas» están satisfechas con su situación y no se encuentran en posición de subordinación, cita a Kaberry (1939, 1952), que, efectivamente, introduce la innovación de valorar el rol económico de las aborígenes australianas, pero que, en ningún momento, defiende que éstas se encuentren en una situación de privilegio respecto a las mujeres europeas. Es cierto que las etnografías anteriores a Kaberry respecto a las aborígenes australianas obviaban si no es que denostaban la participación de las mujeres en actividades socio-económicas, pero el hecho de que esta antropóloga tenga en consideración a las mujeres aborígenes, y posteriormente a las mujeres bamenda del Camerún, no implica que las mujeres «primitivas» se encontraran en mejores condiciones sociales que las británicas de principios del siglo XX, como Evans-Pritchard sostiene.

El siguiente párrafo constituye un claro ejemplo de la utilización parcial e interesada de las investigaciones de Kaberry para demostrar su hipótesis: «Phyllis Kaberry, de esta universidad (Londres), por ejemplo, demuestra sin lugar a dudas,

muy al contrario de lo que se ha dicho y creído a menudo, que las mujeres de las hordas aborígenes australianas estaban interesadas en todas las actividades sociales y con frecuencia participaban activamente en ellas; y que el hombre y la mujer son, en el más amplio sentido, compañeros con recíprocos deberes y privilegios en lo que es, en general, una unión estable. En un estudio posterior de la situación económica de las mujeres de Bamenda, en el Camerún inglés, la misma autora muestra la alta consideración en que se tiene a las mujeres, y la libertad y responsabilidad en cualquiera de las sociedades del oeste africano» ([1955], 1975: 41). El rol activo de las mujeres aborígenes y bamenda, expuesto en la obra de Kaberry, sirve a Evans-Pritchard de excusa para subrayar constantemente que las mujeres de culturas primitivas no se consideran en desventaja ni envidian a los hombres (como hacen las mujeres civilizadas). Por todo ello, las mujeres primitivas no se hayan «resentidas» por su estatus, como lo están las civilizadas.

Su engañosa interpretación de la realidad de las mujeres primitivas se pone de manifiesto en afirmaciones como la siguiente: «Es evidente, cuando comparamos su suerte con la de la mujer moderna, que el progreso tecnológico y económico de nuestra civilización ha hecho posible la participación de la mujer en un más amplio campo de actividades sociales y, de este modo, le ha permitido una experiencia social más rica, pero hay que decir también que esto ha tenido el efecto de oscurecer la diferenciación social entre los sexos, lo cual no es necesariamente una ventaja para la mujer» ([1955], 1975: 43). Lo que Pritchard denomina «diferenciación social entre los sexos» es, en realidad, lo que actualmente llamamos «dominación masculina». Para Evans-Pritchard, el problema era la pérdida de privilegios de sus compañeros varones; así que su objetivo era demostrar que mantener la jerarquía de género contribuía al bienestar social. Esto le lleva a afirmar que los hombres ocupaban los roles de autoridad y poder en las sociedades primitivas debido a «factores biológicos y psicológicos profundos» ([1955], 1975: 54), un argumento que se utiliza a menudo para defender el inmovilismo social. Según Evans-Pritchard, la razón de ser de la división generizada del trabajo era la necesidad

de mantener una «armonía social» con el objetivo de equilibrar la balanza del «buen funcionamiento social». En definitiva, sus planteamientos descalificaban las manifestaciones por la igualdad del movimiento sufragista de mujeres, ya que esta lucha rompería las desigualdades, que Evans-Pritchard consideraba «naturales y necesarias» para el equilibrio social.

Evans-Pritchard parece profetizar lo que posteriormente serán algunos tópicos antifeministas basados en la pérdida de privilegios de los varones. En este sentido, sostiene lo siguiente: «Es indudable que actualmente en Inglaterra, el hombre ha perdido mucha de la autoridad que habitualmente disfrutaba como padre y marido. Creo que puede decirse que ha perdido, en gran medida, su posición como cabeza de familia y tiende con frecuencia a ocupar una posición defensiva o pasiva, en su casa» ([1955], 1975: 53). Otra característica del pensamiento de Pritchard en torno a las relaciones de género es que reitera la falaz, pero extendida idea, de que todos y todas sus contemporáneos gozaban de igualdad de oportunidades en Europa y Norteamérica. Esta imagen ilusoria continúa siendo una constante en numerosos trabajos antropológicos actuales, que se presentan como si las diferencias sociales entre hombres y mujeres, o mejor dicho la relación de dominación de género, estuviese básicamente superada. El verdadero propósito de la supuesta consecución de la igualdad es defender que las reivindicaciones femeninas están fuera de lugar porque hemos llegado a la equiparación de oportunidades.

Finalmente, Evans-Pritchard concluye el ensayo exponiendo sus verdaderos objetivos, es decir, que los problemas de la relación entre los sexos no pueden ser resueltos insistiendo en la igualdad absoluta entre hombres y mujeres, sino más bien «reconociendo las diferencias, ejerciendo la caridad y consintiendo la autoridad» ([1955], 1975: 55). Y llega aún más allá en su justificación de la dominación masculina, cuando explica que la aceptación de «la autoridad es la única forma de igualdad sostenible» en las relaciones humanas ([1955], 1975: 55). En consecuencia, el posicionamiento teórico de Evans-Pritchard está claramente exento de «análisis

científico serio» —algo que él reprocha a Mead, a Kaberry y a Beauvoir—, a la vez que revela un profundo sexismo fundamentado en falsas interpretaciones de la vida de las mujeres primitivas cuyo último objetivo es frenar las reivindicaciones de las mujeres británicas de su época. Para conseguir su propósito utiliza engañosamente los trabajos de antropólogas pioneras como Kaberry o Mead, que prestaron atención a las mujeres de las sociedades en las que desarrollaban su trabajo de campo, aunque ellas no hicieron mención alguna, como Evans-Pritchard pretende, a su «envidiable» posición social.

NATURALEZA, CULTURA Y MUJERES

Uno de los debates más acalorados en la Antropología Feminista de los años 70 y 80 giró en torno a la supuesta asociación universal de las mujeres a la naturaleza (Ortner, 1974), discusión muy ligada a la construcción de la dependencia femenina de sus capacidades reproductivas (Chodorow, 1978) y, como consecuencia, a su adscripción casi exclusiva al ámbito doméstico (Rosaldo, 1974). Este debate, marcado por las teorías estructuralistas de Lévi-Strauss (1949), podría también enunciarse en términos de oposiciones binarias, es decir, según el reverso de los temas anteriormente citados como marcadores de la construcción de las mujeres y de la feminidad, a saber: la supuesta asociación universal de los hombres a la cultura, la construcción de su relación fundamental con la producción y su vinculación al ámbito público.

Analizaré en primer lugar algunos aspectos del papel de las mujeres en *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss (1949) para continuar con la obra de Sherry Ortner, y más concretamente su conocidísimo artículo «¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?» (1974), que constituyó uno de los puntos de partida del debate antropológico en torno a las relaciones entre mujeres y naturaleza. El ensayo de Ortner refleja los planteamientos estructuralistas sobre la percepción del mundo en forma de categorías opuestas y duales, en este caso hombre/mujer y naturaleza/

cultura. No cabe duda de que lo «natural» tiene una presencia sorprendente e intensamente persistente cuando se trata de reflexionar sobre las mujeres (Tabet, 1985: 65).

Posteriormente estudiaré los planteamientos de Rosaldo (1974, 1980) respecto a la universalidad de la oposición público/doméstico; para terminar con las críticas al esencialismo feminista —feminismo de la diferencia— que considera a las mujeres más cercanas a la naturaleza. Hoy en día existen numerosos datos etnográficos que constituyen las excepciones que invalidan las hipótesis universalistas planteadas en los setenta. Asimismo, se ha subrayado el etnocentrismo de las nociones empleadas y la variedad de formas de dominación establecidas en razón del género (Reiter, 1975; Gevara, 2000; Comas, 1995). Es más, aunque la subordinación de las mujeres subsistiera en todas las sociedades contemporáneas, ello no justificaría su inevitabilidad.

Encajar piezas de un puzle previamente construido:
Claude Lévi-Strauss

El método estructuralista, introducido por Lévi-Strauss, aporta una valiosa reflexión sobre numerosas cuestiones teóricas, fundamentalmente en el ámbito del simbolismo, el parentesco y las teorías sobre el intercambio. Quizá uno de sus inconvenientes más señalados es que estudia la lógica de las producciones simbólicas independientemente de sus efectos sociales (Collayn, 1988: 65) El paradigma estructuralista de Lévi-Strauss, enfocado a conocer cómo la mente estructura y organiza las ideas, sugiere la existencia de una estructura profunda del pensamiento humano que realiza el mismo tipo de procesos mentales en todas las sociedades en forma de contrastes binarios. Según Lévi-Strauss, las categorías naturaleza y cultura forman una matriz dicotómica que la mente humana desarrolla para organizar el mundo: «Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece

a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular» (Lévi-Strauss [1949], 1998: 41). Los planteamientos estructuralistas dejaron una huella indeleble en el desarrollo de las teorías sobre la relación entre mujeres y naturaleza.

Como los humanos somos al mismo tiempo naturaleza y cultura, se desarrolla el tabú del incesto que, de manera supuestamente universal, prohíbe el matrimonio entre parientes cercanos. El tabú del incesto sería un mediador entre la naturaleza y la cultura, porque permite el apareamiento para la continuidad de la especie, pero al mismo tiempo, establece unas bases culturales universales para su regulación: «La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad» (Lévi-Strauss [1949], 1998: 42). En definitiva, el tabú del incesto marca la transición entre naturaleza y cultura y constituye la base de todas las formas de organización social, así como el paso de la consanguinidad natural a la alianza cultural: «La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura» (Lévi-Strauss [1949], 1998: 58).

El problema radica en definir qué elementos engloba genéricamente la matriz naturaleza y cultura. Cuando se trata de reflexionar sobre el papel que ocupan las mujeres en el marco de la oposición naturaleza/cultura y, en general, de «pensar a las mujeres», Lévi-Strauss las trata como meros objetos de canje. Mientras los hombres suelen ser sujetos del discurso, las mujeres aparecen como «apéndices», intercambiables. La cosificación de las mujeres en la obra de Lévi-Strauss es una constante; ellas apenas son sujetos del discurso. Por ejemplo, a menudo establece paralelismos entre las mujeres y el alimento y utiliza frases como la siguiente: «Los métodos de reparto de la carne vigentes en esta región del mundo (se refiere a Birma-

nia) no testimonian una ingeniosidad menor que la presente en el reparto de mujeres» (Lévi-Strauss [1949], 1998: 71).

El sexismo de las teorías de Lévi-Strauss suele justificarse sobre la base de que su proyecto teórico-antropológico deriva directamente del estructuralismo lingüístico (especialmente, de Saussure y Jakobson); pero su filiación intelectual no legítima que convierta a las mujeres en meros «signos» intercambiables en un «sistema de significados» dominado por los varones, creadores exclusivos de las alianzas. En general, pienso que se trata, más bien, de aplicar un marco teórico formal (el estructuralismo lingüístico) a un esquema de pensamiento androcentrico ya existente (propio de Lévi-Strauss y fruto de su época) que permite al antropólogo belga explicar cómo encajan las piezas en un puzle previamente construido.

Mujeres disponibles, mujeres deseables

Para Lévi-Strauss, los hombres constituyen el centro de la sociedad, y las mujeres se sitúan al margen del sistema de relaciones reales y simbólicas; son meros objetos de intercambio. En este sentido, ratifica las tesis de Simone de Beauvoir y contribuye cumplidamente a la construcción de los hombres como esencia y de las mujeres como alteridad. Pero Lévi-Strauss no critica esta forma de discurso sexista-esencialista, ya que en ningún momento se cuestiona por qué los hombres son esencia en su discurso. Cabe recordar que *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir se publicó en Francia en 1949, el mismo año en que vio la luz la tesis de Lévi-Strauss sobre *Las estructuras elementales del parentesco*.

Sin embargo, la centralidad de los varones en el pensamiento de Lévi-Strauss es una constante, ellos son los únicos sujetos activos. Por ejemplo, nunca piensa en términos de procurar un esposo a las mujeres, sino a la inversa: «Salvo en las sociedades en las que este equilibrio (se refiere al equilibrio de nacimientos masculinos y femeninos) se haya modificado por la intervención de las costumbres, cada individuo macho debe tener una oportunidad, cercana a la pro-

babilidad muy alta, de procurarse una esposa» (Lévi-Strauss [1949], 1998: 73). Podría contemplar, al menos, otras hipótesis: «dependiendo del equilibrio entre nacimientos masculinos y femeninos, cada individuo, hombre o mujer, debe tener una oportunidad... de procurarse una esposa o un esposo». Pero no se trata exclusivamente de un problema de lenguaje, en realidad, Lévi-Strauss no reconoce a las mujeres en su discurso, resultan meros bienes sin entidad, completamente anuladas como productoras de cultura, sin iniciativa ni temperamento. Ni siquiera son víctimas de una relación cultural de dominación, sencillamente aparecen como bienes cosificados de los hombres, como si éste fuera su lugar «natural» en las sociedades humanas.

El ejemplo siguiente pone de manifiesto las ideas expresadas anteriormente y habla por sí mismo: «La tendencia poligámica profunda, cuya existencia puede admitirse en todos los hombres, hace que siempre aparezca como insuficiente el número de mujeres disponibles. Agreguemos que, aunque hubiera tantas mujeres como hombres, no todas son igualmente deseables —dando a este término un sentido más amplio que su habitual connotación erótica— y que, por definición (como muy bien lo observó Hume en su ensayo), las mujeres más deseables forman una minoría. En consecuencia la demanda de mujeres está siempre, real o virtualmente, en estado de desequilibrio y tensión» (Lévi-Strauss [1949], 1998: 75).

En primer lugar, aunque Lévi-Strauss pretende despojar de contenido erótico el adjetivo «deseables» aplicado a las mujeres, quizá para ser políticamente correcto, el reconocimiento fugaz de su propio androcentrismo produce el efecto contrario: tenemos la impresión de que se delata. En segundo lugar, habría que preguntarse: ¿por qué esa tendencia poligámica de los varones, que Lévi-Strauss define como «profunda», dándonos a entender que se trata de una predisposición instintiva, universal y, en consecuencia, de orden natural, no está presente en las mujeres que él mismo describe como más próximas a la naturaleza? Precisamente, cuando dice «todos los hombres», se refiere exclusivamente a los varones y no a «todos los seres humanos». De hecho, si la tendencia po-

ligámica fuese realmente «profunda» en la especie humana, también lo sería para las mujeres. Y en el caso de que la poligamia fuese característica de los seres humanos, ¿podrían estructurarse sus teorías en términos de insuficiencia de número de hombres para repartir entre las mujeres? Si la poligamia fuese la tendencia «profunda» de los seres humanos, la pregunta que deberíamos plantearnos es: ¿por qué la poliginia es más abundante que la poliandria?

En definitiva, ¿por qué las mujeres importantes no suelen acaparar a varios esposos como símbolo de privilegio? Es cierto que los hombres no son tan necesarios para la supervivencia de la comunidad, puesto que la poliginia ofrece más posibilidades de producción de seres humanos que la poliandria; pero ¿es ésta una razón suficiente? E incluso podríamos plantearnos cuestiones como: ¿por qué se ha construido culturalmente la sexualidad masculina como promiscua mientras que no ha ocurrido lo mismo con la femenina? ¿Hasta qué punto la construcción de la sexualidad está relacionada con la supervivencia de la especie? En definitiva, existe un sinnúmero de interrogantes que Lévi-Strauss tiende a obviar, ya que asume los valores etnoandrocéntricos de la ideología dominante como si se tratara de evidencias.

Oposiciones binarias que justifican la dominación masculina

Lévi-Strauss plantea que las mujeres son meros objetos de intercambio que establecen la filiación del grupo porque pueden satisfacer las necesidades sexuales «biológicas» de los hombres. Las familias darían a sus hijas y recibirían hijas de otras familias que se integrarían en su grupo a través del matrimonio. Por tanto, las mujeres se interpretan a semejanza de presentes intercambiados entre los hombres para sentar las bases de las relaciones del parentesco y asegurar la cohesión del grupo. Pero Lévi-Strauss no parece plantearse que esta forma de parentesco está directamente relacionada con la dominación masculina; es más, que po-

dría tratarse de una expresión del poder de los hombres, un poder culturalmente adquirido.

A través de la lectura de *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) tenemos la impresión de que Lévi-Strauss concibe a las mujeres como meros objetos sin voluntad en un sistema social de intercambios, mientras que los hombres actúan según sus deseos, y que todo ello responde a parámetros «naturales» y «universales», y no a la construcción social de la jerarquización de género en un sistema de dominación masculina. Es más, Lévi-Strauss parece asegurar que ninguno de los sexos es capaz de realizar todos los trabajos necesarios para la supervivencia de la especie, por lo que el matrimonio resulta imprescindible, confundiendo la reproducción «biológicamente» bisexual con la construcción social de la división generizada del trabajo. Quiero decir que, efectivamente, se necesita un hombre y una mujer fecundos para la reproducción humana, pero ello no implica una interdependencia entre hombres y mujeres basada en la división generizada del trabajo. En definitiva, tanto el colectivo de mujeres como el conjunto de los hombres por separado probablemente podrían realizar todos los trabajos necesarios para sobrevivir y únicamente necesitan al sexo contrario para la reproducción, que evidentemente en la especie humana es bisexual.

Por otra parte, como los humanos pasan a ser «cultura» con el tabú del incesto que marca el inicio del «intercambio de mujeres», la subordinación de las mujeres se convierte en sinónimo de evolución humana. Ello significa que para ser humanos culturalmente diferenciados, las mujeres deben estar subordinadas mientras que los hombres ostentan la iniciativa, aunque exista una interdependencia entre ambos a través de la división generizada del trabajo. Así, el estructuralismo interpreta la subordinación universal de las mujeres sutilmente, sin invocar directamente la biología sino fijándose en las interpretaciones culturales de atributos biológicos.

Para Lévi-Strauss, el paso de la naturaleza a la cultura, es decir, los rasgos específicamente humanos, serían los marcadores del proceso que termina en la subordinación femenina. En definitiva, los hombres no se encuentran en una posición

social superior debido a rasgos físicos, sino en razón de las categorías mentales binarias que organizan el mundo en dualidades opuestas: naturaleza/cultura, hombre/mujer.

Pero la etnografía realizada ha demostrado que todas las sociedades no clasifican la realidad en forma de contrastes binarios; existen diferentes formas de pensamiento. Es más, diversas antropólogas feministas (Strathern, 1984; Collier y Yaganisako, 1987) han planteado que la tendencia a la universalización de las matrices bipolares refleja un pensamiento marcadamente etnocéntrico. Los contrastes duales parecen estar más en la mente de los antropólogos que en las gentes que estudian (Harris [1980], 1998: 407). No en vano, la sociedad occidental parece ser la que más contrastes binarios presenta en su estructura de pensamiento y por eso las oposiciones dicotómicas invaden las categorías analíticas en Ciencias Sociales (Comas, 1995: 24). Además, siempre es posible reducir símbolos complejos y sutiles a otros más sencillos para terminar en «oposiciones tan insípidas como cultura frente a naturaleza o masculino frente a femenino» (Harris [1980], 1998: 407). Por todo ello, Lévi-Strauss ha sido también acusado de etnoandrocentrismo. En realidad, sus teorías únicamente tienen sentido si partimos de la negación del rol activo de las mujeres en las estructuras del parentesco.

Uno de los grandes peligros del binarismo es, justamente, proyectar de forma dual y contrastiva la identidad humana en forma de las categorías hombre/mujer (Reiter, 1975) porque parece que las disparidades entre mujeres y hombres radican en algo estable, como la diferenciación sexual, y no en cuestiones de índole cultural, como subraya la categoría género. Hemos visto anteriormente que ni todas las sociedades reconocen únicamente dos sexos —ni conceptualizan lo biológico de la misma manera— ni todas las culturas entienden lo mismo por hombre y mujer (Comas, 1995: 24). Henrietta Moore hace hincapié en esta idea: «De la misma manera que no podemos asumir que las categorías “mujer” y “hombre” signifiquen lo mismo en todas las sociedades, debemos aceptar que otras sociedades no vislumbren la cultura y la naturaleza como categorías distintas y contrarias» (Moore, 1999: 34). Las dico-

tomías sirven para simplificar realidades complejas al mismo tiempo que organizan y jerarquizan estableciendo relaciones de dominación entre ambos polos. Por ejemplo, en lugar de pensar que hay «hombres dóciles» (por lo tanto, no todos los hombres son autoritarios) se dice que son «como mujeres», incluyéndolos en el «otro» para mantener la bipolaridad.

Posteriormente, las teorías postestructuralistas (Derrida, Foucault, Lacan), que tienen en común con el proyecto ideológico de Lévi-Strauss el hecho de considerar la existencia de sistemas de pensamiento que operan contra o a pesar de la voluntad de los individuos, en el mismo sentido que lo hacían los lingüistas, desmitificaron la idea de que el pensamiento humano sea universalmente binario. Al contrario, los postestructuralistas opinan que las relaciones de poder y dominación son las que llevan a pensar en términos de oposición dual. Precisamente es lo que he intentado demostrar respecto a la dominación masculina, una forma de poder que no abordan en profundidad los postestructuralistas en sus elaboraciones teóricas. Justamente, una de las mayores críticas de las antropólogas feministas a Foucault, es que cae en los mismos tópicos que critica, ya que cuando habla del cuerpo, está hablando del cuerpo masculino como normativo (Mascia-Lees y Sharpe, 1992).

Pero, a pesar de que los planteamientos estructuralistas sobre el intercambio de mujeres no resultan aceptables a la luz de los presupuestos de la Antropología del Género, cabe señalar que los trabajos de Lévi-Strauss han alentado ciertamente la polémica sobre la relación entre mujeres/hombres y naturaleza/cultura, e incluso han estimulado el debate sobre los roles de género, la identidad de género y el papel de las mujeres en las estructuras de parentesco.

Sherry Ortner y la universalidad de la subordinación femenina

La relación entre hombres y cultura *versus* mujeres y naturaleza fue principalmente abordada por la antropóloga

Sherry Ortner, cuyo artículo «Is female to male as nature is to culture?» (1974) marcó una de las líneas de investigación sobre los sistemas de género. Sherry Beth Ortner es quizá una de las antropólogas más conocidas, justamente debido al mencionado ensayo, donde expuso sus ideas respecto a la subordinación de las mujeres desde un punto de vista comparativo, sugiriendo que las mujeres habían estado simbólicamente asociadas a la naturaleza a través de la historia en las distintas sociedades. Y, si la naturaleza está subordinada a la cultura, entonces, las mujeres estarían subordinadas a los hombres.

Ortner parte de las ideas estructuralistas de Lévi-Strauss y defiende, al igual que éste, que la subordinación femenina es universal. Sus planteamientos están igualmente influidos por las teorías contrarias a la existencia de un matriarcado primitivo, muy en boga en aquel momento. De manera que, a veces, tenemos la impresión de que amalgama la inexistencia de una etapa primigenia en que las mujeres tuviesen la autoridad absoluta con la universalidad de la dominación masculina. Del mismo modo, se advierte un cierto reparo a defender abiertamente la universalidad de la subordinación femenina, aunque parte de este supuesto: «Afirmaría llanamente que encontramos a las mujeres subordinadas a los hombres en todas las sociedades conocidas. La búsqueda de un igualitarismo genuino, dejando de lado el matriarcado, ha resultado infructuosa (...) creo que ya estamos obligados a demostrar que la subordinación femenina es un hecho universal; quienes deben presentar ejemplos a su favor son quienes defiendan lo contrario. Consideraré como un hecho dado el universal estatus secundario de las mujeres y partiré de ahí» (Ortner [1974], 1979: 112-113).

El problema de Ortner, y de otras antropólogas, es que pensaban que el reconocimiento de la universalidad de la dominación masculina suponía, en cierto modo, una especie de derrota: la existencia de un soporte natural de la subordinación femenina. No obstante, podría haber aplicado el mismo razonamiento que Lévi-Strauss aplicó al incesto: si el tabú del incesto era una «regla social» aunque se tratara de un hecho universal, la universalidad de la dominación masculina no tenía por qué cuestionar su carácter cultural.

Ortner intenta buscar las bases ideológicas de la universalidad de la subordinación femenina en el principio de simbolización. La pregunta que Ortner se hace es: ¿cómo explicar la desvalorización universal de las mujeres? Defensora de que no existe una explicación de índole biológico, se decanta por interpretar las desigualdades de estatus a nivel ideológico a través de la simbología cultural. Para ello, Ortner necesita utilizar un sistema de referencias que establezca un principio universal y, así, se basa ampliamente en la teoría de Lévi-Strauss según la cual, como hemos visto, existe una diferenciación entre el estado de la naturaleza y el estado de la cultura (Lévi-Strauss [1949], 1998: 35). En este sentido comparte las tesis estructuralistas de Lévi-Strauss respecto a la universalidad de la distinción entre naturaleza y cultura.

Ortner considera que para comprender por qué todas las culturas construyen la inferioridad de las mujeres sería necesario encontrar un elemento simbólico que *todas* las culturas subestimaran, de ahí que busque respuestas en el estructuralismo. Así, para esta antropóloga norteamericana la respuesta al sometimiento de las mujeres será *la naturaleza*, única categoría simbólica que, según la autora, reúne las características adecuadas para establecer dicho paralelismo. De esta manera, plantea que se asocia a los hombres con la cultura y a las mujeres con la naturaleza, extrapolando la relación simbólica de subordinación existente entre ambas clasificaciones —naturaleza y cultura— a las relaciones humanas de género.

En definitiva, Sherry Ortner plantea que la asociación hombre-cultura y mujer-naturaleza es una construcción cultural que sirve como elemento de simbolización de la relación de subordinación entre hombres y mujeres. No obstante, Ortner es plenamente consciente de que la relación entre los hombres y la cultura y viceversa es una construcción social: «La mujer no está “en realidad” en absoluto más próxima a la naturaleza: ambos tienen conciencia, ambos son mortales. Pero, sin duda, hay razones para que la mujer aparezca de esta forma y eso es lo que he tratado de mostrar en este artículo» (Ortner [1974], 1979: 130).

Pero Ortner necesita apoyar su teoría con argumentos universalistas y, si analizamos su razonamiento con detenimiento, veremos que cae en el mismo etnocentrismo de su inspirador, el antropólogo estructuralista Lévi-Strauss, al considerar que la subordinación entre naturaleza y cultura es un elemento universal. En consecuencia, Ortner se equivoca al sostener que la relación entre naturaleza y cultura se establece jerárquicamente (naturaleza-inferior y cultura-superior) en *todas* las sociedades conocidas. Precisamente las principales críticas a la tesis de Ortner se articulan, por una parte, en torno a su teoría de la universalidad de las representaciones de la naturaleza y la cultura y, por otra, en torno a la jerarquización de esta relación.

Proyectar los valores asociados al binomio naturaleza/cultura en nuestra sociedad a otros grupos sociales es un planteamiento problemático, ya que no todas las culturas establecen esta distinción (MacCormack y Strathern, 1980). De hecho, no tenemos que ir muy lejos para encontrar otras representaciones de naturaleza y cultura. Por ejemplo, la norteamericana Gould Davis consideraba en su libro *El primer sexo* (1971) que las mujeres estaban indiscutiblemente asociadas a la cultura porque traen la paz, la fuerza espiritual y el orden; mientras que los hombres son primordialmente naturaleza debido a su sexualidad desenfrenada y a su fuerza física.

En cuanto a las evidencias etnográficas, Jane Goodale (1980), en su etnografía sobre los kaulong de Nueva Bretaña, señaló que la sencilla ecuación mujer/naturaleza y hombre/cultura no estaba justificada y que presentaba notables fisuras. Entre los kaulong, tanto los hombres como las mujeres se relacionan con el ámbito natural a través de las relaciones sexuales. De manera que el modelo se plantearía en los siguientes términos: cultura/poblado/solteros y naturaleza/bosque/casados (Goodale, 1980: 121). Además, no existe exclusividad en la relación entre hombres y cultura. En cuanto a los gimi de Papúa Nueva Guinea (Gillison, 1980), el bosque constituye el ámbito asociado a lo masculino y no existe la idea occidental de naturaleza como algo que debe ser dominado por la cultura.

Precisamente, la superioridad de la cultura sobre la naturaleza es un concepto occidental (Moore, 1999: 35). Y por esta razón, Strathern entiende que la naturaleza se utiliza para identificar simbólicamente a las mujeres porque, así, se afianza el carácter inmutable de la opresión de las mujeres, mientras que la cultura se considera fácilmente alterable (Strathern, 1979: 150). El poder de la simbolización binaria es que parece estar basado en la realidad. Ciertamente, el énfasis puesto en la universalidad de las representaciones de la naturaleza y la cultura para explicar el sometimiento femenino en «todas las sociedades conocidas», conduce a Ortner por terrenos pantanosos, defendiendo argumentos que, en ocasiones, podrían incluso interpretarse como antifeministas.

Ortner plantea que las mujeres, por su fisiología y su capacidad reproductiva, están más cerca de la naturaleza, mientras que los hombres necesitan «crear» artificialmente, es decir, a través de expresiones culturales. La imagen de las mujeres como entes exclusivamente reproductores sella su discurso asentado en valores e imágenes tradicionales en la antropología; «El cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida; el macho, por el contrario, al carecer de funciones naturales creativas, debe (o tiene la posibilidad de) afirmar su creatividad de modo exterior, “artificialmente”, a través de la tecnología y los símbolos. Y, al hacerlo, crea objetos relativamente duraderos, eternos y trascendentes, mientras que la mujer sólo crea algo perecedero, seres humanos» (Ortner [1974], 1979:117). Precisamente, cuando considera que la menstruación y el parto coloca a las mujeres más cerca de la naturaleza está transmitiendo una imagen simbólica de la «naturaleza» propia del mundo occidental.

De hecho, esta relación forma parte del complejo entramado que pretende justificar ideológicamente la subordinación de las mujeres a través de su cuerpo, de la biología y, justamente, de lo que consideramos «natural» en nuestra propia cultura. En este sentido, sigue al pie de la letra los argumentos de Beauvoir (1949) en el capítulo dedicado a la biología. De hecho, Ortner utiliza frecuentemente la expresión «estatus secundario de la mujer», que además de esencializar

al colectivo plural y diverso de mujeres, tiene una clara inspiración en Beauvoir.

A pesar de que Ortner sostiene que la asociación entre mujeres-naturaleza y hombres-cultura es cultural, no enfatiza suficientemente que se trata de una relación implantada para mantener a las personas en su lugar de opresión. En su afán por argumentar cómo se relaciona a las mujeres «universalmente» con la naturaleza, se olvida del porqué. Además, da por ciertas afirmaciones ampliamente contestadas por numerosas teóricas de la Antropología del Género. Por ejemplo, la idea de que las mujeres están obligadas a ocuparse de la crianza de los niños y las niñas una vez terminado el periodo de lactancia debido a la relación «natural» que se establece a través del parto (Tabet, 1985). Precisamente suelen ser las mujeres quienes socializan a los niños y niñas, por lo que podrían ser consideradas más culturales (Thurén, 1992: 36). Igualmente, toma por válida la construcción social de que la caza y la guerra (y, en general, «todas» las actividades destructivas) son actividades masculinas que relacionan a los hombres con la cultura.

Ortner considera evidente algo que no lo es, a saber, que los hombres están excluidos del cuidado de los niños y las niñas por no darles de mamar cuando son bebés: «Una vez pasada la infancia los niños no tienen fuerza para participar en grandes trabajos; sin embargo se mueven, son indisciplinados y no comprenden muchos peligros; requieren vigilancia y constantes cuidados. Resulta evidente que la madre es la persona que debe ocuparse de estas tareas, como una prolongación de su lazo natural con los niños durante la lactancia» (Ortner [1974], 1979: 120). Del mismo modo, no hay nada evidente en la relación entre la madre y los hijos/as. La idea de que una mujer embarazada no puede dejar morir su feto o no puede abandonar a sus hijos e hijas una vez nacidos procede del ámbito de la moral. En este sentido, la antropóloga Paola Tabet (1985: 120) compara «hacer el amor» con el embarazo deseado y satisfactorio, y «ser violada» con el embarazo no deseado que tilda de «invasión corporal».

Quizá uno de los mayores desaciertos de Ortner sea postular la existencia de una estructura psíquica diferente en las

mujeres que la autora no considera innata, pero sí «probablemente universal». En este punto se basa ampliamente en los postulados psicológicos desarrollados por Nancy Chodorow (1978), pero llevándolos al extremo universalista. Así, considera que la personalidad femenina tiende hacia los sentimientos, cosas y personas concretas, tiende hacia el personalismo y el particularismo, y que, por tanto, la relativa concreción femenina *versus* la relativa abstracción masculina es una dimensión pancultural de la mente humana. A ello se une la «relativa subjetividad» *versus* la «relativa objetividad» masculina (Ortner [1974], 1979:125). De hecho, a la pregunta ¿por qué se considera a la mujer más cerca de la naturaleza?, Ortner responde con tres afirmaciones fundamentales que literalmente son las siguientes: 1) la psicología de la mujer parece estar más próxima a la naturaleza, 2) el rol social de la mujer se considera más próximo a la naturaleza y 3) la psique femenina se considera más próxima a la naturaleza (*sic*). Como han señalado diversas antropólogas, Ortner se dejó llevar por los presupuestos androcéntricos de las teorías psicológicas del momento, presentando un discurso poco coherente a los ojos de la Antropología del Género actual.

A pesar de la inconsistencia de algunas de sus tesis, el artículo de Ortner causó un gran impacto en las investigaciones sobre las relaciones de género en los años 70 y 80. Debo señalar, no obstante, uno de sus aciertos, quizá poco reconocido, que fue cuestionarse por qué las mujeres no se relacionan con la cultura, a pesar de ser ellas las encargadas de realizar el paso de lo crudo a lo cocido en la mayoría de las sociedades. Plantearse esta duda le permite abordar las imprecisiones de la teoría estructuralista respecto a las mujeres.

En este sentido, escribe: «Pero si fuera cierto que, como ha sostenido Lévi-Strauss, que transformar lo crudo en lo cocido puede representar, en muchos sistemas de pensamiento, la transición de la naturaleza a la cultura, nos encontraríamos con que la mujer participa en este importante proceso culturizador, lo que fácilmente la situaría en la categoría cultura, triunfando por encima de la naturaleza» (Ortner [1974], 1979: 122). Desgraciadamente, no profundiza en esta inspira-

dora imagen e interpreta que la cocina forma parte de las actividades que constituyen una prolongación de la capacidad reproductora de las mujeres, en lugar de juzgar que se trata de una actividad que, efectivamente, podría relacionarse directamente con la producción de cultura.

Pero la relación entre mujeres/cocido/cultura desestabiliza en gran medida la tesis universalista de Ortner, de manera que en lugar de meditar en esta dirección, prefiere divagar planteando que cuando la cultura desarrolla una forma superior de cocina (*haute cuisine*) con mayor reputación social, esta actividad típicamente femenina pasa a estar en manos de los varones. Y, aunque resulta evidente que esta afirmación no puede considerarse, en ningún caso, universal, la explicación de Ortner procura devolver a los varones su relación privilegiada con la cultura. En este sentido, y refiriéndose a la tradición culinaria francesa, escribe: «La pauta replica que, en el campo de la socialización, las mujeres llevan a cabo conversiones de la naturaleza a la cultura, pero cuando la cultura se diferencia a un nivel superior de las mismas funciones, este nivel superior se restringe a los hombres» (Ortner [1974], 1979: 123). En su esfuerzo por establecer la existencia de una asociación universal entre mujeres y naturaleza, Ortner no profundiza en el análisis de esa conversión de la naturaleza a la cultura a través de la cocina realizada fundamentalmente por las mujeres en todas las sociedades.

Michelle Rosaldo y la oposición doméstico/público

La necesidad de argumentar premisas universalistas respecto a las mujeres, propia de los años 70, llevó a la antropóloga Michelle Rosaldo a escribir un conocido artículo titulado «Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica» (1974) en el que defendía la existencia de una oposición universal y estructural entre las esferas doméstica y pública. El artículo es un compendio de ejemplos etnográficos extraídos de numerosas sociedades para demostrar, a través de ellos, la universalidad

dad de la oposición público/privado y cómo las mujeres están oprimidas por haber sido relegadas al ámbito doméstico, aisladas de otras mujeres y del mundo público donde imperan los varones. Rosaldo sostiene que, en aquellas sociedades en que el centro de la vida social es la casa, existe una mayor igualdad entre hombres y mujeres. Posteriormente, Rosaldo perfiló los problemas de la universalización en un artículo titulado «The use and abuse of Anthropology» (1980).

Según Rosaldo (1974), a mayor separación entre lo público y lo doméstico, mayor inferioridad de estatus de las mujeres. Así, considera que las mujeres únicamente adquieren poder cuando entran en el mundo público masculino o cuando crean sociedades entre ellas. Del mismo modo, piensa que las sociedades más igualitarias son aquellas en que los hombres participan y valoran la vida doméstica; es decir, sociedades en las que hay poca separación entre lo doméstico y lo público, donde la casa tiene un papel central privilegiado. Rosaldo enfatiza que la segregación entre la esfera pública y la esfera doméstica repercute perjudicialmente en las mujeres y basa sus teorías fundamentalmente en los ilongots de Filipinas, que, según sus investigaciones, establecen poca separación entre lo público y lo privado (Murillo, 1996), lo que favorece la igualdad entre hombres y mujeres. De hecho, «familia» en su lengua significa «los que tienen relación juntos». Por tanto, Rosaldo defiende que las sociedades más igualitarias son aquellas en que los hombres participan y valoran la vida doméstica (1979: 176). Así, considera que, en nuestra sociedad, las mujeres están oprimidas por estar aisladas de otras mujeres y del mundo social-público, y relegadas a las actividades domésticas.

Para Rosaldo, la capacidad de parir constituye una diferencia profunda en la representación de hombres y mujeres que afecta a la disparidad de actividades y a la construcción de la esfera doméstica asociada a las mujeres y la esfera pública asociada a los varones. Así, entiende que las mujeres se definen primordialmente en función de la sexualidad, que para Rosaldo incluye todos los aspectos relacionados con fertilidad, maternidad, sexo y menstruación. Justamente, la apa-

rente validez de la asociación mujeres/doméstico se basa en la unidad madre-hijo/a como algo «naturalmente» universal debido a que todas las mujeres del mundo engendran en sus cuerpos. Si bien el concepto de «familia» nuclear universal desarrollado por Malinowski en sus investigaciones sobre los aborígenes australianos incluía a los varones, posteriormente éstos se eliminaron (Fortes, 1969), concluyendo que la unidad básica familiar era la célula madre-hijo/a. Así, se construye la imagen de la fragilidad de la paternidad contrapuesta a la maternidad como relación naturalmente privilegiada.

Por lo que se refiere a la noción de «domesticidad», el desprestigio del trabajo doméstico es una cuestión característicamente occidental que no debe aplicarse a la relación entre las mujeres, y la esfera doméstica a nivel planetario (Strathern, 1984: 18). Esto significa que las asociaciones occidentales entre naturaleza y cultura o doméstico y público no pueden extrapolarse indiscriminadamente a otras culturas. Por otra parte, los límites entre público y doméstico son difíciles de establecer. Quizá uno de los problemas principales de la argumentación de Rosaldo sea que no define con propiedad hasta dónde se extienden los límites de lo privado y de lo público (Rosaldo [1977], 1979: 160); de hecho, la complejidad de ambas concepciones lleva, en ocasiones, a que se utilicen de forma ambigua. Es cierto que, aunque la casa es el lugar de residencia, también incluye las tierras y propiedades agrarias fundamentales para la alimentación del grupo familiar. De esta forma, la vinculación de las mujeres a la casa no impide que participen en los cultivos o que vendan los productos en el mercado. Por consiguiente, proyectar nuestras nociones de doméstico/público a otras sociedades es un planteamiento erróneo que puede llevar a interpretaciones confusas e incorrectas (Comaroff, 1987).

Por lo que se refiere a la separación entre la esfera doméstica y pública en China, el programa de control de la natalidad puesto en marcha por los socialistas pone de manifiesto el fracaso al aplicar los conceptos occidentales de público/privado a otros contextos. Como señala Renita Yuk-Lin Wong (1997), la esfera pública en China es el espa-

cio donde se practican los conceptos *xiao* (piedad filial) y *zhong* (lealtad), pilares de la relación familiar, y no implica los derechos individuales de los ciudadanos. Wong analiza, precisamente, el papel del Estado chino en las políticas de regulación de nacimientos desde la perspectiva de género y concluye que los conceptos doméstico/público, tal y como los entienden los occidentales, no son aplicables en el pensamiento chino.

En esta línea, Dolors Comas plantea muy acertadamente que no existe una única forma de entender lo doméstico: «El contenido y extensión de lo que en cada lugar se considera doméstico, de las actividades que incluye y de sus jerarquías internas puede presentar considerables variaciones, de acuerdo con los modelos institucionales de familia y sociedad existentes y sus reglas (sistemas hereditarios, modelos matrimoniales)» (1995: 47).

Uno de los objetivos del artículo de Rosaldo era reivindicar la necesidad de que los varones participen en el trabajo doméstico para equilibrar las desiguales relaciones de género. Según Rosaldo, los hombres únicamente admitirán que las mujeres son realmente iguales a ellos cuando éstos las ayuden a criar nuevas generaciones, asignándose y compartiendo las responsabilidades y el trabajo doméstico ([1974], 1979: 177).

Críticas al esencialismo feminista

La asociación entre mujeres y naturaleza, de corte estructuralista-simbolista, fuertemente arraigada en antropólogas de la década de los 70 como Ortner, ha inspirado la corriente actual conocida como «feminismo de la diferencia» que, a su vez, influyó en los primeros momentos del vanguardista movimiento socio-teórico conocido como ecofeminismo (véase el último capítulo de este libro). La brasileña Rosiska Darcy de Oliveira, entre otras, fue una de las defensoras de esta tendencia esencialista plasmada en su obra *Elogio da diferença: o feminino emergente* (1991). Rosiska defiende la separación entre las características masculinas y femeninas, valorando aquellas cuali-

dades que considera propias de la feminidad. Por ello, plantea que el feminismo de la diferencia es un movimiento potencialmente revolucionario. Pero una de las grandes trampas de sus razonamientos y, en general, del feminismo de la diferencia, es que nos obliga a preguntarnos qué queremos conservar y qué tendríamos que abandonar de la identidad femenina esencial.

Una de las mayores críticas a las posiciones esencialistas procede de las teóricas marxistas-materialistas, y más contemporáneamente del movimiento *queer*, pero también del ecofeminismo constructivista, que defienden la imposibilidad de separar la naturaleza de la cultura. En este sentido, la brasileña Ivonne Gevara, perteneciente al movimiento ecofeminista, defiende que no existen esencias inmutables de género, sexo, raza ni naturaleza porque son los grupos humanos los que construyen sus significados. Por ello, sostiene que el dato biológico puro no existe, ya que todo está mezclado en «esa realidad constitutiva y evolutiva» que se llama cultura. En definitiva, Gevara entiende que el dato biológico es un dato culturizado y el dato cultural está marcado por nuestra condición biológica (Gevara, 2000: 21). Y lo plantea en términos muy lúcidos: «Por otro lado, género —construcción social de lo masculino y lo femenino—, naturaleza, cultura, tradición, son elaboraciones históricas y sociales, y no podemos trabajar con ellas como si fueran conceptos ahistóricos, capaces de incluir cualidades esencialistas atribuibles al hombre o a la mujer» (Gevara, 2000: 21).

A su vez, Carolyn Merchant (1980) sostiene que el concepto de naturaleza, asociado a las mujeres, toma un valor positivo o negativo según el momento y el contexto histórico-cultural, concluyendo que no existe una acepción unívoca, sino múltiples proyecciones de las diversas percepciones del mundo exterior. En este sentido, explica que para la teoría orgánica resultó clave la identificación de la naturaleza y la Tierra en primer lugar con una madre nutriente: un ser femenino suavemente benefactor que se ocupa de las necesidades de la humanidad en un universo ordenado, planificado. Sin embargo, prevaleció también otra imagen opuesta de la naturaleza como ser femenino, capaz de provocar violencia, tempestades, sequías y un caos generalizado. Ambas se identificaron con el sexo

femenino y fueron proyecciones de la percepción humana sobre el mundo exterior (Merchant, 1980: 2). En definitiva, podemos concluir que la universalidad de la asociación entre mujeres y naturaleza no sólo constituye una falacia teórica, sino que, en nuestra propia cultura, ni siquiera responde a un modelo unidireccional.

MATERIALISMO Y RELACIONES DE GÉNERO

La corriente marxista-materialista es la aproximación teórica que más directamente aborda la relación entre producción y reproducción (concebida como reproducción de mano de obra) y la división generizada del trabajo para explicar la subordinación de las mujeres. En este sentido, la explotación femenina estaría íntimamente relacionada con la asociación de las mujeres a la esfera reproductiva (familia, ámbito doméstico) y con la infravaloración de la misma, precisamente por estar socialmente concebida como un ámbito no productivo (no trabajo).

Sistemas clasificatorios y explotación de las mujeres

Los materialistas no se planteaban la evolución en términos de superior e inferior, como habían hecho otros evolucionistas, sino que analizaron los diversos sistemas de opresión centrándose en los modos de producción fundamentales en cada etapa evolutiva (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo) y estudiando las desigualdades socio-económicas conformadas con el desarrollo del capitalismo en las sociedades occidentales. De este modo, analizaban las sociedades desde la perspectiva de las condiciones materiales de vida y los factores económicos que afectaban al desarrollo social. Pero, además, constituyen una de las primeras corrientes teóricas que tienen en cuenta la liberación de las mujeres en sus proyectos ideológicos.

El impacto de la obra de Karl Marx y sus teorías de los modos de producción y la formación de las clases sociales ha sido y continúa siendo esencial no sólo en Antropología Social sino en diversas Ciencias Sociales como la Sociología o la Historia. Por su parte, Friedrich Engels se centró en el estudio de la subordinación de género en su clásico titulado *La familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), una obra cuya influencia en la Antropología del Género continúa hasta la actualidad. Pero ambos, Marx y Engels, se apoyaron, en cierto modo, en la Antropología Social; me refiero a los estudios etnográficos y las teorías antropológicas del norteamericano Morgan (1877). Posteriormente, antropólogas marxistas y feministas como Leacock, Sacks, Young, O. Harris, etc., continuaron desarrollando esta línea de investigación.

Para los/as materialistas, las diferentes formas de propiedad y modos de producción habían caracterizado las distintas etapas de la organización social. La primera fase se caracterizaría por la recolección de alimentos y la distribución de los recursos entre los miembros del grupo de forma igualitaria, creando relaciones esencialmente equitativas de acceso a los recursos y a la propiedad comunal. Con el crecimiento demográfico, las sociedades desarrollarían formas de propiedad privada. Según sus teorías, el hecho de que la tierra y los recursos dejaran de pertenecer de manera comunal a los miembros del grupo repartiéndose entre individuos particulares constituiría la base de las posteriores diferenciaciones sociales. Por tanto, el paso de la propiedad comunal a la propiedad privada sería uno de los marcadores fundamentales de los cambios sociales. Las sociedades capitalistas constituirían el culmen de las formas de propiedad privada debido a la exclusión de un importante número de miembros del grupo del acceso a los recursos y privilegios. Así, en el capitalismo habrían surgido dos clases sociales antagónicas: la burguesía propietaria y el proletariado, que trabaja para los anteriores vendiendo su trabajo a cambio de un salario.

El intercambio de trabajo por dinero se realizaría en condiciones de explotación y la burguesía obtendría, de este modo, importantes beneficios. Las relaciones de producción capita-

listas tendrían su punto de partida en la Europa del siglo XVI, donde asistiríamos al paso del feudalismo a la edad moderna. Siguiendo esta línea, la antropóloga Kate Young analizó la relación entre la intervención del capital en los países «subdesarrollados» y los cambios en las actividades productivas y la fertilidad de las mujeres derivados de la apropiación del trabajo femenino a través del estudio de la producción de tela de algodón y cochinilla para la tintura en Oaxaca (México) durante los siglos XVII y XVIII (Young, 1979).

Asimismo, antropólogos y antropólogas de corte materialista argumentaron que la base económica de la sociedad (infraestructura) determinaba, por un lado, la superestructura (las instituciones legales, políticas, sociales y culturales que permiten asegurar la continuidad del estatus económico), y por otro, las formas de conciencia social y el modo de pensar, es decir, la ideología. Un ejemplo práctico, que tomo de las antropólogas Marcia-Lees y Nancy Johnson (2000: 49), sería que el desarrollo del individualismo en Occidente podría estar conectado a la evolución de formas de organización capitalistas y, más concretamente, que el consumo se desarrolla más con familias nucleares que con grandes familias que comparten los gastos. Las teorías marxistas propugnaban formas de organización de tipo comunista —comunitarias— para frenar el avance del capitalismo. Este nuevo tipo de sociedad estaría caracterizado por la libertad y la desaparición de la explotación de los trabajadores. Friedrich Engels, que trabajó muy directamente sobre las relaciones sociales de género, pensaba que los roles de hombres y mujeres evolucionarían hacia el igualitarismo con el avance de las relaciones de producción hacia la nueva sociedad socialista, en la que la explotación de las mujeres desaparecería completamente. Según sus presupuestos, las razones de la mayor explotación de las mujeres estaban directamente vinculadas al paso de la propiedad comunal a la propiedad privada.

El estudio de las condiciones materiales y los factores económicos en relación con las categorías de género es, hoy día, una perspectiva de investigación antropológica en boga. Algunas feministas, adulterando las teorías marxistas, inter-

pretaron que «las mujeres son una clase social» en lucha por sus derechos. Nada más lejos de ello, puesto que las mujeres forman un «grupo interclasial mayoritario»; es decir que, en la mayoría de las sociedades, las mujeres constituyen el 51% de la población y se encuentran representadas en todas las clases sociales. Por otra parte, y en relación a la lucha de clases, es cierto que uno de los errores de las teorías marxistas fue pensar que la subordinación de género estaba subsumida en la división de clases.

Engels y el origen de la familia

Las tesis de Engels respecto al origen de la familia están ampliamente basadas en la obra de sus más inmediatos antecesores: Marx, Morgan y Bachofen. Hemos visto ya las teorías de Bachofen respecto al matriarcado primitivo y su impacto en el movimiento feminista. Nos resta analizar las teorías de Engels respecto a la explotación de las mujeres, ampliamente influidas por las aportaciones de Morgan (1877) sobre los iroqueses. Cabe señalar que, mientras Bachofen se centró en el análisis de los mitos y la legislación, Morgan aportó el material etnográfico recopilado durante el trabajo de campo.

Lewis Morgan, en su obra *Systems for consanguinity and affinity in the human family* (1870), estudió los sistemas de parentesco de los iroqueses, una sociedad matrilineal, y llegó a la conclusión de que la patrilinealidad era más negativa para las mujeres que la matrilinealidad. Creía en la emancipación de las mujeres y, en cierto modo, denunció la opresión del colectivo femenino a través de su estudio de los iroqueses. Morgan llegó a convertirse en una autoridad para el marxismo, debido a que Engels utilizó gran parte de sus teorías en el desarrollo de sus ideas sobre las relaciones entre la familia, la propiedad privada y el Estado. Esto propició que Morgan fuese rescatado fundamentalmente por la Antropología soviética.

Engels funde las teorías desarrolladas por ambos intelectuales, Bachofen y Morgan, con la intención de apoyar la ne-

cesidad de un cambio social y justificar, así, la pertinencia del modelo socialista. El impacto de las teorías evolucionistas respecto al parentesco y las formas de organización social en la obra de Engels es incontestable: «Hay tres formas principales de matrimonio, que corresponden aproximadamente a los tres estadios fundamentales de la evolución humana: en el salvajismo, el matrimonio por grupos; en la barbarie, el matrimonio sindiásmico; en la civilización, la monogamia con sus complementos, adulterio y prostitución» (Engels [1884], 1970: 94).

Engels considera que la monogamia surgió como consecuencia de la concentración de riquezas en manos de un solo hombre y en su deseo de transmitir las por herencia a sus hijos. Pero, además, señala que para ello era necesaria la monogamia de la mujer, pero no la del hombre. Y añade: «Tanto es así, que la monogamia de la mujer no ha sido el menor óbice para la poligamia descarada e hipócrita del hombre» (Engels [1884], 1970: 95). Efectivamente, Engels mostró que la razón de ser de la monogamia era acabar con las dudas sobre la paternidad para garantizar los derechos de transmisión del patrimonio a través de la línea masculina (Stolcke, 1978: 265).

Para Engels, las mujeres de las sociedades «primitivas» en que la producción y la distribución de recursos era supuestamente igualitaria gozaban de una mejor posición social. Las mujeres compaginaban la crianza y el cuidado de los niños y niñas con otras actividades productivas que les permitían mantener un estatus social equitativo en relación a los hombres. Consideraba la matrilinealidad como una expresión de la mejor posición social de las mujeres en sociedades no capitalistas. En consecuencia, según sus teorías, la división generizada del trabajo era una relación recíproca que no contemplaba la explotación. Por tanto, pensaba que las mujeres eran consideradas miembros iguales y productivos de la sociedad, que desarrollaban el trabajo doméstico para el buen funcionamiento y la supervivencia del grupo en condiciones de igualdad. Engels, como otros autores y autoras de corte materialista que mantienen que la subordinación de las mujeres no es universal, centra su análisis en lo que hacen hombres y mujeres en cada socie-

dad y cada periodo histórico, descartando las cuestiones relacionadas con el carácter simbólico de las construcciones en torno al sistema sexo/ género (Moore, 1999: 46).

A medida que crecía la producción y se desarrollaba la propiedad privada, los varones aumentaban su capacidad de poder en la familia y la sociedad. De esta forma, utilizaron su posición para desbancar las relaciones de parentesco matrilineales a favor de la patrilinealidad impulsando el patriarcado. Del mismo modo, la monogamia iría abriéndose camino como forma de organización familiar hasta ocupar el lugar preponderante. Sin embargo, en contra de lo que pensaban los evolucionistas del siglo XIX, para Engels la monogamia no aparece en la historia como una reconciliación entre el hombre y la mujer, y mucho menos como una forma más elevada de familia. Engels opinaba que la monogamia constituía una suerte de esclavitud de las mujeres que originó la jerarquización de género y propició la dominación masculina: «Por el contrario: la monogamia entra en escena bajo la forma de esclavizamiento de un sexo por el otro, proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la historia» (Engels [1884], 1970: 83).

Para los teóricos marxistas, uno de los fines de la familia monógama era asegurar que la riqueza de los varones propietarios pasara exclusivamente a los miembros de su linaje, manteniéndose así el patrimonio familiar. De esta forma, las mujeres pasaban a ser meros instrumentos de procreación y renovación de vástagos, convirtiéndose en esclavas de los hombres. El paso del matriarcado primitivo y las formas de propiedad comunal hacia el patriarcado y la propiedad privada constituyó la derrota de las mujeres, que pasaron a depender completamente de los hombres, según la tesis de Engels.

Acuerdos y desacuerdos: críticas al materialismo

Las teorías de Engels han sido objeto de numerosas revisiones respecto a infinidad de cuestiones temáticas, pero únicamente me voy a centrar en las críticas y alabanzas proce-

dentes de algunas teóricas y antropólogas feministas (Millet [1969], 1995; Beauvoir, 1949; Sacks, 1979; Leacock, 1978; Coward, 1983) respecto a los roles de las mujeres.

Kate Millet subrayó la validez de algunas aportaciones fundamentales de las teorías marxistas a la causa de las mujeres en su conocido y polémico libro *Política sexual* (1970). Fundamentalmente, destacó la contribución de las teorías de Engels a desvelar los orígenes del matrimonio y de la familia patriarcal y, muy especialmente, su propósito de mostrar que éstas no eran formas «naturales» de organización social y, por tanto, podían constituir objeto de renovación y cambio social, puesto que no eran más que instituciones históricas fruto de un contexto social concreto. Es más, Millet pensaba que, aunque la tesis de Engels sobre el matrimonio monogámico como base del patriarcado no era del todo válida, su declaración de que el matrimonio y la familia se basaban en la subordinación de la mujer representaba «una acusación sumamente demoledora» (Millet [1969], 1995: 225). Pero Millet también expresó sus desacuerdos, especialmente en lo relativo a la construcción del cuerpo y la sexualidad de las mujeres en las teorías de Engels. Hay que tener en cuenta que gran parte de las ideas de Millet estaban orientadas a fundamentar que la frigidez y la castidad femenina constituyen estrategias psicológicas y sociales del propio patriarcado encaminadas a prohibir o limitar el placer femenino. En este sentido, emite un juicio «bastante desfavorable», como ella misma escribe, respecto a la actitud de los teóricos marxistas, que, según ella, dan por sentado que a las mujeres les desagrade la sexualidad a la vez que sostienen que la unión sexual implica una entrega y representa (para la mujer) un acto político de sometimiento.

Posteriormente, Coward (1983: 146) acusó igualmente a Engels de esencialista por sugerir que las mujeres detestaban, por naturaleza, la promiscuidad, en contraste con los varones. Asimismo, Millet considera que las ideas de Engels respecto a la sexualidad femenina son propias de una mentalidad solapadamente patriarcal, fruto de su formación victoriana, ya que opina que el concepto de resistencia sexual, la defensa de la integridad mediante la frigidez y la conserva-

ción de la independencia gracias a la castidad figuran entre los temas favoritos de la literatura victoriana (Millet [1969], 1995: 217). En consecuencia, Millet no cree que la resistencia sexual que la mujer opone a sus deseos eróticos constituya un acto de autoafirmación. Asimismo, aunque valora aspectos del «exhaustivo y preciso análisis de Engels», piensa que no proporciona una explicación satisfactoria y convincente de la implantación del patriarcado. Para ella, el patriarcado, en tanto que acontecimiento de gran repercusión para la humanidad, «sigue constituyendo uno de los grandes interrogantes de la historia, con independencia de los debates sobre el tipo de organización social que la precedió» (Millet [1969], 1995: 210). Igualmente, juzga insostenible explicar la implantación del patriarcado por determinadas formas de «asociación sexual» ([1969], 1995: 211).

También Beauvoir dedicó un capítulo de *El segundo sexo* (1949) al papel de las mujeres desde la perspectiva del materialismo histórico. Aquí, la filósofa pretende demostrar que la conciencia que tiene la mujer de sí misma refleja su posición en la estructura económica en cada una de las sociedades donde se encuentra inmersa. Se refiere en numerosas ocasiones a *El origen de la familia* de Engels y a *El capital* de Karl Marx. Por lo que respecta a Jacob Bachofen, entiende que sus teorías (ella utiliza la palabra «elucubraciones») han quedado desfasadas a la luz de las nuevas investigaciones sociológicas y no se molesta en discutir las directamente. Del mismo modo, Michelle Rosaldo rechaza las teorías sobre el matriarcado primitivo, porque considera poco «plausible» que en un momento dado de la historia de la humanidad los hombres arrebataran el poder a las mujeres (1979: 158).

Beauvoir critica duramente ciertos puntos de las teorías marxistas, pero, por encima de sus desacuerdos, considera que constituyen un avance relevante en la investigación social. Para ella, uno de los puntos más polémicos es la inconsistencia de las afirmaciones respecto al paso del comunismo primitivo a la propiedad individual: «El pilar de toda historia es el paso del régimen comunitario a la propiedad privada: no se nos indica cómo se pudo realizar» (Beauvoir [1949], 2000: 117). Del

mismo modo, no está de acuerdo con que la propiedad privada haya provocado fatalmente la subordinación de las mujeres. Y, en cuanto a la división generizada del trabajo, plantea que podría haber sido una «división amistosa». En definitiva, Simone de Beauvoir piensa que las teorías materialistas tratan de reducir la oposición de los sexos a un conflicto de clase, lo que considera una tesis inadmisibles. Respecto a la abolición de la familia en los regímenes socialistas, entiende que depender directamente del Estado no significa necesariamente la liberación de la mujer.

Si Millet y Beauvoir presentaron serias dudas acerca de algunos puntos de las teorías marxistas respecto al origen de la subordinación femenina, no cuestionan ideas como la propiedad comunal de los bienes en las primeras sociedades. Es cierto que para Engels sólo los bienes con capacidad productiva eran considerados «propiedad» (tierra, ganado) y no los bienes personales. Y que la posesión de efectos personales deriva, según sus teorías, de la propiedad privada de objetos/animales productivos para el grupo. Pero, recordemos, por ejemplo, que entre los indígenas de las islas *Trobriands*, estudiados por Malinowski ([1929], 1975: 70), que seguían las reglas de la matrilinealidad y básicamente eran cazadores-recolectores, incluso los objetos que componían el utillaje doméstico pertenecían de manera privada al hombre o a la mujer (para indicar la propiedad individual se emplea el prefijo *toli*, que significa «propietario» precediendo al nombre del objeto). Además, estos objetos serán heredados por los parientes a la muerte del propietario. Es más, cuando se entabla una pelea entre ambos, pueden destruir los objetos pertenecientes al otro.

A todo lo dicho hay que añadir que las teorías materialistas han potenciado enormemente el desarrollo de fructíferos planteamientos teóricos y debates intelectuales encaminados a profundizar en el conocimiento de las relaciones: *a)* entre matriarcado-matrilinealidad y poder de las mujeres, *b)* entre estratificación sexual y modos de producción, *c)* entre propiedad privada y subordinación de las mujeres, *d)* entre el Estado y el papel social desempeñado por las mujeres, *e)* entre capitalismo e igualdad entre hombres y mujeres, y *f)* entre la separación

de las esferas pública y privada en relación con la dominación masculina.

Karen Sacks: los lazos entre familia y sociedad

La influencia de Engels en buena parte de las investigaciones en Antropología del Género es indudable. La antropóloga Karen Sacks (1979), de corte marxista, en un artículo consagrado precisamente a la revisión de la organización de la producción y la propiedad privada en las teorías de Engels, reconstruye el papel de las mujeres en *El origen de la familia*. Sacks destaca que con el paso de la propiedad comunal a la propiedad privada y la transmisión de la propiedad a través de la herencia consanguínea, los hijos dejan de ser hijos para convertirse en herederos y, así, el trabajo reproductivo de las mujeres pasó al ámbito de lo social: la producción de herederos, en lugar de la producción de miembros de un grupo social (1979: 251).

Sacks enfatiza que las mujeres pasan de ser productoras, libres e iguales a subordinadas por el crecimiento de la propiedad masculina privada y de la familia como institución que se apropia de los bienes, pero no se cuestiona por qué las mujeres, o al menos, algunas mujeres, no pasaron a ser también propietarias. Además, las imágenes sobre la división sexual del trabajo en las primeras sociedades como una separación laboral diferenciada pero con idéntica significación social, en tanto que producción para uso del grupo, resultan ciertamente controvertidas. Entre las aportaciones de Sacks se encuentra la idea de que la gente no trabaja espontáneamente para producir un excedente, como parece señalar Engels, sino que dan hospitalidad y regalos que crean obligación de devolver el favor (1979: 253). Por ello, entiende que la productividad se planifica incluyendo la hospitalidad. Así, el retorno de un favor o un regalo puede ser un servicio que entraña dependencia. De esta manera, la producción de bienes para lograr el servicio de otros debe ser incluida en la producción para el intercambio.

Por otra parte, Karen Sacks está en desacuerdo con Engels respecto a que las mujeres estén en peores condiciones en las sociedades clasistas que en las sociedades sin clases. Y en este sentido argumenta que la etnografía demuestra que las mujeres no son completamente iguales a los hombres en las sociedades sin clases y sin propiedad privada (utiliza, como ejemplo, sociedades africanas como los mbuti, lovedu, pondo y ganda). Posteriormente, sostiene que «básicamente las mujeres son consideradas como adultos sociales allí donde trabajan colectivamente formando parte de un grupo separado o más amplio que el de su organización doméstica» (Sacks, 1979: 261).

Sacks cree que es posible que las mujeres estén mejor en las sociedades sin clases, pero no que la supremacía masculina esté en la propiedad del varón, porque a) no todos los varones tienen la propiedad productiva y b) hay sociedades sin clases donde las mujeres tienen propiedad productiva y esto les otorga poder. Sin embargo, sostiene que la dicotomía entre familia/sociedad es especialmente fuerte en las sociedades de clases, lo que redundaría en la infravaloración del trabajo doméstico, que toma un valor de consumo privado y no un valor de intercambio en el ámbito público.

Por todo ello, defiende que para la consecución de la igualdad entre hombres y mujeres, los ámbitos familia y sociedad no pueden seguir conceptuándose como dos esferas separadas de la vida. Y, siguiendo esta línea, proclama: «Lo que ahora es trabajo privado de la familia, debe convertirse en trabajo público, para que las mujeres lleguen a ser adultas sociales» (Sacks, 1979: 266).

En definitiva, Sacks considera, al contrario que Leacock, que no existe igualdad entre hombres y mujeres en la mayor parte de las sociedades sin clases a pesar de que carezcan de la noción de propiedad privada. Pero, al mismo tiempo, considera que la posición de las mujeres no ha sido siempre ni en todas partes de subordinación. Para esta antropóloga, el problema se sitúa en función del acceso a los medios de producción por parte de hombres y mujeres: un acceso igualitario implicaría mayor igualdad entre los sexos y viceversa. Otro acierto de Sacks es rebatir que la dominación masculina

está relacionada con la condición de madres de las mujeres, tesis que defiende en su libro *Sisters and wives* (1979). Según su hipótesis, existen dos modos de producción: uno comunal y otro familiar. En el primero, existiría una comunidad de propietarios en la que no se establecen grandes diferencias entre los derechos de las hermanas y los de las esposas. En el segundo, sin embargo, los grupos familiares controlan los medios de producción y el estatus de las mujeres varía según sean esposas o hermanas. En este último caso, Sacks considera que si las mujeres conservan su prestigio y derechos en tanto que hermanas, su estatus mejora en comparación con aquellas sociedades donde prima su condición de esposa. Coincido con Clare Burton (1985) en que la distinción entre hermana y esposa, establecida por Sacks, es excesivamente rígida y en ningún caso excluyente, de manera que, a menudo, resulta difícil distinguir hasta dónde llegan los privilegios y facultades de unas y otras. Justamente porque no siempre se puede diferenciar la esfera doméstica, donde ejercerían sus derechos las esposas, de la esfera pública, donde ejercerían sus derechos las hermanas.

Para Henrietta Moore, el problema planteado por la obra de Sacks reside en que esta última no tiene en cuenta las representaciones culturales del género, es decir, que no aborda por qué la valoración simbólica concedida a las mujeres y a los hombres no refleja el control que ejercen respectivamente sobre los recursos económicos (Moore [1991], 1999: 51). En cualquier caso, las aportaciones de Sacks en algunos ámbitos de investigación propios de la Antropología del Género han sido fundamentales.

Eleanor B. Leacock y las mujeres en las sociedades sin clases

Eleanor Burke Leacock es una antropóloga marxista cuyas principales investigaciones aseguran que el trabajo de las mujeres en las sociedades de cazadores-recolectores no está basado en una estricta división entre las esferas pública

y privada, lo que garantiza un mayor grado de autonomía a las mujeres. Al margen de la validez de sus hipótesis y su metodología etnohistórica respecto al estudio de las relaciones de género, no cabe duda de que las teorías antropológicas de Leacock portan el sello inconfundible de su experiencia vital. Desde niña creció en un ambiente intelectual; su padre era filósofo y su madre profesora de matemáticas y ambos se rodeaban de artistas, escritores y personalidades implicadas en la política de izquierdas que discutían sobre tendencias «revolucionarias» en Nueva York. En la biografía que Constance R. Sutton (1993) escribió sobre la antropóloga, se recoge un testimonio de Leacock sumamente entrañable, que revela su comprometida actitud vital e intelectual: «Crecí desdeñando el consumismo materialista, valorando —incluso reverenciando— la naturaleza, odiando las injusticias y la explotación, así como la discriminación racial... y comprometiéndome con la importancia de hacer lo que pudiera para llevar las ideas socialistas para transformar la sociedad» (Sutton, 1993: 5).

Sus experiencias personales la llevaron a aproximarse a la Antropología desde las tendencias feministas y marxistas que constituyen el marco teórico de su trabajo. Leacock estuvo muy influida por la obra de Marx, Morgan y Engels. Estudió en la Universidad de Columbia y es fundamentalmente conocida por sus contribuciones a la Antropología Feminista y sus estudios etnográficos sobre las relaciones de género entre los innu (amerindios de Labrador). Analizó y criticó los efectos del capitalismo y del colonialismo en las costumbres de los indios de América del Norte. Consideraba que el ámbito de la etnohistoria era fundamental en antropología; de hecho, tiene publicados varios estudios sobre los indios norteamericanos desde una perspectiva histórica.

Se doctoró en 1952, pero no consiguió un trabajo rápidamente, entre otras razones por sus ideas políticas y por el hecho de ser mujer y madre de dos pequeños, pero continuó investigando en diferentes proyectos de antropología urbana y aplicada y pensó que no se apartaría de la disciplina únicamente por no tener una posición académica. Uno de sus pro-

fesores de Antropología, Alfred Tozzer, dijo a sus estudiantes mujeres que deberían abandonar la antropología si querían ser independientes económicamente porque no encontrarían trabajo; pero en lugar de desanimarse, quiso demostrar que podía hacerlo. Quizá el hecho de haber experimentado la discriminación como mujer la llevó a centrar sus intereses en las relaciones de género. En 1963, por fin, comenzó a enseñar antropología a tiempo completo en el *Brooklyn Polytechnic Institute*. Además de una gran investigadora, era una reconocida activista social que luchaba, al tiempo, contra las discriminaciones en razón de sexo, género y raza.

Leacock intentaba escribir en un lenguaje que fuese accesible para el mundo no académico porque pensaba que algunos colegas suyos escribían de un modo excesivamente elitista. En 1968 publicó *Teaching and learning in city schools*, libro para el que utilizó su experiencia como profesora, pero quizá su trabajo más conocido es *Myths of male dominance: Collected articles on women cross-culturally*, publicado en 1981. También publicó varios trabajos como coautora, como *Women's work: development and the division of labor by gender* (1986) o *Women and colonization* (1980). Desgraciadamente su obra no está traducida al castellano.

En sus estudios sobre la obra de Morgan investigó las conexiones entre el desarrollo del Estado y la pérdida de autoridad de las mujeres, y puso de manifiesto algunas contradicciones de Morgan respecto al estatus de las mujeres iroquesas, examinando sistemáticamente cada una de sus afirmaciones ([1877], 1987: 252-253). Por ejemplo, señala que Morgan no comprendió el argumento de Engels, según el cual la gestión de la casa tenía un carácter público en las sociedades igualitarias. Por otra parte, Leacock se muestra contraria a explicar la subordinación femenina en función de la distinción doméstico/público ni en razón de la capacidad de las mujeres de ser madres. Leacock se compromete a demostrar a través de datos etnográficos y etnohistóricos, especialmente mediante el estudio de la sociedad iroquesa, que las mujeres de las sociedades sin clases gozaban de un elevado estatus, reconocido prestigio y autonomía. Igualmente, pone todo su empeño en probar que

las mujeres contribuyen de manera sustancial a la economía del grupo, independientemente de su papel de madres.

De esta forma, Leacock rebatió el carácter universal de la dominación masculina. Precisamente, ella considera que la universalidad de la subordinación femenina está basada en un modelo ahistórico, que, además, olvida los efectos de la colonización y el impacto de la economía capitalista mundial en las relaciones de producción y distribución de las necesidades básicas del grupo en su apasionante artículo titulado «Women's status in egalitarian society» (1978: 247-275). En este sentido, estipula que «el reconocimiento de la economía capitalista como sistema mundial tiene serias implicaciones para el estudio cros-cultural de las mujeres debido a su profundo efecto en las relaciones de producción y distribución de las necesidades básicas de los grupos y, por tanto, en la capacidad de decisión» (1978: 254).

Por todo ello, sostiene que la defensa de la universalidad de la subordinación femenina expuesta en *Women, culture and society*, el libro coordinado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1974), se debe a que las antropólogas que escriben en dicho volumen «comparten una orientación no histórica y asumen a partir de evidencias recientes y contemporáneas la universalidad de la dominación masculina y la devaluación cultural de las mujeres» (1978: 254), llegando a calificarlas de utilizar «explicaciones simplistas de orden psicobiológico». Así, considera un peligro la falta de análisis de «material etnohistórico» en las investigaciones sobre las relaciones de género. Justamente, en sus investigaciones sobre los nativos americanos de la Península Labrador, Leacock señaló el impacto que supuso para la autonomía de las mujeres la influencia europea, por ejemplo, a través de la presencia de los misioneros jesuitas, el desarrollo del comercio de pieles, la presencia de representantes del gobierno estadounidense, etc. (Leacock, 1969). Por ejemplo, señalan que, según las crónicas de los jesuitas del siglo XVII, los naskapi no eran una coalición de familia sino que constituían coaliciones estacionales de pequeños grupos que cazaban cooperativamente a lo largo del invierno, de manera que los grupos de

varias familias, y no las familias individuales, eran las unidades socio-económicas básicas (Leacock, 1969). Por lo tanto, Leacock enfatiza la necesidad de utilizar una metodología etnohistórica porque considera, sin menospreciar el trabajo de campo, que se ha ignorado excesivamente la perspectiva histórica.

En los comentarios incluidos al artículo de Leacock sobre el estatus de las mujeres en las sociedades igualitarias (1978), Marilyn Strathern replica que, en el caso australiano, es importante reconocer la contaminación del colonialismo europeo, pero no está de acuerdo en que algunos comportamientos, como la brutalidad contra las mujeres, sean productos de la experiencia colonial (Strathern, en Leacock, 1978: 267). No obstante, es muy probable que la dependencia de las mujeres respecto a los hombres aumente con el trabajo remunerado, minando los sistemas tradicionales en los que la mujer ejercía un cierto control sobre la producción y la reproducción (Moore [1991], 1999: 48). En esta línea se sitúa también Ester Boserup (1970), quien subrayó, en su estudio comparativo sobre el papel de las mujeres en la producción agrícola de subsistencia, el impacto negativo del colonialismo y el capitalismo en las mujeres. En algunos casos, las mujeres fueron desposeídas de sus derechos sobre la tierra, ya que, según los parámetros europeos de la división generizada del trabajo, los hombres son los cultivadores por excelencia.

Por su parte, Verena Stolcke (entonces Martínez-Alier) acentúa el carácter provocativo de la reinterpretación que Leacock hace de los roles de género en las sociedades igualitarias, al tiempo que destaca las raíces ideológicas de la interpretación de la subordinación femenina en relación a los valores de la sociedad burguesa. En sus propias palabras: «En las sociedades de clases la valoración del trabajo doméstico no remunerado como una actividad socialmente improductiva e inferior, en comparación con el trabajo salariado, constituye una divisa que enmascara la contribución esencial de las mujeres a la producción y la reproducción social, al tiempo que legitima su subordinación» (Mar-

tínez-Alier, en Leacock, 1978: 266). Y, respecto al impacto del colonialismo en las sociedades sin clases, puntualiza que nadie puede negarlo, pero que sería interesante distinguir claramente, siempre que los datos etnográficos lo permitan, entre factores exógenos y endógenos productores de transformaciones sociales.

Avanzar y mirar al futuro: temáticas de investigación fundamentales y nuevas propuestas

Este cuarto bloque pretende ofrecer un panorama de las líneas de investigación más actuales en el ámbito de la Antropología del Género, desarrolladas esencialmente en torno a los años 80 y 90. Los primeros cuatro temas abordan importantes ámbitos de investigación antropológica —trabajo, etnicidad, simbolismo y desarrollo—, poniendo de relieve las contribuciones teóricas y metodológicas de la Antropología del Género. Los tres últimos temas —masculinidad, *queer*, ecofeminismo— constituyen campos de investigación antropológica muy recientes, en plena ebullición intelectual y ampliamente conectados con cambios sociales contemporáneos. Uno de los objetivos de este módulo es ampliar los horizontes temáticos y poner de relieve la fertilidad científica de la Antropología del Género.

TRABAJO, GÉNERO Y CULTURA

El trabajo es un elemento crucial en el análisis de la construcción social del género y, en general, en los debates acerca

de la condición de las mujeres. Por ello, analizaré diversas cuestiones relativas a las relaciones entre género, trabajo y cultura como: *a)* la base cultural de la división generizada del trabajo en las diversas sociedades, *b)* el impacto de los modelos del hombre-cazador y la mujer-recolectora en las teorías sobre producción y reproducción, *c)* el reparto de actividades laborales en diferentes tipos de sociedades, *d)* el análisis de la reproducción como una forma de producción social y la explotación de los agentes reproductivos y *e)* las relaciones entre producción y reproducción en sociedades con esclavos y esclavas.

La división generizada del trabajo

Las investigaciones respecto a la división generizada del trabajo en las diferentes sociedades son esenciales para comprender la posición social de los hombres y de las mujeres. La remota distancia entre la biología y la asignación generizada de actividades laborales no es un hallazgo reciente. Incluso autoras que se planteaban la posibilidad de la existencia de una base biológica de la división generizada del trabajo, como Margaret Mead, expresaban también ciertas dudas al comprobar etnográficamente que la complejidad física no explicaba suficientemente la asignación de las tareas: «En todas las sociedades conocidas, el hombre ha elaborado la división biológica del trabajo en formas que, a menudo, están muy remotamente relacionadas con las diferencias biológicas naturales que constituyen su razón de ser» (Mead [1949], 1994: 19).

Los celos de Mead llegan aún más lejos cuando se pregunta por qué no se han desarrollado instrumentos que suplan las diferencias en la constitución de las personas: «Pero no tiene sentido excluir a las mujeres de actividades donde su fuerza física es sólo ligeramente inferior a la de los hombres cuando algunos simples artilugios las volverían tan eficientes como los hombres» (Mead [1949], 1994: 27). Estas primeras hesitaciones planteadas en los años 40 estimularon la transformación de ideas tradicionalmente arraigadas respecto a la

influencia de las diferencias físicas en las actividades laborales consideradas socialmente como masculinas o femeninas.

La separación de roles de género en el trabajo, asociada a las diferencias físicas de fortaleza, ha sido contestada por numerosas investigadoras. Antropólogas como O'Laughlin (1979) han planteado que la interiorización del discurso dominante relativo a la división generizada del trabajo es la base de su rígida implementación. Por ejemplo, las mujeres mbum del Chad cortan el césped, mezclan el barro, moldean el adobe (para lo que se necesita considerable fuerza), pero creen que son incapaces de construir una pared lisa (es decir, colocar los ladrillos y el mortero), que no necesita gran esfuerzo físico (O'Laughlin, 1979).

Si el fundamento biológico, como factor determinante de la división generizada del trabajo, ha sido rechazado por las últimas investigaciones en Antropología del Género, la universalidad de la asignación diferenciada de tareas a hombres y mujeres por razones de género parece un hecho ampliamente aceptado. Dolors Comas lo expresa categóricamente: «La división sexual del trabajo es un rasgo universal, aunque varíe la forma adoptada entre unas sociedades y otras» (Comas, 1995: 17). Si el género es una construcción social, la división del trabajo también abraza diferentes formas y contenidos según las sociedades.

Esto significa que las mismas actividades pueden ser asignadas a hombres o a mujeres en distintas sociedades dependiendo de diversos factores. Los datos etnográficos muestran gran diversidad de trabajos intercambiables entre ambos sexos. Ahora bien, aunque existen muchas actividades intercambiables, la mayoría de los trabajos son asignados de forma exclusiva a hombres o a mujeres en cada sociedad concreta. Esto implica una mayor dependencia entre hombres y mujeres, especialmente en sociedades con economías de subsistencia o «sociedades de la abundancia», de manera que, el matrimonio se convierte en una institución muy conveniente para resolver la distribución de bienes y servicios.

En resumen, la división generizada del trabajo es universal, pero la forma que adopta varía significativamente de

una sociedad a otra. De manera que en todas las sociedades existen unos trabajos que realizan fundamentalmente los hombres, otros que realizan mayoritariamente las mujeres y otros que realizan ambos indiferentemente, pero el tipo de trabajos que se asigna consensuadamente a cada categoría de género varía de una sociedad a otra e incluso en una misma sociedad a lo largo de su historia. El análisis comparativo de los trabajos de hombres y mujeres realizado por Boserup en un amplio abanico de sociedades (*Women's Role in Economic Development*, 1970) puso de manifiesto que en todos los grupos analizados existía una repartición generizada de las tareas, pero los trabajos de las mujeres variaban considerablemente de una sociedad a otra.

En consecuencia, la división generizada del trabajo no es el resultado de las diferencias fisiológicas, pero se presenta como un factor clave para la perpetuación simbólica de las relaciones de producción asimétricas, ya que las actividades femeninas suelen considerarse menos importantes que las masculinas. Por lo tanto, las relaciones de género existentes se concretan en determinadas maneras de repartir el trabajo (Comas, 1995: 34).

En nuestra sociedad existen colectivos de trabajadores masculinizados como los cuerpos del ejército, los jueces, los directivos de empresas, los taxistas, los conductores de autobuses, la minería, el sector de la construcción, etc. Pero en la mayoría de ellos podrían, al menos legalmente, trabajar mujeres, aunque tengan que soportar el hecho de constituir una minoría, con lo que ello implica. No obstante, existen ciertos colectivos en los que resulta inviable que una mujer acceda a ciertos puestos, como ocurre en el caso de la iglesia católica, con el sacerdocio y demás oficios en la amplia jerarquía eclesiástica. Sin embargo, empiezan a producirse iniciativas aisladas a favor del sacerdocio femenino por parte de grupos de católicos que consideran que las mujeres no deben quedar excluidas de ningún cargo o ministerio, como señalaba recientemente un diario español bajo el titular: «71 curas de Girona piden el celibato optativo y el sacerdocio femenino» (*El País*, 8 de marzo de 2002). Esta iniciativa pone de mani-

fiesto que pueden producirse cambios respecto a la asignación generizada de trabajos y recuerda que las relaciones de género son construidas socialmente.

Además, cuando un oficio tradicionalmente femenino se profesionaliza, los hombres suelen ocupar los puestos de mayor relevancia. Me refiero más concretamente a actividades que han sido desempeñadas tradicionalmente en Europa por mujeres, como la cocina o la costura, cuyos puestos de mayor prestigio y mejor remuneración suelen ocuparlos los varones: los grandes «modistos» o los conocidos *chefs de cuisine* de los grandes restaurantes.

En parte, el origen de la imagen estereotipada de la división generizada del trabajo como algo estable con una base biológica está marcado por las ideas evolucionistas que asociaban la caza exclusivamente al hombre, considerándola la principal actividad creadora de cultura en los remotos tiempos de la prehistoria. Legendariamente se ha creído que la caza «masculina» impulsó la construcción de utensilios y fomentó el desarrollo de técnicas que marcaron definitivamente la evolución cultural de los grupos humanos. En general, la mayoría de las teorías antropológicas tradicionales relativas al proceso evolutivo humano atribuyen a los varones los roles de cabeza de familia y proveedor económico (Martin y Voorhies [1975], 1978: 156). El empeño puesto en desmitificar la base biológica de la división generizada del trabajo ha llevado a plantearse el modelo tradicional del *hombre cazador-proveedor*.

¿Mujeres recolectoras y hombres cazadores?

El modelo de *el hombre cazador-proveedor* en la evolución humana sostiene que la liberación de las manos en el paso al bipedalismo humano habría permitido la fabricación de instrumentos y armas para la caza (Harris, 1980: 43). Esta habilidad específicamente humana habría influido en el comportamiento cultural y la organización social. Lionel Tiger llegó a afirmar que los varones tenían capacidades innatas para asociarse y por ello desarrollaron esta actividad coope-

rativa (Tiger, 1970). El lenguaje como sistema simbólico se habría desarrollado a consecuencia de la necesidad de contar con un instrumento que permitiera la comunicación entre los miembros de un grupo de cazadores.

Del mismo modo, la manufactura de instrumentos para la caza contribuiría al crecimiento del cerebro y consecuentemente al desarrollo de formas simbólicas de expresión artística (Washburn y Lancaster, 1968: 296). La comparación entre el área del cerebro asociada a las capacidades de manufactura sería 3 veces superior en los humanos que en los primates, lo que explica, para los defensores del modelo del hombre cazador como principal creador de cultura, la influencia de la fabricación de instrumentos en el crecimiento del cerebro. Se llegó a argumentar que el hecho de que los varones cacen en el siglo XX constituía una *supervivencia* de su carácter masculino (Washburn y Lancaster, 1968: 298), en lugar de una actividad fruto del aprendizaje cultural.

Los antropólogos que defienden esta postura tienden a pensar que la caza es «la base de todo lo bueno que le ha ocurrido al Homo Sapiens desde el desarrollo intelectual, el reparto de comida y la fabricación de herramientas hasta el arte» (Martin y Voorhies [1975], 1978: 157). Según sus teorías, mientras los varones se dedicaban a la caza, las mujeres recogían plantas para la alimentación y cuidaban de los niños y niñas en edad dependiente. Esta genuina división generizada del trabajo está íntimamente relacionada con la infravaloración del trabajo femenino.

Es evidente que existen muchos puntos de oscuridad en este planteamiento y las críticas no se hicieron esperar. Jolly estableció que las pruebas arqueológicas, fundamentalmente la disminución del tamaño de los dientes, confirmaban la importancia de la alimentación vegetariana, devaluando las aportaciones de la caza en la dieta de los primeros homínidos (Jolly, 1970: 21). Posteriormente, Linton contestó contundentemente la propuesta evolucionista del hombre cazador en un artículo titulado «La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología» ([1977], 1979). Linton consideraba que las teorías sobre el hombre cazador respondían a un análisis an-

drocéntrico de las relaciones humanas, que reservaba todas las cualidades consideradas «humanas» a los varones, cazadores por excelencia. Por consiguiente, según estos argumentos, se podía concluir que las mujeres apenas son humanas porque no se dedicaban a la caza. Según ella, este modelo implicaba la pasividad de las mujeres en la evolución de la especie.

Sally Linton se cuestiona cómo construimos los postulados teóricos y demuestra que el conocimiento antropológico está sesgado por el androcentrismo anticientífico, que ejerce una poderosa influencia en la elección del objeto de estudio, las formas de utilizar el lenguaje simbólico, la perspectiva empleada, etc. Esta antropóloga expresó su desacuerdo con el modelo del hombre cazador-proveedor insistiendo en que existen pocos datos y muchas especulaciones en el estudio de la evolución humana respecto a las teorías del papel de la caza como actividad exclusivamente masculina y creadora de cultura. Su escepticismo le llevó a explorar nuevas hipótesis que desestabilizaran el modelo del hombre cazador y que ofrecieran una visión alternativa. De este modo, desarrolla sus teorías sobre la mujer recolectora creadora de cultura.

Primeramente, Linton señaló que la distribución de los alimentos no estaba ligada a que los hombres compartieran la caza con las mujeres: «Es sesgado, y totalmente irracional, creer en un primer o rápido desarrollo de un modelo en el cual un macho es responsable de “sus” hembra(s) e hijos» ([1977], 1979: 41). Para Linton, la relación entre la madre y sus hijos e hijas (la familia matricéntrica) era la célula social más importante. El periodo de dependencia de los más pequeños se alargó de manera que las madres tuvieron que compartir su comida con los niños y niñas para asegurar su supervivencia. Y, como la recolección es la base de la alimentación de los primates, la alimentación vegetariana tuvo que preceder a la caza.

Los datos etnográficos referentes a sociedades de cazadores-recolectores contemporáneas analizados por Martin y Voorhies ([1975], 1978: 165) procedentes del *Ethnographic Atlas* (Murdock [1949], 1972) ofrecen una información inestimable respecto a la importancia relativa de la caza y la re-

colección para la subsistencia de las sociedades. El siguiente cuadro, elaborado por ambas antropólogas, muestra los resultados de su análisis. La columna denominada «frecuencia» indica la principal actividad de subsistencia y el porcentaje se refiere al porcentaje medio ocupado en la dieta por las formas de alimentación correspondiente.

ACTIVIDAD PRIMARIA DE SUBSISTENCIA	FRECUENCIA	PORCENTAJE
Recolección	52	58%
Caza	22	25%
Pesca	7	8%
Recolección y pesca	3	3%
Recolección y caza	3	3%
Caza y pesca	3	3%
	90	100

Fuente: Martin y Voorhies [1975], 1978: 166. Actividades primarias de subsistencia en 90 sociedades recolectoras.

Como sugiere la tabla, la caza no es el procedimiento fundamental de obtención de alimentos; por el contrario, la recolección es asombrosamente frecuente. En consecuencia, el porcentaje mayor de la dieta en las sociedades prehistóricas quizá procedía de la recolección, como ocurre en las sociedades contemporáneas de cazadores-recolectores. En resumen, no hay base alguna en el estudio de las bandas de cazadores-recolectores que apoye el modelo teórico de los varones como *proveedores* y las mujeres como *seres dependientes e improductivos* (Martin y Voorhies [1975], 1978: 167).

Igualmente, los datos etnográficos han revelado que los trabajos de recolección los realizan fundamentalmente las mujeres, por lo que su trabajo resulta básico para la supervivencia del grupo. Por otra parte, como señala Dolors Comas: «La recolección es una actividad cotidiana, mucho más regular y segura que la caza, que es más impredecible y esporádica» (Comas, 1995: 20).

A lo largo de la evolución humana, periodos más largos de embarazo, mayores dificultades en el parto y la dilatación del periodo de dependencia de los niños y las niñas habrían requerido mayores capacidades de organización social y comunicación, lo que influiría en la evolución del tamaño del cerebro. La necesidad de organizarse para alimentar a los niños y niñas después del destete constituiría otro punto fundamental en la tesis de Linton (1974). Del mismo modo, otra actividad primordial cuya responsabilidad recaía directamente sobre las mujeres era la necesidad de enseñar a los pequeños las costumbres, los peligros y el conocimiento del grupo. Además, los primeros instrumentos utilizados por los humanos no tendrían por qué haber sido armas para la caza sino recipientes para la recolección y almacenamiento de alimento, y útiles para cuidar y transportar a las crías (atar a los bebés al cuerpo de sus madres, etc.). Estas herramientas habrían facilitado la eficacia de la recolección y acumulación de víveres.

Del mismo modo, Linton apuntó que la localización e identificación de zonas productoras de plantas, bayas y frutos comestibles, así como las variedades de cada temporada, requerían un conocimiento selectivo, que podría estar en el origen del lenguaje por parte de las mujeres. Por otra parte, tanto Slocum (1975) como Linton (1974) observaron que la hembra inicia las relaciones sexuales en la mayoría de los grupos primates. Ambas antropólogas defienden que se ha exagerado la competencia por las hembras y que, en realidad, ellas decidían con quién se emparejaban. Slocum y Linton sostienen que la caza no explica numerosos aspectos de la evolución humana, mientras que la recolección ofrece respuestas más coherentes.

En definitiva, el modelo del hombre cazador parece, a la luz de las teorías actuales, el fruto de la mirada androcén-

trica y distorsionada de los orígenes de la humanidad. Las ideas tradicionales sobre los roles de género en la prehistoria han sido, por tanto, cuestionadas desde la Antropología del Género, poniendo énfasis en la alta probabilidad de verter estereotipos etno-androcéntricos en el estudio de los grupos prehistóricos debido a la complejidad de reconstruir el pasado de estas sociedades. En la actualidad, la mayoría de los antropólogos y antropólogas no consideran que la caza fuese el único ni el principal motor de la evolución humana (Comas, 1995: 20). Pero el campo de las investigaciones sobre la «evolución humana» ha estado durante mucho tiempo estancado en el modelo del «hombre cazador», omitiendo los roles económicos de las mujeres tanto en el origen como en la evolución de la especie humana.

La idea, ampliamente asumida, de que la biología determinaba la división del trabajo característica de los primeros grupos humanos ha sido puesta en cuestión en los últimos años. Las nuevas teorías sugieren innovadoras respuestas a la génesis y el progreso de la división generizada del trabajo. Además, no existen razones para pensar que las mujeres no colaboraron en la caza en las primeras sociedades prehistóricas. De hecho, la participación de las mujeres en la caza menor está documentada etnográficamente en diversas sociedades de cazadores-recolectores, como los agta-negríto de Filipinas (Estioko-Griffin, 1986). En conclusión, la relación entre la división generizada del trabajo y los diferentes modos de producción ha producido una importante literatura en el campo de la Antropología del Género, estudiando el papel de las mujeres y el trabajo en distintos tipos de sociedades.

Reparto de tareas y sociedades igualitarias

Durante décadas se ha planteado la división generizada del trabajo como parte del desarrollo cultural que tuvo sus raíces en razones particulares relacionadas con condiciones históricas específicas. Las investigaciones sobre la variabilidad de los roles de las mujeres desde una perspectiva com-

parativa ha supuesto un nuevo examen de la división sexual del trabajo en las sociedades «simples» en las que el rol del hombre cazador se venía interpretando como el origen de la dominación masculina.

En las sociedades de cazadores-recolectores la estratificación social no está muy desarrollada y apenas existe el concepto de propiedad privada, aunque existen excepciones. Entre los forrajeros no hay una forma universal de división sexual del trabajo. La información etnográfica recogida ha demostrado que existe variedad respecto a las actividades de subsistencia desarrolladas por hombres y mujeres. Hay grupos, como los mbuti de Ituri (Duffi, 1996) en que las mujeres participan junto con los hombres en la captura de animales con redes y trampas, mientras que entre los tiwi de Australia (Goodale [1971], 1994) los hombres recolectan un tipo de plantas y las mujeres otras, contribuyendo de manera global a la provisión de alimentos para el grupo y, por tanto, a la supervivencia de la especie.

Diversas etnografías han demostrado que, en muchas sociedades «simples», las mujeres han contribuido y contribuyen de manera importante en la provisión de alimentos a través de la recolección de vegetales y también se ha desvelado su participación en la caza de animales pequeños (Kaberry, 1952; Leacock, 1978; Weiner, 1976). Además, aunque la contribución de las mujeres a la subsistencia no garantice un mayor estatus social, parece que constituye uno de los requisitos fundamentales. Las aportaciones de las mujeres a la producción, su papel en las relaciones de parentesco y las formas de residencia constituyen factores definitivos para aumentar o disminuir su prestigio en el grupo. Según los datos etnográficos recopilados por diversos antropólogos y antropólogas, las mujeres parecen gozar de mayor reconocimiento social en sociedades de recolectores y horticultores, en las que sus aportaciones son fundamentales para cubrir las necesidades básicas del grupo, que en sociedades agrarias o pastorales, aunque existen variaciones. Esto podría estar relacionado con el hecho de que en estas sociedades la estratificación social es muy débil.



Una mujer agta de Filipinas con los utensilios típicos de la caza menor: flechas y lanzas.

También entre los agta de Sierra Madre (costa este de Luzón, provincia norte de Quezón) en Filipinas, las mujeres constituyen un elemento fundamental para la economía del grupo a través de la caza menor. Además, mientras que los hombres tienen tendencia a cazar solos, acechando cerdos, ciervos o monos con sus arcos y flechas, las mujeres suelen cazar en grupo con hombres o con otras mujeres, utilizando perros de caza para conducir a los animales y matándolos con cuchillos, pero también con flechas y arcos (Estioko-Griffin, 1986). Los hombres agta cazan más frecuentemente que las mujeres y suelen cazar animales más grandes. No obstante, el éxito de los grupos de caza mixtos y de aquellos formados exclusivamente por mujeres es mayor que el de los grupos en los que únicamente participan hombres.

Las actividades productivas de hombres y mujeres agta también se solapan en otros campos: ambos pescan, ambos (aunque más las mujeres) recogen vegetales, mariscos, miel y otras materias utilizadas como medicamentos o para man-

tener sus campamentos. Este ejemplo pone de manifiesto que la contribución de las mujeres a la economía del grupo es muy importante y recae de manera sustancial sobre ellas. Por otra parte, la crianza de los niños y niñas se encuentra perfectamente adaptada a las necesidades económicas del grupo.

Las mujeres agta llevan a sus bebés en la espalda en sus salidas al bosque para cazar o recolectar alimentos y los niños y niñas más mayores se quedan en el campamento con las abuelas o con las hermanas mayores. Cabe señalar que los padres también pasan bastante parte de su tiempo con sus hijos e hijas. Los agta han sufrido numerosos abusos por parte de los extranjeros (asesinatos, raptos de niños, pérdida de sus tierras) y se encuentran en verdadero peligro de extinción. Sería muy interesante hacer una investigación desde la antropología histórica analizando las posibles noticias sobre los agta en los documentos producidos durante la colonización española de Filipinas.

Por otra parte, los tlingit de la costa noroeste de Norteamérica (Alaska) constituyen una sociedad en que la jerarquía social es muy importante, pero las relaciones de género son bastante igualitarias (Klein, 1983). Tanto los hombres como las mujeres pueden adquirir prestigio a través de su propio esfuerzo y sus relaciones de parentesco. Las relaciones de parentesco y riqueza están íntimamente relacionadas con el intercambio y el comercio con otras sociedades de la costa que constituyen la llave del estatus social, tanto para hombres como para mujeres.

La división sexual del trabajo en esta sociedad es clara, pero no demasiado rígida, y los roles económicos no tienen tanta importancia para el poder y la influencia de las mujeres. La alimentación del grupo depende fundamentalmente del salmón, generalmente capturado por los hombres, pero ahumado y secado por las mujeres. La variedad de productos que ofrece el mar y la tierra para el uso y el consumo humano constituye la base del comercio de larga distancia que incluye bienes calificados de «lujo» como pieles, grabados en madera o colchas tejidas que se distribuyen en festividades (*potlaches*) como indicadores de riqueza.

A pesar de que el comercio de larga distancia estaba fundamentalmente centrado en los hombres, las mujeres a menudo los acompañaban, actuando como negociadoras e incluso haciéndose cargo del dinero, un hecho que fue incluso comentado por los misioneros y mercaderes europeos que estuvieron en la zona. Las mujeres tlingit miraban a los hombres de su grupo como si estuvieran «locos por el dinero», pero «trabajar, ahorrar y enriquecerse» se esperaba tanto de hombres como de mujeres (Klein, 1983).

Entre los horticultores, las mujeres desempeñan un papel importante y activo en la subsistencia del grupo, aunque sus contribuciones no significan siempre un mayor estatus social, lo que implica que la contribución de las mujeres a la subsistencia no es una razón determinante de su posición social (Mascia-Lees y Johnson, 2000: 57). Según Nielsen (1990), el parentesco constituye un factor más importante para determinar la valoración social de las mujeres que sus contribuciones a la subsistencia del grupo. Para Nielsen, la matrilinealidad establece la posición de las mujeres en las sociedades donde se practica la horticultura, aunque existe una cierta variedad relacionada con las formas de residencia, así en las sociedades donde prima la matrilocidad las mujeres gozan de un mejor estatus. Esto tiene que ver con el poder que representa para las mujeres el hecho de vivir próximas entre ellas en lugar de dispersas y las capacidades de toma de decisión que se derivan de ello. En definitiva, se pone de manifiesto que el parentesco es un factor decisivo para comprender las relaciones de género que debe ser tenido en cuenta al mismo nivel que la aportación de las mujeres a la subsistencia del grupo. La combinación de la residencia patrilocal con la estricta división sexual del trabajo supone un estatus de inferioridad en la mayoría de estas sociedades aunque existan oscilaciones (Mascia-Lees y Johnson, 2000: 57).

Diversos autores coinciden en afirmar que el paso de la recolección a la agricultura corresponde al comienzo del declive del estatus social de las mujeres y sugieren que con la adopción de técnicas de cultivo intensivo, especialmente la irrigación, los varones usurpan la posición de las mujeres como

productoras (Martin y Voorhies [1975], 1978). Ambas antropólogas plantean que se requieren ausencias prolongadas del hogar, lo que resulta incompatible con la crianza y el cuidado de los hijos e hijas. Esto implicaría que las mujeres estuviesen marginadas de la producción y quedasen aisladas en el ámbito doméstico, donde su papel se centra en la reproducción, algo que no está suficientemente documentado. No obstante, cuando las mujeres trabajan en el campo y están directamente relacionadas con la producción, su estatus social aumenta considerablemente. También Boserup (1970) ha subrayado los efectos negativos de la adopción de la agricultura intensiva en la posición social de las mujeres en sociedades con un pasado colonial. En el paso de la horticultura a la agricultura, las mujeres perdieron parte de su poder, perdiendo parte de su autonomía. Además, las políticas coloniales favorecían el control de los hombres sobre la agricultura, ya que ellos recibían la tecnología necesaria para la producción.

Producción, reproducción y fecundidad forzada

Como hemos visto anteriormente, la línea de pensamiento antropológico que más ha tenido en cuenta el carácter histórico y social de las relaciones de producción/reproducción ha sido el materialismo marxista. Marx y Engels plantearon que el proceso de reproducción está íntimamente ligado a la producción. En definitiva, proclamaron que no existe una «esfera reproductiva» separada de una «esfera productiva», precisamente porque la producción depende de su renovación (Comas, 1995: 26). Es decir, la producción depende directamente de la reproducción de la mano de obra.

En consecuencia, ambas esferas, productiva y reproductiva, no pueden concebirse de manera aislada, porque la reproducción también es trabajo. Quizá uno de los grandes aciertos de Engels fue señalar que la opresión de las mujeres estaba ligada a la infravaloración de la esfera reproductiva (familia/domesticidad), en lugar de considerarla un elemento clave de la producción (trabajo).

A partir de estas primeras intuiciones teóricas, el debate en torno al binomio producción/reproducción ha supuesto una de las líneas de investigación más fructíferas en Antropología del Género. Precisamente, la perspectiva de género en Antropología ha puesto de manifiesto que la asociación entre producción y reproducción no es únicamente una cuestión económica, sino que va mucho más allá. Entre las primeras conjeturas relativas a la reproducción se encuentran las teorías de Meillassoux (1983) basadas en el estudio etnográfico de sociedades poligámicas africanas con economías de subsistencia, en las que la unidad doméstica ejerce un papel preponderante. Como la propiedad es comunal y los utensilios para trabajar son fáciles de fabricar, el control de la producción de mano de obra es fundamental para la economía de estas sociedades.

Según Meillassoux, la poligamia permite, a través de la explotación de las capacidades reproductivas de varias mujeres, el acceso a uno de los recursos principales: contar con numerosos trabajadores, o lo que es lo mismo, linajes muy numerosos. Para Meillassoux, una de las preocupaciones fundamentales de la comunidad doméstica es su propia reproducción, por lo que el control de las mujeres es fundamental.

Aunque sus teorías son lúcidas, Meillassoux no se plantea los orígenes y la evolución de la subordinación de las mujeres, dando por hecho que se trata de un hecho inamovible e indiscutible, y únicamente las relaciona con la esfera reproductora/doméstica (Harris y Young, 1981). Otra crítica a sus teorías es que utiliza el concepto de «reproducción de la mano de obra» como sinónimo de «reproducción humana» (Edholm [1977], 1979). Y que tampoco establece ninguna discusión acerca de la naturaleza de la división generizada del trabajo (Moore [1991], 1999). Además, por lo que respecta a la construcción teórica en antropología, González Echeverría determina ciertos errores clave en las teorías de Meillassoux, como la negación de la existencia de lazos de filiación en las hordas de cazadores/recolectores o la identificación del control sobre la capacidad reproductiva de las mujeres con la circulación de mujeres (González Echeverría, 1987: 246-260).

Meillassoux no es el único en presentar las funciones reproductivas femeninas como la raíz de la subordinación de las mujeres, más bien se trata de un tópico en la tradición antropológica. Por ejemplo, Franz Boas (1911) se refiere a la reproducción en los siguientes términos: «En las simples condiciones de la vida primitiva la provisión de alimentos para la familia es aportada por ambos sexos. Las mujeres proveen plantas y animales que son estacionarios o que no pueden moverse rápidamente, tales como las larvas y los gusanos. Esto se debe sin duda a los obstáculos que les crea la maternidad y la atención de los hijos pequeños» (Boas [1911], 1990: 177). Esta representación fija y aparentemente no problemática de la actividad reproductiva, ha permitido que la reproducción se presente a menudo como un mero acontecimiento biológico, externo a las relaciones sociales. Precisamente, una de las conclusiones fundamentales de las teorías desarrolladas en Antropología del Género respecto a la reproducción es que las desigualdades de género constituyen un factor primordial para la perpetuación de las relaciones de producción (Harris y Young, 1981; Collier y Yaganisako, 1987).

Olivia Harris y Kate Young (1981) plantearon la diferenciación entre reproducción humana o biológica, reproducción del trabajo y reproducción social, haciendo hincapié en que esta última categoría obvia las relaciones de género. Collier y Yaganisako (1987) profundizaron en la inoperatividad de la base dicotómica producción/reproducción que perpetuaba oposiciones del tipo trabajo/familia.

La antropóloga Paola Tabet (1985) ha desarrollado también diversas teorías encaminadas a comprender las relaciones entre producción y reproducción. Según ella: «La procreación ha sido representada como un proceso tan “natural” y automático que se ha desprovisto de su carácter de trabajo e incluso de su carácter de actividad específicamente humana o social» (Tabet, 1985: 121). Sus investigaciones se proponen, a través de ejemplos etnográficos, desmitificar la pretendida «tendencia natural» de las mujeres a cuidar de sus hijos, a deconstruir las representaciones colectivas sobre el deseo «natural» de las mujeres de ser madres, a mostrar la imposición social de la

maternidad y, fundamentalmente, a establecer que las actividades reproductivas deben ser elevadas al estatus de trabajo.

En primer lugar, Tabet distingue entre la «capacidad» y el «hecho» de procrear, subrayando que este último, en lugar de interpretarse como el resultado de un proceso que necesita la participación de ambos sexos, suele presentarse, en las teorías antropológicas, unido exclusivamente a la naturaleza de las mujeres. Esto supone que los hombres parecen, *a priori*, ajenos a la reproducción. De este modo, entiende que aunque está claro que el trabajo reproductivo es indispensable para la perpetuación de la especie humana, no es asumido por los padres ni por la sociedad en su conjunto.

La estrecha vinculación de las mujeres con las actividades reproductivas facilita que el control y la apropiación del cuerpo de las mujeres se traduzca en reproducción, de manera que pasamos de una simple capacidad reproductiva a lo que Tabet denomina una «reproducción forzada» (1985: 66). Por ello, esta antropóloga reivindica el carácter completamente social, y totalmente integrado en las relaciones sociales-sexuales, de la reproducción humana: una suerte de «imposición de la reproducción». Esta conceptualización del carácter social de la reproducción exige preguntarse por el propio estatus de la actividad reproductiva y su clasificación entre las actividades humanas: «¿Es un trabajo? ¿Podemos aplicar a la reproducción las nociones de trabajo alienado, de explotación, de apropiación o expropiación del producto?» (Tabet, 1985: 66).

Es indudable que la gestión del trabajo reproductivo, libre u objeto de explotación, supone una relación muy particular con el cuerpo. En este sentido, Tabet (1985: 120-121) señala que la *explotación de la reproducción* puede consistir no sólo en imponer el embarazo, sino en:

- privar al agente reproductor de la gestión de las condiciones de trabajo, es decir, *a)* de la elección de la pareja, *b)* de la elección del tiempo de trabajo, *c)* de la elección del ritmo de trabajo;
- imponer el tipo del producto final (el sexo deseado, la legitimidad, las características étnicas, etc.);

- expropiar al agente productor del producto;
- expropiar al agente reproductor en el plano simbólico de su capacidad y su trabajo reproductivo (por ejemplo la imagen simbólica de la mujer como la tierra fecunda y el hombre como labrador).

Del mismo modo, la lactancia puede analizarse desde la perspectiva de la explotación; por ejemplo, hay sociedades en que todas las madres amamantan a sus bebés y otras en que algunas madres son liberadas de parte o la totalidad de este trabajo (Maher [1992], 1995). Además, el periodo de lactancia varía enormemente según las áreas culturales. A ello hay que añadir el debate entre el valor social de la lactancia maternal y la lactancia artificial a partir de la introducción de diversos sucedáneos de leche materna comercializadas en el mercado internacional (Bálsamo, De Mari, Maher y Serini [1992], 1995).

En resumen, Tabet intenta desestabilizar la idea de la procreación como algo natural, instintivo y mecánico restituyéndole el estatus de «trabajo», por tanto de producción, y reivindicando su carácter eminentemente social. Para ello, desarrolla diversas categorías analíticas como «explotación de la reproducción», «fecundidad forzada», «imposición de la reproducción» y «domesticación de la sexualidad femenina».

Esclavitud, mujeres y producción

Las teorías antropológicas sobre la esclavitud ofrecen un marco interesante para analizar algunas consecuencias de la asociación indiscriminada «mujeres/reproducción» para explicar ciertos fenómenos sociales. Este abuso de la relación entre mujeres y reproducción está, además, íntimamente relacionado con la infravaloración de la productividad femenina.

En primer lugar, cabe subrayar que a pesar de que las representaciones mentales colectivas nos dicen que el grupo de personas esclavizadas está mayoritariamente formado por varones en todos los periodos históricos y la totalidad de los espacios

geográficos, diversos estudios realizados en los años 80 y 90 han constatado que la demanda de mujeres en los mercados africanos (Klein, 1983; Meillassoux, 1983; Martín Casares, 1991) en diferentes periodos es muy superior a la demanda de hombres; del mismo modo, las mujeres son muy apreciadas en los países árabes (Austen, 1979), donde llegaban a través de la trata musulmana, fundamentalmente constituida por mujeres y niños desde sus comienzos. Además, las crónicas árabes de los tiempos modernos relatan expediciones armadas que realizaban los touareg o los peuls en tierras interiores con objeto de esclavizar a la población femenina (Tymoski, 1973) y muestran que el «modo de adquisición primario» de mujeres esclavas era durante las guerras contra grupos étnicos minoritarios y desprotegidos. A la demanda de mujeres esclavas por parte de las sociedades consumidoras de mano de obra esclava se añade la frecuente mortalidad de los varones en las guerras, una actividad fundamentalmente masculina.

En consecuencia, a pesar de la tradicional imagen masculinizada del colectivo de personas esclavizadas, las investigaciones recientes, que han tenido en cuenta la variable sexo en la contabilidad de la población esclava, demostraron que las esclavas eran más numerosas en la trata transahariana y en los mercados interiores del África subsahariana. Pero ¿cómo incorporan las sociedades subsaharianas y árabes este excedente femenino en la estructura social? Debemos tener en cuenta que las sociedades polígamas tienen la capacidad de absorber un número ilimitado de mujeres y que todos los estamentos sociales podían participar de esta superabundancia.

Además, el trabajo esclavo femenino era esencial para numerosas economías africanas. Un jesuita español del siglo XVII llamado Alonso de Sandoval, en su descripción de los habitantes de Guinea (actualmente la parte central del África occidental subsahariana), insiste en que los guineos «se casan con cuantas mujeres quieren o pueden» y subraya que «la mujer no se puede apartar del marido porque, en cierto modo, se tiene por su esclava» (Sandoval [1612], 1987).

Precisamente, la mayor demanda de esclavas por parte de las sociedades africanas, árabes y subsaharianas obliga al mer-

cado esclavista europeo-cristiano a comprar fundamentalmente varones, que constituyen el excedente masculino de los mercados productores, para enviarlos principalmente a América (Martín Casares, 2000). En consecuencia, los hombres esclavos de origen africano se enviaban esencialmente a América, mientras que las esclavas se vendían tanto en el mundo musulmán como en las diversas sociedades negroafricanas esclavistas. Por lo que respecta a la Península Ibérica, el porcentaje de hombres y mujeres negroafricanos vendidos como esclavos a lo largo del siglo XVI estaba bastante igualado; aunque, si añadimos al contingente esclavo negroafricano, los esclavos y esclavas norteafricanos y moriscos, capturados durante enfrentamientos bélicos entre cristianos y musulmanes, la proporción femenina se dispara (en la Granada del siglo XVI, las esclavas constituyen más del 65% de la población esclava total, Martín Casares, 2000a: 237-238).

En consecuencia, mi hipótesis de partida es que existen tres factores fundamentales que determinan el envío de varones a las colonias europeas en América: *a)* la posibilidad de vender los hombres a un precio más elevado del que alcanzarían en los mercados africanos interiores, puesto que tanto árabes como subsaharianos prefieren adquirir mujeres; *b)* el modelo occidental que asocia productividad con masculinidad; y *c)* el tipo de trabajo requerido en las plantaciones que, según la división generizada del trabajo en las sociedades europeas, correspondía a los varones.

A la mayor producción y demanda de mujeres esclavas se une su cotización más elevada, constatada en los diversos mercados, a veces con una diferencia insólita en los precios (Martín Casares, 2000: 254). En el valle del Níger, el precio de un hombre esclavo era de 40.000 cauris, mientras que las mujeres valían el doble (Tymoski, 1973). A consecuencia de los palmarios resultados, algunos antropólogos (y casi ningún historiador) comenzaron un debate inacabado acerca de las posibles razones de la presencia mayoritaria de esclavas en los diversos mercados y su alta cotización. De este modo, se perfilaron dos corrientes fundamentales: una basada en la biología, que primaría las capacidades reproductivas de las

mujeres, y otra de índole económica, que situaría en un lugar privilegiado la productividad de las esclavas.

La mayoría de los antropólogos que abordaron cuestiones relativas a la esclavitud (Augé, 1975; Piault, 1975; Bourgeot, 1975) se decantaron por esta primera línea, consecuencia evidente de la asociación entre mujeres y reproducción, y afirmaron que la fuerte demanda de esclavas se debía a sus capacidades reproductoras. Marc Augé escribe: «Si los esclavos constituían una fuerza de trabajo, un medio de producción, las esclavas constituían un medio de reproducción» (Augé, 1975). En lo tocante a la historiografía sobre la esclavitud en la España Moderna, los pocos historiadores conscientes de la mayoría femenina y el precio más elevado de las mujeres se sitúan en la misma línea que los antropólogos citados; es decir, atribuyen la presencia de esclavas en los reinos castellanos a la facultad de las mujeres para la reproducción. La diferencia consiste en que estos historiadores ni siquiera consideran la reproducción como una «forma de producción», sino simplemente como una capacidad femenina.

La imagen de improductividad de las mujeres, heredada y transmitida hasta la saciedad, unida a la ausencia del enfoque de género ha influido poderosamente en las investigaciones sobre la esclavitud, produciendo confusiones significativas. Es decir, la capacidad reproductiva de las mujeres se ha venido utilizando para explicar *a*) la subordinación de las mujeres, pues éstas se verían supuestamente impedidas para trabajar durante el embarazo y la crianza, y para justificar *b*) la presencia mayoritaria de mujeres en el mundo del trabajo, es decir, la venta de esclavas en los mercados esclavistas. Existe, a mi parecer, una contradicción en ambos supuestos, así como un abuso del biologicismo para explicar cualquier asunto relacionado con las mujeres (Martín Casares, 2000a: 236).

Además, si la mayoría de las personas vendidas hubiesen sido hombres y su cotización hubiese sido más elevada, la explicación de este fenómeno sería, sin duda, su mayor capacidad productiva. Precisamente, los trabajos de Claude Meillassoux (1983) y Martin A. Klein (1983) sostienen que la productividad ha determinado la importancia de las mujeres



Alberto Durer, Retrato de Katherina, 1521.

en los mercados subsaharianos de personas esclavizadas; del mismo modo que mis investigaciones (Martín Casares, 2000) muestran que la mayor presencia de esclavas en los mercados peninsulares españoles estaba directamente relacionada con su productividad. Por ello, considero que las esclavas son estimadas fundamentalmente como trabajadoras, ya que la capacidad de trabajo es lo que hace que una persona esclavizada sea apreciada, y no su sexo.

La imagen de la fragilidad de las mujeres, ampliamente desarrollada por el pensamiento cristiano y plasmada en la historiografía, se encuentra en la base de la construcción social de la debilidad femenina, la construcción social del cuerpo de las mujeres y la infravaloración del trabajo femenino. Ésta es la razón por la que erróneamente se ha interpretado *a priori* la presencia de mujeres esclavas en los diversos mercados, incluida la España del siglo XVI, mediante la «feminidad»; es decir, a través de cualidades entendidas

como «específicamente femeninas»: la belleza o la fertilidad. Pero un detallado estudio de la natalidad de las esclavas muestra que es muy baja, que se venden poquísimos recién nacidos y que buena parte de los bebés nacidos en casa de los amos son liberados posteriormente. Por todo ello, podemos concluir que las esclavas de la España Moderna no eran una «factoría» de mano de obra (Martín Casares, 2000a).

Justamente, en el siglo XIX, a raíz del debate sobre la abolición de la esclavitud en las colonias españolas, encontramos de nuevo ecos de la extendida creencia en la fecundidad de las esclavas, fruto del desconocimiento del funcionamiento del sistema esclavista. Precisamente, la desaparición de la esclavitud en suelo peninsular español lleva a los abolicionistas a plantear erróneamente la situación. Una de las propuestas clave de los abolicionistas españoles fue la manumisión de los hijos e hijas de las esclavas, algo que a los negreros cubanos no les preocupaba especialmente; para ellos, el problema era la prohibición del comercio porque la población esclava no se reproducía naturalmente. Don Francisco Arango y Parreño, uno de los principales representantes de la oligarquía cubana, lo expresa muy claramente:

La esclava preñada y parida es inútil muchos meses, y en este largo periodo de inacción su alimento debe ser mayor y de mejor calidad. Esta privación de trabajo y aumento de costo de las madres sale del bolsillo del amo. De él salen también los largos, y las más de las veces estériles gastos del mismo recién nacido, y a esto se unen los riesgos que corren las vidas de madre e hijo; y todo forma un desembolso de tanta consideración para el dueño, que el negro que nace en casa ha costado más, cuando puede trabajar, que el que de igual edad se compra en feria pública. De aquí se infiere que de parte de los amos no hay ni puede haber interés en promover los partos de sus esclavas (1815, citado en Martín Casares, 2000a: 467).

En el caso de las esclavas, sabemos que su destino primordial era el trabajo doméstico, pero también se emplearon en distintos momentos del proceso de producción textil, en la industria del cuero, desde luego en la hostelería y, sin duda, en la agricultura y la horticultura, en gran medida depen-

diendo de las profesiones de sus propietarios (Martín Casas, 2000a: 252). He constatado que las esclavas trabajan tanto en el sector primario, como en el secundario, y también en los servicios en la Granada del siglo XVI, aunque evidentemente existía una repartición generizada de los trabajos.

En la España del siglo XVI, las mujeres esclavas estaban mayoritariamente representadas y, a pesar de la monogamia imperante, la sociedad tenía capacidad suficiente para absorberlas, incluso cuando el excedente era muy amplio, como a raíz de la rebelión morisca de Granada (1569-1571). Esto significa que las esclavas se incorporaban a distintos niveles del proceso productivo y en un amplio marco de actividades laborales, de otro modo, su precio no habría sido nunca más elevado que el de los hombres. El silenciamiento, la infravaloración y la indiferencia hacia el trabajo de las mujeres se halla en la base de la negación de la productividad de las mujeres esclavas. Y, sin embargo, las esclavas eran valoradas como agentes productivos por encima o al mismo nivel que los hombres. De otro modo, ¿qué sentido tiene pagar un precio más elevado por ellas? Es más, si hubiesen sido los varones los mejor cotizados en el mercado esclavista, nadie hubiese dudado de su capacidad productiva.

BARRERAS ARTIFICIALES: SEXO, GÉNERO Y ETNICIDAD

Si reconocemos que cada talento humano nos resulta necesario y que no podemos permitirnos el lujo de desperdiciar ningún don a causa de barreras artificiales de sexo o raza o clase o nacionalidad, una de las cosas que debemos saber es si las supuestas diferencias entre los sexos son una mera elaboración establecida sobre una disparidad natural intrascendente con la que podemos enfrentarnos fácilmente en un mundo fértil en invenciones.

MARGARET MEAD ([1949], 1994: 27)

A lo largo de este apartado analizaré la evolución de los conceptos raza/etnicidad y sexo/género en los contextos político-históricos en que son producidos, reforzados y/o ob-

viados. El persistente discurso antropológico en torno a la deconstrucción de los aspectos biológicos de la categoría raza y del propio concepto de raza me lleva a plantear un paralelismo con la evolución de las teorías relativas al sexo, y más concretamente al dualismo sexual, como dato biológico puro.

Un enfoque histórico-antropológico del sexo y la raza

Los sistemas sexo/género y raza/etnicidad son nociones peculiarmente vinculadas al debate naturaleza/cultura. Tanto el sexo como la raza son conceptos que hunden sus raíces en la biología y, por tanto, en la «naturaleza» (Davis, 1981). Ambos conceptos pretendían una biologización de las diferencias sociales presentándolas como inmutables y estableciendo la imposibilidad de cambio por razones «naturales».

En un magnífico artículo titulado «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», Stolcke (1992) analiza, a partir de un enfoque antropológico-histórico, las relaciones entre género, clase y etnicidad como elementos constitutivos de la desigualdad social. Stolcke plantea que, en la Europa de finales del siglo XVII, los científicos naturales establecieron una serie de tipologías humanas basadas en criterios fenotípicos. En el XVIII, el siglo de las luces y la razón, el interés por las diferencias raciales se convirtió en «racismo científico», cuyos argumentos, poco o nada científicos, establecían que las diferencias sociales tenían un origen biológico.

En el siglo XIX, consolidada la sociedad de clases, aparece la ilusión de la igualdad de oportunidades y el espejismo de que cada persona es dueña de su destino. Pero si todas y todos somos «iguales», ¿cómo mantener las desigualdades y el orden establecido? Verena Stolcke sugiere que la naturalización de las desigualdades sociales se revela necesaria para mantener el orden social imperante: «Es esta amenaza de contestación del orden establecido lo que provoca a su vez que las desigualdades sociales sean “naturalizadas”» (Stolcke, 1992: 103). De esta manera, se justifican las des-

igualdades económico-sociales en función de la construcción de maquiavélicos razonamientos como creer que los individuos discriminados no aprovechan las oportunidades que la sociedad les ofrece debido a su inferioridad, a deficiencias personales innatas, hereditarias, etc. Como señala Stolcke: «Es decir, el culpable es el propio individuo o colectivo, o mejor dicho aún, su dotación biológica, su falta intrínseca de “talento” o de civilización más que el orden socio-económico existente» (Stolcke, 1992: 103).

El siglo XX es deudor del XIX en cuanto a las razones del racismo, aunque con especificidades propias del contexto socio-histórico. El holocausto judío ocasionó un aborrecimiento generalizado de las teorías racistas nazis y aceleró la aparición de nuevas categorías de análisis que repudiaban la biología como explicación de las diferencias. Precisamente el término «etnicidad», que pone el acento en la dimensión cultural de las diferencias, fue utilizado por primera vez en 1953 (Stolcke, 1992: 94).

En la actualidad, la mayor parte de las investigaciones coinciden en afirmar que no existen «razas» en términos exclusivamente biológicos y que, por tanto, la desigualdad y la exclusión social atribuidas a diferencias raciales son construcciones culturales. Hay incluso antropólogos que aspiran a eclipsar del léxico la palabra «raza», apoyándose en la genética y la sociobiología. Sin embargo, aunque en la gestación del concepto de género probablemente tuvieron un fuerte impacto las nuevas teorías que pretendían acabar con el determinismo biológico como justificación de la inferioridad, muy especialmente las relacionadas con los conceptos de raza y etnicidad, el nuevo contenido de la palabra «género», ligado al ámbito de lo «social», no aparece hasta los años 80, aunque anteriormente existan trabajos en los que se diferencia el sexo social del sexo biológico (Beauvoir, 1949; Mead, 1935).

En cualquier caso, la evolución de las relaciones entre sexo y género ha seguido el mismo curso que las relaciones entre raza y etnicidad, y aunque existen evidentes paralelismos, también hay divergencias. Una diferencia importante es que la raza se subdivide en varias categorías, permitiendo

mayor variabilidad, mientras que el sexo se presenta como dual, lo que quizá dificulta aún más su deconstrucción. Actualmente, en la mayoría de las corrientes antropológicas, la raza, cuando menos, se debate, si no se niega, mientras que el sexo (y el dimorfismo sexual) apenas se discute como entidad estrictamente biológica y prácticamente no se niega; desde luego, no existe ninguna intención de suprimirlo del vocabulario (si exceptuamos la recientísima y minoritaria corriente de antropología *queer*). Esta persistencia nos lleva a preguntarnos: ¿son más necesarias las diferencias de género en las sociedades de clases para el mantenimiento del orden social y, por ello, más difíciles de deconstruir? Probablemente, la deconstrucción del sexo sea mucho más perturbadora que la deconstrucción de la raza.

En este sentido, un análisis de las fronteras del sexo a partir de un enfoque antropológico-histórico es de gran utilidad, porque desde la Grecia clásica hasta la Europa Moderna el sexo se representa como algo relativamente inestable y las descripciones de casos de hermafroditismo se suceden como algo perfectamente natural (Laqueur, 1994). Los límites del sexo resultan difusos y complejos; además, no parece que constituyan un tema de preocupación fundamental. Sabemos que Platón pensaba que los seres humanos se clasificaban en sus orígenes en tres categorías: los varones que procedían del Sol, las hembras de la Tierra y los andróginos de la Luna. Júpiter los castigó, hendiéndolos por la mitad «como un huevo», y desde entonces cada mitad busca su otra mitad, lo que explicaría el amor.

En la Edad Moderna existen casos de personas percibidas como hombres o como mujeres dependiendo de las circunstancias. Tomemos, por ejemplo, el conocido caso de Catalina de Erauso, la monja alférez, cuya partida de nacimiento hallada en Guipúzcoa, así como otros documentos archivísticos y noticias relativas a su vida, ponen de manifiesto que fue un personaje real.

La historia de Catalina de Erauso está narrada en primera persona, ella misma (o él mismo) escribió en 1625 sus aventuras y desventuras, como hombre y como mujer. Durante la

parte del relato en que es un hombre se refiere a sí misma en masculino. Catalina entró en el convento con su tía siendo aún niña, pero no sintiéndose cómoda entre las monjas, tomó la decisión de partir y alistarse como soldado de las tropas españolas desplazadas a Perú y México. Vivió como hombre, guerreando durante años contra los indígenas, rehusando propuestas de matrimonio con mujeres. Únicamente lloró, por primera y última vez, tras el fallecimiento de un soldado amigo. Cuando decidió descubrir públicamente que nació mujer, el obispo de Guamanga, Perú, mandó que la examinaran dos matronas que certificaron su «virginidad».

Entró de nuevo en el convento con hábito de monja, pero finalmente el Papa le dio licencia para proseguir su vida en hábito de hombre y Felipe IV le concedió el título de alférez (llamándole «el alférez doña Catalina de Erauso») y le concedió una pensión con la que pudo establecerse en México, dedicándose al comercio con el nombre de Antonio de Erauso. La monja alférez relata en su *Historia* que «todos, o los más, me mostraron notable agrado» ([1625], 2000: 101). Ésta, y otras muchas historias europeas de la Edad Moderna, ponen de manifiesto que las fronteras sexuales podían franquearse y no existían unas barreras sexuales tan rígidas en el imaginario colectivo de la época.

En este sentido, Michel Foucault (1976) y Thomas Laqueur (1994) plantean que las ideas y representaciones del sexo en las teorías médicas eran bastante flexibles y fue a finales del siglo XVIII cuando la naturaleza de la sexualidad humana cambió radicalmente. Como señala Laqueur: «Ser hombre o mujer significaba tener un rango social, un lugar en la sociedad, asumir un rol cultural, no ser orgánicamente de uno u otro de los dos sexos inconmensurables. En otras palabras, con anterioridad al siglo XVIII, el sexo era todavía una categoría sociológica y no ontológica» (Laqueur, 1994: 27-28).

Durante siglos se pensó que hombres y mujeres tenían los mismos genitales, un cuerpo unisexo, pero ellos los tenían en el exterior y ellas en el interior (Laqueur, 1994: 146). El reconocimiento de la reproducción bisexual humana no significaba la aceptación de las diferencias genitales ni de la

dualidad sexual como única representación posible del sexo en los seres humanos desde el nacimiento hasta la muerte. Además, en aquellos periodos en que ni hombres ni mujeres eran fecundos —infancia, vejez— las diferencias de sexo y la bipolarización sexual se desdibujaban en la literatura médico-científica, perdiendo su sentido esencialista.

¿Nuevos valores del dualismo sexual en épocas de crisis?

Hemos visto que la representación de la dualidad sexual como algo inestable no constituye, en absoluto, un logro «progresista» como podría serlo la deconstrucción de la «raza» para los antropólogos del siglo XX, sino que forma parte del pensamiento más tradicional en la historia de la ciencia europea que, a su vez, recupera la herencia clásica. Es más, las teorías de la sexualidad difusa, en realidad, nunca se abandonaron en la ciencia biomédica, incluso en las teorías del siglo XX. Para ilustrar las ideas expuestas, me parece interesante analizar el pensamiento de Gregorio Marañón (1887-1960), médico y profesor de endocrinología, en torno a la construcción del sexo. Marañón expone sus teorías respecto a la sexualidad humana fundamentalmente en un volumen titulado *Tres ensayos sobre la vida sexual: Sexo trabajo y deporte. Maternidad y feminismo. Educación sexual y diferenciación sexual*, publicado en 1934. Este libro, escrito desde la perspectiva humanista que caracteriza a su autor, integra aspectos médico-fisiológicos con aspectos culturales y recoge una serie de ideas respecto a la diferenciación sexual que, en cierto modo, rompen con el dualismo sexual como algo rígido y limitado. Marañón conoce, entre otros autores, el trabajo de Jacob Bachofen sobre el matriarcado, al que cita en varias ocasiones, y está al tanto de las demandas del movimiento feminista, al que también se refiere a menudo en el libro, aunque dando su visión particular.

¶ En cuanto a sus ideas sobre la dualidad sexual, las desarrolla fundamentalmente en un capítulo titulado «relatividad del sexo». Según Marañón, el sexo nunca ha sido un valor absolu-

to desde que hay recuerdo en la vida de los hombres: «Entre el varón perfecto y la hembra perfecta se han encontrado siempre innúmeros tipos intermedios en los que la virilidad y la feminidad se ofrecen con caracteres menos netos, hasta llegar a una zona de conjunción intersexual, en la que la pureza y la diferenciación de los tipos extremos se tornó en ambigüedad y confusión» (1934: 153). Para él, lo masculino y lo femenino se continúan y simbólicamente representa las diferencias y convergencias entre ambos a través de la alegoría de una figura oriental en la que dos dragones se miran frente a frente con las fauces abiertas y las garras erizadas, pero cuyos cuerpos convergen y terminan en la misma cola. Marañón subraya que los mitos antiguos están llenos de esta idea y que el/la andrógino surge en el arte y en la literatura a cada instante; y ya en fábulas remotas se habla incluso del «tercer sexo» (1934: 153).

Precisamente, señala que naturalistas, sociólogos y médicos han querido, en el siglo XX, considerar una aberración monstruosa y una infracción de la «pureza de los tipos y los instintos sexuales» las categorías míticas tradicionales de seres medio hombre, medio mujer. Pero que, cuando este problema se ha planteado en el terreno experimental (se refiere a los casos médicos de intersexualidad, principalmente los síndromes de Klinefelter y Turner, descritos en el apartado del capítulo primero dedicado a la génesis del concepto *gender*), hemos tenido que aceptar que los poetas y los hombres de ciencia tenían razón.

De este modo, sentencia categóricamente: «Hoy, en efecto, sabemos que casi nadie es hombre absoluto, ni absoluta mujer. Es evidente, que todo ser es, en sus principios bisexual, y que sólo posteriormente se decide el sexo definitivo al que pertenecemos durante toda nuestra existencia. Pero este sexo definitivo no es casi nunca absoluto, como acabamos de decir: no es varonil sin mezcla de mujer, ni femenino sin mezcla de varón. Es siempre una mixtura de los caracteres somáticos y funcionales de los dos sexos, si bien con predominio de uno sobre otro» (Marañón, 1934: 153).

Para Marañón existía una bisexualidad inicial en el organismo (1934: 155), que ilustra con el ejemplo del recién naci-

do que asoma por primera vez al mundo y no se acierta a saber si el rostro arrugado e inexpresivo pertenece a una hembra o un varón hasta que sale el bebé por completo. Posteriormente, en la infancia la imposición del sexo vencedor sobre el derrotado es aún lenta y no hay una diferenciación clara; más adelante, durante la pubertad, vencería uno de los sexos, lo que se mantendría hasta la madurez. Pero en la vejez se daría lo que Marañón llama «un retorno a la bisexualidad» porque, con los progresos de la edad, el vigor del sexo triunfante se debilitaría, acabando por extinguirse, adquiriendo las mujeres un matiz viriloide y viceversa. Para describir este último periodo habla de «pseudo-hermafroditismo femenino o masculino», y en sus formas más atenuadas, «virilismo y feminismo». Es más, concluye este capítulo con la siguiente frase: «Puede, pues, aceptarse como exacta esta hipótesis de la bisexualidad inicial de los organismos y de su permanencia, en estado latente, durante el resto de la vida» (Marañón, 1934: 161).

Más contemporáneamente, en uno de los manuales de Medicina Legal y Toxicología más utilizados en España, de hecho se trata de un texto de referencia en sexto curso de la licenciatura en Medicina, editado por el profesor J. A. Gisbert Calabuig, en el capítulo dedicado a definir *el diagnóstico legal del sexo*, realizado por José Luis Romero Palanco, el autor se expresa en los siguientes términos: «Desde el punto de vista práctico, puede afirmarse que no existe ningún elemento que por sí mismo defina el sexo a que pertenece una persona, resultando, por tanto, altamente arbitrario y falaz basar el diagnóstico del sexo sobre la morfología de los genitales externos o sobre el sexo cromatínico o el cromosómico, tomados de forma aislada» (Gisbert Calabuig [1977], 1999: 554).

De manera que el sexo biológico, desde el punto de vista biomédico, no puede dividirse tan rigidamente como se pretende ni se pueden establecer limitaciones estrictas basadas en las diferencias fisiológicas. Sin embargo, para el público no especializado o sin formación médica, el sexo se presenta como inmutable, dual y claramente diferenciado a lo largo de toda la vida y esta idea ha calado hondo en el imaginario colectivo, que percibe una distinción clarísima entre hombres

y mujeres, sin darnos cuenta de que las cualidades sociales y culturales contribuyen enormemente al aumento del dimorfismo sexual.

Es posible que en épocas de crisis como la segunda mitad del siglo XX, con el avance del movimiento feminista cuestionando el orden sexual imperante, el dimorfismo sexual esencialista resulte aún más necesario para legitimar la inferiorización de las mujeres. Cuando las mujeres se organizan para luchar contra la desigualdad social, ¿se acentúa la naturalización de las diferencias?, ¿aparece renovado y fortalecido el modelo de «mujer mujer»?

En definitiva, este nuevo sexismo del siglo XX ¿otorga mayor valor al dimorfismo sexual? La naturalización del discurso permite que se consoliden las diferencias porque existe un elemento material-corporal que lo recuerda constantemente. La deconstrucción de este poderoso simbolismo orgánico favorece la emergencia de cambios sociales encaminados hacia la igualdad de los grupos humanos. Ésta es la razón de ser fundamental de la deconstrucción de la base biológica de la raza, pero también de la del sexo.

Sexo, raza y manuales de Antropología

Sin embargo, los manuales de Antropología Social más utilizados por el alumnado en el Estado español (Ember, 1997; Kottak, 1997; Harris, 1999; Bohanan, 1996), que generalmente proclaman la deconstrucción de la base biológica de la raza, explican el «sexo» en términos mucho más inflexibles que los textos médicos consultados. Mientras que se emplean a fondo en demostrar que la noción de «raza» como un concepto científico biológico no existe, la noción de «sexo» aparece vinculada de manera mucho más fuerte a la biología. El sexo se presenta como un concepto universal, bien delimitado y completamente objetivo, al tiempo que la raza se muestra prácticamente vacía de contenido. El conocido manual de Marvin Harris subraya: «Las discrepancias entre las ideas populares acerca de la raza y los principios científicos modernos de la

taxonomía y genética son tan grandes que muchos antropólogos quieren eliminar por completo la palabra raza de los manuales de antropología (Littlefield, Lieberman y Reynolds, 1982; Montagu, 1974) y utilizar, en su lugar, el término población» (Harris, 1981: 134).

Como prueba de la flexibilidad del concepto de raza, algunos manuales incluyen fotos de personas difícilmente clasificables según las razas tradicionalmente aceptadas. Sin embargo, en ningún momento se utilizan fotografías de seres humanos ambiguos sexualmente —personas que no podríamos definir como hombres o mujeres a simple vista— para mostrar la flexibilidad del sexo: adolescentes sin pecho, ancianos con formas redondeadas, mujeres musculosas con vello, varones barbilampiños, etc. Todo ello implica que, a veces, tengamos la impresión de que el sexo se reduce exclusivamente a los genitales y que éstos constituirían el auténtico o incluso el único marcador sexual; pero, actualmente, con la evolución de la medicina, ¿no resulta más fácil cambiar de genitales que de color de piel? Y, de cualquier manera, el caso de los transexuales cuyos genitales no corresponden al sexo, ¿exclusivamente social?, al que ellos y ellas sienten pertenecer son manifestaciones de distintas formas de vivir la estricta dualidad sexual.

Sin duda, la reproducción bisexual humana ha marcado enormemente las percepciones dualistas del sexo, pero la reproducción de la especie no es siempre la razón última de la vida, ni un sentimiento natural en todos los seres humanos. Sería interesante analizar en qué momentos históricos y en qué sociedades se da mayor valor al dimorfismo sexual y si está relacionado con un mayor sexismo o con una mayor rigidez en la percepción del sexo. Es evidente que raza y sexo no son términos paralelos; sin embargo, es notable el esfuerzo realizado para deconstruir las implicaciones biológicas de la raza, llegando a su negación, mientras que incluso el concepto de género, que nació para romper con el determinismo biológico, continúa a veces ligado a concepciones naturalistas.

Volviendo a los manuales de Antropología Social que utilizan nuestros estudiantes, me detendré en el manual realizado

por Carol y Melvin Ember (1997). En este caso, ni siquiera se establece una diferencia clara entre lo biológico y lo social, ya que el capítulo dedicado a estas cuestiones se titula «Diferencias de sexo y diferencias de género». Según estos antropólogos, los machos y las hembras de muchas especies animales no pueden distinguirse con claridad porque «únicamente» difieren en su estructura cromosómica y en sus órganos externos e internos de reproducción y «en nada más» (Ember y Ember, 1997: 190).

Pero, en el caso de la especie humana, el dimorfismo sexual muestra diferencias bastante marcadas en tamaño y aspecto. Veamos cuáles son estas marcadas diferencias: «Las mujeres tienen la pelvis proporcionalmente más ancha. Los hombres suelen ser más altos y tienen esqueletos más gruesos y fuertes que las mujeres. Las mujeres tienen mayor proporción de grasa en su peso corporal; los hombres, mayor proporción de músculos. Los hombres suelen tener mayor fuerza de agarre en la mano; corazón y pulmones proporcionalmente mayores y más capacidad aeróbica de trabajo (mayor capacidad máxima de oxígeno durante el ejercicio)» (Ember y Ember, 1997: 190).

Las diferencias de tamaño entre los sexos no siempre están tan marcadas, especialmente si comparamos poblaciones de distintas zonas; podríamos decir que los hombres mediterráneos suelen tener una estatura inferior a las mujeres nórdicas o que en diversas poblaciones existe o se está llegando a un equilibrio en el tamaño de hombres y mujeres. Es más, probablemente, en todas las poblaciones hay ciertas mujeres más altas que algunos hombres; pero los valores culturales obligan a formar parejas en escala de estatura (las mujeres más bajas con los hombres más bajos, etc.), lo que acentúa la impresión de que todos los varones tienen una altura más elevada que todas las mujeres. Por otra parte, la capacidad de engendrar es exclusivamente una potencialidad, ya que no todas las mujeres tienen hijos y ni siquiera el hecho de tener genitales femeninos permite siempre ser madre (esterilidad).

Además, las diferencias entre hombres y mujeres mencionadas por Carol y Melvin Ember bien podrían estar influidas por adaptaciones climáticas, por el tipo de ejercicio

desarrollado por hombres y mujeres, por la alimentación diferenciada, etc., es decir, por los valores culturales asociados a la construcción social del cuerpo. Lo mismo podríamos argumentar para los esqueletos o la masa muscular de hombres y mujeres y, por supuesto, para la fuerza de agarre en las manos y el tamaño del corazón o los pulmones. En consecuencia, aunque pueden existir unos rasgos dominantes, como ocurre con la «raza» (me refiero, por ejemplo, al color de la piel como una categoría racial), ¿por qué ni siquiera nos permitimos dudar de las diferencias?

Ya en el año 1949, Simone de Beauvoir, en su brillante argumentación de la construcción social de la mujer como alteridad, apuntó que el cuerpo también se construye socialmente, moldeando el bagaje genético. Igualmente hizo hincapié en que las condiciones de vida diferentes de las mujeres prehistóricas quizá se reflejaban en su musculatura o su aparato respiratorio, probablemente tan desarrollados como en el hombre. Y apunta que tal vez eran robustas y resistentes e incluso participaron en expediciones guerreras (Beauvoir [1949], 2000: 126). En cualquier caso, es conocida la posición de numerosas antropólogas que cuestionan las diferencias de tamaño entre hombres y mujeres como un factor globalmente representativo. En este sentido, la antropóloga sueca Britt-Marie Thurén plantea que hay sociedades donde la diferencia física no es muy grande: «En Bali parece que las mujeres y hombres son más o menos del mismo tamaño y además tienen formas mucho más parecidas entre sí que, por ejemplo, los europeos» (Thurén, 1993: 30).

Es evidente que numerosos antropólogos y antropólogas defienden una base fisiológica y una definición del sexo biológico bastante más rigurosa y estricta que la que utilizan los propios científicos. Especialmente teniendo en cuenta que no se trata de cuestiones médicas de reciente acuñación, sino que las fronteras del diagnóstico de sexo vienen presentándose fluidas desde muy antiguo. La estricta biologización de las diferencias afecta incluso a antropólogas feministas como Moore, que considera «irrefutable» el dimorfismo sexual, aunque no define en qué consisten exactamente esas «diferen-

cias biológicas entre los dos sexos» (Moore [1988], 1999: 20), dando por hecho que todos y todas sabemos a qué se refiere: ¿los genitales, el volumen del pecho, la altura, la capacidad pulmonar, el tamaño del cerebro? Pero es que Moore no persigue la deconstrucción de las diferencias biológicas, porque para ella lo importante es la deconstrucción de su significado social.

En cualquier caso, lo que aquí nos interesa es el hecho de que esta imagen del dimorfismo sexual bipolar crea unos vínculos intrínsecos con la naturaleza que nos llevarían a pensar que las características socioculturales de hombres y mujeres son inmutables, universales y, por tanto, imposibles de modificar, ya que tendrían su base en la naturaleza. La categoría género ha significado un escalón importante para romper con el determinismo biológico y demostrar científicamente que existen diferentes grados de dominación masculina, diferentes sistemas de género, diferentes formas de construir socialmente la masculinidad y la feminidad, etc. Pero las ideas sobre el dualismo sexual primigenio y esencialista, nos llevan a menudo a perpetuar la imagen de un género dual —paralelo al dualismo sexual—, cuando el concepto de género es una abstracción aplicable a diversas y variadas formas de socialización y de simbolismo sexual (véase el apartado del capítulo primero consagrado a «Roles de género múltiples y alternativos»).

De hecho, la confusión entre sexo y género es tan frecuente que Stolcke subraya que la noción de género se ha convertido en «una especie de término académico sintético que, aunque enfatice la construcción social de las identidades de mujeres y hombres, con frecuencia es simplemente mal utilizada como sinónimo culturalista de sexo, a tal punto que no es infrecuente oír hablar de dos “géneros”, el género masculino y el femenino» (Stolcke, 1996: 341).

En definitiva, sería deseable que la Antropología Social avanzara aún más en la comprensión, la investigación y la deconstrucción de la base biológica de la categoría «sexo», ya que resulta evidente, a la luz de las investigaciones actuales, que las características culturales de género (vestido,

gestos, colores, etc.) están diseñadas para destacar y acentuar el dimorfismo sexual desde la primera infancia. Las últimas tendencias antropológicas en este sentido proceden de las teorías *queer*.

Este refuerzo social del dualismo sexual a veces nos confunde y nos lleva a pensar que son rasgos sexuales lo que, en realidad, son cualidades de género. No hay tantas diferencias cromatínicas ni cromosómicas respecto al sexo entre los seres humanos (como señalan los especialistas en medicina legal respecto al diagnóstico del sexo), pero existen numerosos mecanismos culturales cuyo propósito consiste en incrementar y exagerar estas disparidades.

Género, raza, filiación y esclavitud

El estudio de la esclavitud española en los tiempos modernos, así como el análisis de la esclavitud en contextos subsaharianos, me permite plantear que la filiación matrilineal, propia de los grupos esclavizados, está intrínsecamente vinculada a la ausencia de poder de las mujeres en el marco de una relación de dominación extrema, en que las mujeres están doblemente explotadas: por ser esclavas y por ser mujeres. En mis investigaciones sobre la esclavitud, he constatado que la transmisión matrilineal del estatus de persona esclavizada es una constante en la España Moderna (Martín Casares, 2000a: 256-258). Los hijos e hijas de una mujer esclava nacían esclavos independientemente de la condición del padre. Pero, además, este postulado es válido para otras sociedades con personas esclavizadas, por ejemplo, diversos grupos de tradición esclavista en el África subsahariana, en Mauritania y en Sudán (Martín Casares, 1991, 2002b). Esta constatación pone de manifiesto que la transmisión matrilineal del estatus de esclavo responde precisamente a la exclusión de las esclavas, a su condición de explotadas, y a la inexistencia de un patrimonio que transmitir a los hijos e hijas.

Empezaré analizando las teorías de Evans-Pritchard ([1940], 1997: 238-242) sobre la esclavitud en Sudán, un mo-

delo aplicable a otras sociedades subsaharianas. Pritchard planteó que los niños y niñas dinka capturados por los nuer se incorporaban al linaje de sus amos ocupando una posición de «hijos»; pero esta afirmación es muy cuestionable, ya que los niños y las niñas de origen esclavo nunca pasan a ser un miembro más de la familia, como Pritchard pretende, sino que mantienen el estigma de servilidad y transmiten su estatus por vía materna. Es más, los esclavos nunca pasan a formar parte del linaje de sus propietarios en Sudán, según el trabajo de campo realizado por Omeima Sheik-el-Din sobre la evolución de las relaciones esclavistas en Sudán, cuya tesis dirijo actualmente.

Probablemente, Evans-Pritchard entrevistó exclusivamente a nuer propietarios de esclavos, quienes aún actualmente evitan aludir a la realidad de sus esclavos y esclavas, absorbiéndolos en sus linajes, pero nunca en calidad de miembros de pleno derecho, como el antropólogo cree, sino que se consideran «asociados», es decir, sirvientes del grupo con un rango claramente inferior. Lo mismo ocurre en Mauritania (Martín Casares, 1991). De hecho, según los datos etnográficos o históricos que he recopilado sobre la esclavitud en el África subsahariana, los miembros de etnias minoritarias esclavizados por otras más poderosas perdían su identidad con la captura y pasaban a definirse según el grupo étnico al que pertenecían sus propietarios. Precisamente, cuando en la Península Ibérica encontramos una esclava que dice ser, por ejemplo, mandinga o wolof, no tenía por qué ser de ascendencia mandinga, sino que bien podía tratarse de la esclava de un mandinga (Martín Casares, 2000a: 155); porque los mandinga y los wolof eran pueblos muy jerarquizados y poderosos en el siglo XVI que, generalmente, vendían a los comerciantes blancos los esclavos y esclavas que habían capturado entre las etnias vecinas más desfavorecidas y que, a través de la captura, habían perdido su identidad original al ser absorbidos por el linaje de sus propietarios.

Aún en la actualidad, el estigma de servilidad persiste en los dinka cautivos que nunca dejan de ser «descendientes

de esclavos», reconocidos por todos como tales. De hecho, Evans-Pritchard nunca utiliza la palabra esclavitud, sino que habla de «cautividad», «sujeción» o «aprehensión» y señala: «Es descortés preguntar a los forasteros si sus abuelos eran dinka cautivos y, aun en el caso de que fueran de origen dinka, no lo dirían fácilmente» ([1940], 1997: 242). El problema subyacente es que los británicos nunca quisieron reconocer abiertamente que existía esclavitud en sus colonias, algo que hubiera empañado su imagen de abolicionistas. Además, Evans-Pritchard trabajaba para el gobierno angloegipcio establecido en Sudán, por lo que resultaba sumamente conveniente «creerse» las figuraciones nuer respecto a la integración de los niños y niñas dinka, cautivados a lazo, como miembros de plena igualdad en sus linajes, a los que Pritchard llega a calificar repetidas veces de «inmigrantes» ([1940], 1997: 239-243). Sin embargo, el antropólogo es consciente de que los nuer los llaman *rande*, que él mismo traduce como «sirviente», pero que significa realmente «esclavo».

Evans-Pritchard estaba determinado a justificar la presencia de relaciones de dominación esclavista entre los nuer, llegando a veces a extremos insospechados, como el siguiente: «Me dijeron que incluso le darían (se refiere a un dinka cautivo) una hija de su casa en matrimonio sin necesidad de que satisficiera el pago que se hace por las esposas, en caso de que fuera ciega o inválida y ningún nuer tuviera intención de pedirla por esposa» ([1940], 1997: 242). ¿Cómo puede considerar Pritchard un privilegio que a los esclavos dinka únicamente se les permita casarse con mujeres libres enfermas, cuando es evidente que el objetivo de los nuer es deshacerse de lo que consideran una carga?

Además, en las sociedades con población esclavizada, el celibato suele ser la norma entre la población esclava y el destino de la mayor parte de la servidumbre libre. La preferencia de sirvientes domésticos célibes que residan en las casas en las que trabajan es una constante en la historia, puesto que la soltería implica una mayor disponibilidad (Martín Casares, 2000a: 361). El paso por el matrimonio oficialmente instituido supone el reconocimiento de cierto grado de libertad e

implica que estas personas esclavizadas, o sometidas a servidumbre, dedicarán parte de su tiempo de trabajo a otra familia: la suya propia. La soltería oficial no implica, en absoluto, la ausencia de relaciones sexuales, siendo precisamente los nacimientos ilegítimos la norma entre las poblaciones esclavizadas. Por todo ello, la madre como transmisora del estatus de esclavo/a desempeña un papel fundamental.

Como he señalado anteriormente, la transmisión matrilineal del estatus de esclavo que encontramos en Mauritania y en Sudán en el siglo XX se puede rastrear igualmente en otras sociedades con esclavas y esclavos, e incluso en la Península Ibérica de los siglos XVI al XVII. Por lo que respecta al ámbito español, en los libros parroquiales de bautismo, los esclavillos y esclavillas aparecen siempre registrados como hijos o hijas «de madre esclava», acentuando la transmisión del estatus matrilineal. Pero ¿por qué se transmitiría el estatus de esclavo matrilinealmente en una sociedad que se regía por parámetros patriarcales y, por tanto, siguiendo las reglas de la patrilinealidad? Para contestar a esta pregunta, es necesario preguntarse por los orígenes del patriarcado y el propio concepto de paternidad.

El vínculo entre la madre y su descendencia siempre ha sido tangible: ellas engendran; sin embargo, la paternidad, hasta hace muy pocos años (con la investigación genética y las pruebas de ADN), no era un hecho verificable. Las etnografías sobre relaciones de parentesco demuestran que en numerosas sociedades no se establecía una relación directa entre la introducción del esperma en el aparato genital femenino y el parto, entre otras razones, debido a los nueve meses de distancia que separan ambos eventos (Malinowski, 1922). Estas sociedades no creían, por tanto, que el padre participara en la gestación.

A lo largo de la historia, los varones han ido apropiándose paulatinamente de la reproducción reivindicando su indemostrable papel de padres a través de la consolidación de la patrilinealidad y todo lo que ello conlleva ideológicamente. Para ello, era necesario controlar la sexualidad de las mujeres de manera que tuviesen relaciones sexuales con un solo

hombre, que sería, en consecuencia, el padre «verdadero» de su progeñe. De ahí, una buena parte de la presión ideológica sobre la fidelidad femenina. ¿Cómo podrían si no estar seguros los hombres de su paternidad? El cinturón de castidad, la reclusión de las mujeres, el acento puesto en la virginidad femenina, tienen que ver con esta «incapacidad de los hombres para engendrar» (Meillassoux, 1983: 50).

La patrilinealidad forma parte de una estrategia de apropiación de las capacidades reproductoras de las mujeres por parte de los hombres, pues ellos no pueden estar seguros de la veracidad de su paternidad. De hecho, las monarquías europeas han demostrado en diversos momentos históricos la inconsistencia de la patrilinealidad y siempre ha habido sectores sociales que han cuestionado la sucesión al trono y la consanguinidad del linaje real por las dudas suscitadas sobre la paternidad del rey. El caso de Juana, la Beltraneja, en España, por ejemplo, revela la fragilidad de la paternidad. Asimismo, era relativamente común que los reyes tuviesen hijos fuera del matrimonio real, pero para estar seguros de su paternidad, sus amantes debían estar recluidas o bajo vigilancia. Los argumentos del rey Felipe IV en una carta al conde-duque de Olivares para asegurar que un tal Simón Rodríguez era su hijo resultan bastante inconsistentes al tiempo que denotan la reclusión y la vigilancia constante de su amante: «Y tengo entera satisfacción de que no halla habido engaño en su parto, ni su madre pudo tener trato con otro hombre ninguno en el tiempo que yo la traté, ni durante el preñado, como me consta y vos lo sabéis» (citado por Domínguez Ortiz, 1996: 428).

Resulta evidente que la sociedad española de la Edad Moderna se sustentaba sobre unos lazos de consanguinidad patrilineales difícilmente demostrables, de no ser por la reclusión de las mujeres y el control de su sexualidad (de ahí el modelo de la fidelidad y el enclaustramiento propugnado por Luis Vives y Fray Luis de León). Las mujeres, en cambio, sí podían estar seguras de su maternidad, pero lo que en realidad contaba era la línea paterna.

Por lo que respecta a las personas esclavizadas, numerosos antropólogos han querido ver un comportamiento similar al de

las personas libres y, al plasmar los parámetros patriarcales al colectivo esclavizado, han creído constatar una patrilinealidad inexistente (Piault, 1975; Augé, 1975; Bourgeot, 1975). Igualmente, ciertos historiadores que han tratado el tema consideran que «la condición de esclavos de los padres era transferida al hijo». Algunos, como Phillips, llegan incluso más lejos al afirmar que en España «los niños nacidos de padres esclavos adquirirían tal condición, mientras que los hijos de padre libre y madre esclava eran legalmente libres, pero en la práctica se les solía considerar como esclavos» (Phillips, 1990: 71). La confusión que apreciamos respecto a la transmisión del estatus de esclavo, erróneamente atribuida a la línea paterna, no existía, sin embargo, en la España de la época. Desde el código medieval de las *Siete Partidas* (siglo XIII) se reconoce muy claramente que se nace esclavo por vientre de madre esclava, es decir, «engendrado por mujer esclava».

La realidad es que el padre poco o nada tenía que ver en ello, ya que, en la mayoría de los casos, se desconoce su identidad, y es, únicamente, la madre-esclava la transmisora de estatus, tanto a los hijos como a las hijas. Por tanto, la esclavitud pone de manifiesto las dificultades de saber quién es el padre de una criatura y, en consecuencia, revela que la patrilinealidad es una creación social. Por consiguiente, el sistema esclavista vuelve, de alguna forma, a los valores «naturales»: sólo podemos saber qué seres humanos podemos vender o comprar por haber nacido esclavos si sabemos quiénes son sus madres. Además, ¿qué sentido tendría reivindicar la patrilinealidad cuando no hay patrimonio que transmitir? Los señoríos, el título de monarca y otros privilegios se transmitían de hombre a hombre en los tiempos modernos; sin embargo, en esclavitud no hay bienes que heredar, por lo que tampoco es necesario reclamar la patrilinealidad. Por otra parte, tampoco es necesario que las esclavas mantengan los parámetros de «feminidad» que se les pedía a las mujeres libres. La reclusión y la fidelidad han perdido su sentido; a fin de cuentas, ¿a quién le importa quién es el padre de los hijos de una esclava? Es más, en casos de abusos sexuales y violaciones de estas mujeres por parte de hombres libres de la casa, incluso sería

beneficioso para ellos ocultar una posible paternidad (Martín Casares, 2002b).

En definitiva, los ejemplos de relaciones de esclavitud analizados tanto en la Europa Moderna como en el África subsahariana contemporánea ponen de manifiesto que el grado máximo de sujeción y explotación de las esclavas conduce a la matrilinealidad, a pesar de que la sociedad en su conjunto se rija por parámetros patrilineales. No hay patrimonio que transmitir, ya que los esclavos y las esclavas no tienen posesiones; los hijos, en sí mismos, son la riqueza, ya que pueden ser vendidos como mano de obra esclava, por lo que la condición del padre carece de importancia.

ESPACIOS SIMBÓLICOS, ESPACIOS DE GÉNERO

Estudiar las relaciones de género implica profundizar en el conocimiento del universo simbólico de las sociedades. Precisamente, una de las primeras antropólogas que plantea que las relaciones entre los hombres y las mujeres dan lugar a poderosos símbolos de oposición y complementariedad es Marilyn Strathern. Así, los estereotipos de género, en tanto que categorías artificiales y culturales, exageran las diferencias físicas que pasan a ser simbólicas, adquiriendo una dimensión poderosa que condensa también emociones.

Strathern y los universos simbólicos

La eficacia de los símbolos es que parecen estar basados en la naturaleza, de manera que olvidamos su arbitrariedad y el hecho de que forman parte del aprendizaje cultural. En este sentido, Strathern señala que el poder de las simbolizaciones de género tiene que ver precisamente con cómo la sociedad se ve o quiere verse a sí misma. Así argumenta que el objetivo de simbolizar el género, y más concretamente los estereotipos de género, es que las desigualdades entre hombres y mujeres parezcan perfectamente naturales.

Además, el propio principio de simbolización favorece la utilización de los símbolos de género para significados que van más allá de las relaciones entre hombres y mujeres, porque una vez establecidos los estereotipos de género, se utilizan para innumerables cuestiones que están al margen de la relación hombre/mujer (Strathern [1977], 1979: 143).

Como ejemplo de la simbolización al margen de los estereotipos de género, Strathern señala el hecho de llamar «mujer» a un enemigo varón para simbolizar que es dócil o inferior. De hecho, el estudio de la manipulación de las categorías y los valores asociados al género a nivel simbólico proporciona elementos para la comprensión de los procesos de pensamiento, ya que las nociones simbólicas permiten que éstas sean utilizadas según el significado social que conviene a cada momento cultural. Precisamente, el poder de la simbolización del género es que parece que los hombres están «naturalmente» mejor dotados para determinados roles y las mujeres para otros.

Por lo demás, una vez puesta en marcha la simbología en torno al género, se establece un proceso de retroalimentación (Strathern [1977], 1979: 137). En cualquier caso, las oposiciones binarias son formas de pensamiento simples y reductoras que tienen una clara función de control, ya que la simbolización dual permite establecer más fácilmente una oposición en términos de superior e inferior, aunque Strathern no lo plantea claramente en estos términos.

En el caso de los estereotipos de género, la simbolización de los sexos se convierte casi en un pensamiento normativo lleno de valores sobre «lo que debe ser», ocultando por completo «lo que es» y «lo que podría ser». Las simbolizaciones humanas persiguen generalmente la estabilidad de las jerarquías y del orden social imperante. Los símbolos de género nacen con una intención y un propósito determinados, que suscitan sentimientos y provocan comportamientos; no se trata de una mera forma de nombrar la realidad. Precisamente, la simbolización binaria, en forma de oposiciones, es una de las más simples porque restringe, simplifica y oprime el pensamiento humano. En nuestra cultura, el elemento

simbólico que informa sobre el estado civil de una persona es la arandela de oro que se porta en el dedo anular, denominado precisamente «alianza». Esta joya cumple una importante función social, me refiero a que ofrece la posibilidad de conceptuar a las personas en función de su estado civil a través de una simple mirada. Además, antes de la reciente entrada en vigor de la ley que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo en España, tenía un significado añadido, ya que denotaba si la persona portadora era o no homosexual. Obviamente había personas casadas que mantenían prácticas sexuales homoeróticas al margen de su matrimonio, pero la función social del anillo matrimonial era también visualizar la orientación sexual heteronormativa y, por supuesto, el estado civil. De manera que los elementos simbólicos rigen también nuestras vidas, aunque no siempre seamos conscientes de su alcance.

Rituales para simbolizar la jerarquía de género

El estudio de los rituales constituye otra de las grandes áreas de análisis antropológico del pensamiento simbólico (Valle, 1988). El registro ritual no es extensible al infinito, pero es universal, ya que todas las sociedades presentan cierta necesidad de simbolización. Entre las características más importantes del rito se encuentran la plasticidad, su capacidad de ser polisémico y de acomodarse a los cambios sociales.

Las investigaciones sobre ritos y rituales nacieron ligadas al ámbito religioso en sus orígenes. Posteriormente, la ampliación de los espacios estudiados y la apertura de la antropología a las sociedades modernas ha orientado los estudios sobre rituales hacia aspectos más profanos. Generalmente, los antropólogos y antropólogas que han trabajado sobre el fenómeno de los ritos lo han definido desde las concepciones propias de su campo de investigación.

También la Antropología del Género ha contribuido al estudio de los roles de género en el ámbito del ritual. Los rituales de jerarquía de género se presentan en numerosas sociedades y

cada vez se profundiza más en el conocimiento del orden simbólico subyacente en aquellos ritos que afectan directamente a las relaciones de género. El número de trabajos que analizan las representaciones simbólicas del género en los rituales es muy amplio (Edholm, 1979; O'Laughlin, 1977; Valle, 1988; Juliano, 1992; Diemberger, 2000; Bell, 1998; Bradford, 1998), por lo que únicamente me he permitido recoger dos ejemplos significativos.

En un estudio sobre los funerales entre los antaisaka de Madagascar, Felicity Edholm (1979) establece que los hombres, como grupo dominante, inevitablemente controlan los conceptos ideológicos al estructurar la representación del ritual, mientras que, al grupo dominado, en este caso las mujeres, se les niega toda capacidad de solidaridad y de identidad de grupo al presentarlas divididas en categorías. Los antaisaka son un grupo de agricultores patrilineales y virilocales, cuya producción fundamental es el arroz. Viven en unidades domésticas nucleares y se entierran en tumbas según el patrilineaje. Los funerales son elementos clave de las representaciones simbólicas de la comunidad.

En los rituales funerarios, los hombres distribuyen el alimento, negando simbólicamente: *a)* el trabajo de las mujeres en su producción, *b)* la relación de éstas con los grupos sociales, y *c)* ignorando que ellas crean las relaciones sociales más importantes a través del casamiento. Por su parte, las mujeres están separadas por categorías: ancianas, solteras y esposas, en espacios diferentes, mientras que los hombres se concentran en un mismo lugar, dando impresión de solidaridad. De esta forma, para Edholm, los funerales expresan de manera simbólica el control de un grupo sobre otro, ya que los hombres se presentan como el grupo que organiza la producción y determina el destino de lo producido y a las mujeres, excluidas de la distribución, no se les reconoce ningún papel en la producción.

Según Edholm, la razón de ser de la negación de la capacidad de solidaridad femenina tiene que ver con el control del grupo de mujeres, porque como dice el refrán: «divide y vencerás». Por ello, esta antropóloga plantea que «es más fácil

controlar a la gente que no advierte que tiene intereses comunes porque, si llegasen a reconocer esos intereses, trabajarían en común para transformar sus condiciones de existencia» (Edholm, 1979: 223). En este sentido, los rituales de jerarquía de género se convierten en un instrumento para aceptar las desigualdades estructurales porque constituyen una representación simple y poderosa que sitúa ideológicamente a cada sexo en su lugar. Independientemente de la realidad, los sitúa «mentalmente» en la subordinación y el dominio.

En el ámbito del Estado español, Margaret Bullen (2000) analiza la controvertida participación de las mujeres en los alardes de Irún y Hondarribia desde la perspectiva de género. A través de un detallado análisis histórico-antropológico de la presencia de hombres y mujeres en dicho ritual, Bullen llega a varias conclusiones:

- a) el Alarde, entre otras cosas, es un espacio de reproducción de una masculinidad hegemónica que depende de la exclusión de las mujeres, o de su inclusión que deriva de su relativa pasividad; es decir, de su participación exclusivamente como espectadoras o representadas por una sola mujer: la cantinera;
- b) el carácter militar de la ceremonia refleja el establecimiento del orden jerárquico masculino y simboliza el poder que algunos hombres desearían ejercer en una sociedad que está cambiando en términos de igualdad en las relaciones de género;
- c) el uso de símbolos biológicos (la sangre y la leche, fundamentalmente) para simbolizar la transmisión del ritual facilita la «naturalización de la desigualdad a través de frases como: «lo he mamado» o «lo llevo en la sangre»;
- d) una vez rebatidos los argumentos basados en la tradición y la historia, el discurso elaborado para negar a las mujeres su derecho a participar en el ritual en igualdad de condiciones se basa paradójicamente en el «derecho colectivo y democrático» de hacer respetar la «voluntad de la mayoría».

El sentido etimológico latino de la palabra «comunicación» es «hacer común», de manera que comunicación se refiere fundamentalmente a la negociación de significados y sólo tiene lugar cuando existen experiencias comunes que permiten a las personas llegar a los mismos significados o, al menos, a significados muy similares. Por tanto, el género es uno de los factores que facilita la creación de una historia compartida entre los comunicantes y, por consiguiente, influye de forma determinante en el proceso de comunicación (Pearson y Turner [1985], 1993: 32).

Los lenguajes, en tanto que sistemas simbólicos de comunicación, constituyen uno de los más poderosos modos de construcción de la realidad y pueden servirnos de guía para comprender las percepciones y formas de pensar de una determinada ideología a través de la construcción de conceptos que procuran explicar la realidad (Davis, 1971; Butler, 2004; Lakoff, 1995). Las teorías antropológicas coinciden en subrayar que el lenguaje no es «aideológico», sino que construye y proyecta la realidad según los valores sociales del pensamiento del grupo en el que se desarrolla. Queda claro que las lenguas no son realidades estables, sino que cambian según el momento histórico y cultural, ya que son un producto humano.

De hecho, las lenguas se adaptan para comunicar lo que los/as hablantes quieren o necesitan decir. Sapir señaló que el lenguaje establece una pantalla entre el mundo natural y la percepción humana del mismo. Es decir, que el mundo real está, en gran medida, construido sobre el sistema lingüístico del grupo. Según la famosa hipótesis de Sapir (*El lenguaje*, 1921), no hay dos lenguas lo bastante similares como para ser consideradas representativas de la misma realidad social. Los mundos en los que viven sociedades diferentes son mundos diferentes, no sólo el mismo mundo con diferentes etiquetas. De este modo, numerosos/as lingüistas

piensan que algunos rasgos lingüísticos pueden condicionar las estructuras de pensamiento.

Así, Robin Lakoff plantea que el lenguaje nos utiliza tanto como lo utilizamos nosotros. Esto significa que, igual que los pensamientos que queremos expresar guían nuestra selección de formas de expresión, la forma en que percibimos el mundo real domina nuestra manera de expresarnos sobre las mismas cosas (Lakoff [1975], 1995: 31). Las relaciones entre la lengua, la mentalidad y los comportamientos sociales de cada grupo humano constituyen preocupaciones antropológicas.

Precisamente, se han realizado estudios etnolingüísticos con niños y niñas de diferentes culturas y lenguas para analizar si aquellos grupos cuyo idioma presta mayor atención a las diferencias entre los sexos desarrollaban su identidad sexual antes (Guiora y Beit-Hallahami, 1982: 283-304). Las tres lenguas seleccionadas para realizar uno de estos estudios fueron el hebreo, el inglés norteamericano y el finlandés. En hebreo, tanto los sustantivos como los pronombres se dividen en masculinos y femeninos; en inglés, hay una menor atención a la diferenciación sexual (sólo la tercera persona singular), y, por último, la lengua finlandesa apenas establece diferencias sexuales. El resultado fue que los niños y niñas hebreos adquirirían su identidad de género muy pronto, mientras que los finlandeses la adquirirían más tardíamente.

Cabe señalar que el español, como sistema lingüístico, presta bastante atención a la diferenciación sexual; es, por tanto, una lengua androcéntrica, ya que presenta al varón como núcleo y punto de referencia del universo. M.^a Ángeles Calero Fernández (1999), analizando el sexismo lingüístico en el caso español, considera que cuando los niños y niñas abren su intelecto a la racionalización a través de un sistema lingüístico que en su estructura establece una visión no igualitaria de varones y mujeres, aprenden que la comunidad de la que forman parte distingue dos grupos sociales claramente jerarquizados.

Podríamos afirmar que el grado de sexismo de cada lengua implicaría una forma diferente de valorar el mundo por

parte de sus hablantes y podría fomentar una manera de pensar sexista. En consecuencia, los cambios lingüísticos (por ejemplo, la feminización de ciertos sustantivos como juez/jueza, etc.) deberían ir acompañados de cambios culturales en lo que respecta a las desigualdades. La pregunta sería: ¿la lengua es un mero reflejo de la desigualdad entre los sexos en cada sociedad o, por el contrario, los lenguajes más sexistas producen sociedades más desiguales entre hombres y mujeres? Lo cierto es que no podemos responder a esta pregunta porque las investigaciones comparativas realizadas hasta el momento no son suficientes. No obstante, diversos trabajos recientes ponen de manifiesto que los grupos cuyas lenguas son más «masculinas» suelen ser también más machistas.

Resulta evidente que las personas aprendemos a simbolizar siendo aún pequeños/as, cuando apenas somos conscientes de la importancia de la capacidad de simbolización ni del significado de las palabras. Los niños y las niñas utilizan patrones mentales para generar frases y significados que nunca han oído anteriormente, pero que son comprensibles para el resto de los/as hablantes y que ponen de manifiesto la interiorización de los valores dominantes. Bronwyn Davies estudió precisamente la influencia de los cuentos en la percepción de los roles de género en niños y niñas de preescolar ([1989], 1994). Todo ello implica que el lenguaje, como sistema simbólico, no es neutro respecto al género como tampoco lo es respecto a la etnicidad o la clase social, por lo que estas categorías tienen un claro impacto en los individuos. Precisamente, una de las críticas fundamentales de las feministas (Devaux, 1994) a la obra de Foucault consiste en la falta de perspectiva de género en su análisis del lenguaje.

Las razones por las que unas lenguas son más androcéntricas que otras continúan siendo un enigma, pero no cabe duda de que en muchas sociedades los varones se han apropiado del idioma. De hecho, en el refranero español la misoginia es patente, mientras que apenas existen refranes que satiricen a los hombres. En consecuencia, el español, en tanto que lenguaje sexista, condiciona a los hispanohablantes en su percepción y comprensión del universo. Para M.^a Ángeles

Calero, el problema no radica en que la lengua sea sexista porque la comunidad también lo sea, sino en que el sistema lingüístico contribuye a afianzar la desigualdad porque ejerce una influencia directa en el pensamiento individual y en el imaginario colectivo. La autora propone aprender estrategias lingüísticas para neutralizar el sexismo del lenguaje y, aun siendo consciente de que limpiar el lenguaje de términos discriminatorios para las mujeres no supondría la erradicación de la desigualdad entre los sexos, afirma que las transformaciones lingüísticas pueden influir sustancialmente en la forma de comprender e interpretar el mundo y pueden contribuir a restar influencia a los tópicos sexistas.

Como han argumentado numerosas feministas, una de las expresiones del «sexismo del lenguaje» en la mayoría de las lenguas europeas, especialmente aquellas de origen latino, consiste en utilizar el masculino genérico para hablar de mujeres y hombres, dando lugar en ocasiones a frases ambivalentes donde no sabemos si realmente el interlocutor se refiere exclusivamente a los varones o en general a los seres humanos. Ésta es la razón por la que en España se pasó a hablar de «Derechos humanos» en lugar de «Derechos del hombre», término que continúa siendo habitual en Francia (*Droits de l'homme*). Otras feministas plantean que el uso de adjetivos como «nena, pequeña, muñeca, etc.» para dirigirse a las mujeres son formas de expresión sexistas. De manera que numerosas investigaciones (Spender, 1980; Calero Fernández, 1999; Pearson *et al.*, 1985) muestran no sólo que las mujeres aparecen invisibilizadas en el lenguaje, sino que, además, los términos utilizados para dirigirse a las mismas son a menudo degradantes.

Precisamente, las mujeres han sido tradicionalmente clasificadas de «parlanchinas», cuando la evidencia etnográfica muestra que los hombres hablan más que las mujeres en conversaciones entre hombres y mujeres (Spender, 1980). Para Dale Spender, esta contradicción tiene que ver con el hecho de que las mujeres no son comparadas con los hombres en cuanto a su capacidad de comunicación sino que el paralelismo se establece con el silencio, de manera que cualquier expresión femenina se interpreta como «hablar demasiado». Es más, pare-

ce que los hombres no sólo hablan más, sino que interrumpen con mayor frecuencia, lo que puede considerarse como una muestra más de la dominación masculina (Spender, 1980).

El antropólogo Edwin Ardener (1975) propuso, justamente, la teoría de los «grupos silenciados», según la cual los dominadores conciben y controlan los modos de expresión dominantes. Los grupos abocados al silencio, como las mujeres, constituyen los llamados grupos silenciados. Ardener pone de manifiesto que, incluso aunque las mujeres hablen y el antropólogo o la antropóloga estudie sus actividades, ello no impide que sigan «silenciadas», porque su visión de la realidad, sus modos de interpretar el mundo, no se expresan según el modelo masculino dominante.

No cabe duda de que el modelo de mujer parlanchina y cotilla está ampliamente documentado en la historia de Europa. La España renacentista constituye una de sus épocas de esplendor, muy especialmente debido a las ideas de Fray Luis de León y Juan Luis Vives. Pero estos dos reconocidos pensadores no fueron los únicos, la siguiente frase de Fray Juan de la Cerda pone de manifiesto el valor que toma el silencio de las mujeres; una construcción simbólica que se ha mantenido hasta nuestros días: «Por la mucha flaqueza de la mujer, le es como natural el pecado de la lengua, porque aunque todos los pecados son de flacos, el de la lengua es de flaquísimos. Así una mujer muda es un milagro, porque todas son parleras» (De la Cerda, 1599).

El estereotipo del silencio como cualidad sumamente valorada en las mujeres se forjó en la antigüedad reforzando la imagen negativa de la mujer que osara tomar la palabra pública, considerada chismosa y murmuradora, imagen que, desgraciadamente, continúa formando parte del imaginario colectivo en el mundo contemporáneo (Martín Casares, 2002b).

Metáforas del cuerpo étnico-sexual de las mujeres

Desde los trabajos de Maurice Godelier (1982) sobre el poder de los grandes hombres baruya de Nueva Guinea, en los que realizaba un análisis de las metáforas de los fluidos

corporales (la sangre contaminante y el espermatozoides creador de fuerza) y el lenguaje del cuerpo, numerosas investigaciones antropológicas han profundizado en la construcción social del cuerpo desde la perspectiva de la Antropología del Género. Para ilustrar la preeminencia del lenguaje simbólico del cuerpo sobre otras formas de lenguaje, Godelier escribe: «En último término, basta que una mujer baruya vea manar la sangre entre sus piernas para que no tenga nada que decir y para que acepte en silencio todas las opresiones económicas, políticas y psicológicas que sufre. En el lenguaje del cuerpo, en sus fantasmas, se lleva a cabo plenamente una de las funciones del pensamiento, que no consiste solamente en explicar, sino en convencer» ([1982], 1986: 273).

Paralelamente a las investigaciones de Maurice Godelier, en la década de los 80, y también en el ámbito francés, Françoise Héritier analizó los significados de la sangre y el espermatozoides en relación con el sistema de género entre los samo de Burkina Faso. Las investigaciones de Héritier en los últimos diez años han sido reeditadas en un volumen titulado *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia* ([1996], 2002). Según esta antropóloga, el sistema ideológico samo sostiene que el cuerpo, el esqueleto y los órganos del niño proceden del «agua del sexo» de la madre y de su «piedra» uterina, mientras que el padre proporciona la sangre. Así, el espermatozoides se transforma en sangre en el cuerpo de la mujer. La sangre, además, se asocia simbólicamente al calor. De esta forma se desarrolla un sistema de pensamiento simbólico generizado que preconiza que ambos, hombres y mujeres, pertenecen al ámbito de lo caliente hasta la pubertad y con la llegada de la regla se inicia una pérdida calorífica que convierte a las mujeres en seres fríos que se recalientan con las relaciones sexuales. El sistema simbólico samo en torno a las categorías frío/calor, materializado en los fluidos corporales, tiene por principal función la apropiación de la fecundidad femenina durante su periodo de fertilidad por parte de los hombres.

Si bien es cierto que existían diversas investigaciones anteriores a los trabajos de Godelier y Héritier que analizaron

igualmente el papel de los fluidos corporales —por ejemplo, la monografía de Goodale (1980) sobre los kualong de Nueva Bretaña, en que las mujeres eran consideradas elementos contaminantes durante la menstruación y el parto—; podríamos decir que la etnografía sobre los baruya y las investigaciones sobre los samo supusieron un pistoletazo de salida para el debate en torno al lenguaje corporal como elemento simbolizador de la dominación masculina.

Las investigaciones sobre los significados sociales que toman los fluidos corporales y, en general, el cuerpo en las diversas sociedades, se han sucedido en diversos ámbitos del saber antropológico. La conceptualización de la intervención de los fluidos en la formación de los seres humanos entre los khumbo de Nepal, analizada por Hildegard Diemberger, revela que, según las creencias de este grupo, la sangre de la madre configura la carne, la sangre y la forma del cuerpo de los bebés, mientras que el espermatozoides del padre forma sus huesos y su cerebro (Diemberger, 2000: 100).

Uno de los primeros libros que contribuyeron a desvelar la imagen negativa del cuerpo en el discurso médico desde un punto de vista antropológico fue *The woman in the body: a cultural analysis of reproduction* de Emily Martin (1987). Martin comienza su análisis preguntándose por qué las mujeres norteamericanas interpretan su cuerpo como algo fragmentado, sin autonomía y dirigido por fuerzas que están fuera de su control. Esta autora piensa que la autopercepción del cuerpo femenino está muy influida por el discurso médico normativo. Por ejemplo, en la descripción del parto, los médicos toman el protagonismo procurando el nacimiento de un niño o una niña sanos mientras que las mujeres pasan a tomar un rol pasivo. Para Martin, las metáforas utilizadas en la descripción del parto, la menopausia y otras funciones biológicas femeninas se inspiran no tanto en el discurso médico, sino en el discurso cultural sobre las mujeres en las sociedades occidentales.

A menudo, la sangre menstrual se interpreta como un producto de desecho debido al fallo en la reproducción de un embrión útil. Del mismo modo, la menopausia se inter-

preta como la falta de una vida hormonal femenina vigorosa, de manera que las mujeres se presentan como faltas de hormonas esenciales para la construcción de la feminidad. Para Martin (1987), los discursos médico-científicos afectan en mayor medida a las mujeres de clase burguesa, mientras que las de clase obrera presentan una mayor resistencia. Pero sus conclusiones podrían extenderse a otras sociedades occidentales, ya que no se trata de una cuestión específicamente norteamericana. En numerosas sociedades, la menstruación se percibe como algo peligroso que contamina los objetos y a las personas que estén en contacto con ellas. No obstante, existen sociedades en que la menstruación se percibe como una fuente de poder.

Por otra parte, el estudio de Rayna Rapp (1990) sobre la amniocentesis —técnica que revela la presencia de malformaciones en el feto como, por ejemplo, el síndrome de Down— en Estados Unidos, concluye que ésta conduce al aborto fundamentalmente en las mujeres de clases privilegiadas mientras que las mujeres latinas norteamericanas presentan una mayor resistencia a realizarse esta prueba por miedo al aborto, incluso a sabiendas de la presencia de malformaciones en el feto; según Rapp, debido a una conformación del sistema conceptual cultural que valora la maternidad como un sacrificio. Con esto se aclararía que factores como la etnicidad o la clase tienen influencias manifiestas en la construcción social del cuerpo, puesto que la percepción del cuerpo femenino está ampliamente marcada por cuestiones étnicas.

En cuanto a las relaciones entre género y etnicidad, el cuerpo simbólico de las mulatas o de las mujeres asiáticas se presenta con frecuencia como un cuerpo exótico y erotizado en el discurso occidental sobre las mujeres de otras culturas. Todo ello está íntimamente ligado con la construcción occidental de la masculinidad y la virilidad que, en definitiva, considera a las mujeres de otras culturas como cuerpos accesibles y deseables, por tanto, eróticos.

Las investigaciones de Ribeiro Corossacz respecto a las representaciones de las mujeres africanas en la identidad brasileña, en la historia y la imagen de Brasil, ponen de manifies-

to la argumentación anterior. Esta antropóloga insiste en que las mujeres de origen africano entran en la historia de Brasil, en tanto que mulatas, a través de la designación de un único atributo, su sexo, que las constriñe en una única dirección: la sexualidad (Ribeiro, 2002: 75). Esta percepción del cuerpo de la mujer en sociedades coloniales está muy ligada a la construcción del género y la etnicidad. Las representaciones —fotografías, imágenes mentales, etc.— de las mujeres colonizadas presentan una constante: son mujeres susceptibles de deseo y fuertemente erotizadas, presentadas a menudo con los pechos desnudos como objetos claramente sexuales dentro de la lógica de dominación masculina. Estas mujeres se representaban como más cercanas a la naturaleza, a la idea del salvaje y, por tanto, fuertemente sexualizadas.

Mari Luz Esteban (2000: 239) también enfatiza la importancia de las relaciones de género y etnicidad en torno a la imagen corporal y la sexualización de las mujeres en el mundo de la moda. En conclusión, como señala Judith Butler, apoyándose en Freud, el *yo* es ante todo un *yo* corpóreo, y añade que el «*yo* corpóreo asume una morfología de género, de tal manera que es también un *yo* con género» ([1997], 2001: 148).

Cuerpos discapacitados, cuerpos tatuados

Las siguientes pinceladas respecto a la construcción simbólica de los cuerpos discapacitados y los cuerpos tatuados en relación con el género únicamente pretenden apuntar la necesidad de una mayor profundización de las teorías antropológicas en la percepción de la discapacidad y el marcaje corporal. Actualmente, las investigaciones en este sentido resultan incipientes, pero creemos, mirando al futuro, que se trata de un interesante e inexplorado campo de construcción teórica antropológica.

Sabemos que, en el siglo XIX, las personas con discapacidades físicas o psíquicas eran a menudo presentadas en atracciones de circo y conceptualizadas como evidencia de un estado primitivo o salvaje en las etapas de la evolución humana.

Actualmente, en España, las mujeres discapacitadas constituyen uno de los mayores grupos de riesgo de violaciones, en numerosos casos por parte de varones de sus propios grupos familiares. Por otra parte, los hombres que presentan discapacidades suelen ser percibidos como personas feminizadas o incluso asexuales, lo que también los sitúa en una mayor posición de debilidad frente a las agresiones. La negación generalizada de las personas discapacitadas, excluidas del espacio público al que no tienen acceso debido a la multitud de barreras arquitectónicas, la construcción simbólica de sus cuerpos y su sexualidad, son cuestiones que la Antropología del Género no debería obviar y he querido recordarlo en estas páginas.

Por lo que respecta al estudio del tatuaje y del *piercing* desde el punto de vista del género, aunque constituye igualmente un tema de investigación antropológica relativamente reciente, existen algunos trabajos en este sentido. Los nuevos estudios en el ámbito norteamericano apuntan que algunas mujeres que optan por tatuarse interpretan este método creativo de construcción del cuerpo como una forma de sexualizarlo e incluso hay quienes piensan que ejercitan el control del dolor como una forma de liberación, algo que no podían hacer cuando se sentían víctimas norteamericanas (Mascia-Lees y Sharpe, 1992). Numerosas informantes femeninas norteamericanas consideraban que tatuarse constituía una afirmación de otra forma de feminidad contraria a la presentada por los medios de comunicación limpia de cualquier marcaje físico. En este sentido, lo interpretan como una forma de resistencia a la construcción social del género.

Asimismo, sería deseable que avanzaran los estudios sobre la construcción del cuerpo masculino musculoso (vigorexia) en los gimnasios en el mundo contemporáneo a raíz de la pérdida de privilegios de los varones o sobre la representación del cuerpo en la escena teatral contemporánea, ya que podrían contribuir a clarificar las concepciones del cuerpo en el ámbito de la Antropología del Género.

Las primeras denuncias de mujeres subsaharianas en torno a la escisión datan de los años 70. Precisamente, una de las críticas pioneras a esta práctica fue el libro de Awa Thiam *La parole aux négresses* (1978), donde la autora recoge testimonios de mujeres de Malí, Senegal, Costa de Marfil, Guinea, Ghana y Nigeria que hablan con una sinceridad sobrecogedora sobre sus propias experiencias en torno a la clitoridectomía. Thiam escribe: «Hay que decir en voz alta lo que todas las mujeres piensan en voz baja, denunciar los crímenes de que son objeto las mujeres, las mutilaciones que sufren fatalmente las mujeres, oponer una resistencia en todos los ámbitos, una resistencia activa, una resistencia efectiva a toda opresión» (Thiam, 1978: 14).

Las Mutilaciones Genitales Femeninas (MGF), según el lenguaje de la OMS, designan «todas las intervenciones que conllevan una ablación total o parcial de los órganos genitales externos de la mujer o toda mutilación de los órganos genitales externos femeninos que sean practicadas por razones culturales y otras, y no con fines terapéuticos». El alcance de una mutilación puede variar de lo que llamamos *escisión*, *clitoridectomía* o *ablación*, es decir, la extirpación total o parcial del clítoris, a una *infibulación* (también llamada circuncisión faraónica), que consiste en la extirpación del clítoris y los labios menores y cosido de los labios mayores, de manera que quede sólo una apertura mínima para evacuar la orina y la sangre menstrual.

Esta última práctica se realiza fundamentalmente a mujeres casadas cuando el marido se ausenta de la casa familiar para asegurar la fidelidad de la esposa, de ahí se desprende el eufemismo «mujeres cosidas». La infibulación constituye un porcentaje cercano al 15% del total de las mutilaciones genitales femeninas. No obstante, es evidente que la extirpación del clítoris no tiene por qué ir unida a la fidelidad y que se trata de

una construcción simbólica dirigida a controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres (Martín Casares, 2001: 82).

El tipo de mutilación, la edad y la forma de practicarse varían de un país a otro y de una etnia a otra, pero la edad más frecuente de la clitoridectomía se estima entre los 5 y los 12 años (Manresa, 1999). Según las Naciones Unidas (FNUAP, 1995: 12), la cifra estimada de niñas y mujeres afectadas se sitúa entre 85 y 114 millones. Cada año se mutilan aproximadamente 2 millones de niñas más. Las mutilaciones se practican en más de 40 países, en su mayoría en el África subsahariana y en partes de la Península Arábiga.

Como resultado de la emigración, también se practica en algunas zonas de Europa, incluida Cataluña, Estados Unidos y Canadá. La legislación para abolir la práctica de las mutilaciones es muy reciente y afecta a muy pocos países; entre ellos, Ghana, donde se prohibió en 1994, aunque se continúa practicando debido a la distancia entre las leyes y la práctica social. En otros países como Burkina Faso, Sudán o Níger, las mujeres se han asociado en los últimos años con el objetivo de diseñar estrategias destinadas a abolir paulatinamente las mutilaciones, pero se trata de una tradición profundamente arraigada (Gruenbaum, 1993). De hecho, en Burkina Faso casi el 80% de las niñas están mutiladas y pocas personas se atreven a hablar abiertamente de las mutilaciones bajo el pretexto de que se trata de costumbres y ritos tradicionales.

Las condiciones en que se practican suelen ser higiénicamente muy deficientes, por lo que las consecuencias pueden ser graves. No obstante, en zonas urbanas pueden practicarse por personal sanitario cualificado e incluso con anestesia local. Entre las posibles consecuencias en el plano médico podemos señalar: la muerte inmediata por dolor, la muerte posterior por hemorragias, la muerte por septicemia, lesiones de los órganos vecinos (meato urinario, uretra, vagina, etc.), infecciones, tétanos, dolores por retención de orina, infecciones recurrentes del tracto urinario, infecciones pélvicas, infecciones de transmisión sexual, infección del SIDA, dolor en las relaciones sexuales, frigidez, quistes y abscesos vulvares, complicaciones en el parto

y secuelas psicológicas como ansiedad, terror o miedo debido al sentimiento de humillación (Velasco, 2002).

El origen de las mutilaciones sexuales femeninas es muy antiguo y se desconoce, entre otras razones, debido a la cultura mayoritariamente oral de las zonas donde se practica. No obstante, según Awa Thiam, esta práctica es anterior al Islam y en tiempos de Mahoma se practicaba, pero el profeta ni la prohíbe ni la aconseja. Desde luego, el Corán no contiene ningún llamamiento a favor de las mutilaciones, por lo que no puede ser la fuente. Es más, sólo una parte de las mujeres musulmanas se mutilan. Por tanto, aunque en el África subsahariana existe una tendencia a relacionar la escisión con el Islam, lo cierto es que la practican tanto musulmanes como cristianos y animistas (Martín Casares, 2001: 18).

La Antropología ha sido una de las disciplinas pioneras en realizar descripciones más o menos detalladas de mutilaciones y en analizar sus justificaciones locales y simbólicas (Mathieu, 1997). De la descripción se ha pasado a la problematización y finalmente a la elaboración de interpretaciones del sentido y funciones sociales de esta práctica, concluyendo que en la mayoría de los países se justifica socialmente como una tradición que define a quienes pertenecen al grupo. La mayoría de las jóvenes (y las niñas) la sienten como verdaderas torturas, a pesar del esfuerzo de los adultos para convencerlas de lo contrario. Muchas madres lo hacen por no disociarse de los demás, porque en su etnia o en su sociedad «hay que hacerlo», pero no están convencidas de que esta costumbre sea beneficiosa.

Hay quienes consideran la clitoridectomía necesaria para que una niña pueda ser considerada plenamente mujer. De hecho, las maneras de designar a las niñas pueden variar antes y después de la mutilación. En algunas zonas se piensa que es más estético estar mutilada: «porque el clitoris podría crecer y colgar entre las piernas». Respuestas como ésta eran frecuentes en las entrevistas que realicé en Burkina Faso en 1994. Además, en algunas lenguas es sinónimo de limpieza o purificación. Por ejemplo, durante una entrevista

en profundidad que realicé a una matrona de Ouagadougou (Burkina Faso), ésta me explicó: «Los hombres piensan que las mujeres mutiladas serán así más fieles y que se les facilitará el parto. Otros piensan que si el clítoris tocara el pene en las relaciones sexuales, se volverían impotentes. Y también, cuando las niñas se orinan por la noche en la cama, la gente piensa que mutilándolas pararán de hacerlo.»

Muchos opinan que aumenta el placer sexual de los hombres a la vez que reduce el deseo en las mujeres, de manera que éstas se vuelven más fieles. Existen numerosas supersticiones en torno al tamaño que podría alcanzar el clítoris si se desarrollara naturalmente. Por ejemplo, se dice que podría llegar a matar al niño en el parto si le toca la cabeza (Martín Casares, 2000b). En consecuencia, las distintas sociedades han construido socialmente una serie de paradigmas para legitimar el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres cuyo último fin es la sumisión, la docilidad y la obediencia del conjunto de las mujeres bajo parámetros de dominación claramente patriarcales.

La mayoría de las antropólogas que hemos trabajado sobre las mutilaciones consideramos que no existe simetría, ni a nivel simbólico ni del funcionamiento social de las relaciones entre los sexos, entre la circuncisión masculina y la clitoridectomía. En los dos casos, el referente fundamental es la virilidad y el poder masculino. Sylvie Faizang (1988) constata que en el discurso actual de los africanos la circuncisión masculina superviriliza al hombre al dejar el sexo al descubierto. La supresión del clítoris se interpreta como la supresión de un órgano que constituye una amenaza frente a la autoridad masculina, eliminando cualquier posibilidad de competencia con el hombre. De hecho, el clítoris procede anatómicamente del mismo núcleo celular que forma el pene en los varones cuando aún no se han formado los órganos sexuales.

El placer femenino se entiende como un acto de afirmación en la relación entre los sexos que dificulta la sumisión. Las mutilaciones sexuales, como bien señala la antropóloga Mathieu, constituyen una inscripción corporal de las relaciones de dominación entre los sexos (1997: 90). En la misma línea, Faizang (1988) considera que la escisión coloca a la

mujer en su lugar de subordinación matrimonial y sexual. Durante la entrevista antes mencionada, que realicé a Pascaline Segbó, una matrona de Uagadugú, ésta me dijo: «En la lengua Mossi, de mi etnia, se llama Raboniko a esas mujeres, que quiere decir “mujer sin agujero para relaciones sexuales”, y la gente dice “¡qué bella es esa mujer, pero no tiene agujero!”, y sin embargo esto no se relaciona con las mutilaciones, que es la verdadera causa. En algunos casos, se piensa que no están suficientemente escindidas y las vuelven a mutilar. Yo conozco a mujeres escindidas dos y tres veces que no pueden tener relaciones sexuales.» Y con relación a la paternidad, me comentó: «Hubo un caso que me impresionó mucho. Se trata de un hombre que tenía 4 mujeres y 17 hijos y nunca había tenido un bebé en sus brazos, ya que sólo los miraba de lejos.»

No hay que olvidar que en la Inglaterra del siglo XIX hubo debates sobre si la clitoridectomía podría «curar» a la mujer de enfermedades como la histeria o la masturbación excesiva (Laqueur, 1992). La idea de inhibir el deseo sexual femenino ha estado presente en un importante número de sociedades y continúa siendo actual. No se trata de un problema personal ni privado, como algunos pretenden, sino de un problema social y político.

Sin duda, se trata de prácticas sobre las cuales ha existido un largo silencio y apenas han sido objeto de investigación hasta la actualidad, en que florece un interés relativamente tímido. Pero no podemos achacar el silencio al desconocimiento de esta realidad. De hecho, en películas tan conocidas como *Mogambo*, Grace Kelly y Clark Gable hacen alusión directa al valor simbólico de esta práctica. El personaje que interpreta Clark Gable dice respecto a la clitoridectomía: «es una costumbre que garantiza a los africanos la fidelidad de sus mujeres, imposibilitando anatómicamente a las mujeres para el placer».

De manera que, incluso en Hollywood, la ablación era suficientemente conocida. Como subraya Benoite Groult: «Nos hemos preocupado mucho de las almas del Tercer Mundo... Los médicos han luchado contra la mortalidad infantil o las enfermedades endémicas. Los industriales se han ocupado de las materias primas como sabemos sin escrúpulos... Únicamente cuando se trata de reaccionar ante las mutilaciones sexuales esos

escrúpulos emergen, en nombre de un respeto repentino por las tradiciones locales» (prólogo al libro de Thiam, 1978: 4).

De hecho, los organismos que luchan contra la violación de los Derechos Humanos han tenido en cuenta este tipo de violencia contra las mujeres muy recientemente. Sólo en la última década algunas instituciones, asociaciones y ONGs comienzan a proclamarse contrarias a esta práctica que empiezan a considerar como una violación de la integridad física de las mujeres. En la declaración adoptada en la asamblea de la Asociación Médica Mundial en Budapest en 1993, se condenó oficialmente la mutilación genital de las mujeres. La Coalición Internacional para la Salud de las Mujeres (1991) las considera igualmente «prácticas peligrosas para la salud de las mujeres».

Actualmente, la OMS aborda las mutilaciones genitales femeninas como un problema de salud pública, enmarcado en el derecho de las mujeres y las niñas de disfrutar del más alto grado de salud posible. El artículo número 4 de la Declaración de la ONU sobre la *Eliminación de las formas de violencia contra las mujeres* (1993) subraya que «los Estados no deben invocar ninguna costumbre, tradición o consideración religiosa para eludir su obligación a eliminar la violencia contra las mujeres». De manera que los gobiernos tienen la clara obligación, según la legislación internacional, de tomar medidas eficaces para la erradicación de la práctica de las mutilaciones sexuales femeninas.

A pesar de las directrices legislativas de las Naciones Unidas y a pesar de que numerosas legislaciones nacionales (Ghana, Burkina Faso, Nigeria, Costa de Marfil, Senegal, etc.) prohíban las mutilaciones, existen aún países donde no existe ninguna ley en su contra, como Sudán o Kenia (Velasco, 2000). Pero, además, sabemos que el hecho de que exista una ley escrita no siempre significa que los Estados velen por su cumplimiento ni que la práctica social se adecue a las normas. En este sentido, algunas antropólogas como Nicole Claude Mathieu opinan que no existe verdadera voluntad de erradicar esta práctica (Mathieu, 1997: 93).

Las mutilaciones genitales han obligado a algunas ONGs a plantearse el respeto a la tradición. Casilda Velasco, como por-

tavoz de la corriente de opinión mayoritaria de Medicus Mundi, escribe: «Las ONG no podemos seguir de brazos cruzados porque debemos respetar las costumbres de los países donde desarrollamos nuestro trabajo. Cada vez más exigimos de los países en los que trabajamos, el respeto a los Derechos Humanos. No pensar en el derecho de la mujer a su integridad física nos parece una gran equivocación» (Velasco, 2002: 24). Para Velasco, la realización de proyectos educativos dirigidos tanto a hombres como a mujeres, desde una perspectiva de género, especialmente en las zonas rurales, es el camino para encontrar soluciones a este problema. No obstante, hay quienes opinan que las mujeres occidentales que luchan contra las mutilaciones se están metiendo en un terreno que no es el suyo y, en este sentido, me parece importante traducir otro fragmento de la entrevista anteriormente señalada que realicé a una matrona de Burkina Faso, antiguo Alto Volta, cuando le pregunté qué opinaba al respecto: «Creo que esa gente no ha comprendido el bien de la causa. Yo, como africana, lUCHO. Nosotras las africanas estamos contentas de saber que otras mujeres que no han sufrido las mutilaciones nos apoyan y comprenden nuestra lucha. Pero los que reaccionan negativamente es que no han comprendido que hay que abandonar esa práctica. Rechazan el mensaje porque quieren que continúe la subordinación de las mujeres. Las personas que comparten nuestros problemas y luchan contra las mutilaciones genitales femeninas están contentas del apoyo de los países del Norte y gracias a ellos podemos financiar actividades de información. Además, la gente debe entender que hay tradiciones africanas que queremos conservar porque son muy buenas como la solidaridad entre las poblaciones, llevar los niños a la espalda o el respeto a los mayores. No es una lucha contra las tradiciones, sólo contra aquellas que no son buenas.»

DESARROLLO, POTENCIACIÓN Y EMPODERAMIENTO

Las investigaciones antropológicas sobre desarrollo subrayan que la brecha entre países ricos y países pobres es cada vez mayor, alcanzando proporciones alarmantes en las últimas

décadas. Existe un profundo desequilibrio entre los ricos, que nadan en la abundancia, y los pobres, que carecen de lo necesario. La Organización de Naciones Unidas así lo reconoce en sus informes más recientes sobre desarrollo. La realidad es que las desigualdades entre el Norte y el Sur se acentúan aceleradamente.

La perspectiva de género en el desarrollo

Entre las zonas empobrecidas del planeta, el África subsahariana es una de las áreas planetarias con mayores problemas de pobreza, salud y educación. El Informe sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas (1995) señaló que sólo había un médico por cada 18.000 personas, en comparación con uno por cada 390 en los países industrializados.

Del mismo modo, hay más de 10 millones de mujeres y hombres seropositivos, y más de 80 millones de niños y niñas que no asisten a la escuela primaria ni secundaria. Igualmente, un tercio de la población no tiene alimentos suficientes y cerca de 26 millones de niños de la región están desnutridos y más del 15% de los lactantes no tienen peso suficiente (Balance del desarrollo humano, PNUD, 1995: 33). A la vista de los resultados, no es difícil concluir que la situación actual de la mayoría de los países africanos al sur del Sáhara es dramática.

El escenario es desolador y la experiencia nos enseña que en lugar de poner freno a las desigualdades Norte-Sur, estamos contribuyendo a profundizar la zanja. René Dumont escribió hace años: «A menos que los sistemas económicos y políticos dominantes sean cambiados fundamentalmente con una serie de reformas radicales y no violentas, apenas se puede prever algo más que un escenario desolador. Todas las ideologías del desarrollo han fallado y las diferencias entre las clases y las naciones están profundizándose constantemente» (Dumont, 1974).

Dumont pretendía con sus denuncias llamar la atención de los responsables, con el objetivo de que reflexionaran so-

bre las políticas de desarrollo para que surgieran nuevas ideologías. Igualmente, numerosas mujeres del Sur y del Norte han denunciado el sesgo capitalista y sexista del modelo de desarrollo mayoritario.

La hindú Vandana Shiva considera a las mujeres «víctimas de la violencia de las formas patriarcales de desarrollo» ([1988], 1995: 23) y por «desarrollo» entiende un proceso que incumbe a los países del Tercer Mundo y que constituye una prolongación del colonialismo. Voces como las de Shiva fomentaron la inclusión de la perspectiva de género en los proyectos de desarrollo como una nueva forma de entender las políticas de desarrollo y su aplicación.

No obstante, la introducción del enfoque de género en los programas de desarrollo es un logro muy reciente, que, en buena medida, se debe al avance científico de los Estudios de Género, y muy especialmente, a los aportes realizados desde la Antropología. Precisamente, la categoría «género» resulta especialmente operativa en el desarrollo, ya que nos permite analizar el carácter social de las diferencias entre los sexos en las distintas sociedades y realizar proyectos que vayan dirigidos a corregir las desigualdades. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la investigación sobre género y desarrollo es aún minoritaria, a pesar de los esfuerzos de numerosos colectivos no gubernamentales y de las propias Naciones Unidas.

La constatación prácticamente unánime de la existencia de prácticas discriminatorias contra las mujeres a nivel planetario, aunque en distinto grado y según diversos factores, ha supuesto una revolución en el ámbito del desarrollo. Las mujeres han pasado de ser consideradas «improductivas» a ser las más «productivas», si tenemos en cuenta que, sumando todo el tiempo de trabajo, incluidas las actividades dentro y fuera de la casa, las mujeres trabajan más horas al día que los hombres, en la mayoría de las sociedades. Según Jordi Borja y Manuel Castells (1999: 77), las mujeres, en todos los países, trabajan un número de horas superior al de los hombres si añadimos las tareas remuneradas a las tareas domésticas.

En los años 70 se acuñó uno de los primeros enfoques de desarrollo que tenía en cuenta a las mujeres, el conocido en el ámbito hispano con las siglas MED que corresponden a *Mujeres En el Desarrollo* y en el mundo anglosajón con las siglas WID, es decir, *Women in Development*. Una de las principales antropólogas que contribuyeron al impulso de dicho enfoque fue Esther Boserup (1970). Más concretamente, en su estudio comparativo sobre los trabajos de las mujeres en diferentes culturas africanas, asiáticas y latinoamericanas, insistió en el carácter negativo del impacto del capitalismo en el estatus de las mujeres, especialmente en sociedades de subsistencia, en que eran despojadas de sus derechos sobre la tierra en virtud de la división sexual del trabajo en Occidente, ya que los hombres eran conceptuados por los colonizadores como los cultivadores por excelencia. El alcance de sus teorías viene determinado por su palmaria demostración de los vínculos entre el estatus de las mujeres, la división sexual del trabajo, las formas de matrimonio y herencia, y las relaciones económicas de producción (Moore [1988], 1999: 63).

En definitiva, Boserup puso en tela de juicio la idea de que el desarrollo era un proceso neutral respecto a la condición de hombres y mujeres. Al igual que Boserup, la hindú Vandana Shiva planteó el androcentrismo de los programas de lo que ella denomina «maldesarrollo», como podemos comprobar por sus palabras: «Vistos desde las experiencias de las mujeres del Tercer Mundo, los modos de pensar y actuar que pasan por la ciencia y el desarrollo, respectivamente, no son universales, como se supone, ni abarcan a todos los seres humanos: la ciencia y el desarrollo modernos son proyectos de origen masculino y occidental, tanto desde el punto de vista histórico como ideológico» ([1988], 1995: 22).

En definitiva, los programas de desarrollo que incluían la perspectiva MED estaban dirigidos exclusivamente a mujeres y promovían su acceso a necesidades básicas como alimenta-

ción, vivienda y vestido y también a la concesión de créditos y puestos de empleo remunerados. Estos proyectos no consideraban de manera específica el contexto socio-político en el que se producían las desigualdades de género y su objetivo era favorecer directamente a las mujeres.

Posteriormente, con la evolución de los estudios sobre las relaciones sociales de género y su rápida influencia en las investigaciones sociales, los expertos y expertas en políticas de desarrollo comenzaron a reconocer las limitaciones de centrarse exclusivamente en las mujeres. En este contexto germinó el nuevo enfoque que sería conocido en el mundo hispánico bajo las siglas GED, es decir, *Género en el desarrollo* y en el ámbito anglosajón como GAD (*Gender And Development*).

Caroline Moser, una de las mayores especialistas en género y desarrollo, puntualiza el desplazamiento del objetivo «mujeres» al objetivo «desarrollo» en la planificación y aplicación de los programas de desarrollo. Moser (1993: 108) subraya que las mujeres no debían ser percibidas en términos de sexo —es decir, por sus diferencias biológicas con los hombres y, por tanto, centrándose en la maternidad como el rol más importante de las mujeres— sino que deberían ser concebidas en términos de género —es decir, en función de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, donde las mujeres habían estado sistemáticamente subordinadas.

La nueva perspectiva vendría a poner de manifiesto que las relaciones entre hombres y mujeres se construyen socialmente y su meta fundamental sería la emancipación de estas últimas. El enfoque GED postula una nueva forma de entender el desarrollo, un proceso más complejo y multideterminado que incluye el peso de diversos condicionantes (género, clase, etnia, cultura y generación) y que debe tener como objetivo el cambio de las relaciones de injusticia, a la vez que la mejora de los individuos y de la sociedad en términos físicos y materiales (Portocarrero y Bravo, 1990).

En definitiva, los programas de desarrollo y género no se dirigen exclusivamente a mujeres, sino a corregir las desigualdades entre los géneros. Además, como señala Jacobson (1993), aunque la discriminación de género es un fenómeno a nivel

mundial, resulta especialmente perjudicial en el Tercer Mundo. Por todo ello, la consecución de la igualdad con los hombres se conseguiría, entre otras medidas, a través del llamado *empowerment* femenino, término que en español se ha venido traduciendo mayoritariamente por «empoderamiento», aunque prefiero hablar de «potenciación». Este concepto, impulsado por las mujeres del Tercer Mundo, implica que éstas ganen poder por y para sí mismas, de forma individual y colectiva, favoreciendo acciones participativas que desemboquen en la presencia de mujeres en puestos de decisión.

No obstante, aunque la mayoría de las autoridades responsables del desarrollo reconocen la importancia de las mujeres en los procesos de desarrollo, eso no siempre se traduce en la inclusión del enfoque GED en dichos procesos. Es más, los Estados de larga tradición patriarcal se resisten a alteraciones de la rígida división sexual del trabajo o dificultan los intentos de transformar las tareas asignadas a hombres y mujeres en la familia y la sociedad. Y a pesar de que en la mayoría de las economías de subsistencia las mujeres realizan la parte más dura del trabajo, trabajan un mayor número de horas y aportan más ingresos a la familia que sus parientes del sexo contrario, las estadísticas y los propios expertos en desarrollo y los maridos continúan considerándolas improductivas.

La conciencia de subordinación del colectivo femenino llevó a las Naciones Unidas a crear el *Año Internacional de la Mujer* (1975) y posteriormente la *Década de la Mujer* (1976-1985). Ambos eventos impulsaron la creación de asociaciones de mujeres, ministerios de la mujer y otras instituciones cuya meta era modificar sustancialmente las desigualdades de género. Los resultados no son del todo halagadores porque, a pesar de que las mujeres representan más del 50% de la población mundial, aportan una tercera parte de la fuerza laboral oficial y cumplen con dos tercios de todas las horas de trabajo, poseen menos del 1 por 100 de las propiedades del mundo y reciben sólo una décima parte de los ingresos mundiales.

La falta de acceso de las mujeres de los países empobrecidos a los recursos, la tierra y el capital, así como la discriminación en el mercado laboral, revelaban la urgente necesidad

de integrarlas en los programas de desarrollo, entendiendo los derechos de las mujeres en el marco de los Derechos Humanos (León, 1996). De este modo, el concepto de género se irá consolidando en el proceso de complejización de los objetivos de los distintos proyectos de desarrollo y, por tanto, en la formación de los técnicos locales y extranjeros. Se trata de plantear un paradigma de desarrollo que tenga en cuenta la condición de los sexos (Vargas Valente, 1991) y que elabore estrategias concretas para corregir las desigualdades.

En definitiva, la incorporación del género al desarrollo es fundamental para corregir los errores del pasado y, aunque se trata de una estrategia de investigación de reciente creación, cada vez está dando más y mejores frutos. No sólo por la rapidez con que evolucionan los instrumentos metodológicos y la enorme aceptación que está teniendo a nivel internacional, sino por lo que este enfoque tiene de revolucionario.

Índices de desarrollo y potenciación de las mujeres

Con la intención de reflejar las disparidades en la condición de hombres y mujeres se han desarrollado varios indicadores que pretenden ser operativos y complementarios del *Índice de Desarrollo Humano* (IDH). El IDH se viene utilizando desde 1990 y es una de las medidas básicas de desarrollo humano que se refiere a la condición media de todos los habitantes de un país y refleja la longevidad, el nivel de educación y el acceso a los recursos básicos. El problema fundamental es que el IDH no tiene en cuenta el factor sexo/género y, en consecuencia, no refleja las diferencias entre los hombres y las mujeres.

En consecuencia, se diseñaron dos indicadores específicos para medir las desigualdades entre los sexos: el *Índice de Desarrollo Mujer* (IDM) y el *Índice de Potenciación de la Mujer* (IPM). El primero mide las mismas capacidades básicas que el IDH, pero incorporando la variante sexo, es decir, analizando las desigualdades entre hombres y mujeres. Cuanto mayor sea la disparidad en la capacidad básica de

los sexos, tanto más bajo será el IDM de un país en comparación con su IDH. En cuanto al segundo, el IPM, mide la participación de hombres y mujeres en la vida económica y política y en la toma de decisiones. Una de las primeras conclusiones derivadas de la introducción de estos indicadores es que ninguna sociedad trata a sus mujeres tan bien como a sus hombres. De los 130 países recogidos en el Informe sobre Desarrollo de las Naciones Unidas, la mayoría de los que componen el África al sur del Sáhara se concentran en la parte inferior de la escala de categorización según el IDM y en los 60 últimos puestos según el IPM.

Veamos un ejemplo, analizando la situación de algunos países según el Índice de Desarrollo relacionado con la Mujer (IDM) y el Índice de Potenciación de la Mujer (IPM):

PUESTO SEGÚN EL IPM	ESCAÑOS PARLAMENTARIOS DE MUJERES 1992 (%)	PUESTO SEGÚN EL IDM	TASA DE ALFABETIZACIÓN DE ADULTOS 1990 (%)	
			MUJERES	HOMBRES
Suecia: 1	33,5	Suecia: 1	99	99
España: 26	14,6	España: 34	98	98
Zimbabue: 43	12	Zimbabue: 82	27,4	72,6
Zaire: 107	4,2	Zaire: 102	29	71
Nigeria: 108	2,1	Nigeria: 100	28,5	71,5
Burundi: 70	9,9	Burundi: 121	20,1	46,9
Mozambique: 61	15,7	Mozambique: 123	20,4	54,2
Burkina Faso: 82	8,4	Burkina Faso: 126	8	27,2
Mali: 97	2,2	Mali: 128	19,6	35,2
Afganistán: 116	1,9	Afganistán: 130	12,7	44,1

La tabla se ha realizado según los datos del *Informe sobre desarrollo humano* (PNUD, 1995). La primera columna indica la categoría o el puesto que ocupa cada país en relación al total de los países según el IPM. La segunda columna expone el porcentaje de mujeres parlamentarias, que constituye uno de los valores que componen el IPM. La tercera columna indica la categoría o el puesto que ocupa cada país en relación al total de los países según el IDM. La última columna expone la tasa de alfabetización de hombres y mujeres adultos, que constituye uno de los valores que componen el IDM. Cabe señalar que el PSOE implantó por primera vez en España un gobierno paritario a raíz de las elecciones de 2003, por lo que el puesto de España en relación al IPM ha mejorado con seguridad en los últimos años.

Por otra parte, en la mayoría de los países, las mujeres trasladan su situación de sujetos subordinados en el hogar y en la sociedad al mercado laboral. Además, el ingreso de las mujeres en el mercado no supone necesariamente una mejora de su estatus. En cualquier caso, la conciencia de discriminación de las mujeres no es una denuncia aislada del Norte, sino que también es una demanda del Sur. De hecho, uno de los objetivos principales es integrar los requerimientos y necesidades de las asociaciones locales de mujeres en los programas de género y desarrollo.

Mujeres subsaharianas, protagonistas del desarrollo

Aunque buena parte de las propuestas de los programas de género y desarrollo podrían aplicarse a nivel mundial, incluyendo por supuesto a los países industrializados, donde no faltan mujeres víctimas de malos tratos, discriminaciones laborales, violaciones de los derechos de las mujeres, etc., en los países del África subsahariana existen retos específicos en cuanto a la aplicación del enfoque de género y desarrollo.

En el África subsahariana, los proyectos de promoción de las mujeres surgieron impulsados por la Década de la Mujer

de las Naciones Unidas, implementados con mayor o menor solidez dependiendo de los gobiernos de cada nación. De hecho, se están experimentando numerosas transformaciones en los procesos de desarrollo y muchos más proyectos tienen como destinatarios a mujeres a partir de la década de los 80. También el número de ONGs que trabajan desde la perspectiva de género es mucho mayor.

No cabe duda de que el porcentaje de asociaciones de mujeres ha aumentado progresivamente y sus propuestas son centrales en el diseño de los proyectos y en la planificación conjunta. Las asociaciones han favorecido la toma de conciencia de grupo y sobre todo han permitido a las mujeres subsaharianas compartir sus experiencias. No obstante, como bien señalan numerosas investigaciones es necesario desmitificar la imagen de las mujeres africanas como un todo homogéneo (Pereyra y Mora, 1998; Relinque y Vidal, 2002). En este sentido, existen importantes diferencias entre las mujeres de distintos países subsaharianos, es más, existen grandes diferencias incluso dentro de un mismo país (Mixinge, 2002). Por consiguiente, es fundamental eliminar del imaginario colectivo occidental la tendencia a ver los países empobrecidos como más similares de lo que realmente son, y tener en cuenta la heterogeneidad de las mujeres subsaharianas.

Las razones que llevan a las subsaharianas, como a las occidentales, a unirse son muy variadas, unas están relacionadas con partidos, otras funcionan como ONGs, otras son ramas de asociaciones más amplias (por ejemplo, asociaciones pro derechos humanos), etc. Evidentemente, los objetivos no son los mismos, unas son más reivindicativas y otras menos; las hay que giran en torno a metas inmediatas y otras que se fijan objetivos a más largo plazo. Pero muchas pretenden ejercer presión para lograr igual trato y oportunidades en materia de educación, salud, ocupación, remuneración y derechos jurídicos. En cualquier caso, la medida de su peso social o incluso su influencia a nivel gubernamental es difícil de establecer.

No pretendo hacer una exposición de todas las asociaciones de mujeres existentes en el África subsahariana, lo que probablemente sería irrealizable y tedioso. Sí quisiera recor-

dar que se hallan repartidas por toda la geografía subsahariana, en países tan distintos como Senegal, Sudán, Malí, Zaire, Costa de Marfil, Zimbabue, etc. Tampoco sería posible trazar el mapa del grado de adecuación de cada una de ellas a las directrices del enfoque de género y desarrollo. Sí conviene recordar que, en África como en Europa, no todas las asociaciones de mujeres tienen como objetivo la igualdad entre los géneros, y que el fenómeno de colocar «mujeres de» en asociaciones gubernamentales e instituciones sobre la mujer se da en el África subsahariana tanto como en cualquier otro país occidental.

Pero lo que sí queda claro es que numerosas mujeres subsaharianas tienen sus reivindicaciones bien claras (Ki-Zerbo, (2002). Ejemplo de ello son los testimonios de mujeres de cuatro países africanos que analizan su situación social respecto a las mutilaciones genitales femeninas, al matrimonio forzado o al problema del SIDA en la película de Anne-Laure Folly (1993), *Femmes aux yeux ouvertes*. Otra película, *Femmes du Niger*, rodada en 1992, centrada en este caso en Níger, muestra la movilización de las mujeres de este país contra la poligamia. Precisamente, la elección del cine como medio de comunicación entre las mujeres y el pueblo no es fortuita. En este sentido, en una entrevista aparecida en el *Bulletin Images Nord/Sud* (una guía de películas sobre desarrollo de la asociación francesa Trois Mondes) la directora senegalesa Safi Faye señala: «Como la población es analfabeta al 70%, he hecho esta elección. Incluso si no saben leer, saben leer las imágenes. Es otra forma de lectura.»

Los soportes para transmitir el mensaje son múltiples y variados, desde el cine, al teatro, pósters, publicaciones, etc. Por ejemplo, de los 8 programas del African Center for Democracy and Human Rights Studies, cuya sede se encuentra en Gambia, encontramos uno dirigido a temas específicos de género, que parte del reconocimiento del importante papel que desempeñan las mujeres en los procesos sociales y culturales de las diferentes comunidades del continente. Entre los pósters producidos por dicha organización y financiados con ayudas procedentes de Holanda, podemos encontrar los

siguientes eslóganes: «Es hora de cambiar. Las mujeres no son bestias de carga», «La participación de las mujeres en proyectos de desarrollo son fundamentales para su éxito», «Hombres y mujeres son iguales en dignidad y derechos», «Pegar a las mujeres es un crimen», «Tengo derecho a elegir libremente a mi marido», «Las mujeres también tienen derecho a gobernar», «Eliminemos las mutilaciones sexuales femeninas» y «El trabajo doméstico debe ser compartido por chicos y chicas». Vemos que algunas de sus reivindicaciones podrían trasladarse perfectamente al contexto internacional, mientras que otras, como el problema de las mutilaciones genitales femeninas, son específicas de la zona.

La Association pour la Promotion Féminine, asociada al Mouvement Bourkinabé des Droits de l'Homme et des Peuples, recoge entre sus principios la protección de los derechos de las mujeres, centrándose en proyectos de desarrollo en áreas rurales. Para poner en práctica estos principios, la asociación ofrece facilidades de crédito a mujeres que viven en áreas rurales y lleva a cabo programas de sensibilización; asimismo realizan campañas de alfabetización para mujeres iletradas. Igualmente, existe una red regional que integra a mujeres de Malí, Níger, Togo y Burkina Faso, llamada *Réseau Sous-Régional Femmes Africaines et Droits Humains* (REFAD), constituida en 1993. Entre sus intereses se encuentra facilitar a las mujeres el acceso a información sobre los Derechos Humanos, promover investigaciones sobre los derechos de las mujeres, apoyar iniciativas de leyes para proteger los derechos de las mujeres, publicar material legal sobre mujeres en lenguas locales y sensibilizar al público nacional e internacional sobre los derechos de las mujeres. Estas mujeres han organizado diversas conferencias y seminarios relacionados con los derechos del colectivo femenino.

En cualquier caso, los problemas de las mujeres al sur del Sáhara son múltiples y diversos; tengamos en cuenta, por ejemplo, que el África subsahariana es la región del mundo con el porcentaje más alto de mortalidad de mujeres en el parto. Según el Informe de Medicus Mundi Andalucía realizado en 1997, una mujer africana tiene probabilidades 180

veces superiores a las de una mujer de Europa occidental de perder la vida debido a complicaciones del embarazo. Además, las mujeres africanas corren ese riesgo con una frecuencia mayor que las europeas.

Mujeres y SIDA en el África subsahariana

Por lo que respecta a las mujeres subsaharianas, éstas se encuentran actualmente entre las principales productoras en el ámbito rural pero apenas tienen acceso a la posesión de la tierra, de forma que, a menudo, trabajan como obreras en las tierras de sus maridos. Además, la deforestación y la sequía afectan más directamente a estas mujeres porque son ellas las que tienen que recorrer los kilómetros necesarios para recoger la leña y el agua. No obstante, sin intención de minimizar la importancia de cuestiones como las citadas, me centraré en tres problemas que considero fundamentales en cuanto al enfoque GED para las mujeres subsaharianas: la escolarización, el SIDA y las mutilaciones genitales femeninas.

Existen asociaciones cuyas reivindicaciones esenciales giran en torno a la educación, como la Association Femmes Educatrices et Développement (AFED) de Burkina Faso. Dicha organización realizó unas jornadas en Ouagadougou en 1993 cuyo objetivo era «éliminer l'apartheid des sexes» como rezaba en el titular del periódico *L'Observateur* que informaba sobre dichas jornadas (22 de agosto de 1993). Los objetivos de estas jornadas eran promover a nivel nacional la toma de conciencia en favor de la educación de las niñas y reflexionar sobre la realización de acciones concretas para la escolarización de las niñas.

Cito las palabras de la señora Rima Salah que aparecen recogidas en el texto del mencionado artículo: «Más de un millón de niñas mueren cada año simplemente porque han nacido mujeres. Si el nuevo orden mundial debe abrir una nueva era de justicia, este apartheid de los sexos debe, en consecuencia, ser eliminado. Y para que esto se convierta en realidad, la educación de las niñas debe ser considerada como un instrumento

para su eliminación. La mayor condena de este siglo es que 130 millones de menores no escolarizados son niñas. Entre 1986 y 1989, la distancia entre niñas y niños a nivel de la educación primaria alcanzaba el 20% en el África subsahariana.»

Por lo que se refiere a Burkina Faso, la tasa de analfabetismo femenino se situaba en torno al 82% en 1992. Y el artículo termina con esta frase: «El año 2000 está a la vuelta de la esquina y los actos deben unirse a las palabras.» Desgraciadamente, en materia de educación, las reivindicaciones de la asociación de maestras de Burkina Faso están aún lejos de ser alcanzadas, a pesar de que Naciones Unidas reconoce que existe una relación directa entre la educación de la niña y la capacidad de la mujer para escapar de la pobreza (FNUAP, 1995).

Por lo que respecta a la salud, existen numerosas asociaciones subsaharianas dirigidas a mujeres. Entre ellas, la Society for Women and Aids in Africa (ONG) con sede en 28 países del continente, cuya preocupación fundamental es la acelerada extensión del SIDA entre las mujeres africanas (Grande Gascón, 2002), tragedia ante la que no podemos cerrar los ojos, porque es un problema de todos.

El SIDA empezó siendo un rumor que pronto se convirtió en una enfermedad, en poco tiempo pasó a ser una epidemia y ahora es una de las mayores tragedias del continente africano (Hassoum, 1999). Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), la cantidad total de adultos infectados por el VIH en el África subsahariana se elevaba a 11 millones de personas entre 1980 y 1994. Una cantidad astronómica si la comparamos con los 500.000 adultos infectados en Europa occidental, o los 2 millones de personas infectadas en América Latina y el Caribe. Y una cantidad aún más impresionante si pensamos que el total de infectados en el mundo durante el periodo mencionado es de 18 millones. Esto nos lleva a constatar que el 61% de las personas infectadas del VIH en el mundo están concentradas en el África subsahariana, lo que supone casi dos tercios de todos los infectados del mundo.

Sabemos, además, que el contagio, en África al sur del Sáhara, se debe principalmente a relaciones heterosexuales.

Y que las mujeres corren un riesgo más elevado que los hombres debido a que tienen menos control acerca del momento y la frecuencia de relaciones sexuales. Es más, en algunas regiones del África subsahariana están infectadas más del 20% de las mujeres en edad de procrear (Elias, 1994).

En la actualidad, según la OMS, hay más mujeres que hombres viviendo con el virus, concretamente 6 mujeres infectadas por cada 4 hombres. El SIDA ha impedido que la esperanza de vida femenina aumente en países como Uganda y retroceda parcialmente en Ruanda, Zambia y Zimbabue. Pero no sólo hay más mujeres seropositivas o que han desarrollado la enfermedad en el África subsahariana, sino que, además, la mayor parte del trabajo de cuidado a otros enfermos recae sobre ellas debido a la tradicional división sexual del trabajo. Numerosas abuelas han quedado al cuidado de los huérfanos del SIDA.

Asimismo, numerosos varones tienen relaciones sexuales múltiples, incluyendo con prostitutas. Y lo que es peor, en el África meridional hay quienes se aprovechan de la desesperada necesidad que tiene la gente de creer que existe una solución inmediata y, entre los hombres, se ha extendido la creencia de que el SIDA se cura teniendo relaciones sexuales con jóvenes vírgenes. Por todo ello, dar poder a las mujeres es fundamental para controlar la epidemia en África. Pero el miedo y la vergüenza a ser rechazada continúan siendo moneda de cambio entre las mujeres infectadas, como prueba el trabajo realizado en Costa de Marfil por la antropóloga Judith Hassoum, que entrevistó a 95 mujeres seropositivas entre 1995 y 1996, dos tercios de las cuales no reconocían públicamente su enfermedad. En su investigación, Hassoum denuncia que mientras la vida de las personas afectadas por el SIDA en países occidentales ha sido objeto de bastantes estudios que tratan aspectos psico-sociales, el problema en África suele plantearse casi exclusivamente en términos económicos (Hassoum, 1999: 45).

La pregunta es: ¿podría el SIDA paralizarse en África? Sabemos que existen zonas como Uganda, uno de los epicentros de la epidemia, donde el nivel de infecciones ha ba-

jado casi a la mitad. Desde luego, lo primero es aceptar la realidad y romper el silencio y numerosos líderes africanos y no africanos han tomado ya la palabra, como el presidente Thabo Mbeki de Sudáfrica o el de Uganda, Yoweri Museveni. Pero, además de las medidas de prevención oportunas, las últimas investigaciones en Antropología del Género subrayan que es preciso ayudar a las mujeres africanas, tal y como ellas reclaman (Miampika, 2002), porque ello podría ser decisivo en la interrupción de fenómenos generados o potenciados por la dominación masculina con un impacto directo en la salud del grupo.

ANTROPOLOGÍA DE LA MASCULINIDAD

Los estudios sobre masculinidad concentran sus esfuerzos fundamentalmente en el análisis de la construcción de lo que podríamos llamar la «condición masculina» en las diferentes sociedades. En general, se trata de investigaciones muy incipientes que a menudo tienen como meta desarrollar un nuevo paradigma de lo masculino (Culbertson [1993], 1996) y romper con ciertos fantasmas etnocéntricos como: *a)* la incapacidad de los varones para expresar sentimientos, *b)* la incompetencia de los varones para ejercer una paternidad responsable, *c)* la tradicional asociación entre masculinidad y agresividad, o *d)* las rígidas barreras físicas entre varones. Expondré muy sintéticamente algunas líneas de investigación recientemente argumentadas con gran potencial investigador y me serviré de los desaciertos de Gilmore ([1990], 1994) para plantear algunos errores en los enfoques antropológicos sobre masculinidad realizados al margen de la Antropología del Género.

Nuevas masculinidades

Los trabajos sobre masculinidad comenzaron a aparecer en los años 90, como reacción a la abundancia de investigaciones en que las mujeres eran protagonistas. La mayoría de

los estudios sobre masculinidad han sido realizados por investigadores varones, aunque hay bastantes antropólogas que también han trabajado en esta línea. Desgraciadamente, parte de las investigaciones antropológicas sobre masculinidad han sido realizadas al margen de los estudios de género, con un profundo desconocimiento de las teorías desarrolladas y, a veces, incluso con un cierto desprecio por las feministas, a quienes a veces llegan a considerar radicales, aunque, teniendo en cuenta que radical significa ir a la raíz de las cuestiones, no hay nada negativo en ello; precisamente las teorías de género tratan de analizar y comprender la génesis y la evolución de las relaciones entre las personas. No obstante, buena parte de los investigadores varones que trabajan sobre masculinidad se definen a sí mismos como *profeministas* o *antisexistas*, precisamente porque se han formado en el seno de las teorías feministas de igualdad y en las teorías de género.

Aunque en los países hispanoparlantes las investigaciones sobre la masculinidad no constituyen un ámbito especialmente en auge en el marco de los estudios antropológicos, existen algunos textos y compilaciones sumamente interesantes (Carabí y Segarra, 2000; Frigolé, 1997 y 1999; Lomas, 2003 y 2004; Montesinos, 2002, etc.). Cabe destacar la influencia de los planteamientos psicológicos y psicoanalíticos en las investigaciones sobre masculinidad realizadas en Hispanoamérica, especialmente en Argentina, donde se ha prestado un interés particular a la subjetividad masculina, la separación del niño de la madre, etc. Pero también en Norteamérica encontramos investigaciones sobre el machismo realizadas desde la psicología, como el libro pionero del psicoterapeuta Herb Goldberg recientemente publicado en castellano, donde el autor denuncia que los varones han perdido el contacto con sus emociones y su cuerpo. Por su parte, Sam Keen, en tanto que teólogo, también está marcado por el mundo de lo simbólico en sus investigaciones sobre nuevas masculinidades. Precisamente se trata de un colaborador de Joseph Campbell, autor del conocido libro *El héroe de las mil caras*.

Aunque en el Estado español las investigaciones sobre la masculinidad no constituyen un ámbito especialmente en auge

en el marco de los estudios antropológicos, existen algunos textos y compilaciones de artículos sumamente interesantes (Segarra y Carabí, 2000).

No obstante, la mayoría de los estudios sobre la construcción de la masculinidad proceden del ámbito anglosajón (Gilmore, 1990; Miedzian, 1991; Berger y Wallis, 1995; Connell, 1995; MacInnes, 1998; Keen, 2000; Gardiner, 2002; Adams y Sabrán, 2002; Goldberg, 2005, siendo quizá el libro de Connell el más conocido, pues constituyó un punto de inflexión en las investigaciones sobre masculinidades) o están publicados en inglés aunque traten masculinidades en ámbitos hispanoparlantes, como es el caso del libro de Eduardo Archetti (1999) sobre la relación entre masculinidad, fútbol, polo y tango en Argentina. La mayoría de estos trabajos están realizados partiendo de la perspectiva de género, preconizando la necesidad de deconstruir la masculinidad tradicional y, muy especialmente, su asociación con comportamientos agresivos o su desvinculación de las muestras de afectividad.

Esta innovadora corriente de investigación antropológica parte de la necesidad de construir nuevas masculinidades, libres, ricas y plurales, al tiempo que se plantean estrategias y se proponen nuevos modelos emergentes. En este sentido, Marina Subirats escribe: «Hay que mostrar que la forma actual de la masculinidad no es sino una forma histórica, modificable y no necesaria y hay que encontrar caminos para proceder a esa modificación. (...) Instalados en una posición social de dominio —en relación a las mujeres— no les ha sido preciso, globalmente hablando, analizar sus formas de comportamiento, sus reacciones, sus problemas, y tienden a pensar que su forma de proceder es natural, espontánea, derivada de su personalidad, comportamientos y actitudes percibidos como intocables» (prólogo de Subirats al libro de Miedzian, 1995: 9). Precisamente, Philip Culbertson, como estudioso del movimiento de varones, considera que muchos hombres toman muy en serio el movimiento feminista, del que han aprendido «muchas cosas sobre la identidad humana en principio, las personas en general y las diferencias entre hombres y mujeres en particular» ([1993], 1996: 289).

Uno de los principales trabajos sobre las relaciones entre masculinidad y violencia es el libro de Myriam Miedzan titulado *Chicos son, hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia* ([1991], 1995). La autora es de origen judío, sufrió el holocausto nazi y se refugió posteriormente junto a su familia en Estados Unidos. Por este motivo, su padre odiaba las guerras e identificaba «macho» con «nazi», estableciendo un claro paralelismo entre machismo y comportamiento violento. De este modo, Miedzan, influida por sus vivencias, escribió su tratado sobre la construcción cultural de la masculinidad con la intención de romper los lazos entre violencia y virilidad.

Las teorías de Miedzan cuestionan la naturaleza de la agresividad masculina y establecen la necesidad de construir nuevos modelos de masculinidad: «Necesitamos urgentemente abandonar los modos destructivos de pensamiento y conducta inspirados en valores anticuados y superados históricamente, y desarrollar un modelo diferente de hombre» (Miedzan [1991], 1995: 24). Miedzan ha señalado que las sociedades progresarían adecuadamente con hombres menos agresivos, pero hay sectores masculinos que no aceptan un cambio en los roles de género ni una transformación de los presupuestos ideológicos sobre la virilidad y la masculinidad porque no quieren perder su posición dominadora, es decir, la ocupación de los cargos políticos y de decisión más importantes, el privilegio de no compartir el trabajo doméstico, etc.

Precisamente, para construir este nuevo modelo de hombres, es necesario desestabilizar las ideas tradicionales que construyen a los varones como la esencia y romper con la imagen del hombre como primer sexo frente a la alteridad femenina. Siguiendo esta línea deconstructora, Luis Bonino (1991, 2000) establece que la psicología tradicional está pensada en masculino, y que, por ello, los valores masculinos constituyen el paradigma de la «normalidad» de la salud

mental, la madurez y la autonomía. En este sentido, el autor sentencia: «Indudablemente, el poder de la milenaria creencia en el varón como modelo de la normalidad humana (y por tanto de salud) es tal que invisibiliza las “anormalidades” y psicopatologías masculinas que quedan casi así innombradas e impensadas. Así, la “anormalidad” sigue quedando del lado de las mujeres, la patologización-descalificación psíquica de ellas es la regla, y la invisibilización de lo “anormal”/patológico masculino se perpetúa» (Bonino, 2000: 42). A partir de esta idea, desarrolla el impacto de las construcciones sociales de género en la construcción de las formas de expresión de patologías como la depresión en los varones.

Por su parte, Analiza Mirizio (2000) estudia el papel deconstructor de los roles de género a través del ejemplo de los *drags*. Según ella, mirando un *drag* subido en sus plataformas de veinte centímetros, se capta inmediatamente la distinción entre feminidad y masculinidad como categorías culturales. Es más, para Mirizio, los *drags* deconstruyen el concepto de género cada vez que se visten porque, en cierto modo, tienen la posibilidad de ir y volver de un género al otro, de un cuerpo al otro, lo que ejerce una función social perturbadora. Quizá, por ello, despiertan a menudo respuestas viscerales: «el *drag* obliga al espectador a interrogarse acerca de su propia identidad, sobre la consistencia, la estabilidad, la congruencia de su propio yo, sobre el carácter sustancial de su subjetividad y sexualidad» (Mirizio, 2000: 144).

Del mismo modo, el mundo simbólico de las imágenes, fundamentalmente la evolución de los modelos de masculinidad en la publicidad y el cine, ha sido objeto de diversas investigaciones que muestran la extraordinaria influencia de los medios de comunicación en la construcción de los roles de género.

En el ámbito del estudio de las relaciones entre masculinidad y deporte, el libro de Eduardo Archetti titulado *Masculinities: football, polo and the tango in Argentina* (1999) proporciona un marco de reflexión. Narrado en forma de etnografía autobiográfica, Archetti transmite en cada página su entusiasmo y su relación personal con el tema que investiga. Entre otras ideas, Archetti sostiene que el gaucho argentino,

como modelo de identidad masculina asociado a la libertad, fue un modelo recuperado por los intelectuales urbanos que buscaban un ideal de libertad en un momento en que el agricultor y el campo estaban en declive.

Respecto al fútbol, Archetti es perfectamente consciente de que se trata de un espacio fundamentalmente masculino, algo que, aunque parece obvio, no siempre lo es. Por ejemplo, el antropólogo Christian Bromberger, que analiza el fútbol en el contexto mediterráneo en un artículo titulado «El fútbol como visión del mundo y como ritual» (2001a), no es consciente de que, en realidad, está analizando un «mundo de hombres». Bromberger utiliza el masculino plural («los aficionados», «los grupos de hinchas», «la gente», «todos», etc.) dando la impresión de que estudia grupos formados por hombres y mujeres, algo que, evidentemente, no corresponde a la realidad. De esta manera, establece un falso paralelismo entre el punto de vista masculino y el de la sociedad en su conjunto: «A mí me parece, basándome en los comentarios de *algunos hinchas*, que si el fútbol fascina *a la gente*, se debe primero y principalmente, a su facultad de personificar los valores cardinales que configuran *a las sociedades* modernas» (2001a: 256). Desde mi punto de vista, la teoría antropológica de género es un instrumento básico para analizar el fútbol como ritual simbólico. No podemos perder de vista que los jugadores, los entrenadores, los dirigentes de los clubs y la mayoría de los aficionados son varones, y que, en consecuencia, la construcción social de la masculinidad afecta al propio núcleo conceptual.

Por lo que respecta a la recopilación de trabajos sobre masculinidad compilada por Carlos Lomas (2003), bajo el acertado título «¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales», es importante subrayar el carácter innovador de dicho volumen, en el que diversos intelectuales como Mabel Burín, Luis Bonino y Juan Carlos Callirgos, entre otros, ponen de manifiesto la necesidad de deconstruir la masculinidad no sólo por compromiso político, sino también por el sufrimiento que conlleva para los propios varones. No menos interés merecen las investigaciones del antropólogo Joan Frigolé (1997, 1999), que pone de manifiesto el impacto

de la educación y el aprendizaje en la construcción de la masculinidad en el mundo obrero a través de la historia oral de un trabajador nacido en 1901 en Calasparra (Murcia). En el ámbito de la antropología y la sociología, son igualmente relevantes los trabajos de Rafael Montesinos (2002) sobre la crisis de identidad de los varones a raíz de los recientes cambios en las relaciones de género, así como la emergencia de nuevos roles y la evolución de la paternidad o la sexualidad.

Desaciertos de David Gilmore

Desgraciadamente, algunas publicaciones antropológicas sobre masculinidad carecen de rigor científico, y son fruto del deseo de abrirse paso en el mercado editorial utilizando como trampolín un tema de moda. La obra de David Gilmore titulada *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad* ([1990], 1994) es un claro ejemplo de lo expuesto anteriormente. El autor desconoce el alcance de las teorías de género forjadas durante años en Antropología y se aventura en un mar de confusiones. Sin embargo, se trata de un texto bastante conocido y traducido al castellano, por lo que considero necesario puntualizar algunos errores fundamentales en los planteamientos de Gilmore.

Quizá el asunto más relevante es que David Gilmore no muestra interés por conocer la teoría desarrollada durante décadas en el campo de la Antropología del Género, y la construcción cultural de la masculinidad no puede ser estudiada en la actualidad sin recurrir al enfoque de género. Pero el desconocimiento de las bases teóricas en torno al género no le impide criticar a las antropólogas feministas por haber «descuidado» el estudio de la masculinidad ([1990], 1994: 15). Gilmore justifica su desconocimiento de la producción científica en torno al género alegando que su libro está escrito desde una «perspectiva masculina», es decir, que utiliza datos reunidos principalmente por antropólogos varones.

Más concretamente, el 86,5% de las personas citadas en la bibliografía son hombres. Si tenemos en cuenta que los

estudios sobre Antropología del Género han sido fundamentalmente desarrollados por antropólogas, que también han analizado la construcción cultural de la masculinidad, el desconocimiento de la teoría generada es palmario. Además, el hecho de obviar a las mujeres y centrarse exclusivamente en los hombres no le permite darse cuenta de que existe un «sistema de género» que se sitúa por encima de la masculinidad y que es necesario conocer para explicar el funcionamiento de las estructuras patriarcales. En este sentido, cae en los mismos errores que la primera etapa de las investigaciones de género, denominada «Antropología de la Mujer».

No obstante, Gilmore lanza preguntas muy sugerentes como: ¿por qué no puede una sociedad industrial moderna existir y progresar sin un rol masculino agresivo?, ¿hay algo en las sociedades complejas que, en sentido general, requiera la existencia de estos roles masculinos?, pero no las contesta ni establece hipotéticas respuestas. Por otra parte, David Gilmore utiliza masculinidad como sinónimo de virilidad a lo largo de su libro, aunque no se trata de conceptos equivalentes, por lo que un análisis del uso y los referentes simbólicos de ambos términos hubiese sido muy pertinente. Además, creemos que no existe equivalencia en el caso de las mujeres, ya que únicamente contamos con el concepto de feminidad y no de «hembricidad» o «ginecidad». Quizá porque virilidad tiene que ver con potencia, heroicidad y también con poder, y una mujer fuerte, heroica o poderosa sería socialmente caracterizada precisamente de «viril» o «varonil» (o incluso «masculina»). Precisamente, la literatura española del Siglo de Oro (Lope de Vega, Cervantes, etc.) ofrece numerosos ejemplos de mujeres o actitudes femeninas calificadas de «varoniles».

Los razonamientos de Gilmore giran en torno a varios puntos fundamentales que examinaré detenidamente: *a)* la dureza de las pruebas de masculinidad rituales que constatan la relatividad de la dominación masculina; *b)* las mujeres no tienen que demostrar su feminidad porque su anatomía habla por sí misma; *c)* la dominación masculina está basada en la mayor fuerza física de los varones, y *d)* la existencia de un modelo «casi universal» de varón preñador, protector y proveedor.

En primer lugar, analizaré su hipótesis de que los «agotadores rituales» y las «agonías» por las que tienen que pasar los hombres para demostrar su virilidad contradicen la preponderancia de la dominación masculina. Gilmore opina que «los marxistas más doctrinarios» (sólo cita a Godelier) y las «feministas radicales» (únicamente cita a Ortner, que no es precisamente radical) consideran la «ideología sexual» como una mistificación de las relaciones de poder con una función explotadora y piensa que esta explicación únicamente podría ser aplicable a contextos donde impera un patriarcado extremo y la dominación masculina es muy fuerte. Al mismo tiempo considera que no quedan claros los casos en que los varones deben probar su masculinidad y existe una relativa «igualdad sexual». Pero no es consciente de que las pruebas de virilidad no están reñidas con el privilegio de ostentar el poder y dominar, puesto que son expresiones de esa misma ideología de género.

Para Gilmore, la existencia de «pruebas de virilidad» exige a los varones de su responsabilidad como dominadores y le lleva a afirmar que la concepción de la masculinidad no tiene una función opresora. Sin embargo, la Antropología del Género ha demostrado que la dominación «masculina» no sólo se ejerce hacia las mujeres sino también hacia los hombres considerados «menos viriles» (Miedzian, 1991). Pero Gilmore no interpreta «las pruebas de virilidad» como un poderoso instrumento simbólico que dota a los hombres de poder para dominar, y que les permite utilizar la violencia y la agresividad de forma socialmente aceptada y legítima. Tampoco se plantea por qué los hombres no se rebelan contra la «agonía» de tener que demostrar la virilidad ni se pregunta si «todos» los hombres encuentran opresivo reafirmar su masculinidad. Y si fuese así, ¿por qué no intentan cambiarlo? ¿No potencian ellos mismos los valores de la virilidad? Es evidente que los «inconvenientes» de tener que demostrar su virilidad no constituyen razones suficientemente poderosas para reivindicar una posición social que consideran menos privilegiada.

En segundo lugar, plantearé algunas objeciones a la afirmación de Gilmore, según la cual la feminidad es algo que se

desarrolla naturalmente sin necesidad de intervención cultural (Gilmore [1990], 1994: 27). Siguiendo su razonamiento, los hombres tienen que demostrar su virilidad independientemente de su anatomía, mientras que a las mujeres no se les exige demostrar su feminidad (Gilmore [1990], 1994: 23). En cuanto a las pruebas de feminidad, es ampliamente conocido que la depilación de piernas, ingles y axilas a la cera caliente o con *halawa* (una especie de caramelo que se obtiene mezclando azúcar, agua y limón y se utiliza en el mundo árabe) practicada de manera muy extendida a mujeres de todos los estratos sociales en las sociedades mediterráneas y otras, a partir de la pubertad, constituye una prueba de feminidad cruel y dolorosa, con la peculiaridad de que no sólo se realiza una vez en la vida de las mujeres sino mensualmente o bimensualmente como un recuerdo de su posición social. Igualmente, las mutilaciones genitales femeninas constituyen pruebas de feminidad de «alto riesgo», puesto que tanto la vida de las jóvenes como su futuro están en peligro.

Durante el ritual de la mutilación las niñas no deben llorar, sino que deben portarse «como una mujer». Del mismo modo, ponerse tacones que dañan la columna vertebral y otros accesorios femeninos son formas culturales de control del cuerpo y del comportamiento de las mujeres que se materializan en «pruebas de feminidad». Asimismo, para Gilmore, el problema de los hombres es que en el cumplimiento de «sus obligaciones» se arriesgan a perder su reputación, pero no es consciente de que las mujeres ni siquiera pierden la reputación porque no la han adquirido previamente.

En tercer lugar, Gilmore considera reduccionista la explicación biologicista evolucionista según la cual el hombre sería genéticamente y de manera innata más agresivo y solidario, como afirmaban las principales teorías unilineales del modelo del hombre-cazador creador de cultura. Sin embargo, considera que la sexualidad agresiva masculina sí tiene «algo de natural» y no puede ser un invento puramente cultural. Gilmore considera que la «fuerza física» masculina tiene un valor primordial, y a menudo repite que los «hombres son más altos y más fuertes y pueden obligar a las mujeres bien por la fuerza, bien con amenazas de fuerza» (Gilmore [1990], 1994: 216). Pero, en rea-

lidad, la fuerza no es la clave de la dominación de las mujeres, sino el sistema ideológico de género. Es más, el miedo es en ocasiones mucho más poderoso que la fuerza física.

Por otra parte, Gilmore rechaza las explicaciones psicoanalíticas más clásicas sobre la proyección del complejo de Edipo y el miedo a la castración que pasarían del nivel individual al nivel social. Es decir, no está de acuerdo con que los ideales de masculinidad serían compensaciones contra ese miedo. Para este antropólogo, la explicación más acertada procede de las teorías postfreudianas, estudios que defiende y utiliza en el desarrollo de su libro.

Así, expone la importancia de la unidad simbiótica originaria con la madre y el trauma que supone separarse de ésta para convertirse en un ser masculino independiente. De este modo, considera que buscar consuelo en el regazo de la madre ante el peligro es una tendencia humana «universal». La involución psíquica o regresión a una etapa anterior placentera de quietud es, para este antropólogo, una actitud generalizada de la vida mental. Así, la virilidad consistiría en sustituir el principio del placer por el de realidad, aceptando la responsabilidad del trabajo. En este sentido, escribe: «La virilidad es la barrera social que las sociedades deben erigir frente a la entropía, los enemigos humanos, las fuerzas de la naturaleza, el tiempo y todas las debilidades humanas que hacen peligrar la vida en grupos» (Gilmore [1990], 1994: 220).

Y, respecto al modelo de «varón omnipresente» —aunque no universal— que básicamente es un «varón preñador, protector y proveedor», en realidad, el propio antropólogo es víctima del etnocentrismo y del sistema de género imperante, ya que llega a asumir valores de género dominantes como la imagen del hombre proveedor frente a la mujer pasiva. Sin embargo, en ningún caso es consciente de que el hombre no es más proveedor ni más protector que la mujer y su contribución a la reproducción de la especie, desde luego, no es mayor que la de las mujeres. Una ideología patriarcal valorará obviamente que los varones estimen su potencia sexual y que las mujeres adquieran prestigio al quedarse embarazadas. Por todo ello, para que la sociedad y sus valores patriarcales se

multipliquen es necesario que nazcan niños y niñas; y para ello hay que convencer a hombres y mujeres de que su identidad y su realización social pasa por ser padres y madres.

En cuanto a la imagen del varón proveedor, habría que matizar ampliamente esta idea. En primer lugar, porque la mayoría de las mujeres también son proveedoras, ya que dedican todo —o la mayor parte de— su tiempo a la familia que incluye maridos, hijos, hijas, y con frecuencia otros parientes, aunque ni siquiera son reconocidas como tales porque la ausencia de salario y la ideología patriarcal convierten su trabajo en una «obligación moral». Pero Gilmore establece un curioso paralelismo entre el papel proveedor de las mujeres y el de los varones: «La forma de alimentar también difiere. Las mujeres dan de comer a los demás directamente. Lo hacen con su cuerpo, con su leche y su amor. Y esto es muy sacrificado y generoso. Pero, sorprendentemente, los hombres de “verdad” también amamantan, aunque puede que no les guste que se les diga así. Su aportación es indirecta, y por lo tanto, no se conceptúa fácilmente. Los hombres cuidan a su sociedad vertiendo su sangre, su sudor y su semen; llevando a casa alimento para el hijo y la madre, produciendo hijos, muriendo si es necesario, en un lugar lejano para proporcionar un refugio seguro a su gente. Eso también es criar en el sentido de dotar y aumentar» (Gilmore [1990], 1994: 223).

El libro de Gilmore termina con la siguiente frase: «Mientras haya batallas por librar, guerras por ganar y trabajo duro por hacer, algunos de nosotros tendremos que “actuar como hombres”» ([1990], 1994: 225). Pero el «trabajo duro» no lo hacen exclusivamente los hombres, como se desprende de esta frase. Ambos sexos trabajan duro y las actividades que realizan dependen de la división generizada del trabajo en cada una de las sociedades. Además, en el caso de las mujeres, su trabajo es duro, está infravalorado y no remunerado. No obstante, Gilmore sostiene ideas asumibles desde el punto de vista de la teoría generada en Antropología del Género, como la siguiente: «Las ideologías de la virilidad obligan a los hombres a prepararse para la lucha bajo pena de verse despojados de su identidad» (Gilmore [1990], 1994: 215).



Hijras. (Foto: David Klammer).

Aunque sería mucho más correcto decir: «El sistema de género obliga a hombres y mujeres a admitir los valores asociados a la masculinidad y a la feminidad bajo pena de verse despojados de su identidad.»

ANTROPOLOGÍA «QUEER»

Este apartado constituye una breve presentación de las teorías desarrolladas en el ámbito de la neonata Antropología *queer*, una corriente antropológica de sólo 15 años de edad que floreció en los años 90 marcada por el impacto del post-modernismo. Se trata de una corriente norteamericana cada vez más reconocida, aunque aún muy minoritaria en el ámbito hispano. Las nuevas propuestas teóricas y metodológicas de la teoría *queer* han permitido profundizar en la crítica al binarismo excluyente implícito en las categorías más utilizadas en la

investigación científica sobre sexualidad y género tales como hombre/mujer y/o heterosexual/homosexual. Estos estudios han privilegiado conceptos como *ambigüedad* y *fluidez* para describir y analizar los cuerpos sexuados (Butler, 1990; Preciado, 2002), considerando fundamental la desestabilización de las normativas de género imperantes, así como la deconstrucción de las identidades genéricas lineales.

Estoy de acuerdo con Virginia Maqueira en que el desarrollo teórico *queer* aún no ha avanzado lo suficiente y «aunque la *queer theory* ha aportado una mayor complejidad y un nuevo desafío teórico-metodológico, ampliando los horizontes de los estudios de género, la deriva idealista y voluntarista que constatamos a menudo en algunos trabajos desdibuja su potencial analítico» (Maqueira, 2001: 173). No obstante, hay que tener en cuenta que se trata de una construcción teórica bastante fértil, si somos conscientes de sus pocos años de vida.

En la práctica, la expresión *queer*, que originalmente significa extraño o inusual, se utiliza para definir a un amplio grupo de personas: lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexuales, homosexuales e intersexuales. Básicamente se trata de personas, comportamientos o grupos que transgreden la heteronormatividad.

El surgimiento de la teoría «queer»

La teoría *queer* está muy relacionada con los estudios de género y, muy especialmente, con la Antropología del Género, ya que entre sus objetivos más inmediatos se encuentra la deconstrucción de las identidades sexuales aparentemente estables y, particularmente, la desestabilización del binomio heterosexual/homosexual. Pero el movimiento *queer* no se detiene en la crítica de la construcción de las identidades sexuales, sino que amplía su radio de acción a entramados sociales de nuevo calado como la etnicidad, la religión, la ecología y, en general, los grupos marginados por el capitalismo globalizado de fines del siglo XX (Mérida Jiménez, 2002: 21). De hecho, los estudios *queer* desarrollados por investigadores afroamericanos/as



Manifestantes del movimiento *queer* en Estados Unidos.

y/o latinoamericanos consideran esencial la articulación de estos factores. Se trata de una perspectiva de investigación muy actual que reúne esfuerzos desde ámbitos muy diferentes.

Esta línea de investigación surge en la segunda mitad de los años 80 y está muy vinculada al movimiento social desarrollado a partir del impacto del SIDA, pero también estrechamente ligada al movimiento feminista y a la izquierda política. En la actualidad, contamos con una producción cada vez más fértil en torno a los *Queer Studies* fundamentalmente en el ámbito anglosajón, y aunque existen algunos textos publicados en castellano, continúa siendo un ámbito de investigación muy minoritario en el Estado español.

Entre los teóricos y teóricas fundamentales del movimiento *queer* aglosajón, podemos citar a Eve Kosofsky Sedgwick (2002), Nicholas Bradford (1998) y Judith Butler, cuyo libro *Gender Trouble* (1990) supuso una intervención provocativa en las investigaciones de género, además de ser considerado uno de los textos fundadores de la teoría *queer*. En el ámbito francófono destaca Marie-Hélène Bourcier (2001), y en el mundo hispano Beatriz Preciado (2002), José Antonio Nieto (1998) y Ra-

fael Mérida Jiménez (2002). En cuanto a la Antropología *queer*, sobresalen investigadores como Ellen Lewin (2002), William L. Leap (2003), Will Roscoe (1998), o Serena Nanda (2000). Por su parte, Robert Goss y Amy Adams (1997) compilaron un volumen de artículos sobre parentesco *queer* titulado *Our families, our values. Snapshots of queer kinship*, que incluye aportaciones desde distintos ámbitos de conocimiento. Asimismo, Evelyn Blakwood y Saskia Wieringa (1999) editaron un libro sobre relaciones homosexuales y deseo femenino desde una perspectiva cross-cultural.

Pero ¿qué significa «queer»?

Pero ¿qué significa *queer*? Y ¿por qué se ha optado por mantener en castellano el vocablo original anglosajón? Rafael Mérida Jiménez explica que el concepto *queer* implica rareza y extrañamiento y que, a nivel coloquial, puede convertirse en un insulto sexual dirigido a hombres y mujeres (2002: 19). Se podría decir que «*queer*» hace referencia a formas de vida e identidades «diferentes», que se salen de la norma establecida por la ideología y los estereotipos dominantes. Además, «*queer*» tiene un carácter muy polisémico y está estrechamente relacionado con el activismo político.

Asimismo, la palabra *queer*, como *gender*, puede tomar forma de adjetivo o de verbo, algo que resulta relativamente forzado en español. Quizá la explicación más acertada del vocablo nos la ofrezca precisamente la traductora de la monografía titulada *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, editada por Rafael Mérida, en su esfuerzo para explicar a los lectores y lectoras profanos su significado más profundo: «El término *queer* señala formas de comportamiento, relativas o no a la sexualidad, que son reprobables o sospechosas desde la moral dominante. Utilizado de forma peyorativa con relación a la sexualidad, *queer* ha designado y, para muchos, sigue designando la falta de decoro y la anormalidad de las prácticas y orientaciones de los gays y las lesbianas. Los discursos políticos del activismo gay y lesbiano

recuperan y reincorporan este término reprobado en defensa de la diferencia sexual y su cuestionamiento de las categorías basadas en las identidades sexuales y de género convencionales. Las prácticas *queer* (*queerness*) consisten, por tanto, en desestabilizar (to *queer*) normas que son sólo aparentemente fijas» (Oliver-Rotger, en Mérida Jiménez, 2002: 27).

Romper con los códigos heteronormativos

En definitiva, una de las máximas de la Antropología *queer* es romper con los códigos duales de los comportamientos heteronormativos. En este sentido, Butler planteó que cualquier teoría feminista que restringiera el significado del género a las presuposiciones de sus propias prácticas heteronormativas establecía normas exclusivistas, generalmente de carácter homofóbico (Butler [1990], 2001: 8). Por ello, plantea la necesidad de legitimar prácticas genéricas y sexuales minoritarias, apoyándose a menudo en proposiciones postestructuralistas.

La pregunta que Butler se hace es: ¿cómo pueden las prácticas sexuales no normativas cuestionar la estabilidad del género en tanto que categoría de análisis? Para Butler, la inclusión de todos los discursos sobre el sexo, las identidades sexuales y las prácticas sexuales resulta fundamental para el avance de las teorías de género porque contribuye a desestabilizar esta categoría.

Los investigadores *queer* denuncian que la heterosexualidad se homologue en la ideología dominante a la identidad sexual «natural». Kosofsky considera, por ejemplo, que esta creencia lleva al suicidio a personas que no se identifican con estas formas simbólicas de expresión de la identidad personal. Sostiene que los adolescentes *queer* tienen dos o tres veces más probabilidades de intentar suicidarse y de conseguirlo que otros jóvenes, y que, en Estados Unidos, casi un 30% de los jóvenes que se suicidan son gays y lesbianas (Kosofsky, 2002:29).

La idea expresada por Kosofsky se podría resumir en la máxima de la autora que expone: «nuestra cultura niega y destruye energías y vidas *queer*». Precisamente, el conocimiento antropológico ha contribuido enormemente al desarrollo de

planteamientos homofóbicos al estudiar otras culturas desde presupuestos etnocentristas que asocian heterosexualidad a normalidad. Éste es el caso de Malinowski, quien censura claramente las prácticas homosexuales entre los trobriands, calificándolas de «aberraciones y/o perversiones sexuales» ([1929], 1975: 335, 336), e interpretándolas como una consecuencia de la administración colonial, ya que numerosos indígenas se encontraban concentrados en centros de misioneros, prisiones o barracas de plantaciones separados por sexos. Malinowski llega a escribir que algunos informadores le comunicaron que la homosexualidad era practicada antaño, pero únicamente por individuos «deficientes mentales» ([1929], 1975: 336).

La lucha contra las posiciones homofóbicas en la construcción científica ha contribuido a que, en general, los estudios *queer* estén marcados por el humanismo de los hombres y mujeres que utilizan este enfoque metodológico. Llama la atención la implicación personal de quienes investigan desde la perspectiva *queer* en la elección de las temáticas, la ideología y la metodología empleada. Algunos autores, como en el caso de Michael Lynch, uno de los pioneros de los estudios *queer* en Toronto, que falleció a causa del SIDA, introduce en sus trabajos de investigación sus propias experiencias personales con la enfermedad a modo de etnografía autobiográfica. Asimismo, Arlene Stein (1997) analiza el activismo del *lesbian movement* en Estados Unidos.

En cuanto a la ideología política, la mayoría se definen abiertamente como «gente de izquierdas». Por ejemplo, Eve Kosofsky relaciona la dirección crítica y el posicionamiento político subversivo que tomaron sus investigaciones *queer* con el hecho de que le diagnosticaran un cáncer de mama, relacionándolo con la construcción de su identidad genérica: «A pesar de que se ha divulgado ampliamente que ser una paciente de cáncer de mama desafía de manera singular el propio sentido de “feminidad”, la experiencia acaba siendo arquetípica del hecho de “Ser mujer”» (Kosofsky: 2002: 44). Por todo ello, para Mérida Jiménez, una persona *queer* rechaza clasificaciones sexuales y, sobre todo, promueve un cambio social individual y colectivo desde muy diversas instancias, incluida la universi-

dad, en contra de toda censura (2002: 22). No obstante, en mi opinión, algunas investigaciones *queer* acaban reduciendo esta terminología a un sinónimo culturalista de «gays y lesbianas», aunque pongan de manifiesto que la orientación sexual no siempre es estable en las vidas de las personas. De ahí, que la introducción del concepto *pansexual*, que rompe también con el binarismo explícito en los términos *homo/hetero/bisexual*, resulte oportuna. Por otra parte, querer obviar en cierta medida el género como categoría de análisis debido a su pretendido carácter dualista y, por tanto, conservador (una malinterpretación comprensible) para volver a la idea de «sexo/sexualidad», me parece que podría conducir a obviar uno de los núcleos centrales de la construcción de la identidad genérica, me refiero a la rígida percepción de las personas como cuerpos sexuados duales («hombres» por oposición a «mujeres») con todo lo que ello supone, especialmente para el movimiento transexual o transgénero. En este sentido, considero más coherente hablar de «identidad de género» que de «identidad sexual», como hacen la mayoría de las investigaciones *queer*.

El claro posicionamiento de este grupo de intelectuales les ha valido descalificaciones, críticas y acusaciones —en algunos casos sin fundamento y, en otros, fundamentadas. La juventud del proyecto teórico *queer* y el carácter voluntarista y marcadamente político de los intelectuales implicados en el mismo podría conducirlos por caminos poco operativos, especialmente en el mundo académico. Al mismo tiempo, sus oportunos y novedosos planteamientos amplían los horizontes de la Antropología del Género. Pero quizá lo más notorio sea el silenciamiento de los estudios *queer* en numerosos ámbitos universitarios. En el caso español, creemos que no existe ningún curso o asignatura de «Estudios *queer*» o más específicamente «Antropología *queer*» en las universidades.

La etnografía «queer» y su aplicación social

La introducción de la *Antropología queer* como un ámbito de investigación cada vez más afianzado, aunque aún minorita-

rio, tiene que ver con la creación de la Society of Lesbian and Gay Anthropologist (SOLGA) como una sección de la American Anthropological Association (AAA). SOLGA se fundó en el año 1988 para promover la comunicación, apoyar investigaciones y desarrollar materiales de enseñanza y, en definitiva, servir a los intereses de antropólogos y antropólogas.

Investigaciones antropológicas sobre el travestismo en Brasil, las *drag queens* en Estados Unidos o el parentesco en relaciones gays y lésbicas constituyen nuevos polos de atracción para las teorías contemporáneas sobre sexo, sexualidad y género que no pueden obviar la producción teórica en el marco de los estudios *queer*. En Antropología, los estudios sobre género y sexualidad han concurrido con preocupaciones antropológicas clásicas como la construcción de la persona, el parentesco, la familia y la comunidad y las formas en que las teorías occidentales sobre sexualidad y género pueden ser discutibles al describir sociedades no occidentales.

Gracias a la relevancia que está adquiriendo la teoría *queer* en el mundo académico, en los últimos años han surgido diversas publicaciones en el ámbito de la Antropología *Queer*. Los dos volúmenes editados por Ellen Lewin y William L. Leap, titulados *Out in the field: Reflections of lesbian and gay anthropologist* (2002) y *Out in theory: the emergence of gay and lesbian anthropology* (2002), constituyen una muestra de ello. Ellen Lewin es profesora de Antropología del Género en la Universidad de Iowa y sus investigaciones se habían centrado en la experiencia de las madres lesbianas en la cultura norteamericana (*Lesbian mothers: accounts of gender in American culture*) y en las ceremonias de compromiso entre parejas homosexuales (*Recognizing ourselves: ceremonies of lesbian and gay commitment*). En cuanto a William Leap, también profesor de Antropología en la American University, había trabajado fundamentalmente en el campo de la lingüística, la construcción de la masculinidad y la identidad gay (*Word's out: Gay men's English*).

El primero de estos libros, *Out in the field*, más centrado en el proceso etnográfico, es una investigación en la que diferentes antropólogos y antropólogas hablan de sus experiencias estu-

diando diferentes culturas desde una perspectiva gay o lésbica. Los distintos artículos recopilados en este volumen exploran cómo los antropólogos y antropólogas plantean temas sobre la identidad y la sexualidad durante la realización del trabajo de campo, así como en su vida profesional. Se abordan temas relacionados con el impacto que puede tener la explicitación de la orientación sexual del antropólogo o la antropóloga durante el trabajo de campo y se estudia cómo se perciben sus investigaciones en relación con su identidad genérica.

En definitiva, la personalidad del antropólogo/a, considerada crítica para la investigación etnográfica, constituye el fundamento del libro. Dilemas éticos, íntimos e intelectuales que se presentan al estudiar poblaciones gays y lesbianas y el impacto que en sus carreras ha tenido decantarse por una perspectiva *queer*. Al mismo tiempo, Lewin y Leap subrayan la falta de conocimiento e información etnográfica sobre «culturas homosexuales» y «perspectivas homosexuales».

En cuanto al segundo volumen, *Out in theory*, el objetivo es profundizar en los aspectos teóricos que definen este campo de investigación emergente, así como reflexionar sobre las direcciones que puede ir tomando la perspectiva *queer* en antropología. Ellen Lewin considera que la Antropología Feminista ha contribuido enormemente a definir y desarrollar la teoría *queer* en Antropología y a promover las investigaciones sobre raza, sexo-sexualidad y género.

Otras obras fundamentales en la construcción de la etnografía *queer* son los trabajos de Will Roscoe sobre el tercer y cuarto género entre los nativos de América del Norte ([1998], 2000) y la obra conjunta de Roscoe y Stephen O. Murray sobre homosexualidades africanas ([1998], 2001). El primer volumen documenta la presencia de roles de género alternativos en 150 grupos de amerindios. A través del trabajo de campo y los estudios de casos concretos, Roscoe ofrece una visión global de la diversidad de género y su papel en la historia y la actualidad de ciertas comunidades amerindias. Sus presupuestos desafían las concepciones clásicas de la identidad sexual e incluso de las primeras investigaciones en Antropología del Género.

Uno de los problemas metodológicos que Roscoe se plantea es si la denominación tradicional de estas personas en inglés, llamadas *berdaches*, es pertinente a pesar de su etimología (se trata de una palabra persa para describir a los jóvenes amantes homosexuales masculinos que los españoles utilizaron peyorativamente en el siglo XVI para designar a los amerindios y que, finalmente, se adoptó en inglés con connotaciones igualmente negativas). Iniciativas recientes propusieron el uso del término «Two spirits», pero Roscoe, como otros antropólogos, optó por continuar utilizando el término «berdache» porque consideraba que el neologismo tampoco solucionaba los problemas al presentar una visión dualista (Roscoe [1998], 2000: 16-18). En algunos casos, los berdaches disfrutaban de respeto y privilegios especiales; en otros les tienen miedo por sus supuestos «poderes sobrenaturales». Los casos de exclusión, según Roscoe, se presentan individualmente y no debido al rol de género alternativo, al menos en todos los casos que ha documentado hasta el siglo XX (Roscoe [1998], 2000: 11).

Por lo que respecta al volumen sobre homosexualidades africanas, titulado *Boy-wives and female husbands. Studies on African homosexualities* (1998), se trata de diversas contribuciones de antropólogos y antropólogas (Haberlandt, Davidson, Gaudio, Ajen, Tessman, Cavassi, etc.) que pretenden romper con el mito de la «virilidad» africana y explorar los matrimonios entre personas del mismo sexo, así como analizar otras formas de construcción de la identidad sexual y de género a través de datos etnográficos recopilados en diversas áreas culturales subsaharianas. Roscoe y Murray subrayan en el prólogo que numerosos/as antropólogos/as han negado la existencia de relaciones homosexuales en el África negra debido a la construcción social de las relaciones entre negritud y virilidad durante el periodo colonial.

Del mismo modo, subrayan que los antropólogos que observaron la presencia de homosexualidades africanas, haciendo gala de cierta homofobia, interpretaron que se debía fundamentalmente a la falta de mujeres (o de hombres), a una fase adolescente, etc., descartando el deseo homoerótico (Roscoe y Murray [1998], 2001: 14). El libro está organizado geográ-

ficamente y cubre diversos grupos étnicos subsaharianos: a) Cuerno de África, Sudán y África del este: kikuyu, azande, amhara y nyakyusa; b) África occidental: wolof, dagara, hausa y yoruba; c) África central: bafia, fang, basongye, kongo, mbundu y ambo; d) África del sur: herero.

Los estudios sobre religiosidad y sexualidad están igualmente muy presentes en el ámbito de los estudios *queer*, como pone de manifiesto el libro de Nelson y Longfellow (1996) titulado *La sexualidad y lo sagrado*, en el que diversos autores y autoras se plantean cómo superar el esencialismo sexual a través de argumentaciones procedentes del ámbito de la espiritualidad relativos al deseo lesbiano, la ética sexual o el heterosexismo y la práctica pastoral. Asimismo, buena parte de las aportaciones al estudio del parentesco *queer* compiladas en *Our families, our values* (1997) proceden del ámbito de la teología.

No obstante, quiero recordar que la especificidad de la Antropología *Queer* no es que el objeto de estudio sea la homosexualidad ni que los antropólogos/as que la realicen sean gays o lesbianas, sino que utilicen una perspectiva *queer* para deconstruir las identidades genéricas estables en la ideología dominante y reflexionar en torno a las relaciones entre sexo/sexualidad y género. Precisamente, porque: «La legitimación de los homosexuales como minoría normalizada no es entendida como una victoria sino como una perpetuación del régimen social que sustenta dominaciones, jerarquías y exclusiones» (Mérida Jiménez, 2002: 18).

De hecho, existen numerosos trabajos antropológicos sobre travestismo, transexualidad, etc., en otras culturas que no están realizados desde el enfoque *queer*, sino que, al contrario, contribuyen al mantenimiento de la percepción de la estabilidad de las identidades genéricas, presentando a estas personas como diferentes o incluso anómalas desde un claro sesgo homofóbico. En definitiva, se pueden abordar y se han abordado temas de investigación antropológica desde perspectivas homofóbicas a lo largo de la historia de la disciplina, y estas posiciones serían precisamente contrarias y opuestas a los presupuestos de la teoría *queer*.

En conclusión, estoy de acuerdo con Virginia Maqueira (2001: 173) en que el desarrollo teórico *queer* aún no ha avanzado lo suficiente y aunque la *queer theory* ha aportado una mayor complejidad y un nuevo desafío teórico-metodológico, ampliando los horizontes de los estudios de género, la deriva idealista y voluntarista que constatamos a menudo en algunos trabajos desdibuja su potencial analítico. No obstante considero que para la Antropología del Género resulta fundamental analizar e incorporar la teoría *queer* al corpus de la disciplina.

MUJERES, ESPIRITUALIDAD Y ECOSISTEMA

Las investigaciones ecofeministas se encuentran estrechamente vinculadas a la nueva Antropología Ecológica y/o la llamada Etnoecología, cuyo objeto de estudio son las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente. Marvin Harris, entre otros, ha contribuido al desarrollo de este enfoque antropológico con sus investigaciones sobre las vacas sagradas en la India (Harris, 1980). Aunque Harris pone el énfasis en la distancia entre el discurso espiritual y la cultura material, otros autores y autoras (Boff, 2001; Shiva, 1988) argumentan que la religiosidad puede ser un elemento importante para la construcción de un ecosistema mundial éticamente sostenible. La Antropología del Género también se ha hecho eco de esta perspectiva de investigación a través de las aportaciones de diversas teóricas (Shiva, 1988; Gebara, 2000; Sorj, 1992). El objetivo de este apartado es ofrecer algunas pinceladas sobre las contribuciones de las investigadoras ecofeministas a la Antropología del Género.

Mujeres del mundo y ecofeminismo

Ecologismo y feminismo son movimientos sociales representativos de los intereses políticos, intelectuales y sociales del siglo XXI. Ambas corrientes simbolizan la búsqueda de condiciones de vida más igualitarias entre los seres hu-

manos que, al mismo tiempo, sean respetuosas con el medio ambiente y todas las formas de vida. Son movimientos cargados de pensamientos utópicos que proponen cambios para una mejor convivencia futura y que entrañan una clara conciencia política. El ecofeminismo reúne las ideologías de ambos movimientos oponiéndose a la doble explotación del ecosistema y de las mujeres en los sistemas patriarcales (Mies y Shiva, 1997). El objetivo es transformar el mundo para convertirlo en un espacio de convivencia más justo.

Las investigaciones ecofeministas comenzaron en los años 70 y el término fue introducido por la socióloga feminista Françoise D'Eaubonne para explicitar la lucha por una transformación de las relaciones entre las mujeres, los hombres y el ecosistema ante el desastre medioambiental contemporáneo (Gebara, 2000: 17). El contenido expresamente político de este movimiento de mujeres ha favorecido su estudio desde el ámbito de la antropología económica y política (Comas, 1998: 150-162). En sus etapas iniciales, el ecofeminismo estuvo asociado a la corriente esencialista del feminismo, es decir, al feminismo de la diferencia. Posteriormente, el movimiento avanzó hacia una línea constructivista alejándose del esencialismo original. Este primer ecofeminismo estuvo claramente marcado por la espiritualidad: la teología constituía el telón de fondo. Posteriormente, con el auge del ecofeminismo constructivista, muchas teóricas se mostraron partidarias de posiciones más escépticas.

Por otra parte, el ecofeminismo está asociado desde sus orígenes a los países del hemisferio Sur; de hecho, la mayoría de las investigadoras ecofeministas proceden de países sureños y muchas han convivido con mujeres rurales y mujeres pobres, compartiendo sus preocupaciones. Su experiencia con la exclusión, la marginación y la pobreza de las mujeres de los países empobrecidos constituye uno de los sellos del ecofeminismo. En definitiva, espiritualidad, mujeres y sur son las tres palabras claves de la corriente ecofeminista en la actualidad.

El hinduismo y el cristianismo ecuménico son las principales escuelas espirituales, fuentes de inspiración de las investigadoras ecofeministas. La hindú Vandana Shiva (1988),



La hindú Vandana Shiva, una de las teóricas más importantes del ecofeminismo.

seguidora de las teorías de Gandhi, es una de las fundadoras y más prolíficas representantes del primer ecofeminismo espiritualista y esencialista. Por otra parte, en el ámbito latinoamericano, cabe destacar a la religiosa brasileña Yvone Gebara (2000), que ha aportado novedosas perspectivas desde la teología cristiana de la liberación. Gebara, no obstante, no suscribe la perspectiva esencialista. Asimismo, la hindú Bina Agarwal se aleja de la espiritualidad aproximándose al

ecofeminismo desde una posición teórica más cercana al materialismo y, en ocasiones, se opone a las ideas de su compatriota Vandana Shiva. En consecuencia, no existe una única línea de pensamiento ecofeminista, sino distintas tendencias ecofeministas con sus líderes correspondientes. Esto ha permitido un fructífero debate, así como la crítica y la construcción de las diversas posiciones.

Las principales críticas hacia las diversas tendencias ecofeministas se pueden resumir así: *a)* las críticas al carácter reduccionista del primer ecofeminismo aludían a la excesiva sublimación de la relación entre mujer y naturaleza; *b)* asimismo, algunas intelectuales feministas se opusieron a la asociación de ideales ecologistas y feministas alegando que la dominación masculina era muy anterior a la destrucción sistemática del ecosistema que consideraban propia de la modernidad; *c)* por su parte, hubo mujeres que consideraban que la unión de ambas corrientes —ecología y feminismo— suponía una ampliación excesiva de objetivos y reivindicaciones (Gebara, 2000: 20).

La corriente esencialista-espiritualista

La hindú Vandana Shiva es una de las representantes más conocidas del ecofeminismo espiritualista. Shiva (1988) plantea que la ideología patriarcal y el capitalismo industrial amenazan con aniquilar la naturaleza y todo el género humano. Vandana sostiene que la naturaleza no debe ser considerada y utilizada como un simple recurso a disposición de los seres humanos. Los cimientos de su pensamiento se encuentran en la obra de Gandhi, de donde toma el concepto de *ahimsa*, que podemos traducir como «no violencia activa» o «no violencia creativa». Asimismo, su obra se caracteriza por el holismo y la observación participante. Por ello, dedica su obra a «las mujeres, los campesinos y pueblos tribales de la India» que le enseñaron a pensar desde la ecología. De hecho, su convivencia con las mujeres *chipko* (campesinas de Uttar Pradesh en la India) constituye uno de los motores de su pensamiento y la base de sus investigaciones.

Las mujeres *chipko* paralizaron la deforestación en el Himalaya en la década de los 70 atándose a los árboles para impedir su tala. Guiadas por Mira Bhen, una de las discípulas más directas de Gandhi, y por seguidoras de ésta como Sarala Bhen, estas mujeres rurales participaron activamente en las políticas de desarrollo. La base organizativa se estableció a partir de la creación de un *ashram* (centro de reuniones y meditación) coordinado por las líderes que reclamaban el derecho a utilizar los productos forestales de la región.

Las mujeres del movimiento *chipko* consiguieron que los comerciantes de la región se unieran a su causa y expulsaron a los contratistas forasteros; pero una vez lograda la expulsión, los contratistas y miembros de las cooperativas locales, fundamentalmente hombres, las abandonaron y se organizaron para explotar los bosques a través de un organismo oficial para el «desarrollo forestal». A pesar de ello, se enfrentaron a sus parientes y vecinos para impedir la venta de los bosques comunales y consiguieron derrotarlos. Las canciones desempeñaron un papel fundamental como elemento simbólico de unión del grupo, y las entonaban cada vez que realizaban acciones de protesta. La toma de conciencia respecto al problema forestal condujo a las mujeres *chipko* a una mayor solidaridad de grupo, alimentando su autoestima, de manera que continuaron con su lucha política denunciando la violencia de género.

Vandana Shiva, marcada por su experiencia con el movimiento *chipko*, criticó el colonialismo y el modelo de desarrollo capitalista, responsabilizando a Occidente de la imposición de paradigmas científicos y económicos fuertemente patriarcales en el Tercer Mundo. Así, señala que la destrucción ecológica y la marginación de las mujeres eran el resultado de los programas y proyectos de desarrollo basados en paradigmas capitalistas occidentales que violan la integridad ecológica y destruyen la productividad de las mujeres (Shiva [1988], 1995: 23). Del mismo modo, sostiene que las mujeres hindúes han impugnado el concepto occidental de economía como producción de ganancias y acumulación de capital y han defendido su propio concepto de economía como producción de sustento y satisfacción de necesidades.

Shiva ha sido catalogada de «feminista de la diferencia», aunque esta etiqueta le ha sido impuesta desde Occidente porque su pensamiento se basa en una percepción esencialista de las mujeres. El esencialismo que rezuma su obra está ligado a la concepción hinduista del «principio femenino» y creador del cosmos, denominado *Shakti* en sánscrito. En las concepciones hinduistas, las mujeres están íntimamente integradas en la naturaleza, tanto en la imaginación como en la práctica. Además, todas las sociedades ecológicas de habitantes de los bosques y campesinos, cuya vida se organiza en torno al principio de la sustentabilidad y la reproducción de la vida en toda su riqueza, también encarnan el principio femenino (Shiva [1988], 1995: 82). Por un lado, la naturaleza es simbolizada como la encarnación del principio femenino, y por otro, es alimentada por lo femenino para producir vida y proporcionar medios de subsistencia.

La filosofía hinduista entiende que persona y naturaleza son complementos inseparables, es decir, que constituyen una dualidad en la unidad. En este sentido, Vandana utiliza el simbolismo de la Terra mater, creativa y protectora, fuente de todas las formas de vida, que aparece en numerosas culturas. Así, el concepto de «principio femenino» está relacionado con la reproducción y la producción, pero también con el respeto por la naturaleza, con la ecología. En definitiva, la mujer produce y reproduce la vida no sólo biológicamente, sino también a través de su función social de proporcionar sustento.

Vandana sostiene que las mujeres son fuente de producción y reproducción de vida, y denuncia que el reduccionismo occidental identifica «productividad» con «acumulación de capital», convirtiendo a los hombres en la única categoría concebida como «productiva/productora». El reconocimiento del papel que la mujer (y el principio femenino) desempeña en la naturaleza y la sociedad llevaría a la valoración de su capacidad productiva/reproductiva y, en definitiva, a lo que Vandana entiende por un buen modelo de desarrollo. Según esta filósofa hindú, las mujeres del Tercer Mundo se encuentran especialmente bien emplazadas para

rebelarse contra las condiciones de *maldesarrollo* (término acuñado por Vandana) y oponerse a los modelos económicos basados fundamentalmente en la obtención del máximo beneficio. El protagonismo otorgado a las mujeres del Tercer Mundo en el proceso de desarrollo sostenible queda patente en su obra. Shiva no las considera simples víctimas, sino creadoras de nuevos paradigmas intelectuales ecológicos en los que resultan centrales para superar las crisis ecológicas (Shiva [1988], 1995: 87). Shiva defiende que las mujeres del Tercer Mundo, que aún no han sido «mentalmente» colonizadas, están en una situación privilegiada para hacer visible su oposición al sistema.

Antropocentrismo, teología y defensa de la naturaleza

Otra teórica hindú, Bina Agarwal, planteó los peligros de la naturalización de las mujeres. Su formación como economista y su talante antiespiritualista la distanciaban de los presupuestos fundamentales de la obra de su compatriota. Para ella, el principio femenino en la mística hindú se basa en presupuestos patriarcales que pretenden asociar a las mujeres con la familia y el ámbito doméstico. Agarwal considera que la conciencia ecológica de las mujeres rurales está articulada fundamentalmente por la relación que establecen con el medio material en que se encuentran inmersas y no con una sensibilidad femenina específica. Según sus teorías, la relación de las mujeres rurales con el ecosistema hunde sus raíces en la división generizada del trabajo y las relaciones de poder y dominación existentes.

En la misma línea, la brasileña Bila Sorj sostiene que la implicación de las mujeres y de las feministas en la lucha ecológica se debe mucho menos a la vivencia femenina del hogar y la familia que a su acceso al mundo público, donde ganaron experiencia política, lograron una visión más amplia y diversificada de los problemas humanos, y adquirieron confianza para criticar el sistema imperante y proponer cambios (Sorj, 1992: 149).

Por otra parte, la brasileña Yvonne Gebara, ligada a la teología de la liberación, critica lo que denomina «antropocentrismo», es decir, el paradigma que establece que los seres humanos son el centro de todo lo existente. Su libro *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (2000) constituye una importante reflexión filosófico-teológica con una notable carga política. Para Gebara, una postura ecofeminista es «una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista» (Gebara, 2000: 25). Precisamente, su adhesión a la corriente ecofeminista comenzó a partir de su experiencia de vida con las mujeres pobres del nordeste brasileño.

En cuanto a sus posiciones teóricas, Gebara se opone a las corrientes reduccionistas del ecofeminismo que asocian mujeres y naturaleza, ya que considera que tanto el esencialismo como la victimización oscurecen los esfuerzos del análisis feminista (2000: 23). De este modo, plantea su línea de trabajo en los siguientes términos: «La línea ecofeminista en la cual trabajo en filosofía y teología no suscribe la perspectiva esencialista, ni la supremacía de la diferencia. Quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana, y particularmente la teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal» (Gebara, 2000: 25). Como señala Alicia Puleo (2000b), en esta teología latinoamericana, el ecofeminismo es una postura política crítica de la dominación, una lucha antisexista, antirracista, antielitista y antiantropocéntrica, cuyos presupuestos giran en torno al respeto de todas las criaturas, y no sólo del ser humano.

Otra destacada teórica del movimiento ecofeminista es Val Plumwood (1993), también enmarcada en la corriente constructivista. Esta australiana pone el énfasis en el carácter históricamente construido de la racionalidad androcéntrica occidental. Para Plumwood, las enraizadas oposiciones binarias (naturaleza/cultura, mujer/hombre, afectividad/racionalidad, cuerpo/mente) obstaculizan la construcción de formas de pensamiento más fructíferas. A través del análisis de la historia de la filosofía occidental, analiza la evolución de la construcción

de un yo masculino dominador, hiperseparado de su propio cuerpo, de sus afectos, de las mujeres, de los demás seres vivos y de la Tierra que lo sustenta (Puleo, 2000b). Planwood sostiene que este vanidoso espejismo de la identidad humana ha servido para legitimar la capacidad destructiva de la civilización contemporánea.

En conclusión, las elaboraciones teóricas y los debates planteados por la corriente ecofeminista ofrecen a la Antropología del Género una nueva vía de investigación. Se trata de una corriente aún minoritaria e incipiente, pero con un importante futuro.

Bibliografía

- ADAMS, Rachel y SABRÁN, David (eds.) (2002), *The Masculinity Studies Reader*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- AGUIRRE BAZTÁN, Ángel ([1988], 1993), *Diccionario temático de Antropología*, 2.^a ed., Barcelona, Boixareu Universitaria.
- AIT SABBAB, Fatna (2000), *La mujer en el inconsciente musulmán*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- ALFARACHE LORENZO, Ángela Guadalupe (2003), *Identidades léxicas y cultura feminista: una investigación antropológica*, México D. F., Plaza y Janés.
- AL-SAADAWI, Nawal ([1977], 2001), *La cara desnuda de la mujer árabe*, Madrid, Horas y horas.
- ALSINA, Cristina y BORRÁS CASTANYER, Laura (2000), «Masculinidad y violencia», en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 83-102.
- AMORÓS, Celia (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- (ed. 1987), *Mujeres, ciencia y práctica política*, Madrid, Debate.
- (dir.) (1995a), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino.
- (1995b), «División sexual del trabajo», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 257-296.
- (ed.) (2000), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.

- (2005), *La gran diferencia y sus pequeñas grandes consecuencias para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- ANDERSON, B. S. y ZINSSER J. P. (eds.) (1991), *Historia de las mujeres en Occidente de la antigüedad al siglo XX*, 2 vols., Barcelona, Crítica.
- ANDRÉS, Rodrigo (2000), «La homosexualidad masculina, el espacio cultural entre masculinidad y feminidad y preguntas ante una “crisis”», en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 121-132.
- ARANZADI MARTÍNEZ, Juan (2004), *Introducción y guía al estudio de la Antropología del parentesco*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ARCHETTI, Eduardo (1999), *Masculinities: football, polo and the tango in Argentina*, Oxford, Berg.
- ARDENER, Edwin (1975), «Belief and the problem of women», en ARDENER Shirley (ed.), *Perceiving women*, Londres, Dent, págs. 1-17.
- ASHLEY-MONTAGU, M. F. (1937), *Coming into being among the Australian aborigines*, Londres, Routledge.
- ASTELARRA, Judith (1990), *Participación política de las mujeres*, Madrid, CIS, Siglo XXI.
- AUGÉ, Marc (1974), *La construction du Monde*, París, Éditions de l'EHÉSS-Maspero.
- (1975), «Les faiseurs d'ombre. Servitude et structure lignagère dans la société alladian», en MEILLASSOUX, Claude (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, París, Maspero, págs. 455-476.
- AUSTEN, R. A. (1979), «The transatlantic slave trade: a tentative census», en *The Uncommon Market*, Nueva York.
- AZCONA (1992), *Para comprender la Antropología*; vol. 1: *La historia*, vol. 2: *La cultura*, Estella, Verbo Divino.
- BACHOFEN, Johann Jacob ([1861], 1992), *El matriarcado. Una investigación sobre ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal.
- BÁLSAMO, Franca, DE MARI, Gisella et al. ([1992], 1995) (eds.), «Production and pleasure: research on breast-feeding Turin», en MAHER, Vanesa, *The Anthropology of breast-feeding*, Oxford, Berg, págs. 59-90.
- BAMBERGER, Joan ([1977], 1979), «El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?», en

- HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 35-46.
- BARFIELD, Thomas ([1997], 2000), *The Dictionary of Anthropology*, Oxford, Blackwell.
- BARNARD, A. y SPENCER, J. (eds.) (1998), *Enciclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge.
- BEAUVOIR, Simone de ([1949], 2000), *El segundo sexo*, 2 vols., Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- BELL, Diane, CAPLAN, Pat y WAZIR, Karim (eds.) (1993), *Gendered fields: women, men and ethnography*, Londres, Routledge.
- BELL, Hannah Rachel (1998), *Men's business, Women's business. The spiritual role of gender in the world's oldest culture*, Vermont, Inner Traditions.
- BENERÍA, Lourdes (1987), «¿Patriarcado o sistema económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos», en AMORÓS, Celia *et al.*, *Mujeres, ciencia y práctica política*, Madrid, Debate, págs. 39-54.
- BENHABIB, Sheila (1992), «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, núm. 6.
- BENHABIB, Sheila y CORNELL, Drucilla (coords.) (1990), *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- BENNUNA, Janata (1991), *El espejo acusador. Retrato de una mujer marroquí*, Granada, Universidad de Granada, col. Feminae.
- BERGER, Maurice, WALLIS, Brian y WATSON, Simon (eds.) (1995), *Constructing Masculinity*, Nueva York-Londres, Routledge.
- BERGERO, Trinidad y CANO ONCALA, Guadalupe *et al.* (2001), «Evaluación diagnóstica y seguimiento psicológico en la Unidad de Trastornos de Identidad de Género de Andalucía (Málaga)», *Cirugía plástica ibero-latinoamericana*, vol. 27, núm. 4, págs. 263-272.
- BILLINGS, Dwight y URBAN, Thomas (1998), «La construcción socio-médica de la transexualidad: interpretación y crítica», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgénero y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 91-116.
- BLAKWOOD, Evelyn y WIERINGA, Saskia (eds.) (1999), *Same sexe relations and female desires. Transgender practices across cultures*, Nueva York, Columbia University Press.

- BOAS, Franz ([1911], 1990), *Cuestiones fundamentales de Antropología cultural (The mind of primitive man)*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- BOFF, Leonardo (2001), *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta.
- BOHANAN, Laura (Eleonore Smith Bowen) ([1954], 1964), *Return to laughter. An anthropological novel*, Nueva York, Doubleday and company.
- BOHANAN, Paul (1996), *Para raros nosotros. Introducción a la Antropología Cultural*, Madrid, Akal. II Parte, capítulo 3: «Hombres, mujeres, sexo y bebés».
- BONINO, Luis (1991), «Asistencia en la salud mental y problemática del género», en VV. AA., *Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Universidad Autónoma de Madrid, págs. 43-53.
- (2000), «Varones, género y salud mental: deconstruyendo la “normalidad” masculina», en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 41-64.
- BONTE, Michel e IZARD, Pierre ([1991], 2000), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France. Existe una traducción al español publicada por Akal en 1997, pero he utilizado la versión francesa más reciente.
- BORDERÍAS, Cristina (2002), «Feminist studies and research in Spain», en VV. AA., *The making of European Women's Studies*, vol. IV, Utrecht, Athena.
- BORDERÍAS, Cristina, CARRASCO, Cristina y ALEMANY, Carmen (1994), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria.
- BOSERUP, Esther (1970), *Women's Role in Economic Development*, Londres, Allen and Unwin.
- BOURCIER, Marie-Hélène (2001), *Queer zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, París, Balland.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BOURGEOU, André (1975), «Rapports esclavagistes et conditions d'affranchissement chez les Imuhag», en MEILLASSOUX, Claude (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, París, Maspero, págs. 77-98.
- BOWLES, G. y DUELLI KLEIN, R. (eds.) (1983), *Theories of Women's Studies*, Londres, Routledge.

- BRADFORD, Nicholas (1998), «Transgenerismo y el culto de Yellamma: calor, sexo y enfermedad en un ritual del sur de la India», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 297-322.
- BRAIDOTTI, Rosi (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.
- BRANCATO, Sabrina (2000), «Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro», en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 103-120.
- BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F. (1993), *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall.
- BROMBERGER, Christian (2001a), «El fútbol como visión del mundo y como ritual», *Lecturas: educación física y deporte. Revista digital*, Buenos Aires, año 8, núm. 47.
- (2001b), *Significaciones de la pasión popular por los clubes de fútbol*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- BULLEN, Margaret (2000), «Hombres, mujeres, ritos y mitos: los alardes de Irún y Hondarribia», en VALLE, Teresa del (ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, págs. 45-78.
- BULLOUGH, Vern L. (1998), «La transexualidad en la historia», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 63-78.
- BURIN, Mabel (1996), «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables», en BURÍN, Mabel y DIO BLEICHMAR, E., *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Barcelona, Paidós, págs. 61-95.
- BURTON, Clare (1985), *Subordination: Feminism and social theory*, Sidney, George Allen & Unwin.
- BUTLER, Judith ([1990], 2001), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- ([1993], 2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós.
- ([1997], 2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- (2002), «Críticamente subversiva», en MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, págs. 29-54.
- (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis.

- BUXÓ REY, M.^a Jesús ([1978], 1988), *Antropología de la Mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*, Barcelona, Anthropos.
- BUZZATTI, Gabriella y SALVO, Anna ([1998], 2001), *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- CALERO FERNÁNDEZ, M.^a Ángeles (1999), *Sexismo lingüístico. Análisis y propuestas ante la discriminación sexual en el lenguaje*, Madrid, Narcea.
- CAMPS, Victoria (1998), *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- CARABÍ, Ángels y SEGARRA, Marta (2000), *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria.
- CARRIER, Joseph M. y MURRAY, Stephen O. ([1998] 2001) «Woman-woman marriage in Africa», en MURRAY, Stephen O. y ROSCOE, Will, *Boy-wives and female husbands. Studies in African homosexualities*, Nueva York, Palgrave, págs. 253-266.
- CASTELLS, Manuel y Borja, Jordi (1999), *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus.
- CAVANA, María Luisa (1995), «Diferencia», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, páginas 85-118.
- CHADWICK, Whitney ([1990], 1999), *Mujer, arte y sociedad*, Barcelona, Destino.
- CHODOROW, Nancy (1978), *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley, University of California Press.
- COBO BEDIA, Rosa (1995), «Género», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 55-84.
- COHEN, Josua, HOWARD, Matthew y NUSSBAUM, Martha S. (eds.) (1999), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton, Princeton University.
- COLLEYN, Jean Paul (1988), *Éléments d'Anthropologie sociale et culturelle*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- COLLIER, J. F. y YANAGISAKO, S. J. (1987), *Gender and kinship. Essays towards a unified analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- COMAROFF, J. L. (1987), «Feminist kinship theory and structural domains», en COLLIER, J. F. y YAGANISAKO, S. J. (eds.), *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*, Stanford, Stanford University Press, págs. 53-85.

- COMAS D' ARGEMIR, Dolors (1995), *Trabajo, género y cultura*, Barcelona, Icaria.
- (1998), *Antropología económica*, Barcelona, Ariel.
- (2000), «Mujeres, familia y Estado de Bienestar», en VALLE, Teresa del, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 187-204.
- CONNEL, Robert. W. (1987), *Gender and power. Society, the person and sexual politics*, Cambridge-Oxford, Polity Press y Blackwells.
- (1995), *Masculinities*, Berkeley, University of California Press.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (coord.) (1987), «L'histoire des femmes en Afrique», *Cahier* núm. 11, París, Universidad de París VII-CNRS y L'Harmattan.
- COWARD, Rosalind (1983), *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- CRUCES ROLDÁN, Cristina, PALENZUELA, Pablo y JORDI, Mario, *Mujeres empresarias y mujeres políticas en el medio rural andaluz*, Junta de Andalucía y Universidad de Sevilla, 2002.
- CULBERTSON, Philip ([1993], 1996), «Explicar la masculinidad», en NELSON, B. James y LONGFELLOW, Sandra P. (1996), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para una reflexión teológica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, págs. 287-305.
- DAVIS, Angela ([1981], 1994), *Women, race and class*, Londres, The Women Press Classic.
- DAVIS, Bronwyn ([1989], 1994), *Sapos, culebras y cuentos feministas. Los niños de preescolar y el género*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- DAVIS, Elizabeth Gould (1971), *The first sex*, Nueva York, Penguin Books.
- DAVIS, Flora ([1971], 1998), *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza.
- DAWKINS, Richard (1976), *The selfish gene*, Oxford University Press.
- DELANEY, Carol (1986), «The meaning of paternity and the virgin birth debate», *Man*, vol. 21, núm. 3, págs. 494-513.
- DELPHY, Christine (1985), *Por un feminismo materialista*, Barcelona, La Sal.
- DERRIDA, Jacques ([1967a], 1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- ([1967b], 1971), *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI.
- DEVAUX, Monique (1994), «Feminism and empowerment: a

- critical reading of Foucault», *Feminist Studies*, vol. 20, páginas 223-242.
- DI LEONARDO, Micaela (1993), «The female world of cards and holidays: Women, families and the work of kinship», en BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 322-330.
- DIEMBERGER, Hildegard (2000), «Sangre, esperma, alma y montaña. Relaciones de género, parentesco y cosmovisión en Nepal», en VALLE, Teresa del, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 79-124.
- DÍEZ, Carmen (2000), «Maternidad y orden social. Vivencias del cambio», en VALLE, Teresa del, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 155-186.
- DÍEZ MINTEGUI, M.^a Carmen (1993a), *Relaciones de género en Donostialdea y en la Rivera de Navarra*, San Sebastián, Editorial Universidad del País Vasco.
- (1993b), *Relaciones de género en Donostialdea y en la Ribera de Navarra. Actividad laboral y cambio*, Leioa, Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- (1999), «Sistemas de género, desigualdad e identidad nacional», en ALBITE, Pedro (coord.), *Sociedad vasca y construcción nacional*, San Sebastián, Gakoa, págs. 147-174.
- (2003), «Tradiciones culturales y legitimación del poder masculino», *Gazeta de Antropología*, núm. 19, págs. 15-29.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1996), *Los extranjeros en la vida española del siglo XVII y otros artículos*, Sevilla, Diputación provincial.
- DUBY, George y PERROT, Michelle (eds.) (1992-1993), *Historia de las mujeres en Occidente (de la antigüedad al siglo XX)*, 5 vols., Madrid, Taurus.
- DUFFY, Kevin (1996), *Children of the forest. Africa's Mbuti Pygmies*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.
- DUMONT, René (1974), *Utopía o muerte. El fin de la sociedad del despilfarro*, Caracas, Monte Ávila.
- (1986), *En favor de África, yo acuso*, Madrid, Júcar Universidad, Serie Antropología.
- (1989), *En favor de África, yo acuso: diario de un agrónomo en el Sahel en vías de destrucción*, Madrid, Júcar.
- DUPIRE, Margarite (1993), «The position of women in a pastoral society. The *Fulani WoDaaBe*, Nomads of the Niger», en BRET-

- TELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 235-244.
- DURÁN HERAS, M.^a Ángeles (ed.) (1982), *Liberación y Utopía*, Madrid, Akal.
- (1986), *La jornada interminable*, Barcelona, Icaria.
- (dir.) (1988), *De puertas adentro*, Madrid, Instituto de la Mujer-Ministerio de Cultura.
- (1991), «La conceptualización del trabajo en la sociedad contemporánea», *Revista de economía y sociología del trabajo*, núm. 13-14, septiembre-diciembre, págs. 8-19.
- (coord.) (1993), *Mujeres y hombres. La formación del pensamiento igualitario*, Madrid, Castalia.
- (2000), *Si Aristóteles levantara la cabeza*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- DURKHEIM, Émile ([1912], 2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- ECHARD, Nicole (1985), «Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple», en MATHIEU, Nicole-Claude (ed.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de la EHESS, págs. 38-60.
- EDHOLM, Felicity ([1977], 1979), «Las mujeres como personas antisociales: la representación ideológica de las mujeres entre los antaisaka de Madagascar», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 205-224.
- EHREMBERG, Margaret (1993), «The Role of Women in Human Evolution», en BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 216-224.
- EKINS, Richard (1998), «Sobre el varón feminizante: una aproximación de la “teoría razonada” sobre el hecho de vestirse de mujer y el cambio de sexo», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 159-192.
- ELIAS, C. (1994), «AIDS: An Agenda for population and policy», en MAZUR, Laurie Anne (ed.), *Beyond the numbers: A reader on population, consumption and the environment*, Washington D. C., Island Press.
- EMAKUNDE, INSTITUTO VASCO DE LA MUJER (1997), *Manual para la integración de la perspectiva de género en el desarrollo local y regional*, Vitoria, Emakunde.

- EMBER, Carol R. y EMBER, Melvin (1997), *Antropología cultural*, 8.ª ed., Madrid, Prentice Hall. Capítulo «Sexo, género y cultura».
- ENGELS, Friedrich ([1884], 1970), *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Fundamentos.
- ERAUSO, Catalina ([1625], 2000), *Historia de la monja alférez escrita por ella misma*, edición de Jesús Munárriz, Madrid, Hyperión.
- ESPINA BARRIO, Ángel (1997), *Manual de Antropología cultural*, Salamanca, Amarú.
- ESTEBAN, Mari Luz (2000), «Promoción social y exhibición del cuerpo», en VALLE, Teresa del, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 205-242.
- (2004), *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Bellaterra.
- ESTEBAN, M.ª Luz y DÍAZ MINTEGUI, Carmen (coords.) (1999), *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos*, San Sebastián, CSIC, Ankulegui.
- ESTIOKO-GRIFFIN, Agnes (1986), «Daughters of the forest», *Natural history*, núm. 95, mayo, págs. 36-43.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. ([1940], 1997), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- ([1955], 1975), «Situación de la mujer en las sociedades primitivas y en la nuestra», en *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*, Barcelona, Península, págs. 35-55.
- ([1974], 1987), *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra.
- FAIZANG, Sylvie y JOURNET, Odile (1988), *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygame en Afrique et en France*, París, L'Harmattan.
- FALUDI, Susan (1993), *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama.
- FAUSTO-STERLING, Anne (1997), «How to build a man», en LANCASTER, Roger N. y DI LEONARDO, Micaela (eds.), *The gender/sexuality reader: culture, history, political economy*, Nueva York-Londres, Routledge, págs. 244-248.
- (1998), «Los cinco sexos», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 79-90.
- FERRARO, Gary (1998), *Cultural Anthropology. An Applied Perspective*, (3.ª ed.), Belmont, Wadsworth Publishing Company. Capítulo 11: «Gender».

- FLETCHER, Alice C. (1892), «Hae-thu-ska Society of the Omaha Tribe», *Journal of American Folklore*, núm. 5, págs. 135-144.
- (1893), «A Study of Omaha Indian Music», *Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum*, vol. 1, núm. 5, Cambridge, Mass., Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- (1894), «Love Songs among the Omaha Indians», *Memoirs of the International Congress of Anthropology*, ed. de C. Staniland Wake, Chicago, The Schulte Publishing Co., págs. 153-157.
- (1902), «Star cult among the pawnee», *American Anthropologist*, octubre-diciembre, vol. 4 (4), págs. 730-736.
- FNUAP, Informe 1995, Nueva York, Fondo de Población de Naciones Unidas.
- FORTES, Meyer (1969), *Kinship and the social order*, Chicago, Aldine.
- FOUCAULT, Michel ([1969], 1999), *Arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.
- ([1976], 1977), *Historia de la sexualidad*; tomo 1: «La voluntad del saber», tomo 2: «El uso de los placeres», tomo 3: «La inquietud de sí», México, Siglo XXI.
- FRAZER, James ([1890], 1996), *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FRIGOLÉ REIXACH, Joan (1978), «Ser cacique y ser hombre: dos símbolos y dos modelos de relación en un pueblo de la Vega Alta del Segura», en CARREIRA, Antonio, GUTIÉRREZ ESTEVA, Manuel y CID, Jesús Antonio (coords.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, págs. 371-390.
- (1997), *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*, Barcelona, Muchnik Editores.
- (1999) «Ser hombre: aspectos morales y políticos de la identidad de un embajador», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, núm. 6, págs. 73-82.
- GACS, Ute et al. (eds.) (1988), *Women Anthropologist: A Biographical Dictionary*, Nueva York, Greenwood Press.
- GALSTER, Ingrid (dir.) (2004), *Simone de Beauvoir: le deuxième sexe*, París, Honoré Champion.
- GAMBLE, Sarah (ed.) ([1998], 2001), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Londres-Nueva York, Routledge.
- GAMELLA, Juan (2000), *Mujeres gitanas: matrimonio y género en la cultura gitana*, Sevilla, Consejería de Asuntos Sociales.

- GARAIZÁBAL, Cristina (1998), «La transgresión de género. Transsexualidades, un reto apasionante», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 39-62.
- GARDINER, Judith Kegan (ed.) (2002), *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*, Columbia University Press.
- GEBARA, Ivone (2000), *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta.
- GILLISON, Gillian (1980), «Images of nature in Gimi thought», en MacCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, págs. 143-173.
- GILMORE, David D. ([1990], 1994), *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- GISBERT CALABUIG, J. A. ([1977], 1999), *Medicina Legal y toxicología*, Barcelona, Masson.
- GLUCKMAN, Max (1950) «Kinship and marriage among the Lozi of northern Rhodesia and the Zulu of Natal», en RADCLIFFE-BROWN, A. R. y FORDE, D., *African systems of kinship and marriage*, Nueva York, Oxford University Press.
- GODELIER, Maurice ([1982], 1986), *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- GOLDBERG, Herb (2005), *Los peligros de ser varón: sobreviviendo al mito de la supremacía masculina*, Madrid, Letra Clara.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (1993), «Las razas: una ilusión deletérea», *Gazeta de Antropología*, núm. 10, págs. 5-11.
- (1999), «El espejismo de las “identidades étnicas”», *Proyección*, núm. 46, págs. 221-238.
- GÓMEZ GIL, Esther y ESTEVA DE ANTONIO, Isabel (eds.) (2006), *Ser transexual. Dirigido al paciente, a su familia y al entorno sanitario, judicial y social*, Barcelona, Glosa.
- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, Aurora (1991), «Del estatuto científico de la Antropología», en CONTRERAS, J. et al. (dirs.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, páginas 171-191.
- (1993), «“Endogamia/Exogamia”, “Familia”, “Método antropológico”», en AGUIRRE BAZTÁN, Ángel, *Diccionario temático de Antropología*, 2.^a ed., Barcelona, Boixareu Universitaria.
- (2000), *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*, Barcelona, UAB, col. Documents.

- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, Aurora, VALDÉS, Ramón y SAN ROMÁN, Teresa (1983), *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*, Barcelona, Publicaciones de Antropología Cultural, Bellaterra-UAM.
- GOODALE, Jane ([1971], 1994), *Tiwi wives. A study of the women in Melville Island, North Australia*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.
- (1980), «Gender, sexuality and marriage: a Kulong model of nature and culture», en MACCORMACK, C. y STRATHERN, M. (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 119-142.
- GOSS, Robert, E. y ADAMS, Amy (eds.) (1997), *Our families, our values. Snapshots of queer kinship*, Nueva York, Harrington Park Press.
- GRANDE GASCÓN, María Luisa (2002), «Género y salud: división sexual del trabajo, educación y cooperación sanitaria», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Planeta, págs. 331-351.
- GREER, Germaine ([1996], 2000), *La mujer incompleta*, Barcelona, Kairós.
- GRUENBAUM, Ellen (1993), «The movement against clitoridectomy and infibulation in Sudan: Public Health Policy and women's movement», en BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 411-422.
- GUILLAUMIN, Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-Femmes.
- (2002), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, col. Folio Essais.
- GUIORA, Alexandre, BEIT-HALLAHMI, Benjamin y FRIED, Risto (1982), «Language environment and gender identity attainment», *Language Learning*, núm. 32,2, págs. 283-304.
- GYATSO, Janet (2003), «One plus one makes three: Buddhist Gender conceptions and the law of the non-excluded middle», *History of Religions*, vol. 43, University of Chicago Press, págs. 89-115.
- HARDING, Sandra ([1993], 1996), *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
- HARE, Peter (1985), *A woman's quest for Science: Portrait of Anthropologist Elsie Clews Parsons*, Nueva York, Prometheus Books.

- HARRIS, Marvin ([1980], 1991), *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza.
- ([1980], 1998), *Antropología cultural*, Madrid, Alianza.
- (1999), *Introducción a la Antropología general*, 19.^a ed., Madrid, Alianza. Capítulo «Género y jerarquía» y capítulo «Sexualidad».
- HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (comps.) ([1977], 1979), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- (1981), «Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction», en KAHN, J. S. y LLOBERA, J. R. (eds.), *The Anthropology of pre-capitalist societies*, Londres, MacMillan, págs. 109-147.
- HART, C. W. M. y PILLING, Arnold (1960), *The tiwi of North Australia*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- HASSOUM, Judith (1999), «La souffrance ignorée. Quelques silences sur la douleur des femmes malades du SIDA en Côte d'Ivoire», *Socio-Anthropologie*, núm. 5, primer trimestre, págs. 35-45.
- HELLER, Agnes ([1982], 1998), *La revolución en la vida cotidiana*, Barcelona, Península.
- HERDT, Gilbert (1981), «Semen depletion and the sense of maleness», *Ethnopsychiatria*, núm. 3, págs. 79-116.
- HÉRITIER, Françoise (1975), «Des cauris et des hommes: production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo (Haute Volta)», en MEILLASSOUX, Claude (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, París, Maspero, págs. 477-508.
- ([1996], 2002), *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.
- (2004), «Les communautés agricoles primitives», en GALSTER, Ingrid (dir.), *Simone de Beauvoir: le deuxième sexe*, París, Honoré Champion.
- Historia de la monja alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, ([1625], 2002), Madrid, Cátedra.
- HESTER, David (2005), «Eunuchs and postgender Jesus: Matthew 19:12 and transgressive sexualities», *Journal of the study of the new testament*, 28 (1), págs. 13-40.
- HUMM, Maggie ([1989], 1999), *The Dictionary of Feminist Theory*, Londres, Prentice Hall.
- INGOLD, Tim (ed.) (1994), *Companion encyclopedia of anthropology*, Londres, Routledge.
- IRIGARAY, Luce ([1974], 1978), *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés.

- (1995), «La question de l'autre», en MANASSEIN, Michel de (ed.), *De l'égalité des sexes*, Paris, Centre National de Documentation Pédagogique, págs. 39-48.
- JACOBSON, Jodi L. ([1993], 1994), *Discriminación de género. Un obstáculo para el desarrollo sostenible*, Bilbao, Bakeaz.
- JIMÉNEZ PERONA, Ángela (1995), «Igualdad», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 119-150.
- JOLLY, C. (1970), «The seed-eaters: a new model of hominid differentiation based on baboon analogy», *Man*, núm. 5, págs. 5-26.
- JONG, Erika (1999), *¿Qué queremos las mujeres?*, Madrid, Aguilar.
- JOURNET, Odile (1985), «Les hyper-mères n'ont plus d'enfant. Maternité et ordre social chez les Jolla de Basse-Casamance», en MATHIEU, Nicole-Claude (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de la EHESS, págs. 17-36.
- JULIANO, Dolores (1992), *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, Horas y horas, col. Cuadernos inacabados.
- (1997), «Mujer y familia en España y América», en *Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, Madrid, McGraw-Hill.
- (1998), *Las que saben... subculturas de mujeres*, Madrid, Horas y horas, col. Cuadernos inacabados.
- (1999), *La causa saharauí y las mujeres*, Barcelona, Icaria.
- (2002), *La prostitución: el «espejo oscuro»*, Barcelona, Icaria.
- (2004), *Excluidas y marginales: una aproximación antropológica*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- KABERRY, Phyllis (1939), *Aboriginal woman: sacred and profane*, Londres, Routledge.
- (1952), *Women on the grassfields. A study of the economic position of women in Bamenda, British Cameroons*, Londres, Colonial Research Publications, núm. 14. El texto completo de este libro se puede consultar en Internet en la siguiente página web: http://www.era.anthropology.ac.uk/Kaberry/Kaberry_text/
- KAPLAN, David y MANNERS, Robert A. (1979), *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Editorial Nueva Imagen.
- KELLY, Joan (1990), «¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?», en NASH, Mary y AMELANG, James S. (eds.), *Historia y género:*

- las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, págs. 93-125.
- KEEN, Sam (2000), *Ser hombre. Mitos y Claves de la masculinidad*, Madrid, Gaia.
- KI-ZERBO, Jacqueline (2002), «La promoción social y económica de las mujeres en Burkina Faso», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA Gil, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Planeta, págs. 50-59.
- KLEIN, Martin A. (1983), «Women and slavery in Soudan», en KLEIN, Martin A., *Women and slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, págs. 67-88.
- KOSOFKY SEDGWICK, Eve (1993), «Identidades, minorías, comunidades. Construir significados queer», *Non grata*, núm. 3, Madrid.
- (2002), «A(queer) y ahora», en MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, págs. 29-54.
- KOTTAK, Phillip Conrad (1997), *Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, Madrid, McGraw-Hill. Capítulo «Género». La octava edición en inglés (*Anthropology. The exploration of human diversity*, 2000) está actualizada.
- KRISTEVA, Julia (1995), «Le temps des femmes», en MANASSEIN, Michel de (ed.), *De l'égalité des sexes*, París, Centre National de Documentation Pédagogique, págs. 23-38.
- (2003), *El genio femenino*, Madrid, Paidós.
- KRISTEVA, Julia y CLEMENT, Catherine (2000), *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- KULLICK, Don (1997), «Gender of brazilian transgendered prostitutes», *American Anthropologist*, núm. 99 (3), págs. 574-585.
- LABOURTHE-TOLRA, Philippe y WARNIER, Jean-Pierre ([1993], 1998), *Etnología y Antropología*, Madrid, Akal.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille (1993), *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- LA FLESCHE, Francis (1911), «The Omaha Tribe», *Twenty-seventh Annual Report of the Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology*, Washington D. C., United States Government Printing Office.
- LAGARDE, Marcela ([1996], 1997), *Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Horas y horas, col. Cuadernos inacabados.

- LAKOFF, Robin ([1975], 1995), *El lenguaje y el lugar de la mujer*, Barcelona, Hacer.
- LAMPHERE, Louise (1987), «Feminism and Anthropology. The struggle to reshape our thinking about gender», en FARNHAM, C. (ed.), *The Impact of Feminism Research in the Academy*, Indianápolis, Indiana University Press.
- LANCASTER, Roger N. y DI LEONARDO, Micaela (eds.) (1997), *The gender/sexuality reader: culture, history, political economy*, Nueva York-Londres, Routledge.
- LAQUEUR, Thomas (1992), «Amor veneris», en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus.
- (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- (1997), «Orgasm, generation and the politics of reproductive biologie», en LANCASTER, Roger y DI LEONARDO, Micaela, *The gender sexuality reader*, Nueva York-Londres, Routledge, págs. 219-239.
- LAURETIS, Teresa de (2000), «La tecnología del género», en *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas.
- LEACOCK, Eleanor (1963), «Introduction», en LEACOCK, Eleanor (ed.), *Lewis Henry Morgan, Ancient Society*, Nueva York, Meridian Books.
- (1968), *Teaching and learning in city schools*, Nueva York, Basic Books.
- (1969), «The Naskapi band», en DAMAS, David, *Contributions to anthropology: band societies*, Boletín núm. 228 del National Museum of Canada.
- (1978), «Women's status in egalitarian society: implications for social evolution», *Current Anthropology*, vol. 19, núm. 2, junio, págs. 247-275. Este artículo, basado en otro del año 1974, contiene comentarios de diversas antropólogas, entre ellas, Marilyn Strathern y Verena Stolcke, así como una réplica final de Leacock.
- (1981), *Myths of male dominance: collected articles on women cross-culturally*, Nueva York, Monthly Review.
- (1982), «Interpreting gender inequality: conceptual and historical problems», *Dialectical Anthropology*, núm. 7, págs. 263-284.
- LEACOCK, Eleanor y LEE, Richards (eds.) (1982), *Politics and history in band societies*, Nueva York, Cambridge University Press.

- LEACOCK, Eleanor y MONA, Etienne (eds.) (1980), *Women and colonization*, Nueva York, Bergin and Garvey.
- LEACOCK, Eleanor, SAFA, Helen *et al.* (1986), *Women's work: Development and the division of labor by gender*, Nueva York, Bergin and Garvey.
- LEAP, William (ed.) (1999a), *Public Sex/Gay Space*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1999b), «Language, Socialization and Silence in Gay Adolescence», BUCHOLZ, Mary, LIANG, A. L. y SUTTON, Laurel A. (eds.), *Reinventing Identities*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 259-272.
- (2002a), «Not Entirely in Support of a Queer Linguistics», CAMPBELL-KIBLER, Kathryn, PODESVA, Robert J., ROBERTS, Sarah J. y WONG, Andrew (eds.), *Language and Sexuality: Contesting Meanings in Theory and Practice*, Stanford, CSLI, págs. 45-64.
- (2002b), «Strangers on a Train: Sexual Citizenship and the Politics of Public Transportation in Apartheid Cape Town», CRUZ-MALAVE, Arnaldo y MANNALANSAN IV, Martin (eds.), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, Nueva York, New York University Press, págs. 219-235.
- (2002c), «Studying Lesbian and Gay Languages: Vocabulary, Text-Making and Beyond», en LEWIN, Ellen y LEAP, William L. (eds.), *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Urbana, University of Illinois Press, págs. 128-154.
- (2003), *Speaking in Queer Tongues: Globalization and Gay Language*, Urbana, University of Illinois Press.
- LEFEUVRE-DÉOTTE, Martine (1997), *L'excision en procès: un différend culturel?*, París, L'Harmattan.
- LEIBOWITZ, Lila (1993), «Perspectives on the evolution of sex differences», en BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 5-14.
- LEÓN, Magdalena (1996), «Mujer, género y desarrollo», en GUZMÁN STEIN, Laura y PACHECO OREAMUNO, Gilda (comps.), *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, tomo IV, San José (Costa Rica).
- LERNER, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude ([1949], 1998), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.

- ([1958], 2000), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.
- LÉVY-BRUHL, Lucien ([1922], 1945), *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Lautaro.
- LEWIN, Ellen y LEAP, William L. (2002), *Out in theory: the emergence of gay and lesbian anthropology*, Urbana, University of Illinois Press.
- LEWIS, Oscar (1941), «Manly-hearted women among the north piegan», *American Anthropologist*, núm. 43, págs. 173-187.
- LINTON, Sally ([1977], 1979), «La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 35-46.
- LITTLEFIELD, Alice, LIEBERMAN, Leonard y REYNOLDS, Larry (1982), «Redefining race. The potencial demise of a concept in physical anthropology», *Current Anthropology*, núm. 23, págs. 641-647.
- LLOBERA, Joseph R. ([1990], 1999), *La identidad de la Antropología*, Barcelona, Anagrama.
- LOMAS, Carlos (2003) «Masculino, femenino y plural», en LOMAS (coord.), *¿Todos los hombres son iguales?: identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, Paidós, págs. 11-30.
- (coord.) (2004), *Los chicos también lloran: identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*, Barcelona, Paidós.
- LOMAS, Carlos y ARCONADA, Miguel Ángel (2003), «La construcción de la masculinidad en el lenguaje y en la publicidad», en LOMAS, Carlos (coord.), *¿Todos los hombres son iguales?: identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, Paidós, págs. 145-204.
- LOMBARD, Jacques (1997), *Introducción a la etnología*, Madrid, Alianza.
- LÓPEZ PARDINA, Teresa (1995), «Autonomía», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 151-188.
- LOWI, Robert ([1920], 1935), *Traité de sociologie primitive*, París, Payot.
- LUBBOCK, Sir John ([1912], 2000), *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre: estado intelectual y social de los salvajes*, 4.^a ed., Madrid, Nueva Edición.
- LUQUE BAENA, Enrique (1990), *Del conocimiento antropológico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1991), «La invención del otro y la alienación del antropólogo en la etnografía hispana», en CÁTEDRA, María (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid, Júcar, págs. 69-79.

- (1996), *Antropología política: ensayos críticos*, Barcelona, Ariel.
- MACCORMACK, Carol (1989), «Nature, culture and gender: a critique», en MACCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn (eds.) (1980), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 1-24.
- MACCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn (eds.) (1980), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACINNES, John (1998), *The End of Masculinity: the Confusion of Sexual Genesis and Sexual Difference in Modern Society*, Boston, McGraw-Hill.
- MCLENNAN, John Ferguson ([1865], 1970), *Primitive marriage*, Chicago, Chicago University Press.
- MAHER, Vanessa (1974), *Women and property in Morocco. Their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ([1992], 1995), «Breast-feeding in Cross-Cultural Perspective: Paradoxes and Proposals», in MAHER, Vanessa (ed.), *The Anthropology of breast-feeding*, Oxford, Berg, págs. 1-35.
- MAINE, Henry (1861), *Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relations to modern ideas*, Londres, John Murray.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1913), *The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study*, Londres, London University Press.
- ([1922], 2001), *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.
- ([1929], 1975), *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia: Descripción etnográfica de las relaciones eróticas y conyugales de la vida de la familia entre los indígenas de las Trobiands (Nueva Guinea Británica)*, Madrid, Morata.
- MANRESA, Kim (1999), *El día que Kadi perdió parte de su vida*, Barcelona, Blume.
- MAQUEIRA D'ANGELO, Virginia (1989), «Antropología y movimiento de reforma sexual en las primeras décadas del siglo XX: una redefinición de la ideología patriarcal», en MAQUEIRA, V., ORTEGA, M. y GÓMEZ FERRER, G., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. II, Madrid, Universidad Autónoma, págs. 89-99.
- (1997), *Revisiones críticas feministas desde la Antropología social*, Madrid, Universidad Autónoma.

- (1998), «Cultura y Derechos Humanos de las Mujeres», en PÉREZ CANTÓ, B. (ed.), *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid, Comunidad de Madrid, págs. 171-203.
- (2001), «Género, diferencia e igualdad», en MAQUEIRA, Virginia y BELTRÁN, Elena, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, págs. 127-184.
- MAQUEIRA D'ANGELO, Virginia y BELTRÁN, Elena (eds.) (2001), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.
- MAQUEIRA D'ANGELO, Virginia y SÁNCHEZ, Cristina (comps.) (1991), *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias.
- MARAÑÓN, Gregorio (1934), *Tres ensayos sobre la vida sexual: Sexo trabajo y deporte. Maternidad y feminismo. Educación sexual y diferenciación sexual*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- MARTENS, Ludo (1995), *Abo, une femme du Congo*, París, L'Harmattan.
- MARTIN, Emily (1987), *The woman in the body: a cultural analysis of reproduction*, Boston, Beacon Press.
- (1997), «The end of the body?», en LANCASTER, Roger y DI LEONARDO, Micaela, *The gender sexuality reader*, Nueva York-Londres, Routledge, págs. 543-558.
- MARTIN, M. Kay y VOORHIES, Barbara ([1975], 1978), *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama. Título original: *Female of the Species*.
- MARTÍN CASARES, Aurelia (1991), *Aspects de la situation statutaire des femmes des estrates serviles (affranchies «hartaneyat» et esclaves «hdem») en Mauritanie*, Memoria de DEA en Antropología Social, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- (2000a), *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión*, Granada, Universidad de Granada y Área de Mujer de la Diputación provincial.
- (2000b), «Esclavage féminin: femmes maghrébines à Grenade au XVIIIème siècle», en LARGUÈCHE, Dalenda (dir.), *Histoire des femmes au Maghreb. Culture matérielle et vie quotidienne*, Túnez, Centre de Publication Universitaire, págs. 77-89.
- (2001), «Género y desarrollo en África subsahariana: hacia el fin del apartheid de los sexos», en LÓPEZ, Marta Sofía (ed.), *I Jornadas de Estudios Africanos*, León, Publicaciones de la Universidad de León, págs. 71-98.
- (2002a), «Antropologia, genere e schiavitù», *Genesis. Rivista della Società italiana delle Storiche*, 1/2, Roma, Viella, págs. 157-172.

- (2002b), «Las mujeres y la paz en la casa en el discurso renacentista», *Chronica nova. Revista de Historia moderna*, núm. 29, págs. 217-244.
 - (2003a), «De pasivas a beligerantes: las mujeres en la guerra de las Alpujarras», en NASH, Mary y TAVERA, Susanna (eds.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Barcelona, Icaria, col. Antrazyt, págs. 132-146.
 - (2003b), «Esclavage et rapports sociaux de sexe: une contribution méthodologique», *Cahiers des Annexes de la Mémoire*, núm. 5, Nantes, págs. 83-98.
 - (2004), «Domestic Service in Spain. Legislation, gender and social practice», en FAUVE-CHAMOUX, Antoinette (ed.), *Domestic service and the formation of European identity. Understanding globalization of domestic work 16th-21st centuries*, Londres-Oxford-Berna, Peter Lang, págs. 189-209.
 - (2005a), «Mujeres anónimas del pueblo llano: heterodoxas y excluidas», en MORANT, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II, Madrid, Cátedra, págs. 353-377.
 - (2005b), «Free and freed black Africans in Granada at the time of the Spanish Renaissance», en LOWE, Kate y EARLE, Thomas (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge-Londres-Nueva York, Cambridge University Press, págs. 247-260.
 - (2006), «Género, trabajo y marginación: Estereotipos explorados desde la Antropología histórica», en CASTILLO, Santiago y OLIVER, Pedro (coord.): *Heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, págs. 167-196.
- MARTÍN CASARES, Aurelia y GARCÍA BARRANCO, Margarita (2007), «Popular literary depictions of black African weddings in seventeenth and eighteenth century Spain», *Renaissance and Reformation/Renaissance et Reforme*, Toronto, University of Toronto.
- MARTÍN CASARES, Aurelia y GARCÍA PEDRAZA, Amalia (2004), «Les actes notariés, source pour l'histoire sociale en Espagne», en *Liens sociaux et actes notariés dans le monde urbain en France et en Europe*, Presses de la Université Paris-Sorbonne, págs. 109-125.
- MARTÍN CASARES, Aurelia y SHIAKH EL DIN, Omaima (en prensa): «An approximation to the study of slavery in the Islamic Republics of Mauritania and Sudan from a gender perspective», en CAMPBELL, Gwyn, *Sex, Power and Slavery: The Dynamics*

of Carnal Relations under Enslavement in the Indian Ocean World, Montreal, McGill University.

MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.) (2002), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce.

MARTÍN CASARES, Aurelia y VINCENT, Bernard (2006), «Esclavage et domesticité dans l'Espagne Moderne», en COTTIAS, Myriam y STELLA, Alessandro (eds.), *Esclavage et dépendances serviles*, Paris, L'Harmattan, págs. 127-139.

MARTÍNEZ, Cándida y MUÑOZ, Francisco (1998), «Conflictos, violencia y género en la historia», en FISAS, Vicenç (ed.), *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Barcelona, Icaria, págs. 135-151.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (ed.) (1995), *Feminismo, ciencia y transformación social*, Granada, Universidad de Granada, col. *Feminae*.

— (1998), «Eirene y Pax. Conceptualización y prácticas pacíficas femeninas en las sociedades antiguas», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre, págs. 239-261.

— (2000), «Mujeres esclavas en la antigüedad: producción y reproducción en las unidades domésticas», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, núm. 1, enero-junio, págs. 5-40.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1995), *Mujer, trabajo y domicilio. Los orígenes de la discriminación*, Barcelona, Icaria.

MASCIA-LEES, Frances y JOHNSON BLACK, Nancy (2000), *Gender and Anthropology*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.

MASCIA-LEES, Frances, RELETFORD, John y SORGER, Tom (1986), «Evolutionary Perspectives on Permanent Breast Enlargement in Human Females», *American Anthropologist*, núm. 88-2, págs. 423-428.

MASCIA-LEES, Frances y SHARPE, Pat (1992), «The marked body and the un(re)marked: Tattoo and gender in Theory and Narrative», en MASCIA-LEES, Frances y SHARPE, Pat, *Tattoo, torture, mutilation and adornment: The denaturalization of the body in culture and text*, Nueva York, Sunny Press.

MASCIA-LEES, Frances y TIERSON, F. (1989), «Investigating the Biocultural Dimensions of Human Sexual Behavior», *Medical Anthropology*, núm. 11-2, págs. 367-384.

MATHIEU, Nicole-Claude (1985), «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs inter-

- prétations en ethnologie», en MATHIEU, Nicole-Claude (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de la EHESS, págs. 169-245.
- ([1991], 2000), «Féministes (études) et Anthropologie», en IZARD, Michel y BONTE, Pierre, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, págs. 275-278.
 - (1991), *L'anatomie politique. Categorisations et idéologies du sexe*, París, Côté-femmes.
 - (1997), «Relativismo cultural, ablación del clítoris y violencia contra las mujeres», en MARTÍN CASARES, Aurelia (coord.), *Arrenal. Revista de Historia de las Mujeres*, monográfico «Mujeres, cuerpo e identidades», vol. 4, núm. 1, enero-junio, págs. 77-94.
 - (1998), «Remarques sur la personne, le sexe et le genre», *Gradhiva. Revue d'histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, núm. 23, págs. 47-60.
 - (1999), «Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine», *Les Temps Modernes*, núm. 604, mayo-junio-julio, págs. 287-324.
 - (2004), «Les hordres primitives», en GALSTER, Ingrid, *Simone de Beauvoir: le deuxième sexe*, París, Honoré Champion.
- MATHIEU, Nicole-Claude y ÉCHARD, Nicole (1984), «L'anthropologie des sexes en France», en *Actes du colloque national des Femmes, féminisme et recherches*, Toulouse, AFER, págs. 176-179.
- MEAD, Margaret ([1929], 1995), *Adolescencia y cultura en Samoa*, Barcelona, Paidós.
- ([1930], 1985), *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Título original: *Growing up in Guinea. A comparative study of primitive education*, Barcelona, Paidós.
 - ([1935], 1999), *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona, Paidós.
 - ([1949], 1994), *Masculino y femenino*, Madrid, Minerva. Título original: *Male and female. A study on the sexes in a changing world*.
 - (1959), «Ruth Fulton Benedict 1887-1984», *American Anthropologist*, Washington, 1949, vol. 51, págs. 457-468.
 - ([1972], 1994), *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Barcelona, Paidós.
- MEDICUS MUNDI (1997), *Informe Medicus Mundi La mujer del Sur*, Granada, Medicus Mundi Andalucía.
- MEILLASSOUX, Claude ([1975], 1987), *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI.

- (1983), «Female slavery» en KLEIN, Martin A., *Women and slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, págs. 49-66.
 - (1988), *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, París, Presses Universitaires de France. Edición española: *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, México, Siglo XXI, 1990.
 - (1998), «Du bon usage des classes sociales», en SCHLEMMER (ed.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, París, Khartala.
 - (2000), «Mujeres esclavas en África subsahariana», en MARTÍN CASARES, Aurelia (coord.), «Género y esclavitud», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, núm. 1, enero-junio, págs. 123-145.
- MELIS MAYNAR, Ana, FEIXA PAMPOLS, Carles y AGUILAR CRIADO, Encarnación (1997), «Anthropology in Spain: past and present», *Journal of Mediterranean Studies*, núm. 7, 2, págs. 169-172.
- MELIS MAYNAR, Ana, MARTÍN DÍAZ, Emma y SANZ CASAS, Gonzalo (2000), *Mercados de trabajo e inmigración extracomunitaria en la agricultura mediterránea*, Consejería de Gobernación, Junta de Andalucía.
- MÉNDEZ, Lourdes (1988), *Cousas de Mulleres: Campesinas, poder y vida cotidiana: Lugo 1940-1980*, Barcelona, Anthropos.
- (1999), «Las excluidas del genio. Artistas mujeres e ideología carismática», *Anais. Serie sociológica*, vol. II, págs. 241-248.
 - (2000), «Globalización y “glocalización” en los mundos del arte actual», *Zehar*, núm. 42, págs. 28-31.
 - (2002), «Construir jerarquías: el entramado del poder, del sexo y de la etnicidad en los mundos del arte contemporáneo», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, págs. 201-235.
 - (2005), «Una convivencia implícita: perspectiva de género, empoderamiento y feminismo institucional», en ANDRIEU, R. y MOZO, C., *Antropología feminista y/o del género. Legitimidad, poder y usos políticos*, Sevilla, Fundación El Monte-FAAEE, págs. 203-226.
- MERCHANT, Carolyn (1980), *The death of nature: women, ecology and scientific revolution*, Nueva York, Harper & Row.

- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- MERNISSI, Fátima ([1987], 1999), *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MIAMPIKA, Landry-Wilfrid (2002), «Autobiografías ficticias: identidades y subversiones femeninas en África negra», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, págs. 162-183.
- MICHARD-MARCHAL, Claire y RIBÉRY, Claudine (1985), «Énonciation et effet idéologique. Les objets de discours “femmes” et “hommes” en ethnologie», en MATHIEU, Nicole-Claude (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de la EHESS, págs. 146-167.
- MIEDZAN, Myriam ([1991], 1995), *Chicos son, hombres serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*, Madrid, Horas y horas, col. Cuadernos inacabados.
- MIES, María y SHIVA, Vandana (1997), *Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, col. Antrazyt.
- MIGUEL, Ana de (1995), «Feminismos», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 217-256.
- MILLAR, John (1771), *The origin of the distinction of ranks*. He consultado la edición completa del texto original publicada en 1999 en Internet por el Departamento de Historia de la Universidad de Adelaida.
- MILLET, Kate ([1969], 1995), *Política sexual*, Madrid, Cátedra, colección Feminismos.
- MILTON, Kay (1979), «Male bias in Anthropology», *Man*, núm. 14, págs. 40-54.
- MIRIZIO, Analiza (2000), «Del carnaval al drag: la extraña relación entre masculinidad y travestismo», en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 133-150.
- MIXINGE, Adriano (2002), «¿Sólo el vientre ennoblece? Presencia de la mujer en el arte y la cultura angoleña del siglo XX», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, págs. 274-289.
- MOLINA PETIT, Cristina (1995), «Ilustración», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 189-216.

- MOLLER OKIN, Susan (1999), «Is multiculturalism bad for women?», en COHEN, Joshua *et al.*, *Is multiculturalism bad for women? Susan Moller Okin with respondents*, Princeton, Princeton University Press, págs. 7-26.
- MONEY, John (1975), «Psychological counselling: Hermaphroditism», en GARDNER, L. (ed.), *Endocrine and Genetic diseases of Childhood and Adolescence*, Filadelfia, Saunders.
- MONTAGU (1974), *The concept of race*, Nueva York, Free Press.
- MONTESINOS, Rafael (2002), *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio el cambio cultural y el mundo moderno*, Barcelona, Gedisa.
- MOORE, Henrietta L. ([1988], 1999), *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- MORAL, Beatriz (2000), «La hermana en Chuuk (Micronesia): mujer paradójica, mujer plural», en VALLE, Teresa del, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 125-154.
- MORANT, Isabel (1994), «Amor, familia y matrimonio. Un ensayo sobre historiografía», en *Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Los estudios de la mujer*, Madrid, Universidad Autónoma, págs. 574-590.
- (1998), *Amor, matrimonio y familia: la construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, Síntesis.
- (2002), *Discursos de la vida buena: matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra.
- (dir.) (2005), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, 4 vols., Madrid, Cátedra.
- MORGAN, Lewis H. (1871), *Systems for consanguinity and affinity in the human family*, Washington D. C., Smithsonian Contribution to Knowledge, núm. 17, Smithsonian Institution.
- ([1877], 1987), *La sociedad primitiva*, prólogo de Carmelo Lisón Tolosana, Madrid, Endymión, 5.^a ed. (Título original: *Ancient society or researches in the lines of human progres from savagery through barbarism to civilization*).
- (1887), *Houses and House Life of the American Aborigines. Contributions to North American Ethnology*, Washington D. C., Government Printing Office, núm. 4.
- MOSER, Caroline O. (1993), *Gender planning and development. Theory, practice and training*, Londres-Nueva York, Routledge.
- MOSSE, George L. (2001), *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, Madrid, Talasa.

- MOZO GONZÁLEZ, Carmen, ALEMANY Carmen y LUC, Véronique (2001), *El acoso sexual en los lugares de trabajo*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- MOZO GONZÁLEZ, Carmen y ANDREU SANZ, Rosa (2005), *Antropología Feminista y/o del Género. Legitimidad, poder y usos políticos*, Sevilla, El Monte, FAAEE y Asana.
- MOZO GONZÁLEZ, Carmen y MÉNDEZ Lourdes (1999), *Cuerpos géneros y sexualidades*, Santiago, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- MOZO GONZÁLEZ, Carmen y TENA DÍAZ, Fernando (2003), *Antropología de los géneros en Andalucía: de viajeros, antropólogos y sexualidad*, Sevilla, Mergablum.
- MUKHOPADHYAY, Carol. C. y HIGGINS, Patricia (1988), «Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987», *Annual Review of Anthropology*, núm. 17, págs. 461-495.
- MURARO, Luisa ([1991], 1994), *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, col. Cuadernos inacabados.
- MURDOCK, George Peter ([1949], 1972), *De la structure sociale*, París, Payot.
- MURILLO, Soledad (1996), *El mito de la vida privada. De la entrega del tiempo propio*, Madrid, Siglo XXI.
- MURPHY, Yolanda y MURPHY, Robert (1985), *Women of the Forest, Brasil*, Nueva York, Columbia University Press.
- NANDA, Serena (1998), *Neither man nor woman: the Hijras of India*, Belmont, Canadá, Wadsworth Publishing.
- (2000), *Gender diversity. Crosscultural variations*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.
- NANDA, Serena y WARMS, Richard L. (1998), *Cultural Anthropology*, Nueva York, International Thompson Publishing Company.
- NAROTZKY, Susana (1988), *Trabajar en familia. Mujeres, hogares y talleres*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- (1995), *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, Madrid, CSIC.
- (2001), *La antropología de los pueblos de España. Historia, cultura y lugar*, Barcelona, Icaria.
- (2004), *Antropología económica: nuevas tendencias*, Barcelona, Melusina.
- NASH, Mary (1981), *Mujer y movimiento obrero en España*, Barcelona, Fontamara.
- (1983), *Mujer, familia y trabajo en España 1875-1936*, Barcelona, Anthropos.

- (1999), *Rojas: Las mujeres republicanas de la guerra civil*, Madrid, Taurus.
- (2004), *Inmigrantes en nuestro espejo: inmigración y discurso periodístico en la prensa española*, Barcelona, Icaria.
- (2005), *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza.
- NASH, Mary y AMELANG, James S. (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- NASH, Mary y MARRE, Diana (2001), «Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género», en NASH, Mary y MARRE, Diana (eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Barcelona, Bellaterra, págs. 21-47.
- (2003), *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- NASH, Mary, MUNFORD, Robin y O'DONOGUE, Kieran (2005), *Social work theories in action*, Londres, Jessica Kingsley.
- NASH, Mary, PASCUA, M.^a José de la y ESPIGADO, Gloria (1999), *Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- NASH, Mary y TAVERA, Susanna (2003), *Las mujeres y las guerras: el papel de las mujeres en las guerras de la edad antigua a la contemporánea*, Barcelona, Icaria.
- NASH, Mary, TELLO, Rosa y BENACH, Nuria (eds.) (2005), *Inmigración, género y espacios urbanos: los retos de la diversidad*, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- NELSON, B. James y LONGFELLOW, Sandra P. ([1993], 1996), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para una reflexión teológica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- NICHOLSON, Linda (1990), «Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía», en BENHABIB, Sheila y CORNELL, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- NIELSEN, Joyce (1990 [2.^a ed.]), *Sex and gender in society: perspectives on stratification*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.
- NIETO, José Antonio (1998), «Transgénero/Transexualidad: de la crisis a la reafirmación del deseo», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 11-38.

- (2003), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.
- O'LAUGHLIN, Brigdet ([1977], 1979), «Mediación de contradicción: por qué las mujeres Mbum no comen pollo», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 225-243.
- ORTIZ, Laure (1998), «Souveraineté, représentation et droit de suffrage», en RIOT SARCEY, Michèle, *Démocratie et représentation*, París, Éditions Kimé.
- «Anthologie de l'égalité des chances», en MANASSEIN, Michel de (ed.), *De l'égalité des sexes*, París, Centre National de Documentation Pédagogique, págs. 147-165.
- ORTNER, Sherry B. (1974), «Is female to male as nature is to culture?», en ROSALDO, Michelle Z. y LAMPHERE, Louise (eds.), *Women, culture and society*, Stanford, Stanford University Press. En español: «¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate ([1977], 1979), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 109-132.
- (1984), «Theory in anthropology since the sixties», en *Society for Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), págs. 126-165. En español (1993): *La teoría antropológica desde los años sesenta*, México, Universidad de Guadalajara, Serie Cuadernos de Antropología.
- (1993), «The virgin and the state», en BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 257-268.
- (1996), *Making gender: the politics and erotics of culture*, Boston, Beacon Press.
- ORTNER, Sherry B. y WHITEHEAD, Harriet (1981), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OSBORNE, Raquel (1993), *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- (1995), «Acción positiva», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 297-330.
- OSBORNE, Susan (2001), *Feminism*, Harpenden, Gran Bretaña, Pocket Essentials.
- PARSON, Elsie C. (1906), *The family: an ethnographical and historical outline*, Nueva York, Putman's.
- ([1913], 1972), *The old-fashioned woman: primitive fancies about sex*, Ayer Co. Publications.

- ([1917], 1974), *Notes on Zuni*, Nueva York, Periodicals Service Co.
- (1936), *Mitla: Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca*, México, Chicago, University of Chicago Press.
- PEARSON, Judy C., TURNER, Lynn, H. y TODD-MANCILLAS, W. ([1985], 1993), *Comunicación y género*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
- PEOPLES, James y BAILEY, Garrick (1994, 3.^a ed.), *Humanity. An introduction to cultural anthropology*, Nueva York, West Publishing Company.
- PÉREZ FERNÁNDEZ-FÍGARES, Kim (2006), «La variedad de expresiones de la transexualidad», en GÓMEZ GIL, Esther y ESTEVA DE ANTONIO, Isabel (eds.) (2006), *Ser transexual. Dirigido al paciente, a su familia y al entorno sanitario, judicial y social*, Barcelona, Glosa, págs. 515-526.
- PEREYRA, V. y MORA, L. (1998), «Organizaciones femeninas africanas: estrategias alternativas al desarrollo», *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, núm. 2, págs. 201-213.
- PHILLIPS, Williams D. (1990), *Historia de la esclavitud en España*, Madrid, Playor.
- PIAULT, Marc (1975), «Captifs du pouvoir et pouvoir des captifs», en MEILLASSOUX, Claude (ed.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, París, Maspero, págs. 321-350.
- PINKOLA ESTÉS, Clarissa (1998), *Mujeres que corren con lobos. Mitos y cuentos del arquetipo de mujer salvaje*, Barcelona, Ediciones B.
- PLUMWOOD, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Nueva York, Routledge.
- POASA, Kris (1998), «El/la fa'afafine de Samoa: estudio de caso y discusión sobre la transexualidad», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 323-336.
- PORTOCARRERO, Patricia y RUIZ BRAVO, P. (1990), *Mujeres y desarrollo. Recorridos y propuestas*, Madrid, Iepala.
- POSADA KUBISSA, Luisa (1995), «Pactos entre mujeres», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 331-365.
- (1998), *Sexo y esencia: de esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, Madrid, Horas y horas.
- (2000), «De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del femi-

- nismo de la diferencia», en AMORÓS, Celia, *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
- PRECIADO, Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid, Pensamiento-Opera prima.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1995), *Informe sobre Desarrollo Humano*, Nueva York.
- PULEO, Alicia H. (ed.) (1993), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos.
- (1995), «Patriarcado», en AMORÓS, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Verbo Divino, págs. 21-54.
- (2000a), «De “eterna ironía de la comunidad” a sujeto de discurso: mujeres y creación cultural» en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Angels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 65-82.
- (2000b), «Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de “Naturaleza” y “ser humano”», en AMORÓS, Celia, *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
- QUINN, Naomi (1977), «Anthropological Studies on Women's Status», *American Review of Anthropology*, núm. 6, págs. 181-225.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1996), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, 3.^a ed., Barcelona, Península.
- RAPP, Rayna (1990), «Constructing amniocentesis: Maternal and medical discourses», en GINSBURG, Faye y TSING, Anna, *Uncertain terms: negotiating gender in american culture*, Boston, Beacon Press, págs. 28-42.
- (1993), «Gender and class: An archaeology of Knowledge concerning the origin of the State», en BRETTELL, Caroline B. y SARGENT, Carolyn F., *Gender in crosscultural perspective*, New Jersey, Prentice Hall, págs. 250-257.
- (1997), «Sex and society. A reseaech note from social history and anthropology», en LANCASTER, Roger y DI LEONARDO, Micaela, *The gender sexuality reader*, Nueva York y Londres, Routledge, págs. 153-168.
- REITER, Rayna R. (ed.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York-Londres, Monthly Review Press. (Rayna Rapp es la misma persona que Rayna Reiter, cambió de apellido al casarse.)
- RELINQUE, Alicia y VIDAL, Francisco (2002), «La mujer en Malí: situación general. El factor del Islam», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las*

- mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, págs. 81-99.
- RHODE, Deborah L. (ed.) (1990), *Theoretical perspectives on sexual difference*, New Haven, Yale University Press.
- RIBEIRO COROSSACZ, Valeria (2002), «Género, raza y mestizaje: las mujeres africanas en la construcción de la identidad nacional brasileña», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, págs. 59-81.
- RICH, Adrienne ([1986], 1996), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- RIVERA GARRETAS, M.^a Milagros (1994), *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, Icaria.
- (2001), *Mujeres en relación: feminismo 1970-2000*, Barcelona, Icaria.
- RIVIÈRE, Claude ([1995], 1999), *Introduction à l'Anthropologie*, París, Hachette.
- ROHRlich-LEAVITT, Ruby, SYKES, Barbara y WEATHERFORD, Elisabeth ([1977], 1979), «La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 47-62.
- ROMO AVILÉS, Nuria (2001), *Mujeres y drogas de síntesis. Género y riesgo en la cultura del baile*, San Sebastián, Gakoa Libuak.
- (2004), «Género y uso de drogas: la invisibilidad de las mujeres», *Fundación medicina y humanidades médicas*, Barcelona, núm. 5, págs. 69-85.
- ROSALDO, Michelle (1974), «Women, culture and society: theoretical overview», en ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Louise (1974), *Women, culture and society*, Standford, Standford University Press, págs. 153-180.
- ([1977], 1979), «Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica», en HARRIS, Oliva y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 153-180.
- (1980), «The use and abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and cross-cultural understanding», *Signs. A journal of women in culture and society*, vol. 5, núm. 3, págs. 389-417.

- ROSCOE, Will ([1998], 2000), *Changing ones. Third and fourth genders in Native North America*, Nueva York, St. Martin Press.
- ROSCOE, Will y MURRAY, Stephen ([1998], 2001), *Boy-wives and female husbands. Studies on African homosexualities*, Nueva York, Palgrave.
- RUBIN, Gayle (1975), «The traffic of women: notes on the political economy of sex», en REITER, Rayna (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Londres, Monthly Review Press.
- (1984), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en VANCE, Carole (ed.), *Pleasure and Danger*, Londres, Routledge.
- SACKS, Karen ([1977], 1979), «Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 247-266.
- (1979), *Sisters and wives: The past and future of sexual equality*, Westport, Greenwood Press.
- SAIZ LÓPEZ, Amelia (2001), *Utopía y género. Las mujeres chinas en el siglo XX*, Barcelona, Bellaterra.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard (1978), «Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit», *Études inuits*, núm. 1, páginas 33-63.
- SAN ROMÁN, Teresa (1996), «Interdisciplinaridad, interprofesionalidad e intervención social», en PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel (eds.), *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 407-414.
- (1997), *La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid, Siglo XXI, Serie Antropología y Etnología.
- SANDOVAL, Alonso ([1612], 1987), *Un tratado sobre esclavitud*, Madrid, Alianza.
- SARTI, Rafaela (2000), «Esclavitud y religión en la Italia de la Edad Moderna», en MARTÍN CASARES, Aurelia (coord.), *Género y esclavitud, Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, núm. 1, enero-junio, págs. 63-122.
- (2002), *Vida en familia: casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica.
- SAU, Victoria (1989), *Diccionario Ideológico Feminista*, Barcelona, Icaria.
- (2000), «De la facultad de ver al derecho de mirar», en SEGARRA,

- Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 29-40.
- SCANLON, Geraldine M. (1986), *La polémica feminista en la España contemporánea 1868-1974*, Madrid, Akal.
- SCOTT, Joan ([1986], 1990), «El género: una categoría útil para el análisis científico», en NASH, Mary y AMELANG, James S. (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, págs. 24-56. Este artículo fue publicado por primera vez en 1986, en *American Historical Review*, núm. 91, páginas 1053-1075.
- SEGALÉN, Martine ([1981], 2000), *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus.
- SEGALÉN, Martine et al. (1986), *Côté femmes: Aproches ethnologiques*, París, L'Harmattan.
- SEGARRA, Marta (2000), «Modelos de masculinidad y medios de comunicación», en SEGARRA, Marta y CARABÍ, Àngels, *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, págs. 151-176.
- SHAPIRO, Judith (1981), «Anthropology and the study of gender», en LANGLAND, E. (ed.), *A feminist perspective in the Academy*, Chicago, University of Chicago Press, págs. 110-129.
- SHIVA, Vandana ([1988], 1995), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Horas y horas.
- SHOSTAK, Marjorie (1990), *Nisa. The life and words of a !kung woman*, Londres, Earthscan.
- SHWANITZ, Dietrich ([1999], 2002), «Historia del debate entre los sexos», en *La cultura. Todo lo que hay que saber*, Madrid, Taurus-Santillana, págs. 381-394.
- SISKIND, Janet (1975), *To hunt in the morning*, Perú, Londres, Oxford University Press.
- SLADE, Doren ([1977], 1979), «Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en la sociedad campesina mexicana», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 181-201.
- SLOCUM, Sally (1975), «Woman the gatherer: Male bias in Anthropology», en REYTER, Rayna (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review.
- SMITH, Mary ([1954], 2005), *Baba of Karo. A woman of muslim Hausa*, Yale University Press.
- SMITH, Valerie (1998), *Not just race, not just gender. Black feminist readings*, Londres, Routledge.

- SMUTS, Barbara (1985), *Sex and friendship in Baboons*, Nueva York, Aldine.
- SORJ, Bila (1992), «O feminismo como metáfora de la naturaleza», *Revista de Estudios Feministas*, núm. 0.
- SPARGO, Tamsin (2004), *Foucault y la teoría queer*, Barcelona, Gedisa.
- SPENCER, Herbert (1862), *First principles*, Londres, William and Norgate.
- (1875), *The principles of sociology*, Londres, William and Norgate.
- SPENDER, Dale (1980), *Man made language*, Londres, Routledge.
- STEIN, Arlene (1997), «Sisters and queers. The decentering of lesbian feminism», en LANCASTER, Roger y DI LEONARDO, Micaela, *The gender sexuality reader*, Nueva York-Londres, Routledge, págs. 378-391.
- STOLCKE (MARTÍNEZ-ALIER), Verena (1978), «Comentarios a las teorías de Eleanor Leacock en Leacock, Eleanor, “Women’s status in egalitarian society: implications for social evolution”», *Current Anthropology*, vol. 19, núm. 2, junio, páginas 264-266.
- (1986), «New reproductive technologies, same old fatherhood», *Critique of Anthropology*, vol. 6, núm. 3, págs. 5-31.
- (1988a), «New reproductive technologies: the old quest for fatherhood», *Reproductive and Genetic Engineering*, vol. 1, núm. 1, págs. 5-19.
- (1988b), «¿Qué revolución feminista en la enseñanza de estudios de la mujer o la integración curricular?», *Papers*.
- (1992), *Sexualidad y racismo en la Cuba Colonial*, Madrid, Alianza.
- (1993a), «Mujeres invadidas. La sangre en la conquista de América», en STOLCKE, Verena (ed.), *Mujeres invadidas. La sangre en la conquista de América*, Madrid, Cuadernos Inacabados núm. 12, págs. 29-46.
- (1993b), «De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué Antropologías», en BESTARD I CAMPS, Joan (coord.), *Después de Malinowski*, Tenerife, FFAA de Antropología del Estado Español, págs. 147-198.
- (1996), «Antropología del género», en PRAT, Joan y MARTÍNEZ, Ángel (eds.), *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Ariel Antropología, págs. 335-343.

- (1999a), «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», *Cuadernos para el debate*, núm. 6, págs. 87-111.
- (1999b), «New rhetorics of exclusion in Europe», *International Social Science Journal*, núm. 51:159, págs. 25-35.
- (2004), «A new world engendered, the making of the Iberian transatlantic empires», en MEADE, Teresa (ed.), *Companion to gender history*, Lincoln, University of Nebraska.
- STRATHERN, Marilyn ([1977], 1979), «Una perspectiva antropológica», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 133-152.
- (1981), «Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology», *Man*, núm. 16 (4), págs. 665-688.
- (1984), «Domesticity and the denigration of women», en O'BRYEN, D. y TIFFANY, S. (eds.), *Rethinking women's roles: perspectives from the Pacific*, Berkeley, University of California Press, págs. 13-31.
- STUART MILL, John y TAYLOR MILL, Harriet ([1861], 1973), *La igualdad de los sexos*, Madrid, Guadarrama.
- SULLEROT, Evelyne ([1968], 1988), *Historia y sociología del trabajo femenino*, Barcelona, Península.
- SUTTON, Constance R. (ed.) (1993), *From Labrador to Samoa: The theory and practice of Eleanor Burke Leacock*, Arlington, Association for feminist Anthropology/American Anthropological Association.
- TABET, Paola (1985), «Fertilité naturelle, reproduction forcée», en MATHIEU, Nicole-Claude (ed.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de la EHESS, págs. 61-146.
- TALLE, Aud (1988), *Women at a Loss. Changes in Maassai pastoralism and their effect on gender relations*, Estocolmo, Stockholm Studies in Social Anthropology.
- TANNER, Nancy y ZIHLMAN, Adrienne (1976), «Women in evolution», *Signs*, núm. 3-1, págs. 585-608.
- TAVERA, Susanna (2005), *Federica Montseny, la indomable (1905-1994)*, Madrid, Temas de Hoy.
- THIAM, Awa (1978), *La parole aux négresses*, París, Denoël-Gonthier.
- THOMPSON, James y THOMPSON, Margaret ([1968], 1975), «Cromosomas sexuales», en THOMPSON, James y THOMPSON, Margaret, *Genética médica*, Barcelona, Salvat, páginas 163-185.

- THURÉN, Britt-Marie (1988a), «Desarrollo y género en un barrio de Valencia», en *Antropología. Estudios i propostes*, Alicante, Institut valencià de la dona.
- (1988b), *Left Hand left Behind. The changing gender system of a barrio in Valencia, Spain*, Estocolmo, Stockholm Studies in Social Anthropology.
- (1992), «Del sexo al género. Un desarrollo teórico 1970-1990», *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, núm. 2, marzo, págs. 31-55.
- (1993), *El poder generalizado. El desarrollo de la Antropología feminista*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas.
- TIGER, Lionel (1970), *Men in groups*, Nueva York, Vintage Books.
- TOUSSAINT, Sandy (1999), *Phyllis Kaberry and me. Anthropology, History and Aboriginal Australia*, Carlton South, Victoria, Melbourne University Press.
- TUBERT, Silvia (ed.) (2003), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra.
- TYLOR, Edward Burnett (1865), *Researches into the early history of mankind*, Londres, Murray.
- ([1871], 1976), *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Ayuso. Título original: *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*.
- ([1881], 1987), *Antropología: introducción al estudio del hombre y la civilización*, Barcelona, Alta Fulla.
- TYMOSKI, Michael (1973), «L'économie et la société dans le bassin du moyen Niger. Fin du XIe-XVIIe siècles», *African Bulletin*, núm. 18, págs. 9-64.
- VALCÁRCEL, Amelia (1991), *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Barcelona, Anthropos.
- (1998), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- (2000a), *Rebeldes. Hacia la paridad*, Barcelona, Plaza y Janés.
- (2000b), «Las filosofías políticas en presencia del feminismo», en AMORÓS, Celia, *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
- VALDÉS, María (1998), *El pensamiento antropológico de Lewis H. Morgan*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.
- VALENTINE, G. H. (1971), «Cromosomas sexuales», en VALENTINE, G. H., *Trastornos cromosómicos. Introducción para el clínico*, Madrid, Salvat, págs. 128-135.

- VALLE, Teresa del (dir.) (1985), *Mujer vasca. Imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.
- (1988), *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*, Barcelona, Anthropos.
- (1989), «El momento actual en la Antropología de la Mujer. Modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye», en MAQUEIRA, Virginia, *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria de la Mujer, vol. 2, Madrid, Universidad Autónoma.
- (1996), «El espacio y el tiempo en las relaciones de género», en *La ventana. Revista de estudios de género*, Guadalajara (México), vol. 3, 1996, págs. 93-133.
- (1997a), «La memoria del cuerpo», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 4, núm. 1, enero-junio, págs. 59-74.
- (1997b), *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la Antropología*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.
- (1999), «La importancia del espacio en relación a la identidad individual y grupal: límites, contenidos y significados desde el enfoque antropológico», en *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 39 (1-2), Sociedad Portuguesa de Antropología e Etnología, págs. 33-44.
- (2000a), «Procesos de la memoria: cronotipos genéricos», en VALLE, Teresa del, *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel Antropología, páginas 243-265.
- (ed.) (2000b), *Perspectivas feministas desde la Antropología Social*, Barcelona, Ariel.
- VARGAS VALENTE, Virginia (1991), «Importancia de la categoría género e implicaciones sociales del concepto. Aspectos y enfoques a revisar en los proyectos de desarrollo», en VV.AA., *Mujeres y desarrollo. Estrategias y proyectos*, Madrid, Coordinadora Española de ONGs para el Desarrollo, Colección Temas de Cooperación, vol. 3.
- VELASCO JUEZ, Casilda (2002), «La mutilación genital femenina», en MARTÍN CASARES, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA GIL, Fernanda (eds.), *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, págs. 289-312.
- VV.AA. (1989), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence.

- VV.AA. (1993), *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*, Santo Domingo, República Dominicana, Centro de Investigaciones para la acción femenina (CIPAF).
- WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Étienne (1991), *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.
- WASHBURN, Sherwood y LANCASTER, C. S. (1968), «The evolution of hunting», en DE VORE, Irvén (ed.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine Press, págs. 293-303.
- WEBSTER, Paula y NEWTON, Esther ([1977], 1979), «Matriarcado: enigma y paradigma», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, págs. 83-108.
- WEEKS, Jeffrey ([1985], 1993), *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa.
- ([1986], 1998), *Sexualidad*, Barcelona-Buenos Aires-México D. F., Paidós.
- WEINER, Anette. B (1976), *Women of value, men of renown. New perspectives on Trobriand Exchange*, University of Texas Press.
- (1988), *The trobriands of Papua New Guinea*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston Inc.
- WERERE LIKING (1983), *Elle sera de jaspe et de corail. Journal d'un misovire*, París, L'Harmattan, 1983.
- WESTON, Kath (1993), «Lesbian/gay studies in the house of Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, págs. 339-369.
- WIKAN, Unni (1998), «El hombre se convierte en mujer: la transexualidad en Omán como clave de los roles de género», en NIETO, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa, págs. 271-296.
- WILHELM, Amara Das (2004), *Tritiya Prakriti (People of the Third Sex): Understanding homosexuality, transgender identity and intersex conditions through Hinduism*, Filadelfia, XLibris Corporation.
- WILSON, Edward (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- WOLLSTONECRAFT, Mary ([1867], 1998), *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Debate.
- WONG, Renita Yuk-Lin (1997), «Dispersing the “public” and the “private”. Gender and the State in the Birth planning policy in China», *Gender and society*, vol. 11, núm. 4, agosto, págs. 509-525.

YOUNG, Kate ([1977], 1979), «Modos de apropiación y trabajo femenino: Oaxaca, México», en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, páginas 267-299.

ZWILLING, Leonard y SWEET, Michel (1996), «Like a city ablaze: The third sex and the creation of sexuality in jain religious Literature», *Journal of the History of Sexuality*, 6(3), págs. 359-384.

Índice

INTRODUCCIÓN	9
1. TRANSFORMAR EL CONOCIMIENTO: LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN ANTROPOLOGÍA	19
<i>Génesis y primeros avances</i>	19
El etno-androcentrismo en Antropología	20
Hombres y mujeres en la construcción teórica.	24
Cuando los movimientos sociales influyen en el saber: Feminismo y Antropología.....	29
Antropología de la Mujer, Antropología Feminista y Antropología del Género.....	32
<i>Claves conceptuales: el universo del género</i>	36
Sexo y género: una relación conflictiva	37
¿Dos o más géneros? El género como meta-abstracción.	47
Derivados y componentes conceptuales del género....	50
Roles de género múltiples y alternativos	55
Sexualidad y género: la complejización del discurso .	62
2. RECUPERAR LA MEMORIA: ANTROPÓLOGAS PIONERAS	71
<i>Antropólogas y feministas</i>	72
Voces de mujeres	72
	341

Alice Fletcher y los omaha	74
Elsie Clews Parsons entre los indios pueblo	78
Phyllis Kaberry y las aborígenes australianas	79
<i>La construcción social de la mujer como alteridad</i>	83
– Simone de Beauvoir y el «sexo social»	84
<i>El segundo sexo: una lectura antropológica</i>	86
<i>La impronta de Margaret Mead</i>	97
Cultura, sexo social y personalidad	98
Las mujeres, sujetos relevantes para la etnografía.....	101
Sexualidad, virilidad y dominación masculina	104
Temperamentos sexuales socialmente determinados..	107
El debate en torno a la etnografía de Mead	110
Más allá del ámbito académico.....	113
3. PENSAR A LAS MUJERES: RELACIONES DE GÉNERO EN LAS CORRIENTES CLÁSICAS DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO	117
<i>Evolucionismo, matriarcado y mujeres</i>	118
Filiación y matrimonio en las etapas evolucionistas...	118
Supervivencias, pero no evidencias	123
Las teorías de Jacob Bachofen sobre el matriarcado primitivo	125
El impacto de las teorías sobre el matriarcado en el mo- vimiento feminista	128
Las tesis naturalistas persisten	132
<i>Mujeres primitivas versus mujeres civilizadas</i>	133
Los funcionalistas: ¿correctores de qué defectos?.....	134
Una relectura de Malinowski desde el género	135
Anette Weiner y la distribución sexual de la riqueza..	141
Evans-Pritchard no se resigna	145
<i>Naturaleza, cultura y mujeres</i>	150
Encajar piezas de un puzle previamente construido: Claude Lévi-Strauss.....	151
Mujeres disponibles, mujeres deseables	153
Oposiciones binarias que justifican la dominación masculina	155
Sherry Ortner y la universalidad de la subordinación femenina	158

Michelle Rosaldo y la oposición doméstico/público..	165
Críticas al esencialismo feminista.....	168
<i>Materialismo y relaciones de género</i>	170
Sistemas clasificatorios y explotación de las mujeres	170
Engels y el origen de la familia	173
Acuerdos y desacuerdos: críticas al materialismo	175
Karen Sacks: los lazos entre familia y sociedad.....	179
Eleanor B. Leacock y las mujeres en las sociedades sin clases.....	181
 4. AVANZAR Y MIRAR AL FUTURO: TEMÁTICAS DE INVESTIGA- CIÓN FUNDAMENTALES Y NUEVAS PROPUESTAS	 187
<i>Trabajo, género y cultura</i>	187
La división generizada del trabajo	188
¿Mujeres recolectoras y hombres cazadores?	191
Reparto de tareas y sociedades igualitarias	196
Producción, reproducción y fecundidad forzada	201
Esclavitud, mujeres y producción	205
 <i>Barreras artificiales: sexo, género y etnicidad</i>	 211
Un enfoque histórico-antropológico del sexo y la raza..	212
¿Nuevos valores del dualismo sexual en épocas de crisis?	216
Sexo, raza y manuales de Antropología	219
Género, raza, filiación y esclavitud.....	224
 <i>Espacios simbólicos, espacios de género</i>	 230
Strathern y los universos simbólicos	230
<u>Rituales para simbolizar la jerarquía de género</u>	232
Palabra pública, comunicación sexista y mutismo	235
Metáforas del cuerpo étnico-sexual de las mujeres ...	239
Cuerpos discapacitados, cuerpos tatuados.....	243
Construcciones simbólicas y mutilaciones genitales fe- meninas.....	245
 <i>Desarrollo, potenciación y empoderamiento</i>	 251
La perspectiva de género en el desarrollo.....	252
Los enfoques MED y GED.....	254
Índices de desarrollo y potenciación de las mujeres...	257
Mujeres subsaharianas, protagonistas del desarrollo..	259
Mujeres y SIDA en el África subsahariana.....	263

<i>Antropología de la masculinidad</i>	266
Nuevas masculinidades	266
Un enfoque crítico de la masculinidad tradicional	269
Desaciertos de David Gilmore	272
ε <i>Antropología queer</i>	278
Surgimiento de la teoría <i>queer</i>	279
Pero ¿qué significa <i>queer</i> ?	281
Romper con los códigos heteronormativos	282
La etnografía <i>queer</i> y su aplicación social	284
· <i>Mujeres, espiritualidad y ecosistema</i>	289
Mujeres del mundo y ecofeminismo	289
La corriente esencialista-espiritualista	292
Antropocentrismo, teología y defensa de la naturaleza .	295
BIBLIOGRAFÍA	299