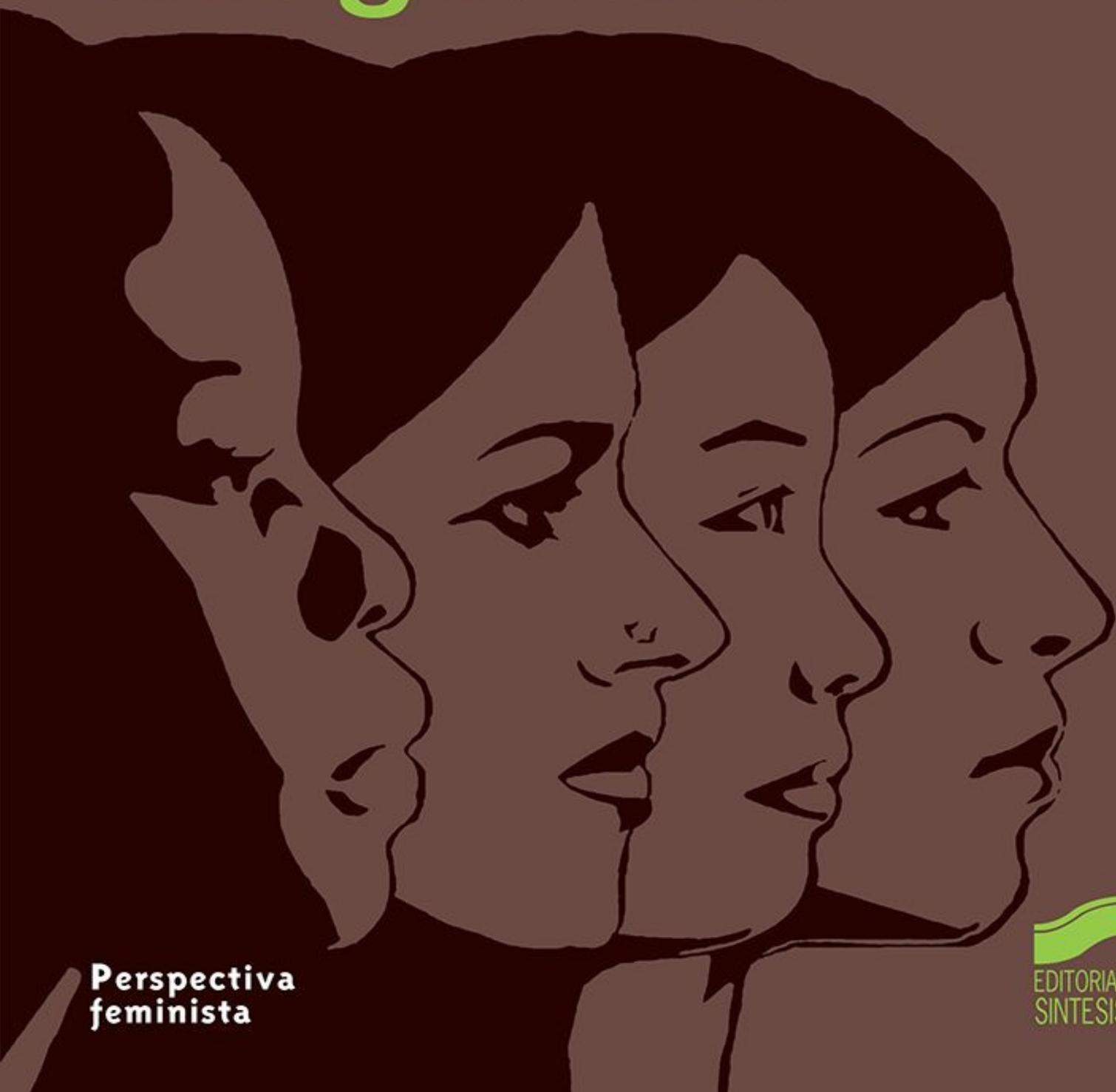


Beatriz Moncó

Antropología del género



**Perspectiva
feminista**


EDITORIAL
SÍNTESIS

Antropología del género

PROYECTO EDITORIAL
PERSPECTIVA FEMINISTA

Directora:
Paloma de Villota



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Beatriz Moncó

Antropología del género



La presente obra ha sido editada con subvención del Instituto de la Mujer
(Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad)



Ilustración de cubierta: Julia B. Campbell

© Beatriz Moncó

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Tel.: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

ISBN:978-84-995863-7-3

Índice

Agradecimientos

Introducción

1. *El surgimiento de la antropología del género*
 - 1.1. La construcción del “otro”. Etnocentrismo y androcentrismo
 - 1.2. La mujer y la diferencia
 - 1.3. Género y antropología: los problemas de un concepto

2. *Mujeres antropólogas: primeros apuntes para una antropología de las mujeres*
 - 2.1. Antropólogas pioneras. Un intento de superar el androcentrismo
 - 2.1.1. *Erminnie Adele Platt Smith*, 2.1.2. *Alice Cunningham Fletcher*, 2.1.3. *Elsie Clews Parsons*, 2.1.4. *Clémence Augustine Royer*, 2.1.5. *Audrey Isabel Richards*
 - 2.1.6. *Los nombres del siglo XX: Kaberry, Smith, Bohannan y Landes*
 - 2.2. Margaret Mead y sus aportaciones pregénero: la construcción de los temperamentos sexuales
 - 2.2.1. *Los samoanos*, 2.2.2. *Los arapesh*, 2.2.3. *Los mundugumor*; 2.2.4. *Los tchambuli*, 2.2.5. *Valoraciones críticas de su trabajo*

3. *La historia y la caza como explicaciones de las relaciones de género*
 - 3.1. El problema del matriarcado
 - 3.1.1. *La antropología evolucionista y el matriarcado*, 3.1.2. *Bachofen y su teoría sobre el matriarcado*, 3.1.3. *El matriarcado desde la perspectiva de la antropología del género y el feminismo*
 - 3.2. La caza de los grandes animales y las mujeres recolectoras
 - 3.2.1. *El hombre cazador: exposición de la teoría y críticas al modelo*, 3.2.2. *El valor de la recolección: aportaciones de Sally Linton desde la antropología feminista*

4. *La antropología del género en respuesta a la antropología clásica*
 - 4.1. Malinowski y las mujeres trobriandesas
 - 4.2. Una vuelta a las Trobriand: la revisión de Anette Weiner
 - 4.3. Lévi-Strauss y el intercambio matrimonial de mujeres
 - 4.4. El sistema sexo-género y las aportaciones de Gayle Rubin

5. *La subordinación de las mujeres como problema antropológico*
 - 5.1. La herencia de Simone de Beauvoir
 - 5.2. Las funciones de la maternidad como origen de la subordinación femenina: el planteamiento de Nancy Chodorow
 - 5.3. Naturaleza frente a cultura: las aportaciones de Sherry Ortner
 - 5.4. Lo doméstico y lo público: la teorización de Michelle Rosaldo
 - 5.5. Las mujeres y sus posiciones sociales: estructuras e ideologías

6. *Otros tiempos y otros problemas: nuevos retos para la antropología del género*
 - 6.1. ¿Nuevos tiempos, nuevos hombres?: la construcción de las masculinidades
 - 6.2. Individuos y grupos: mujeres, hijos y familia

7. *La igualdad formal y la igualdad real: logros y metas de las políticas de género*
 - 7.1. El papel de los estados profeministas en la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres
 - 7.1.1. *Las Políticas Públicas y las sociedades igualitarias*
 - 7.1.2. *La conciliación de la vida personal, familiar y laboral*
 - 7.2. La violencia contra las mujeres

Bibliografía

Agradecimientos

Aunque pueda parecer lo contrario, un libro no es solo una obra individual, sino que son muchas las voces que hablan tras sus páginas. Unas pertenecen a aquellos con quienes el autor tiene una deuda intelectual y que han recorrido ya el camino que un texto nuevo inicia. Otras, más singulares y cercanas, las de aquellos que de un modo u otro han ayudado con su presencia, su trabajo y su ánimo. Entre estas últimas debo citar a mis alumnas de la licenciatura de Antropología, a las de diferentes másteres sobre temática de género y a las de los cursos de “Relaciones de Género” de la Universidad de California que, con sus dudas y sus preguntas, fueron un acicate para mi propia reflexión. Mi gratitud a Paloma de Villota por acordarse de la antropología del género y de mi nombre cuando bosquejaba esta colección. A Julia B. Campbell por su aportación profesional para la cubierta y para la bibliografía en lengua inglesa. A Javier Nieto por su más que generosa colaboración para las traducciones en ese idioma y su paciencia para facilitar mi andadura por los recovecos de la informática. A él también, y a Miguel Ángel Nieto, les agradezco el haber sido literalmente mis manos para escribir fichas y textos cuando las cosas vinieron mal dadas. A todos, muchísimas gracias.

Introducción

Hace unos años una colega me regaló una cinta de vídeo titulada *Despierta, Raimundo, despierta* en la que se contaba una historia peculiar. Todo comenzaba cuando Raimundo se levantaba de la cama una mañana y empezaba con su tarea: preparaba el desayuno de los miembros de la familia, lavaba y peinaba al hijo para llevarlo al colegio, se preocupaba de su alimentación y de la preparación de todo lo necesario para sus clases... mientras que su mujer se arreglaba para ir al trabajo sin apenas fijarse en el resto de personas y asuntos. En poco más de media hora el vídeo mostraba una nítida división de trabajo sexual (la mujer en la oficina y Raimundo en el hogar) así como una diferencia muy visible en conductas, sentimientos, expresiones y esperanzas de uno y otra que se apreciaban claramente en las quejas de Raimundo sobre su soledad y en las disculpas de su mujer basadas en lo mucho que trabajaba. Finalmente, este mundo al revés que presentaba el vídeo se resolvía mediante la constatación de que “la mala vida” de Raimundo no era sino un sueño, una pesadilla de la que despertaba mediante el zarandeo de su esposa y la súplica: “despierta, Raimundo, despierta”.

La cinta pasó a formar parte del material audiovisual que utilicé en las clases de antropología del género que imparto desde que la licenciatura de Antropología Social y Cultural forma parte de los planes de estudios universitarios en nuestro país. Ya con el primer visionado observé, sobre todo, cómo esta historia hacía gracia por lo “ridículo” y hasta por lo “antinatural” (ambos términos suelen salir en el debate al comentar el hecho de las risas) que el pobre Raimundo parecía con sus comportamientos, sus palabras y sus sentimientos. Sin embargo la discusión cambia de tono cuando pregunto ¿y si Raimundo fuese Raimunda? ¿qué nos parecería entonces? ¿nos daría risa? Tales interrogantes sirven para comenzar a reflexionar y a debatir algunas de las cuestiones que constituirán el núcleo del curso y que han sido también básicas para las teorizaciones de la antropología del género: ¿somos diferentes los hombres y las mujeres? ¿nos prepara la naturaleza para que, si somos mujeres, cuidemos de las criaturas y, si somos hombres, para ser el sustento económico de un hogar? ¿por qué existen las jerarquías entre unos y otras? ¿por qué los primeros dominan a las segundas? ¿ha ocurrido así en todos los tiempos y en todos los lugares? ¿por qué motivos?

Este libro tiene como objetivo servir de herramienta para quienes deseen acercarse a la antropología del género y conocer cuáles son sus aportaciones, sus problemas, las bases teórico-metodológicas que le han permitido tener hoy día un lugar importante entre los estudios de género. Hay que constatar, sin embargo, que en él prima más el interés sobre el debate que produce el género que el de mantener nítidos los límites de las disciplinas; por ello no solo se hace referencia a las producciones de antropólogas sociales sino que el diálogo es polifónico y se amplía con las voces de historiadoras, filósofas, sociólogas y todas aquellas otras que tengan algo que aportar sobre la problemática que aquí interesa.

El texto no tiene sin embargo un objetivo exhaustivo, y conscientemente se han dejado fuera de él aportaciones importantes que actualmente están marcando muchos debates de género. Problemas sobre la construcción del sujeto, sobre la teoría *queer*, sobre identidades y subjetividades, sobre sexualidades y transgenerismos, sobre el multiculturalismo y la interculturalidad, sobre el desarrollo y nuevas formas de economía y poder en un mundo globalizado, y cómo influye en ellos la incorporación del análisis de género han quedado fuera de esta obra. El campo teórico feminista y la expansión de las teorizaciones de género han dado y están dando lugar a aportaciones interesantes desde varias disciplinas científicas y ámbitos de conocimiento y reflexión diferentes. Obligatoriamente se han tenido que desechar unos en beneficio de otros, pues ni el tiempo ni el espacio son ilimitados. Ello, unido al deseo de escribir un texto lo más accesible posible a quienes se inician en el campo de la antropología del género, ha reducido este libro a siete capítulos en los que se han tratado de un modo general los problemas centrales que han focalizado las reflexiones científicas sobre la misma.

En el primer capítulo se analiza cómo la diferencia ha sido una señal constante no solo en la configuración de las identidades culturales sino en la misma antropología social y la constitución de las llamadas culturas primitivas. El Otro (como constructo diferente al yo, a lo que nos es propio) ha sido objeto de estudio desde los inicios de nuestra disciplina. Un Otro con diferentes nombres y situado en diferentes épocas y lugares, pero que en sí se construye como contrapunto a lo que nos marca y nos identifica. Esta construcción, desde y por la diferencia, no solo aparece cuando hay signos físicos (como el sexo anatómico, el color o la “raza”) que nos distinguen, sino que la ideología, la clase, la religión, la edad, el lugar de nacimiento o cualquier otra variable sirve para separar, diferenciar y construir la alteridad. Este mismo proceso se ha realizado con hombres y mujeres, no siendo pues extraño que si en la disciplina antropológica se pueden ver ciertos planteamientos etnocentristas, en la elaboración de todo el conocimiento puede apreciarse también un sesgo androcéntrico que limita el saber y la ciencia a la esfera masculina. Desde los diferentes campos científicos y desde luego a través de la historia, puede comprobarse que la mujer se ha construido como el otro del hombre, como algo diferente a él mediante un proceso de naturalización que ha dado lugar a valores, símbolos y representaciones sociales que también son distintivas. Con este telón de fondo general en el capítulo se expone también el nacimiento y uso de la categoría analítica de género, así como las implicaciones de definición y los objetivos sociales y culturales que

están tras su utilización. El de género es un término controvertido y problemático, de difícil acotación, y que no ha dejado de suscitar interés desde su nacimiento en la década de los años ochenta del siglo pasado.

En el segundo capítulo se recuerda a aquellas antropólogas que se interesaron por el estudio del género aun antes de que este existiera como término categorial. Como científicas no tardaron en observar que los trabajos etnográficos de sus colegas masculinos obviaban el papel de las mujeres si no era como parte de la familia o de un sistema dado de parentesco. Estas antropólogas, la mayor parte del siglo XIX o de principios del XX, investigaron sobre lo que se denominaba “cuestión femenina” desde una perspectiva antropológica pero también desde su compromiso como feministas. El capítulo, pues, pretende mostrar una genealogía de mujeres antropólogas que a pesar de sus méritos quedan, salvo excepciones, fuera de la historia de la disciplina.

El capítulo tercero se centra en dos aspectos diferentes en los que la reconstrucción histórico-cultural y el mito adquieren verosimilitud a la hora de explicar la pérdida del poder femenino y el nacimiento del poder masculino. Por una parte, y de la mano de antropólogos evolucionistas, se debate sobre la existencia del sistema social del matriarcado y su significado en el conjunto de una cultura, y especialmente en la posición y estatus de las mujeres. Por otra, basándose en teorías planteadas desde la etnografía de pueblos cazadores-recolectores, se analiza la importancia de las diferencias biológicas y de los orígenes de la actividad cinegética en la división sexual del trabajo y la consiguiente desigualdad en los roles y la participación social, económica y política. Por último, se pone de relieve cómo la crítica desde la antropología feminista abre un fructífero campo de discusión y teorización.

Ampliando el ámbito crítico que se había abierto en el anterior, el capítulo cuarto se centra en la revisión crítica de algunas investigaciones etnográficas clásicas a fin de demostrar que la utilización del género como herramienta analítica abre un horizonte diferente a la reflexión teórica y a la investigación de campo. En esta línea, se exponen algunas de las aportaciones de dos grandes nombres de la historia antropológica: Bronislaw Malinowski y Claude Lévi-Strauss y se contrastan con las investigaciones y aportes teóricos de Anette B. Weiner y Gayle Rubin para indicar qué parte de la llamada ecuación personal del antropólogo se mezcla con otros aspectos teóricos y metodológicos para dar lugar a una interpretación diferente que habla de la incidencia de la perspectiva de género en la práctica etnográfica.

El capítulo quinto es en cierta medida heredero de los anteriores. En él se pone de relieve uno de los aspectos que desde los años setenta se consideró central en la antropología del género: las relaciones de hombres y mujeres son relaciones de poder que han dado lugar a un sistema de dominación en el que las mujeres están subordinadas. El debate sobre la universalidad de la dominación y las probables causas de la misma fue quizá uno de los más importantes en la antropología del género. A su alrededor se centró igualmente la reflexión teóri-co-metodológica de antropólogas feministas de tendencias tan diferentes como la estructuralista, la culturalista, la simbolista o la marxista. Desde entonces, los debates sobre la maternidad y los cuidados, lo doméstico y lo público o la

dicotomía entre naturaleza y cultura han producido rupturas significativas (incluso en el mismo movimiento feminista), pero también aportaciones interesantes que marcan uno de los mayores logros de la antropología del género feminista.

El capítulo sexto está dedicado a los problemas más relevantes a los que se acercan actualmente los estudios de género, en general, y la antropología en particular. Si a lo largo del texto se plantea que el género es relacional, parece lógico el acercamiento a la otra parte del problema. Si desde cierta teoría feminista se ha planteado desde los años sesenta del siglo pasado que la feminidad es un constructo y que ser mujer ni es un destino ni es una esencia, nada mejor que deconstruir también la masculinidad y alejarla de la naturaleza y de los esencialismos. Del mismo modo es interesante que la antropología del género estudie con otros ojos a los individuos y los grupos que se están generando en las sociedades contemporáneas y ayude a deshomogeneizar algunas instituciones que se han construido bajo la idea de lo natural o el valor de lo divino. Es momento de indagar con la categoría de género sobre las funciones de las familias, sobre su estructura, sobre su composición, sobre su reparto de tareas y sobre la validez de la heterogeneidad de sus formas así como su importancia, como agentes sociales, en la transmisión de valores diferenciadores o igualitarios.

Así mismo las sociedades actuales demandan solución a otros problemas que entran de lleno en la vida de hombres y de mujeres pero cuyas consecuencias son diferentes cuando se observan unas y otras. En el capítulo séptimo se ponen de relieve algunos huecos de las Políticas de Igualdad de nuestras sociedades. Las democracias occidentales tienen a gala ser Estados de Bienestar donde la igualdad entre hombres y mujeres es un signo de identidad y como tal forma parte de las agendas políticas de unos gobiernos que se autoproclaman feministas. Y efectivamente la mujer actual ha conseguido una igualdad formal, respaldada por las leyes y las normativas nacionales e internacionales, que seguramente no tiene parangón en la historia. Sin embargo son muchas las que viven situaciones de desigualdad real en el ámbito personal, social, laboral y político. Una desigualdad, además, que al ser estructural no se soluciona con normativas que parecen beneficiar al colectivo femenino y en realidad ahondan en las diferencias y legitiman usos culturales que inciden en una subordinación ya histórica. En el plano personal, además, no pocos de estos cambios sociales protagonizados por las mujeres han conllevado un coste elevado que se traduce muy habitualmente en agotamiento, frustración y violencia.

El libro concluye con una bibliografía de la que hay que hacer varias advertencias. La primera es que en todo momento se ha preferido incluir, en caso de que fuera posible, la edición española, pues parece claro que esto mejorará el acceso a los libros a quienes tengan deseo de ampliar su información. En segundo lugar que solo se ha hecho constar el año de la edición utilizada, de ahí que en algunos casos, más clásicos y antiguos o en los que se menciona la obra original, los años de publicación varíen desde su mención en el texto a la relación bibliográfica. Todo ello en aras, también, de una mayor accesibilidad a las ediciones más recientes y la supresión de las dos fechas (original y traducción), que siempre resulta engorroso para quien escribe y para quien lee.

El concepto de género se ha popularizado en la actualidad hasta extremos

insospechados. Igualmente las críticas de algunos sectores arrecian también por lo que llaman “ideología de género”, a la que culpabilizan de muchos de los cambios socioculturales de nuestra sociedad que no son de su agrado, y a lo que en general denominan “feminismo radical”, que vendría a ser el brazo ejecutor de esa ideología. Realmente, siempre ha sido fácil matar al mensajero. El futuro de los estudios de género y las transformaciones a las que una toma de conciencia de la situación entre hombres y mujeres pueda dar lugar está abierto y es heredero de muchos debates y de profundas reflexiones sobre la realidad social, su construcción y sus posibilidades de transformación y deconstrucción. Las cosas no serían lo que son para las mujeres occidentales de hoy día si otras muchas antes que ellas no hubieran trabajado, en muchos sentidos, por su visibilidad social y por sus derechos.

1

El surgimiento de la antropología del género

En un cuento de Lewis Carroll, Alicia, la niña protagonista, habla con su mascota de la siguiente manera:

Si me prestas atención, en lugar de hablar tanto, gatito, te contaré todas mis ideas sobre la casa del espejo. Primero, ahí está el cuarto que se ve al otro lado del espejo y que es completamente igual a nuestro salón, solo que con todas las cosas dispuestas a la inversa, todas menos la parte que está justo del otro lado de la chimenea. ¡Ay, cómo me gustaría ver ese rincón! Tengo tantas ganas de saber si también ahí encienden el fuego en el invierno, en realidad, nosotros, desde aquí, nunca podremos saberlo, salvo cuando nuestro fuego empieza a humear, porque entonces también sale humo del otro lado, en ese cuarto, pero eso puede ser sólo un engaño para hacernos creer que también ellos tienen un fuego encendido ahí. Bueno, en todo caso, sus libros se parecen a los nuestros, pero tienen las palabras escritas del revés: y eso lo sé porque una vez levanté uno de los nuestros al espejo y entonces los del otro cuarto me mostraron uno de los suyos. ¿Te gustaría vivir en la casa del espejo, gatito? Me pregunto si te darían leche allí; pero a lo mejor la leche del espejo no es buena para beber... pero ¡ay, gatito, ahí está ya el corredor! Apenas si puede verse un poquitito del corredor de la casa del espejo, si se deja la puerta de nuestro salón abierta de par en par: y por lo que se alcanza a ver desde aquí se parece mucho al nuestro sólo que, ya se sabe, puede que sea muy diferente más allá. ¡Ay, gatito, qué bonito sería si pudiéramos penetrar en la casa del espejo! ¡Estoy segura que ha de tener la mar de cosas bellas! Juguemos a que existe alguna manera de atravesar el espejo; juguemos a que el cristal se hace blando como si fuera una gasa de forma que pudiéramos pasar a través. ¡¿Pero cómo?! ¡¡Si parece que se está empañando ahora mismo y convirtiéndose en una especie de niebla!! ¡Apuesto a que ahora me sería muy fácil pasar a través! Mientras decía esto, Alicia se encontró con que estaba encaramada sobre la repisa de la chimenea, aunque no podía acordarse de cómo había llegado hasta allí. Y en efecto, el cristal del espejo se estaba disolviendo, deshaciéndose entre las manos de Alicia, como si fuera una bruma plateada y brillante” (Carroll, 1987: 38-39).

Desafortunadamente las diferencias que separan a las personas no son simple bruma plateada y brillante como en el cuento de Alicia, sino construcciones socioculturales que se consideran importantes y definitorias de los individuos y los grupos. Desde el principio de los tiempos los seres humanos han estado enfrentados los unos con los otros y en buena medida la historia de la humanidad ha sido una historia de luchas y enfrentamientos con aquellos que son diferentes a uno mismo. El color de la piel, la

etnia, el lugar de nacimiento, el lenguaje, la clase social, las creencias y las religiones han sido utilizadas como verdades absolutas, como marcos de interpretación de la realidad y como armas contra todos los “otros” que no tienen los mismos fenotipos, han nacido en lugares diferentes, tienen costumbres distintas, hablan lenguas que no se entienden, pertenecen a otra clase social o practican una religión o unas creencias distintas. Precisamente, la antropología social, nacida académicamente a la sombra del colonialismo, va a ser la disciplina que dé cuenta, analice e interprete esta variedad humana y esa singularidad que constituye la cultura de cada pueblo.

.1.La construcción del “otro”. Etnocentrismo y androcentrismo

Parece claro, y la historia y la filosofía desde Hegel así lo demuestran, que la conciencia del yo solo se posibilita en la alteridad, solo se reconoce en el Otro. Esto es, identidad personal y grupal tan sólo tienen existencia y sentido en comparación con el Otro (*alter*), con aquel que es diferente. No existe un “yo” si no hay un “tú” e incluso un “él”, es decir, nos significamos mediante la distinción que hacemos ante “otros” que nos pueden ser más o menos cercanos pero que siempre son diferentes a nosotros mismos. De esta manera la tríada yo, tú, él o, en conjunto, nosotros, vosotros, ellos son puntos de referencia, categorías lógicas que se implican mutuamente, que forman parte de nuestra definición y nuestra realidad, mostrando cada uno la distancia que nos separa de ellos y, al contrario, el grado de similitud y cercanía que podemos tener. El Otro, como construcción cultural, es siempre el antónimo de aquello que es grupal e interno y como tal sólo puede significar lo extraño, lo no yo, lo que está fuera y que podemos identificar como el esclavo, el enemigo, o el que no tiene derecho ni razón en tanto que nosotros nos construimos como paradigma de lo humano y sus virtudes.

En la cultura indoeuropea se podría comprobar cómo en todos los lugares y en todos los tiempos ha habido un interés definitorio e identificativo, que ha obligado a discernir y a apartar a quienes se consideraban diferentes. Desde Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, Estrabón, Lucrecio y Tácito en la antigüedad, Guillermo de Rubruck, Marco Polo, Ibn Battuta, Ibn Jaldún, en la Edad Media, o más próximos a nuestra disciplina Cristóbal Colón, Cabeza de Vaca, Bernardino de Sahagún o José de Acosta más tarde, se encuentra un verdadero afán por viajar a lugares desconocidos, descubrir nuevas tierras, encontrar seres diferentes y elaborar un catálogo de costumbres y peculiaridades que hablen de esos Otros y de ellos mismos en comparación antitética. Un hacer, por otra parte, que caracterizaría a la antropología social desde sus primeros momentos y que culminaría con la exigencia metodológica del trabajo de campo, la observación participante y la convivencia con aquellos que forman parte de la cultura que se va a estudiar. Finalmente, como bien apunta Verena Stolcke (1996), ha sido la disciplina antropológica la que ha demostrado que las nociones de persona y de individuo no responden a realidades ontológicas propias de la especie sino que son construcciones culturales e históricas, unidas a tiempos y lugares concretos y a los sistemas ideológicos y culturales que les son propios.

Ahora bien, ¿cómo manejarse frente a esta construcción de alteridad? En primer lugar, teniendo presente que esta noción de Otro siempre está marcada por categorías sémicas de exterioridad y ajenidad y, probablemente, de no amistad. Es decir, el Otro exterior al grupo será inicialmente, al menos en potencia, un enemigo. En segundo lugar es conveniente saber que la alteridad es una elaboración flexible, capaz de variar y modificarse según momentos, relaciones y estructuras. No es, pues, un constructo cultural que pueda definirse con criterios constantes aunque, como ya se ha apuntado, se fije semánticamente en función de lo que se incluya o excluya como propio e interno al grupo. Es decir, no hay un Otro fijo, sino que el espacio, el tiempo, la norma, la costumbre, la ley, la opinión, la distancia, e inclusive el comportamiento y la actitud del mismo Otro lo van a determinar. Las ideas, las creencias, las experiencias en y desde la diferencia dibujan y desdibujan al Otro en sus múltiples formas y en su plurinomialidad. En realidad, “tanto extraño como extranjero son figuras aporéticas porque necesariamente se enfrentan a inversión y contradicción” (Lisón, 1997: 66). Aporía, por otra parte, que es consustancial con el trabajo de campo y con la investigación etnográfica misma: estudiamos al otro en su diversidad, convertido en informante que nos habla de una realidad diferente a la nuestra y nos muestra, en cada momento, que la distancia no solo es requisito metodológico sino realidad y experiencia de vida, pues no en vano también el antropólogo se acerca como un Otro y es percibido como tal por quienes estudia.

Por otra parte cuando los seres humanos configuran sus grupos se encuentran obligados a restringirlos; es decir, cualquier tipo de identificación tiene que conllevar un levantamiento de límites, de fronteras, de criterios excluyentes, que permitan distribuir y clasificar a las personas. Cuando se construye y utiliza una pauta de separación en realidad se establecen criterios discriminatorios, y estos criterios que provienen de un grupo sirven para contrastarlo y oponerlo a otro grupo, creándose así un Otro desconocido culturalmente, inicialmente revestido como problemático, marcado siempre por la duda, quizás también por el miedo, y posiblemente con todas las características que lo hagan fuente de conflicto. En realidad, y como antes se apuntaba, toda la historia humana ha sido un continuo contraste, muchas veces armado y sangriento, entre Otros diferentes.

Es necesario, además, constatar que esta construcción del Otro no es unilateral. El “otro” lo es porque nuestro “yo” lo necesita. Pero a la vez él también es un “yo” construido frente a la referencia que le da un “otro” (precisamente el yo inicial). Esto hace pensar que se está en una relación dialéctica en la que el “otro” es una figura que se enfrenta a la inversión y a la contradicción, tal y como se ha comentado, en tanto que el camino de la alteridad es un espacio de ida y vuelta. ¿Qué hubiera pasado si en el cuento de Carroll otra niña igual a Alicia estuviese mirando desde la habitación del espejo? ¿Se habría generado una reflexión diferente al otro lado? ¿o el texto que se ha reseñado hubiera sido coral y a dos voces? En realidad el yo y el tú, el nosotros y el vosotros, el otro y los otros son categorías dinámicas que se definen y varían las unas en función de las otras. Ello conlleva que si una persona o un grupo tiene ideas, intereses u opiniones

diferentes a nosotros mismos, o a nuestro grupo, a priori es un extraño para nosotros y todo ello, además, con carácter universal, por encima del tiempo y el espacio.

Pero este juego de diferencia con el Otro tiene un extremo positivo. Alicia está inquieta con la habitación del espejo, se interesa por saber qué ocurre allí, reflexiona y hace pruebas, coge un libro, enciende el fuego y finalmente toma una decisión y se encarama por la chimenea dispuesta a entrar al otro lado. Eso que siente, la fascinación por lo diferente, la atracción por lo que es distinto, es también característica humana que no conoce límites de espacio y tiempo. A lo largo de nuestra historia el extraño atrae, por sí mismo unas veces, por simple curiosidad o por ideología otras, por comercio e interés en las restantes. Son muchos los escritos en los que se palpa el interés por descubrir aquello que al otro le hace ser diferente y para poder hacerlo se estudia sobre él, se reflexiona, se hacen pruebas, se saltan los límites. De hecho, el “yo” o el “nosotros” está ofreciendo un modelo, un esquema, que va a permitir captar la diferencia en tanto que solo mediante aquello que se conoce se puede alcanzar la medida de lo desconocido. Bien podría decirse que sólo podemos ser “unos” en tanto que hay “otros”. En realidad el Otro es un modo categorial a través del cual se puede entender uno a sí mismo, ya que su diferencia obliga, por lo menos, a pensar en la posibilidad de diferentes significados del ser y distintos modos de estar.

Existe, no obstante, otro aspecto del problema. Buena parte de nuestra historia la hemos pasado, como Alicia, reconociendo como diferente aquello que solo era un modo distinto de ver la misma realidad: la habitación del espejo era fruto de una mirada que quería e insistía en ser diferente. Ese es, precisamente, el interés que suscitan los seres humanos y su estudio en tanto que, por una parte, participan de una misma naturaleza y pertenecen a una sola y única especie, pero por otra, los modos de expresarla son distintos y poner de relieve las características mismas de esa naturaleza conlleva singularidad y distinción. En realidad, se podría plantear el conocimiento del Otro como un problema de comunicación entre culturas y sujetos diferentes. Un problema que conlleva semejanzas, por un lado, y particularidades, por otro, a un punto tal que estaría permitido hablar de singularidad plural (Lisón, 1983) para intentar captar la problemática humana encajada en la conjunción de la igualdad y la diferencia. Una conjunción, además, que empieza a plantearse en Europa en cuanto se cruzan mares y continentes y se tienen noticias de aquellos otros tan diferentes pero a la vez tan iguales. No fue, la historia lo evidencia, un proceso único y momentáneo, sino una tarea larga, difícil y violenta pero también fascinante y retadora. La multiplicidad de experiencias diferentes, de objetivos distintos, de razones dispares, de interpretaciones conformadoras de realidad, no pudieron más que obligar al ensanchamiento de la interpretación del Otro. Aquel que en un momento determinado se presenta como enemigo grupal puede cambiarse en amigo porque se hayan transformado también las condiciones sociales, económicas o políticas que así lo constituían o, en un plano personal, por el hecho de que un individuo mismo tenga experiencias vitales que le resulten transformadoras, pues finalmente puede haber ciertos elementos que intervienen en una identidad y que no conducen a la total dependencia cultural.

Es en este caldo de cultivo, con el objetivo de traducir esa diferencia en algo comprensible para el propio grupo, en donde surgen los primeros estudios antropológicos en el siglo XIX. Antropológicos en el sentido más académico del término, en tanto que el interés por lo diferente y la constatación de las características diferenciadoras es un hacer que, como se ha dicho más arriba, se encuentra desde las primeras noticias escritas de “otros pueblos”. Pero el contexto de una disciplina, ya sea la antropología, la sociología, la historia o la misma filosofía no se genera en el vacío ni sin objetivo o planteamiento inicial alguno. Todas ellas provienen de una tradición reflexiva que gira en torno al ser humano, a la naturaleza que le es propia y a la manera en que socialmente debe desarrollarse esa humanidad; finalmente se habla de ciencias sociales y humanas que deben buscar, por lo menos a un nivel científico, un objeto que las diferencie unas de otras y las legitime como disciplinas, pues finalmente “el Hombre” y su naturaleza se presenta como un objetivo excesivo e inabarcable en su diversidad. Es pues a partir del siglo XIX cuando la antropología social se centra en los llamados pueblos primitivos, el Hombre salvaje, que, sin duda, son la mejor muestra del proceso de alteridad del que se viene hablando: pueblos contruidos bajo una denominación que expresa las características diferenciales con los mismos constructores: se habla de “sociedades sencillas” porque la voz viene de “sociedades complejas” y se caracteriza a las “otras culturas” precisamente bajo el signo de la distinción, resaltando todo lo diferente, todo lo que permite la separación entre un “ellos” y un “nosotros”. Se construye así un hombre diferente al civilizado del que interesarán su naturaleza y sus costumbres culturales y morales planteadas en su mayor parte, hasta el siglo XVIII, bajo la impronta del pensamiento aristotélico y su concepción finalista de las cosas y las personas.

Con estos antecedentes, en el marco de conocimientos del siglo XIX, surge la primera gran escuela antropológica que, partiendo de la idea evolucionista, intentará actualizar la historia y la cultura humana. Una Cultura que, como abstracción, será universalizada y que dejará la puerta abierta a que “toda aptitud, hábito o conocimiento” que el hombre adquiera como miembro de un grupo social, sea considerada cultura, tal y como planteó Tylor en 1871. Es a partir de entonces cuando se configuran como objeto antropológico las sociedades y culturas ajenas y se pone de relieve cómo en el transcurso de esta indagación, y en la puesta en práctica del conocimiento adquirido, “muchas veces, la comprensión de lo ajeno se realiza como una forma de control y de dominio en beneficio de lo propio y en otros casos la búsqueda de lo ajeno fue un modo de consolidar las estructuras de desigualdad en la propia sociedad” (Beltrán, Maquieira y otras, 2001: 128).

Es en este sentido que se plantea la crítica al *etnocentrismo*; un modo de percibir, interpretar y analizar la realidad del Otro desde una plataforma intelectual de superioridad y poder. Mediante el etnocentrismo aquello que es diferente debe, forzosamente, ser inferior a lo propio en tanto que se observa desde ese contexto de poder que no solo diferencia sino que minusvalora y excluye. No es pues extraño que en un nivel teórico el etnocentrismo conlleve no sólo la utilización de algunos conceptos claramente infravalorativos para los nativos de otras culturas sino el error de configurar algunos

modelos teóricos que se creían válidos para su aplicación universal. Claramente estos sesgos constituyen interpretaciones problemáticas tanto a nivel epistemológico como práctico y político en la medida en que estas construcciones etnocéntricas (porque de eso en definitiva se habla) jerarquizan, incluyen y excluyen determinadas realidades socioculturales y, al tiempo, se convierten en una legitimación suficiente para marcar y mantener las desigualdades entre los grupos humanos.

Por otra parte, en el proceso constructivo de la alteridad, e incluso en la percepción de la naturaleza humana y sus diferencias, se habla sólo de hombres aunque el genérico empleado (el Hombre) pretenda abarcar a todos los humanos. Escondidas, invisibilizadas tras las palabras y los conceptos, las mujeres son también alteridades. En este sentido bien puede hablarse de *androcentrismo* para indicar esa deformación de visión e interpretación que focaliza y analiza la realidad desde la perspectiva del varón. Es, pues, un sesgo tanto teórico como ideológico, que se centra exclusivamente en los hombres y en aquellas relaciones socio-culturales que los incluyen y de las que aparecen como protagonistas, dejando por tanto a las mujeres, sus vidas, sus roles y sus conductas fuera de su atención e incluso de la cultura.

Desde sus inicios la crítica feminista puso de relieve cómo el sujeto del conocimiento siempre había sido masculino y, como se verá más adelante, desde esa posición de poder se configuró a la mujer y el discurso y el conocimiento que la construía. De esta manera, el sesgo androcéntrico se encuentra tanto en la teorización de quien estudia, como en el sujeto que lo hace y en la sociedad misma que es investigada. Tal y como apunta Bourdieu (2000: 22), “la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla”. En realidad, apunta el mismo autor, “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya”. Es esta la realidad que debe obligar (Rohrlich-Leavitt y otras, 1979) a las antropólogas a ser conscientes de la importancia de la injerencia del androcentrismo en sus estudios y lo que en cierta medida los diferencia de los realizados por los hombres. De este modo, comparando varios análisis etnográficos de antropólogos y antropólogas referentes a las mujeres australianas, estas autoras llegan a conclusiones interesantes. En primer lugar, al problema de la selección de informantes masculinos como voces privilegiadas que conlleva, segundo, una priorización de aquellas conductas, roles y actividades que les son propias y, en tercer lugar, su concreta educación como antropólogos provenientes de una historia y una sociedad en concreto (un aspecto este último en el que han incidido otras teóricas como Susan C. Rogers). Como ellas mismas escriben,

[...] los etnógrafos masculinos utilizan informadores masculinos, sea por tendencia o por necesidades culturales, y observan aquellas actividades que son masculinas o en las que participan ambos sexos, pero raramente aquellas en que participa únicamente la mujer. Una etnografía parcial ofrece una imagen distorsionada, y queda todavía más distorsionada debido a la teoría y metodología androcéntrica de muchos etnógrafos masculinos [...]. A la mayoría de los hombres de esta disciplina les resulta difícil enfrentarse con la realidad, ya que esto cuestionaría gran parte de los datos

acumulados durante más de un siglo, relacionados con culturas no occidentales. Se ha prestado poca o nula atención a la eliminación del androcentrismo en la educación de los antropólogos (1979: 47).

Rohrlich-Leavitt, Sykes y Weatherford demuestran claramente que mientras algunos autores especialistas en etnografía australiana habían presentado a las mujeres indígenas como ritualmente contaminadas y económicamente insignificantes, Phillips Kaberry y Jane Goodale habían planteado cómo estas mujeres tenían una posición de respeto, (por ejemplo las mujeres tiwi que estudia Goodale son excelentes cazadoras y colaboran en la dieta del grupo), llevaban a cabo ciertos rituales (en el mismo caso, los de preparación de los instrumentos de caza puede servir de ejemplo) y por tanto tenían un papel central en sus grupos.

Por otra parte, estas mismas autoras alertan sobre el énfasis que se hace a los estudiantes respecto a la absoluta necesidad de la eliminación del etnocentrismo en sus trabajos de campo y en sus interpretaciones dejando a un lado cualquier mención sobre el peligro del sesgo androcéntrico. ¿Por qué es más importante uno que otro? ¿Cómo se puede realizar así una correcta investigación etnográfica? Para ellas la solución estaría en una “doble conciencia” que permitiera una perspectiva doble (emic-etic) igualmente correcta y alejada del androcentrismo que, sin embargo, no ven muy cercana a los intereses de los antropólogos varones:

A partir de las diferencias entre etnografías masculinas y femeninas, la deducción básica que se puede señalar es que los antropólogos occidentales no están dispuestos y son incapaces de eliminar su etnocentrismo, del que el androcentrismo y el sexismo son los elementos dominantes (o.c.: 59).

Es claro que la opinión de estas autoras lleva a una problemática diferente a la aquí tratada y en la que tanto elementos epistemológicos como políticos están presentes. Si bien es cierto que el sexo del investigador es un hecho importante que interfiere en la investigación etnográfica (Rohr, 1997) y que como dice Verena Stolcke “en toda teoría hay algo de biografía”, es realmente arriesgado el generalizar sobre la incapacidad de un investigador en tanto que no comparte la identidad, experiencia o vivencia del sujeto que estudia. Y curiosamente, además, este será un problema que posteriormente vivirían las feministas de un modo directo cuando entrasen en escena los movimientos de mujeres “diferentes” ya fuese por etnia, sexualidad, clase o práctica religiosa.

Desde la visión androcéntrica queda confirmado que la Mujer (como construcción de naturaleza y existencia única) es la antítesis, el áter específico y concreto del Hombre, pues en este pensamiento inicial y primigenio se está asumiendo que las diferencias sexuales son datos incontestables de la naturaleza que se trasladan de forma clara y sencilla al orden de lo social y cultural. Lo que ocurra en este último ámbito solo es consecuencia de la determinación del primero. Es pues claro que, en el transcurso de la historia, la naturaleza (lo que sucede en el mundo de la biología, podría decirse) es la pauta explicativa de lo que acontece en las sociedades. Nada más fácil, pues, que las diferencias biológicas expliquen las desigualdades socio-culturales y políticas. Nada más

sencillo caer en el error de que la naturaleza, como tal, es neutra y que esa neutralidad obliga o norma a los seres humanos. Ni las concepciones sobre la naturaleza conllevan un orden neutral, ni su orden o sus consecuencias llevan aparejadas un valor moral. Es nuestra mirada, nuestra construcción, la interpretación que hacemos sobre ella, lo que va cargado de intencionalidad y valor. Y ello, además, de un modo transcultural y transhistórico.

.2.La mujer y la diferencia

La diferencia, independientemente de las perspectivas, niveles y análisis que permita, ha sido un marcador básico para entender e interpretar las relaciones entre hombres y mujeres, en todos los tiempos y en todas las sociedades, a pesar, claro es, de que se puedan hallar en el conjunto de reflexiones críticas algunos nombres que, parafraseando a Amorós (2009: 230), puedan destacarse como “vetas de ilustración”, tanto de un modo particular como general, pues evidentemente el proceso crítico-reflexivo de carácter emancipatorio no es sólo europeo o norteamericano, aunque a veces así lo parezca. Sin embargo, desde la visión androcéntrica que se ha comentado más arriba, resulta cuanto menos curioso comprobar cómo algunos pensadores de renombre, de inmejorable razonamiento en algunos aspectos humanos, son claro ejemplo de cortedad y miopía cuando se trata de plantear ciertas reflexiones sobre la naturaleza femenina y masculina. El pensamiento de Aristóteles, por ejemplo, ha sido central en esta configuración desigual de los sexos. Basándose en la diferente participación que en el proceso reproductivo tienen hombres y mujeres, considera cómo es lo masculino lo que engendra en lo otro (lo femenino engendra en sí mismo) y representa el poder frente a lo femenino, que sería la carencia. No es pues raro que en su opinión la mujer sea un hombre incompleto, un hombre mutilado; una idea además que obtendría un cierto éxito en los estudios de anatomía, fisiología y medicina posteriores y que tendría además mucho que ver en la concepción de las diferentes sexualidades. En la Ilustración, otro momento de realce del pensamiento, Rousseau, por ejemplo, capaz de realizar una crítica sociocultural como la que supone la configuración de “el buen salvaje”, o de defender un concepto de igualdad colectiva y en libertad, es así mismo un convencido de que la naturaleza, singularizada en la anatomía, marca no solo diferencias físicas sino también morales entre hombres y mujeres. Escribe en *El Emilio* cuyo original data de 1762:

[...] de esta diversidad nace la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil. Es totalmente necesario que uno quiera y pueda; basta que el otro resista un poco. Establecido este principio, de él se sigue que la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre [...] Convengo en que esta no es la ley del amor, pero es la ley de la naturaleza, anterior al amor mismo (1990: 534).

Como se apuntaba anteriormente, es cierto que algunos autores disienten de este pensamiento general; por ejemplo Condorcet y su propuesta de un universalismo ético

por encima de los sexos y sus diferencias biológicas: “O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos o todos tienen los mismos; y el que vota contra el derecho de otro, cualquiera que sea su religión, color o sexo, ha abjurado de los suyos a partir de ese momento” (en Puleo, 1993: 101) o Poullain de la Barre, quien amparándose en la separación cartesiana de cuerpo y alma se permite afirmar, sin ninguna duda, la igualdad intrínseca entre hombre y mujer y hasta defiende lo que hoy se llamaría “discriminación positiva” (Cobo, 1994: 20). Pero a pesar de ciertos nombres y de ciertas vetas antisexistas precisas y concretas, comúnmente, a lo largo de la historia de las ciencias sociales, resulta paradójico encontrar cómo las teorizaciones sobre la igualdad, el derecho o las condiciones de ciudadanía excluyen a las mujeres situándolas junto a los grupos más rechazados y evitados. En otras palabras, y tal y como se apuntará por parte de la teoría feminista, la mujer se construye como el Otro del hombre a pesar de que, como comentó Gayle Rubin en una conocida obra que posteriormente se analizará:

Desde luego, los hombres y las mujeres son diferentes. Pero no son tan diferentes como el día y la noche, la tierra y el cielo, el ying y el yang, la vida y la muerte. En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa –por ejemplo, montañas, canguros o palmas–. La idea de que los hombres y las mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto a la naturaleza. Además, si bien hay una diferencia promedio entre machos y hembras en una variedad de rasgos, la gama de variación de esos rasgos muestra una superposición considerable. Siempre habrá algunas mujeres que son más altas que algunos hombres, por ejemplo, aun cuando en promedio los hombres son más altos que las mujeres. Pero la idea de que hombres y mujeres son dos categorías mutuamente excluyentes debe surgir de otra cosa que una inexistente oposición “natural” (1986: 114-115).

Desde esta consideración se pueden adelantar dos cuestiones: la primera de ellas es que habrá que contar con algo más que las diferencias naturales, meramente anatómicas o biológicas, para analizar las históricas distinciones entre hombres y mujeres. Diferencias que, además, habrá que verlas en sus justos términos y plantear cómo cambian esencialmente al trasladarlas del plano natural al social o, lo que es lo mismo, habrá que esclarecer que tales diferencias se transforman en desigualdades cuando se interpretan desde la perspectiva sociocultural. En realidad, el problema no es la diferencia anatómica en sí, sino el valor cultural y moral que se le otorga, por una parte, y el proceso de naturalización que se genera desde la cultura basándose, precisamente, en esa diferencia. De ahí la importancia de preguntarse por ella, de desarraigarla de causas naturales y de construirla en sus justos términos. Escribe Teresa del Valle:

La desigualdad, la subordinación no vienen determinadas por la genética, sino que se construyen social y culturalmente. El refugio que presenta a veces el relativismo cultural para camuflar las desigualdades en el acceso a la riqueza, a las fuentes de prestigio, a la asunción igualitaria del trabajo, se resquebraja cuando en vez de mirar a la intocabilidad de la tradición, a la sacralidad inmanente de las costumbres formulamos como punto de partida la pregunta: ¿Cuáles son las razones que determinan que una costumbre permanezca intocable porque no puede someterse al juicio de una

visión más englobadora? Es evidente que desde el cuestionamiento de la desigualdad nada permanece inamovible (2000: 12).

Es mediante tales procesos transformativos que lo natural se significa desde la cultura y lo cultural se legitima a fuerza de naturalizarlo. Diferencia no es desigualdad, pero ésta se reifica y toma carta de naturaleza y, como se verá más adelante, el análisis mediante la categoría del género es clave para poner de relieve las consecuencias de estos procesos que son en sí formas de dominación.

Aunque desde diferentes plataformas de reflexión la diferencia puede tener distintas valencias y significados, al igual que puede concebirse como una realidad empírica, una forma lógica de razonamiento e incluso como una actitud política que podría llevar hasta una concreta reivindicación (Guillaumin, 1992). Además, el concepto en sí (el propio de la alteridad) se ha asociado siempre al de mujer, y a lo largo de la historia del pensamiento ha dado lugar a múltiples discusiones tanto en un nivel ontológico como en el ámbito ético-moral, político, social y cultural. No es raro, en este sentido, que sea a partir de la Ilustración cuando las mujeres comienzan a exigir la resignificación que les dote de todos los derechos de ciudadanía, pues, como apuntó Mary Wollstonecraft, en 1792, en su polémica contestación a Rousseau y a su deseo de una Sofía cuya educación girara en torno a los hombres, a la mujer siempre se le enseña a “actuar bajo luz indirecta”, cosa lógica si “la razón se utiliza de segunda mano”. No es extraño, pues, que en la época de las Luces sean las mismas mujeres quienes protestan por ser un Tercer Estado dentro del Tercer Estado, ni que otras como Olympia de Gouges perdieran su vida como consecuencia de sus reivindicaciones. Las aspiraciones femeninas, que pueden leerse en los *Cuadernos de quejas* redactados en 1789 para hacerlas llegar de los estamentos a los Estados Generales convocados por Luis XVI, no pueden ser más expresivas de lo que se viene hablando al reclamar

[...] ser instruidas, poseer empleos, no para usurpar la autoridad de los hombres, sino para ser más estimadas; para que tengamos medios de vivir al amparo del infortunio, que la indigencia no fuerce a las más débiles de entre nosotras [...] a unirse a la multitud de desgraciadas que sobrecargan las calles [...] Os suplicamos, Señor, que establezcáis escuelas gratuitas en las que podamos aprender los principios de nuestra lengua, la Religión y la moral [...] Pedimos salir de la ignorancia, dar a nuestros hijos una educación acabada y razonable para formar súbditos dignos de servirlos (en Puleo, o.c.: 111).

De un modo general, y tal y como se tendrá ocasión de comprobar a lo largo de este texto, las mujeres han sido tutorizadas, nombradas, significadas y heteronormadas por los hombres. Y ha sido así porque el poder ha estado siempre en manos de los varones y porque desde él, como se ha dicho, se construye al otro, sea ese el que sea. De este modo, independientemente de las diferencias culturales de unos y otros, en todos los grupos humanos, en todas las culturas, existe un sistema de pensamiento que divide lo masculino y lo femenino y, además, opone uno al otro construyendo así “una valencia diferencial de los sexos” (Héritier, 1996: 23) que se basa en la interpretación, valor y

significado que cada cultura atribuye a cada uno de ellos. Es importante señalar, además, que esta diferencia de la que se viene hablando surge del orden natural de las cosas, se legitima en el orden social e incluso toma forma de ley en cada una de las normas y legislaciones que corresponden a derecho y costumbre. Todo ello, es necesario insistir, toma diversos aspectos, se encarna en manifestaciones culturales distintas, pero es general a través de tiempos y espacios, es una constante transcultural.

La diferencia de hombres y mujeres puede plantearse, sin embargo, desde varias perspectivas que a su vez tienen distintos significados sociales; es muy claro, aunque no es ese el interés de este texto, que partiendo del “feminismo de la diferencia” la interpretación que aquí se hace cambiaría de un modo radical. Justamente al contrario, lo que en este momento se trata de mostrar es que se puede estar ante una manifestación radical de la diferencia que traspasa planos de distinto calado y manifiesta la más absoluta alteridad, entendiendo esta en un sentido absolutamente negativo: no solo se es diferente, sino inexcusablemente peor. Como se decía anteriormente, la alteridad se presenta en un continuo cuyos polos positivos y negativos son muy significativos. Escribe Tertuliano:

Mujer, deberías ir vestida de luto y andrajos, presentándote como una penitente; anegada en lágrimas, redimiendo así la falta de haber perdido al género humano. Tú eres la puerta del infierno. Tú eres la que rompió los sellos del árbol vedado, tú la primera que violaste la ley divina, tú la que corrompiste a aquel a quien el diablo no se atrevía a atacar de frente, tú finalmente fuiste la causa de que Jesucristo muriese [...] Mujer, oculta el rostro dondequiera que sea y en todas las edades, cuando hija a causa de tu padre, cuando hermana a causa de tus hermanos, cuando esposa a causa de tu esposo y cuando madre a causa de tus hijos (en Falcón, 1996: 20).

Pero también la diferencia puede deslizarse hacia un extremo que a priori pueda parecer más positivo sin serlo en realidad. Es esta una alteridad más amable, pero que realiza una inexcusable diferencia en cuanto a virtudes morales y capacidades intelectuales. En *Cours de Philosophie Positive* (1830-1842) Auguste Comte escribe:

[Es] incontestable que las mujeres son, en general, tan superiores a los hombres por su mayor simpatía y sociabilidad, que inferiores a ellos en inteligencia y razón [...] De los dos atributos generales que separan la humanidad de la animalidad, el más esencial y el más pronunciado demuestra irrecusablemente, desde el punto de vista social, la preponderancia necesaria e invariable del sexo macho, mientras que el otro caracteriza directamente la indispensable función moderadora para siempre destinada a las mujeres, incluso independientemente de los cuidados maternos que constituyen, *evidentemente* su más importante y dulce destino social” (1975: 302).

Evidentemente. Ese es el discurso que recorre buena parte de la historia del pensamiento humano y se refleja en las normas y representaciones culturales. La mujer es diferente físicamente y de ahí se deriva que también lo es en cuanto a su comportamiento, su deber ser, y su intelecto. De la naturaleza a la cultura, y de nuevo desde esta a aquella para legitimar la diferencia construida, es decir, la desigualdad social y cultural. Y para ello nada más fácil que ver esa distinción de una tercera forma: la diferencia bajo el signo de la complementariedad; una idea que recorre la historia y la

cultura: desde el andrógino de Platón que busca desesperadamente a la mitad perdida, a la pareja primigenia de tantos y tantos pueblos y tradiciones culturales. La complementariedad, además, es tanto popular como mística, y se refuerza con la idea de lo completo, de lo perfecto y de lo equilibrado hasta convertirse en un objetivo que une aquello que es diverso. Escribe Simmel en su *Soziologie*, editada en 1908:

En cuanto a la formación de su espíritu y a su actividad, a la afirmación de su personalidad y en relación con el medio, el varón nos aparece a lo largo de nuestra cultura como el ser superior y, más allá de la diferencia de rango, ambos sexos son tan esencialmente distintos que solo pueden estar determinados a complementarse el uno al otro: la existencia femenina tiene su sentido exclusivamente en aquello que el varón no quiere, o no puede, ser o hacer; el sentido de la vida de aquella no está referido a una relación de igualdad, sino de desigualdad, y en esta relación se consumen sin dejar resto (en Cavana, 1995: 94).

Complementariedad, queda claro, no exenta de valor y por tanto de jerarquía; y esto en un pensador que en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* de 1911 (en parte publicado en español como *Cultura femenina y otros ensayos* y cuya primera versión fue publicada por Ortega en la *Revista de Occidente*, lo que sin duda da cuenta del interés del tema) ya había mostrado en su obra una cierta centralidad por aquello que acontecía en la vida de la mujer y en lo que denomina *cultura femenina*, ya fuese su diferente participación en lo social, ya su seguimiento de la moda como forma de conseguir la individualización.

La complementariedad, no obstante, es otro modo de referirse a la diferencia. Los textos anteriores son ejemplificadores. La existencia femenina solo tiene sentido en aquello que el varón no quiere o no puede ser o hacer, dice Georg Simmel; es decir, no es él quien complementa a ella sino justo al contrario. Escribe Rousseau:

Toda la educación de las mujeres debe girar en torno a los hombres. Gustarles, serles de utilidad, propiciar que las amen y honren, educarlos cuando son jóvenes, cuidarlos de mayores, aconsejarles, consolarlos, hacer que la vida les resulte agradable y grata, tales son los deberes de las mujeres en todos los tiempos (o.c.: 545).

Es claro así que el deber de Sofia es complementar la vida de Emilio, ser su satélite, el añadido que le completa o, cuando menos, le permite tener una buena vida. De esta manera, aquello que queda sin cubrir, vacío, hueco por la no presencia del sujeto es, precisamente, el terreno femenino, el de la alteridad, el de aquella que no es sino en relación con el hombre. No es pues raro que todos aquellos valores morales e intelectuales centrales para un sistema de pensamiento concreto sean dotados de sentido y atribuidos al hombre. Él será el principio activo, lo seco y ardiente, la razón y la reflexión mientras que la mujer será pasiva, húmeda y fría y desde luego emotiva y voluble. Así, ya sea en su defensa o en su crítica, la diferencia y la complementariedad (como ya se ha dicho, un modo de legitimar la diferencia pretendiendo negarla) de los sexos va dando lugar a unas representaciones de lo femenino que alejan a la mujer de la

realidad y la presencia social. En tanto en cuanto la mujer es alteridad, es el no sujeto construido y heterodesignado, su estar en el mundo carece de significado y presencia propias. La mujer es la construcción del hombre, y como tal es representada como ángel, dada su ternura, su naturaleza procreativa, su destino al cuidado y su alto valor moral (Gilligan, 1985), y el sacrificio por los hijos que se hace extensible a toda la especie e incluso al mundo, sus sentimientos y su falta de actividad, que paradójicamente se extiende a lo sexual, como bien advirtió Martínez Sierra:

Circundando a la hembra de una aureola de castidad inverosímil, y no sé si decir heroica o contra la naturaleza, el varón ha creado, a través de los siglos y de resmas de papel impreso, un tipo ideal de mujer, doncella sin sexo, enamorada sin deseos, esposa sin placer y amante sin fiebre [...]. Los hombres han podido crear, una tras otra, las imposibles, purísimas, castísimas figuras de mujer que decoran, adornan, iluminan, aroman e idealizan sus novelas, cuentos, dramas y comedias porque las han soñado, y el sueño es, en cierto modo, una realidad para la mente que lo forja (en Blanco, 2003: 128).

Pero también como demonio, pues una vez que es sexualizada se convierte en el diablo redivivo, en la vagina insaciable, en la perdición de los hombres, tal y como decía Tertuliano más arriba y recuerdan las múltiples formas y maneras mediante las que a lo largo de la historia se ha querido controlar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres (Laqueur, 1994). Control que, por otra parte, adquiere normalmente forma de virtud femenina y de valor social, tal y como se demuestra tanto en la cultura occidental como en aquellas que con un grado extremo de imperativo patriarcal-patrilíneo consideran la virginidad femenina como garante del linaje masculino. Control, también, que en cierta medida se ejerce a través de la educación de las mujeres, pues como bien apuntaba Rousseau es necesario educar a Sofía para que descubra su verdadera naturaleza: ser madre y cuidar de sus hijos.

Con estos diversos modos de entender la diferencia, la modernidad inicia los estudios de los distintos Otros desde distintas perspectivas y problemáticas. Cada disciplina social tiene su Otro específico, pero también en cada grupo y sociedad tiene cabida la alteridad aunque lleve diferentes nombres e interpretaciones. Finalmente, Otros son la bruja y el inquisidor, el cristiano y el converso, el católico y el hugonote y el capitalista y el obrero. Hay Otros negativos y positivos; los hay más o menos cercanos y existen también los Otros internos al grupo. Ciertamente que en este siglo se asiste a la configuración del individuo moderno, cierto también que tal y como planteó Foucault (1979) es necesario institucionalizar y normalizar saberes, personas y cuerpos a fin de vigilarlos y someterlos al orden, pero es cierto también (y muchas veces olvidado por el discurso oficial y masculino) que este sometimiento es mayor en las mujeres y que es, precisamente ese discurso científico, el que avala y legitima esa misma dominación femenina y la invisibilidad que apreciamos en los primeros trabajos de la disciplina antropológica. Evolucionistas, funcional-estructuralistas, historicistas y estructuralistas estudiarán las culturas y las posiciones femeninas en las instituciones familiares y en los sistemas de parentesco. Debatirán sobre reglas y tipos matrimoniales, intercambio de mujeres y

alianzas; reflexionarán sobre el matriarcado y el poder doméstico de las mujeres, pero tendrán que pasar años para que las mujeres tomen protagonismo como sujetos de su propia cultura y puedan llegar también a ser objeto legítimo de investigación para los antropólogos.

En realidad, en el caso concreto de los estudios antropológicos se unen las diferencias, pues si la mujer es la otra de cualquier hombre las mujeres de otras culturas son extrañas por partida doble: por su sexo y por su cultura. El acercamiento metodológico que propugna la antropología social no las convierte, sin embargo, en sujetos sociales de interés hasta entrada la década de los años setenta. Desde ese momento y en el transcurso de veinte años irrumpen con fuerza los trabajos antropológicos en los que las mujeres, primero, y la problemática de las relaciones entre ellas y los varones, después, toman un papel relevante. Estas décadas de los setenta y ochenta abrieron un espacio donde también se realizaron ciertas variaciones terminológicas y de uso categorial, de tal modo que se puede distinguir un primer periodo centrado en la denominada *Antropología de la Mujer*, y que desde su aparición en los años setenta se focalizó en la visibilidad y denuncia del androcentrismo que hasta entonces había caracterizado los análisis etnográficos, y un segundo periodo que se inició en los años ochenta y en el que el género se configuró ya como una categoría de análisis antropológico.

Es evidente que, mientras que en el primer periodo “la Mujer” se había constituido como un objeto de estudio legítimo, también lo es el hecho de que tal concepción denotaba un esencialismo y un universalismo peligroso al anular la variedad y heterogeneidad del colectivo femenino; un aspecto que, a decir verdad, todavía pervive en épocas más recientes en las que algunas autoras parecen empeñadas en encontrar fundamentaciones que permitan hablar, bien de una irreductible diferencia sexual, bien de la especificidad de ciertas sensaciones corporales o de ciertos hechos en los que el cuerpo toma parte importante, o bien en la supuesta superioridad moral de las mujeres. Ciertamente es, sin embargo, que ya a mediados de los setenta los trabajos que ven la luz pluralizan el término y se centran no tanto en “la Mujer” sino en “las mujeres”, abriendo así el debate a la diversidad de existencias, roles, situaciones y significados femeninos. Este hecho, sin embargo, no finaliza el problema de estar constituyendo un ámbito disciplinar monotemático en el que, como planteó Moore (1991), basándose en las opiniones de Strathern, Milton y Shapiro, se introduce a las mujeres en un gueto que indudablemente conllevaría problemas, tanto personales y académicos como disciplinares:

El riesgo más preocupante es que, si la atención se centra explícitamente en la mujer o en el “punto de vista femenino” como alternativa al androcentrismo y al “punto de vista masculino”, mucha de la fuerza de la investigación feminista se perderá a través de una segregación que definirá permanentemente la “antropología femenina” como empresa “no masculina”. Este riesgo surge en parte debido a que la “antropología de la mujer”, a diferencia de las demás ramas de la antropología, se basa en el estudio de las mujeres llevado a cabo por otras mujeres (o.c.: 18).

A pesar sin embargo de los inconvenientes, estos estudios van dando paso, en los

años ochenta, a la incorporación definitiva del concepto de género como una categoría analítica eficaz y resolutive que permite transformar investigaciones reducidas “a las mujeres” en estudios amplios y globales en los que la aplicación del género se constituye como una excelente herramienta para el análisis social. Así pues, desde este momento surgen tanto los términos de *antropología del género* como el de *antropología feminista* para definir, precisamente, las relaciones de género y sus implicaciones sociales, políticas, económicas y culturales tanto en las sociedades simples como en las complejas. La utilización de uno y otro término es dispar entre las especialistas. Henrietta Moore (o.c.) constata cómo “la antropología feminista franquea la frontera del estudio de la mujer y se adentra en el estudio del género, de la relación entre la mujer y el varón, y del papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y organización política”; definiendo el género como un concepto que no puede quedar “al margen del estudio de las sociedades humanas”, lo que, a su parecer, imposibilitaría el centrarse en la investigación social prescindiendo de él. Ambos aspectos tienen una consecuencia importante y es que, a pesar de que feminismo y género están relacionados, se puede realizar un estudio etnográfico atendiendo al segundo pero sin implementar la perspectiva feminista en él o, lo que es lo mismo, “es perfectamente posible distinguir entre el estudio de la identidad del género y su interpretación cultural (la antropología del género) y el estudio del género en tanto que principio de la vida social humana (antropología feminista)” (o.c.: 219). Así pues, en su opinión la antropología feminista implica algo más en tanto que “no se limita al estudio de la mujer por la mujer [y por tanto] es fundamental que al definirla como ‘estudio de género’, no deduzcamos que se ocupa exclusivamente de la interpretación cultural del género y de su identidad” (o.c.).

Realmente la posición feminista reclama una perspectiva crítica aplicable a todo el ámbito de las Ciencias Sociales, tal y como han demostrado sobradamente las diferentes investigaciones y aportaciones teóricas que surgieron de los *Women's Studies*. Ciertamente también que hoy día el feminismo no es un movimiento monolítico (aunque popularmente así se crea y se trate) sino que, al contrario, es polifacético en sus perspectivas y muy diverso en sus tomas de acción y participación sociopolítica. El llamado feminismo académico y el político, el de la igualdad, el de la diferencia, el ecofeminismo, en su momento el radical o el cultural, y otros muchos más, dan cuenta de la dificultad de los tipos y los términos. Y del mismo modo en el enfoque feminista pueden incluirse varios ismos (marxismo, estructuralismo, simbolismo y posmodernismo, por citar algunos) que lo marcan y diferencian a pesar de que, como bien apunta Teresa del Valle,

[el feminista] no se trata de un enfoque ecléctico sino de uno, que teniendo como eje central el cuestionamiento de la desigualdad relacionada con la experiencia de una humanidad sexuada, elabora pautas que permitan desentrañar sus orígenes, desarrollo, mantenimiento; bien desde la abstracción o desde la propia realidad etnográfica (o.c.: 11).

En un intento de dilucidar la posible diferenciación entre antropología del género y antropología feminista Britt Marie Thurén (1993) plantea, en un cuadro-esquema sencillo y explicativo, cómo se podrían delinear muchas disciplinas que tienen en cuenta aspectos importantes de las vidas de las mujeres y cómo igualmente sería posible hablar de estudios dedicados al sistema de género, en cuyo caso se presentarían varias opciones:

Primero, una antropología [...] que no sea ciega ante el hecho del género, pero con un fin puramente científico, no político. Una antropología que habla del género como puede hablar de la edad o del parentesco y que se abstiene de valorar lo que describe [...] Segundo, podría haber una antropología del género política pero no crítica sino todo lo contrario, que buscara argumentos para conservar y reforzar la asimetría de poder [...]. Es una postura política que necesita argumentos nuevos en vista de que las referencias clásicas a lo natural e inevitable ya no valen. Sería una antropología anti-feminista y peligrosa, que seguramente se presentaría como de vanguardia científica, reconociendo el concepto de género (o.c.: 96-97).

En su esquema el apartado importante es en el que se entrecruzan lo que ella denomina “sistema de género” y la “intención feminista” (que quizá no sea un término apropiado pero que es muy aclarativo en su explicación) y que daría lugar a la antropología feminista. Así, lo que constituiría la antropología feminista no solo serían los datos sobre las relaciones e ideas entre lo femenino y masculino y los hombres y mujeres a fin de “comprender cómo se convierten estas relaciones en unas relaciones asimétricas y estudiar hasta qué punto y de qué manera son realmente asimétricas”, sino tener la “intención además de que estos datos puedan ser útiles también fuera del campo académico, en el trabajo político de cambiar nuestro sistema de género” (o.c.: 96). Es por tanto la proyección política, la transformación de una situación dada, la constatación de que las relaciones de género desiguales pueden transformarse y deconstruirse en y para la sociedad lo que caracterizaría a la antropología feminista. Parece claro que en este sentido sería la posición ideológica del investigador, más que una división terminológica, temática y epistemológica, lo que definiría a una y otra, pues si bien es cierto que puede utilizarse la herramienta analítica del género sin adoptar, personal y teóricamente, una perspectiva feminista, también lo es que, como postula Scott, hasta la aparición del feminismo el interés por el género está ausente del conjunto de las teorías sociales. Por ello género y feminismo están íntimamente imbricados, a un extremo tal que

el término género forma parte de una tentativa de las feministas contemporáneas para reivindicar un territorio definidor específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres. Me parece significativo que el uso de la palabra género haya surgido en un momento de gran confusión epistemológica [...] En el espacio que este debate ha abierto [...] las feministas no solo han comenzado a encontrar una voz teórica propia sino que también han encontrado aliados académicos y políticos. Dentro de este espacio debemos formular el género como categoría analítica (1990: 43).

.3.Género y antropología: los problemas de un concepto

Desde principios de los años setenta, y alentado por el movimiento feminista, se ha introducido el género como una categoría fundamental para estudiar la realidad social, cultural e histórica de los grupos humanos. También desde su nacimiento el término género surgió envuelto en debate, dado que en muchos idiomas suponía una transposición de un concepto gramatical en otro sociocultural de características e implicaciones más amplias (Bock, 1991) que no siempre fue bien visto. Tal y como la historiadora Joan Scott (o.c.: 23) recuerda, en el *Dictionary of Modern English Usage* de 1940 se puede leer: “*Género*: s. término estrictamente gramatical. Hablar de personas o criaturas del género masculino o femenino, en el sentido del sexo masculino o femenino, es una jocosidad (permisible o no según el contexto) o una equivocación” y, efectivamente, una visita a las hemerotecas recordaría que incluso actualmente buena parte de los académicos defensores de las lenguas siguen pensando igual a este respecto. No obstante desde la década de los ochenta la palabra género ha sido aceptada en todas las ciencias sociales e incluso ha traspasado los límites científicos para hacerse un término popular aunque, desafortunadamente, no siempre sea utilizada o entendida en sus justos términos.

Por encima de las discusiones terminológicas es importante destacar que mucho antes de su popularización y uso general en las disciplinas sociales, la noción de género “surge a partir de la idea de que lo ‘femenino’ y lo ‘masculino’ no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales” (Cobo, 1995: 55) y como tal puede rastrearse a lo largo de la historia. En este sentido hay que tener en cuenta parte de lo apuntado en el epígrafe anterior y remontarse al siglo XVII y a parte del pensamiento ilustrado sobre la idea de naturaleza y de la igualdad de hombres y mujeres tal y como defendían, por ejemplo, Poullain de la Barre, D’Alambert, Condorcet, Méricourt, Madame de Lambert o la ya nombrada Olympe de Gouges. Bien es cierto, sin embargo, que aunque la Ilustración consolida la idea de que lo femenino y lo masculino son construcciones culturales, tal planteamiento no tiene una clara continuidad en los pensadores del XIX, entre los que se vuelve a encontrar una nítida diferenciación que se apoya o bien en la idea de una desigualdad natural de hombres y mujeres (Schopenhauer, Nietzsche y Hegel, por ejemplo) o bien en el convencimiento sobre la necesidad de la igualdad formal entre unos y otras preconizado por John Stuart Mill o su esposa Harriet. En este sentido no hay que olvidar que el XIX es el siglo del sufragismo, la Declaración de Seneca Falls e incluso cuando el término “feminismo” empieza a visibilizarse en periódicos y revistas (Offen, 1991) y toma parte de los debates del momento.

Es sin embargo el siglo XX el periodo en que las reflexiones sobre la igualdad de hombres y mujeres llegan a su punto más alto y comienzan a constituir un núcleo importante de los debates científicos y académicos. Tal y como se verá posteriormente, algunas antropólogas, en los años treinta, toman conciencia de la importancia de incluir a las mujeres en sus investigaciones etnográficas; de hecho algunas de las aportaciones de Margaret Mead harían surgir interesantes debates en las sociedades de habla inglesa sobre el origen natural o cultural de las diferencias de comportamientos femeninos y masculinos. De todos modos, habrá que esperar a la publicación en 1949 del texto de

Simone de Beauvoir *Le deuxième sexe* y a la aparición y fortalecimiento del movimiento feminista de los años setenta para que el concepto de género se consolide y tenga entidad propia; un hecho lógico si se considera que el proceso de conocimiento tiene también lugar en unas condiciones históricas y sociales dadas que no fueron las convenientes hasta pasada la primera mitad del siglo.

Así pues, podría decirse que el concepto de género comienza su andadura incluso antes de haber sido definido completamente. En 1970, Peggy Golde recopila un conjunto de ensayos etnográficos, bajo el título de *Women in the Field. Anthropological Experiences*, utilizando ya el concepto de género para indicar “el proceso, de naturaleza material y no material, que en un determinado contexto histórico-social contribuye a la distinción de dos grupos sociales: por un lado el de los hombres y por otro el de las mujeres” (Busoni, 2007: 243), es decir, como una categoría analítica capaz de indagar las diferentes construcciones sociales que configuran lo femenino, lo masculino y las relaciones que se establecen entre uno y otro. Dos años después, en 1972, Ann Oakley publicaría *Sex, Gender and Society* y establecería la oposición entre sexo y género remitiendo el primero a las diferencias biológicas y anatómicas entre mujeres y hombres en tanto que el segundo incidiría en la diferenciación socio-cultural entre lo femenino y lo masculino. A partir por tanto de este momento, el término género, como criterio unificador y herramienta analítica, encuentra amplia cabida en la producción antropológica, dando así lugar a un conjunto de obras que, como se tendrá oportunidad de ver a lo largo de este texto, convertirían a la antropología del género en un rico campo de debates y teorías. Lo remarcable aquí es considerar que tras el establecimiento de la categoría género buena parte de la producción antropológica de principios de los setenta (por parte de Michelle Rosaldo, Louise Lamphere, Rayna Rapp Reiter, Annette Weiner o Gayle Rubin, por ejemplo) se centra en investigar, analizar y reinterpretar datos etnográficos teniendo en cuenta a las mujeres como sujetos, huyendo así de las visiones androcéntricas que habían invisibilizado su importancia y protagonismo cultural; y además, y no menos importante, se establece que las relaciones de hombres y mujeres son dialécticas, recíprocas, inmersas en una dinámica procesal que incide en lo social, lo político, lo económico y lo cultural y se aleja, pues, de la lógica natural en tanto que analiza y se centra en la asimetría y la desigualdad de esas relaciones.

En este sentido recuerda Rosa Cobo cómo el primer objetivo de la aplicación de la categoría género “es desmontar el prejuicio de que la biología determina lo ‘femenino’, mientras que lo cultural o humano es una creación masculina” (1995: 55), pues en realidad, tal y como apunta Bock:

Que la biología es primordialmente un juicio de valor se hace además visible cuando, en un principio, el hecho de pensar en términos de biología no tuvo que ver únicamente con las mujeres, sino también con otros fenómenos que acabaron siendo excluidos de lo social: pongamos por caso el problema de los dementes y los débiles mentales, de los enfermos, de la vida y la muerte, de los rasgos hereditarios (genéticos o de otro tipo), del cuerpo y la corporalidad, de los grupos étnicos y las razas (o.c.: 64).

Efectivamente, como Rayna Rapp (1979: 503) sostenía, “la biología en sí misma es muda” o, dicho de otro modo, la naturaleza no obliga, no norma, no castiga, no moraliza, sino que somos nosotros, los humanos, quienes la construimos y utilizamos, basándonos muchas veces en ella para legitimar y reafirmar lo que culturalmente también hemos construido. Otra cosa, muy diferente pero que ha revalorizado la importancia de la biología en este campo, es el éxito que hayan podido tener disciplinas como la sociobiología e incluso la zoología (especialmente la primatología) y la etología para explicar las diferencias naturales entre machos y hembras y generalizar una serie de hallazgos en el comportamiento animal al mundo de lo social (Beltrán, Maquieira y otras, o.c.).

Es importante insistir en que esta ruptura con lo biológico constituye uno de los ejes centrales de los análisis de género en la medida en que el hecho mismo de cuestionar que las desigualdades entre mujeres y hombres provengan de un mandamiento natural obliga, por lo menos en cierta manera, a interrogarse sobre el cómo y el porqué de tales relaciones asimétricas y a plantearse que las diferentes posiciones sociales, políticas y culturales de hombres y mujeres no pueden depender de causas naturales que se hayan inscrito biológicamente en unas y otros. De igual modo, habrá que poner en cuestión la validez de asentar en las diferencias naturales y biológicas cualquier distinción de moralidad, ese doble código que conlleva una división de los deberes en función del sexo, y que como indica Amorós,

descansa en una doble falacia: la falacia biologista (que distribuye los roles sociales en función de su supuesto isomorfismo con la diferenciación de las funciones que el varón y la hembra cumplen en las funciones sexuales y reproductivas), y la falacia naturalista, sofisma derivado de extrapolar, al ámbito del “debe”, el resultado de una ilegítima derivación a partir de premisas que, *a fortiori*, ya eran falsas en el terreno de los enunciados del “es”. Pues, aun en la hipótesis de que se demostrara que el hombre es por naturaleza agresivo y competitivo –luego dotado para la lucha y el dominio en el terreno económico y político– y la mujer pasiva, tierna y abnegada –*ergo* la criatura idónea por excelencia para ocuparse del hogar doméstico–, nada autorizaría a dar estatuto de normalidad, en el plano del deber, a la eventual constatación de tales hechos. Pues siempre que se ha pretendido erigir a la naturaleza como norma, lo que se ha hecho en realidad ha sido calificar de “natural” aquello que *a priori* se pretendía justificar y legitimar [...] En la “naturaleza” no se encuentra más normatividad que la que en ella se ha puesto, y prueba de ello es que, históricamente, desde los sofistas griegos, se ha podido apelar a ella para legitimar las posiciones más contradictorias, desde “la ley del más fuerte” a la igualdad “natural” de los hombres (1985: 145).

Es evidente que no se trata aquí de negar las diferencias biológicas sino de considerar, primero, que no son ellas, por sí mismas, las que crean las jerarquías que empíricamente se pueden observar entre aquello que socialmente se considera femenino y masculino; segundo, que conviene interrogarse sobre la razón por la que determinadas diferencias naturales (de sexo y de “raza”, por ejemplo) y no otras sirven para crear las desigualdades sociales (Stolcke, 2000) y, tercero, que estas diferencias consideradas naturales pueden ser, así mismo, construcciones culturales. Es claro que los valores que se adscriben a lo uno y lo otro surgen de una determinada organización social, de una

ideología expresa, que los produce, los legitima, los jerarquiza y los atribuye. Tal y como expresa Celia Amorós,

[...] en la medida en que no conocemos sociedades que no estén estructuradas conforme a ningún sistema de dominación, todo conjunto de representaciones compartidas se configura como tal afectado por los mecanismos de distorsión, inversión y deformación que le impone el propio sistema de dominación que ha de reproducir y que solamente puede reproducir el precio de incorporar dichos mecanismos (o.c.: 23).

El proceso deconstructivo de estas implicaciones naturales no es una tarea sencilla, de ahí la importancia de los análisis de género que permiten que surja otro modo de mirar, otra manera de interpretar la realidad social. Tal y como se ha puesto de relieve, la existencia de lo “uno” se relaciona con la existencia de lo “otro” en una dialéctica en la que la diferencia va marcando los límites de la identidad de cada cual y las oposiciones tienden a pensarse en relación unas con las otras constituyendo así dicotomías categoriales que parecen indiscutibles. La naturaleza se hace así contraria a la cultura, los hombres son la antítesis de las mujeres y, como se tendrá ocasión de ver más pormenorizadamente, ambas ordenaciones se refuerzan cuando se las hace coincidir y se homologan unas y otras. Curiosamente, además, la misma concepción de lo natural que se reifica para construir las desigualdades entre hombres y mujeres se utiliza después para aplicar diferencialmente una categoría que viene a ser un mecanismo conceptual discriminatorio que impide a las mujeres el formar parte de lo social en iguales condiciones que los hombres. Lleva razón Amorós cuando apunta que “la categoría de naturaleza cumple así, a la vez, la función de juez que asigna su lugar a cada parte y de lugar asignado a cada parte” (o.c.: 162); sin embargo, el problema, como siempre, no es la diferencia en sí sino su transformación en desigualdad y ordenamiento jerárquico.

Quizá la antropología social sea además una disciplina sumamente adecuada para comprobar cómo las construcciones de lo masculino y lo femenino no pueden basarse en la biología y la anatomía humanas en tanto que sus manifestaciones varían de forma significativa de una a otra cultura (Moore, o.c.), no pudiendo por tanto reducirse a un hecho que es universal e inevitable a pesar de que tales características se utilicen, precisamente, para legitimar y consolidar esta naturalización. Así lo explica Verena Stolcke (2000: 29):

El concepto analítico de “género” pretende poner en cuestión el enunciado esencialista y universalista de que “la biología es destino”. Trasciende el reduccionismo biológico al interpretar las relaciones entre hombres y mujeres como construcciones culturales engendradas al atribuirles significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales biológicas. Desde esta perspectiva, se hizo necesario distinguir entre “género” como creación simbólica; “sexo”, que se refiere al hecho biológico de ser hembra y macho, y “sexualidad”, que concierne a las preferencias y conducta sexual.

Sin embargo, la misma autora planteará una de las cuestiones más controvertidas que presenta el análisis de género: a saber, “si el hecho biológico de la diferencia sexual entre

mujeres y hombres está vinculado, a nivel intercultural, con las relaciones de género, y de qué manera está vinculada con ellas” (o.c.: 31); es decir, lo que se está dilucidando es si transculturalmente y en cualquier circunstancia el género está relacionado con las “naturales” diferencias de sexo. Este problema, como Stolcke recuerda, fue ya reconocido por Judith Shapiro al escribir que

[el sexo y el género] sirven a un propósito analítico útil al contraponer un conjunto de hechos biológicos a un conjunto de hechos culturales. Si quisiera ser escrupulosa en el uso de los términos, utilizaría la palabra “sexo” solo cuando hablase de diferencias biológicas entre machos y hembras, y usaría “género” siempre que me refiriese a las construcciones sociales, culturales y psicológicas que se imponen a esas diferencias biológicas [...] El género [...] designa un conjunto de categorías que podemos denominar con la misma etiqueta a nivel interlingüístico o intercultural, pues este está relacionado de alguna manera con diferencias de sexo. No obstante, estas categorías son convencionales o arbitrarias en la medida en que no se pueden reducir a o derivar de forma directa de hechos naturales, biológicos; difieren de una lengua a otra, de una cultura a otra, en el modo como organizan la experiencia y la acción (en Stolcke, o.c.).

y planteado y debatido desde múltiples perspectivas teóricas y autoras como por ejemplo Sylvia J. Yanagisako y Jane F. Collier (1987), quienes criticaron la perspectiva que planteaba una absoluta necesidad de vinculación entre sexo y género, sobre todo si se tienen en cuenta las diferentes variaciones interculturales en las categorías y desigualdades de género o Thomas Laqueur (o.c.), quien pondría énfasis en el hecho de que, en realidad, no existe un modelo científicamente correcto de concebir el sexo, con lo que el esquema dual occidental sobre el que se construyen las relaciones de género quedaría, por lo menos, en entredicho.

No obstante, como Stolcke reconoce, al menos en la sociedad occidental moderna, sí que se halla una relación entre sexo y género al tiempo que se construyen y legitiman las desigualdades de género atribuyéndolas al supuesto hecho biológico de la diferencia sexual. Lo importante de esta relación, sin embargo, es que la naturalización de las desigualdades de género se transforma en un excelente procedimiento ideológico para superar contradicciones, asegurar jerarquías y neutralizar e invisibilizar problemas y conflictos en tanto que la culpa o la causa de tal situación viene impuesta por la biología o la anatomía o, en último lugar, procede de la propia víctima.

Por otra parte, este proceso de deconstrucción al que obliga el género entra en conflicto con muchas de las aportaciones etnográficas que han realizado grandes nombres de la disciplina antropológica. En este sentido no es raro que buena parte de las primeras investigaciones propias de la antropología del género pusieran de relieve otros modos de interpretar los datos etnográficos, sobre todo cuando se trataba de ámbitos en los que las mujeres tenían una fuerte presencia, como por ejemplo en el del parentesco y las relaciones de familia, así como en aquellos otros que tenían relación con estos: rituales funerarios o intercambios económicos a través de la alianza matrimonial son buena muestra. Y, en otro sentido, también entra en colisión con aquellas pautas de socialización que cada investigador ha recibido y que cada agente social ha tenido personalmente. La diferencia biológica y anatómica entre hombres y mujeres es tan

empírica, tan visible, tan cotidiana, que cuesta trabajo obviarla en aras de que no sirva de base para la construcción de desigualdades de género. Para los propios investigadores, y para las personas que constituyen los sujetos de los estudios antropológicos, el género es implicativo y reflexivo. Somos hombres y somos mujeres y como tales nos educan, nos identifican y nos representan los demás y nosotros mismos; y en la alteridad que es propia del trabajo etnográfico esa construcción forma parte de aquello que nos construye como otros. En definitiva, mediante las construcciones de género asumimos e interiorizamos, todos, la desigualdad y la asimetría; de ahí que se necesite un pensarse de nuevo, un interpretarse de otro modo diferente cada vez que la reflexión de género está presente. Cuando esta categoría analítica se incorpora a la mirada, la realidad social se transforma y con ella buena parte de las interpretaciones sobre las relaciones de hombres y mujeres y las dinámicas culturales de una sociedad determinada. Ciertamente que, como antes se apuntaba, si el género se incluye en la óptica del antropólogo o de cualquier investigador social surgirán ciertos condicionamientos que modificarán su forma de focalizar los problemas e incluso los hechos sociales que así considere, pues finalmente reproducimos ideología cuando construimos conocimiento. Pero, por otra parte, no es menos cierto que los humanos somos construcciones socioculturales que reproducimos discursos en los que la diferencia de sexos ya ha configurado desigualdades de género.

Así lo apunta Izquierdo:

Quando decimos estudiar a la “mujer”, el marco social en que la mujer se nos presenta como susceptible de convertirse en objeto de estudio es sexista. Nos hallamos instaladas en el cosmos ideológico de la diferencia sexual y con esa ideología, dentro de ella, producimos nuestro discurso. Al mismo tiempo, la conciencia de hallarnos sujetas a esa ideología, esa capacidad de mirarnos convertidas en objeto, es la garantía de que seamos sujetos y podamos producir conocimiento (1988: 51).

Resulta, pues, que el género no solo nos implica personalmente y conlleva reflexividad, sino que permite también una toma de conciencia de nuestros límites como investigadores y como sujetos sociales. Si la antropología del género conlleva la demostración de cómo y por qué se producen las desigualdades entre hombres y mujeres en sociedades diferentes, nos deberá permitir también la constatación de nuestra propia realidad generizada y la manera en que influye en nuestras vidas y en nuestros trabajos (Rohr, o.c.; Busoni, o.c.).

La utilización de la categoría género implica también un enfoque relacional. Aunque al principio de los llamados *Women's Studies* se centraba la atención en las experiencias de las mujeres y en las problemáticas que les eran comunes trasladándolas, además, al campo de lo político, la introducción de la analítica de género permitió fijar la atención en las relaciones de hombres y mujeres hasta un punto en que no se entenderían las experiencias y situaciones de las unas sin tener en cuenta las que corresponden a los otros. Y en este enfoque relacional toma parte importante, como ya se ha comentado, el

hecho de considerar que en esas relaciones siempre están presentes el poder y la dominación.

Como se ha indicado más arriba es claro que existe un mínimo acuerdo de que mediante la categoría género se deconstruye la relación obligada entre el sexo de una persona y su representación en la sociedad, en algunos casos hasta hacer uno de los términos antitético del otro. El enfoque de género es sin embargo más complejo y heterogéneo en tanto que permite una apertura teórica y metodológica hacia distintas plataformas de reflexión. Así, se puede utilizar el género como identidad individual y sexual que obligatoriamente viene marcada por la polaridad y la inversión a la que obliga una estructura relacional; esto es, un hombre frente a una mujer, unos sentimientos, actitudes, representaciones subjetivas sobre el mundo y los otros e incluso autorrepresentaciones como sujeto. Puede también considerarse el género a través de los roles sociales que le son impuestos a un determinado individuo y que, es evidente, entran en relación con aquellos que corresponden a otro; o, aunando las perspectivas, cabe también la posición de Benería y Roldán (1992: 24), que definen el género como “una red de creencias, rasgos de la personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian al hombre de la mujer mediante un proceso de construcción social que tiene una serie de aspectos distintos”. El género sirve también de ordenador social, y en este sentido se abren diferentes definiciones, perspectivas y usos del concepto. En primer lugar se puede interpretar como un sistema de estatus o más concretamente como un “sistema de prestigio”, tal y como plantearon Ortner y Whitehead, y se tendrá ocasión de ver en algunos apartados de este texto. En segundo lugar, puede centrarse en las desigualdades surgidas de la división sexual del trabajo, lo que se relacionaría con una perspectiva marxista que diferenciaría las producciones de hombres y mujeres. Y en tercer lugar puede definirse como representación, que vendría a recordar cómo el género es, además de una construcción sociocultural, un “aparato semiótico”. En palabras de Teresa de Lauretis,

[El sistema sexo-género] es un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la estructura de parentesco, estatus en la jerarquía social, etcétera) a los individuos dentro de la sociedad. Si las representaciones de género constituyen posiciones sociales cargadas de significados diferentes, el hecho de que alguien sea representado y se represente a sí mismo como hombre o como mujer, implica el reconocimiento de la totalidad de los efectos de esos significados. En consecuencia, la proposición de que la representación del género es su construcción misma, siendo cada uno de esos términos simultáneamente el producto y el proceso del otro, puede expresarse de manera más precisa: la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación (1991: 238-239).

Cierto que ese poder de significado lo posee el género y cierto también que desde tal perspectiva se privilegia la articulación entre las dimensiones colectivas e individuales. Sin embargo, tan importantes como su representación son las prácticas sociales que la desigualdad de género permite y las normas y valores que genera así como lo que constituye el cuarto foco que aglutina las definiciones y los usos del género: la

organización del poder. En este aspecto Joan Scott es sumamente aclaradora al definir el género del siguiente modo:

 Mi definición de género tiene dos partes y varias subpartes. Están interrelacionadas, pero deben ser analíticamente distintas. El núcleo de la definición reposa sobre una concepción integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (o.c.: 44).

Para Scott el género comprende cuatro elementos que se encuentran en relación: en primer lugar, “símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias)”; en segundo término “conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas” y que vendrían dadas mediante doctrinas religiosas, legales, educativas, científicas o políticas que afirmarían, de un modo categórico, el significado preciso de hombre y mujer, de lo masculino y lo femenino. En tercer lugar se encontrarían “las nociones políticas y las referencias a las instituciones y organizaciones sociales”, desde la familia y los sistemas de parentesco al mercado de trabajo e incluso los sistemas educativos (excluyentes para las niñas) y procesos políticos como el sufragio que revelan los mecanismos de construcción del género. Y, en cuarto y último término Scott sitúa “la identidad subjetiva” (o.c.: 45-46). Estos cuatro elementos operan relacionamente: aunque no lo hacen de un modo simultáneo, sí lo hacen en un campo de poder, es decir, “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (o.c.: 47).

A pesar de que Scott obvia en exceso las prácticas sociales (por ejemplo las derivadas de la división sexual del trabajo) o que tiene una visión excesivamente estática de los cuerpos que originan las relaciones sociales y a su vez de los géneros femenino y masculino (sin percatarse de que la división en sí es occidental), realmente su aportación es muy interesante en tanto que concibe el género desde una perspectiva global, es decir, como una cuestión social más que como una personal centrada en la identidad. En este sentido, el género está presente en todas las relaciones sociales y en sí mismo se constituye como una construcción social de carácter complejo que tiene diversidad de elementos constitutivos. Además, y ello es básico en la comprensión de las interacciones de género, se identifica como una relación de poder, una relación potencialmente conflictiva, una relación social que es dinámica y que a su vez es capaz de transformarse y de generar cambios sociales y, a su vez, como un modo de organizar el poder. Mediante el género se define culturalmente la conducta considerada apropiada para hombres y mujeres en una sociedad dada, se construyen así una serie de roles culturales en un contexto donde la diferencia y el poder están dando la pauta, así, como apuntaba Gerda Lerner (1990: 339), el género se transforma en “un disfraz, una máscara, una camisa de fuerza en la que hombres y mujeres bailan su desigual danza”.

2

Mujeres antropólogas: primeros apuntes para una antropología de las mujeres

El proceso del conocimiento no es algo autónomo e independiente sino que está condicionado por un contexto social e histórico determinado. Conocer es construir o reproducir una realidad, “somos un producto social que a la vez produce” (Izquierdo, o.c.: 51) y como tal reproducimos ideología mientras producimos y construimos conocimiento. Cuando se habla de estudiar a las mujeres se está lejos de investigar algo neutro, puesto que en realidad el marco social en el que se las sitúa es un espacio ideológico de diferencia sexual que interfiere tanto en sus vidas como en las de las investigadoras. Lo que llamamos ciencia tampoco es un fenómeno neutro, la ciencia ha tenido sexo y sus producciones también; no en vano buena parte de los estudios de género se están dedicando a desmontar dos ideas que siempre se han considerado básicas: por una parte que la ciencia es para hombres y, por otra, que las mujeres están afectadas de una cierta fobia por todo aquello que se pueda llamar científico o técnico. Hoy día, después de largas reflexiones teóricas e importantes investigaciones científicas, puede decirse lo necesario que ha sido deconstruir ese modo concreto de hacer ciencia. No es extraño que sea precisamente ahora cuando se asiste a un renovado interés en los estudios de mujeres si se tiene en cuenta que ha sido, también ahora, cuando se han reconocido como colectivo y se ha empezado a producir el discurso de ese reconocimiento. En cierta medida, podría decirse que han tomado conciencia de su ser social y tienen mayor interés en buscar su significado y visibilidad social que en hablar de esencias y de destinos.

Tal y como se mencionaba en el capítulo anterior la antropología social, por una parte, y su afianzamiento académico, por otra, fue en sus principios una labor de hombres. Realmente la mayor parte de los libros de texto dedicados a la historia de la antropología dejaban muy claro que solo a mediados del siglo XX comenzaron a existir ciertos nombres de antropólogas que habían merecido pasar a la posteridad. Habría que esperar al nacimiento de la antropología del género para comenzar una labor de rescate muy similar a la que las historiadoras del género tuvieron que hacer en su momento y que incluso hoy día forma parte importante de la memoria histórica de las mujeres. No

hay que olvidar que parte de esa historia ha pasado por recobrar nombres y obras, o bien olvidadas, o bien totalmente desconocidas. Pocos estudiantes de bachillerato, e incluso de universidad, reconocen los nombres de Aspasia, Hipatia, Egeria, Hildegarda de Bingen, Teresa de Cartagena o Artemisia Gentileschi, y desde luego, apenas han oído hablar de Olympia de Gouges, Mary Wollstonecraft o de Harriet Taylor Mill, sencillamente porque los textos mismos y el profesorado de las distintas disciplinas se olvidan de ellas.

Algo semejante ha ocurrido hasta hace poco en la historia de la antropología, debiendo a los estudios de género la recuperación de los nombres de unas mujeres que si bien en general no entran con sus obras dentro de “los grandes clásicos” sí que son merecedoras de reconocimiento y recuerdo, sobre todo porque con sus aportaciones introdujeron a la mujer como legítimo objeto de estudio en una disciplina que, como ya se ha visto, tenía un fuerte componente androcéntrico.

Como se decía al principio, es necesario recordar cómo el contexto ideológico está marcando la producción del conocimiento. El siglo XIX es un momento álgido para las conquistas femeninas como ya lo había sido el periodo ilustrado, en el que los famosos “cuadernos de quejas” empiezan a dar la voz a las mujeres del llamado Tercer Estado. La sociedad decimonónica es sin embargo de las primeras que comienza a ver cómo los colectivos de mujeres se agrupan en torno a unas reivindicaciones claras que recuerdan que la ciudadanía también les pertenece. Los grupos femeninos de abolicionistas, tanto de la esclavitud (el primer Congreso antiesclavista femenino tiene lugar en Nueva York en 1837) como de la prostitución, y principalmente los de sufragistas, hacen ver que por lo menos algo se mueve en el perfecto mundo doméstico que habían construido para las mujeres y para su alejamiento de todo aquello considerado público. No hay que olvidar que el 19 de julio de 1848, en la localidad de Seneca Falls (Nueva York), se realiza la que podría considerarse como la primera convención sobre los derechos de la mujer. Al finalizar, se redacta un manifiesto, basado en la Declaración de Independencia americana de 1776, en el que se reclama que los derechos de las mujeres se basen en la ciudadanía y no en lo que entonces se consideraba capacidad y que venía determinada, en la mayor parte de las ocasiones, por la propiedad económica. En la Declaración de Seneca Falls se plantean en alta voz las primeras reivindicaciones de lo que sería el movimiento feminista. Años después, en 1868, de la mano de mujeres como Elisabeth Candy Staton (1815-1902) o Susan B. Anthony (1820-1906) estos grupos de sufragistas se consolidarían, no sin problemas, en la *National Woman Suffrage Association*, principio de un trayecto que ya no tendría vuelta atrás (Miyares, 1999). Es sin embargo significativo, según se apuntaba anteriormente, recordar simplemente un par de datos. Primero, que el mismo año de la Declaración de Seneca Falls, un hecho que apenas se muestra en los habituales libros de texto aunque concierne a millones de mujeres, Marx y Engels publicaban *El Manifiesto Comunista*, puesto de relieve en multitud de obras de Ciencias Sociales. Segundo, que de las mujeres que asistieron a la declaración de Seneca Falls solo una, Charlotte Woodward, que entonces tenía diecinueve años, pudo votar en las primeras elecciones norteamericanas en que estuvo permitido que lo hicieran las mujeres. Era el año 1920. Habían transcurrido setenta y dos años de lucha femenina y

faltarían otros veinticinco para que un país adelantado como Francia reconociese el voto a las mujeres. Realmente la lucha por el sufragio femenino ha sido de todo menos rápida.

1.1. Antropólogas pioneras. Un intento de superar el androcentrismo

Es en este escenario reivindicativo de los derechos femeninos, de exigencia de ciudadanía por parte de las mujeres, de su presencia y protagonismo en la vida social, en el que hay que situar a ciertas antropólogas que, evidentemente, simpatizaban con el ideario feminista. Su mérito, tal y como apunta Verena Stolcke (1996), es que aun teniendo diferentes trayectorias profesionales compartieron el deseo de que las mujeres, incluidas las de otras culturas, tuvieran una voz que fuese escuchada. Para lograrlo, dirigieron sus investigaciones no solo a los ámbitos femeninos más habituales, un hecho que bajo otra óptica también era común a los antropólogos cuando estudiaban, por ejemplo, los sistemas de parentesco e intercambios matrimoniales, sino a aquellas facetas de la cultura que siempre habían sido protagonizadas por los varones, como el sistema económico o el mundo del ritual. Esto, además, complementado con el hecho de resaltar, como antes se ha mencionado, la voz y la vida de las mismas mujeres. No hay que olvidar que cuando se hablaba de los “primitivos”, fuesen estos los que fuesen, se hacía referencia a la existencia y el pensamiento de los hombres, al fin y al cabo los únicos que habían sido concebidos como agentes sociales y seleccionados como informantes, dándose así el caso de que su perspectiva y opinión eran tomadas como las propias del conjunto social.

Sin embargo, a pesar de la importancia de su trabajo y de ser contemporáneas, tanto en tiempo como en marcos teóricos, de evolucionistas tan famosos como Morgan o Tylor, funcionalistas como Malinowski e historicistas como Boas, sus escritos han pasado desapercibidos y con escasa valoración académica hasta que hace pocas décadas su obra ha sido reconocida, valorada y publicitada. Así por ejemplo, en 1983, el *Center for Cross-Cultural Research* sirvió de presentación a un ciclo de conferencias sobre sus escritos; años después, en 1992, Shirley Ardener los editaría en el volumen colectivo titulado *Persons and Powers. Of Women in Diverse Cultures*. Es necesario, además, tener en cuenta que estas mujeres supusieron una ruptura con el *statu quo* del momento, primero, por dedicarse a una profesión que exigía una movilidad que no era la habitual para las mujeres de la época y, segundo, porque ellas lo hacían en nombre propio y no como acompañantes de un esposo antropólogo. Sin duda, como ya se ha mencionado, el diferente contexto y la distinta situación de la antropología en sus países de origen tuvo mucho que ver con las distinciones que algunas autoras hacen entre británicas (que suelen ser compañeras de sus maridos) y antropólogas norteamericanas (Méndez, 2007). De lo que no hay duda alguna es de que profesionalmente se admitía la validez de lo que se podría denominar “etnografía en femenino” dado que se consideraba que las mujeres tenían mayor facilidad para estudiar a las mujeres, aunque fueran de otra cultura, ya que la idea de una naturaleza (esencia) femenina las identificaba y constituía a todas por igual. Una idea que, junto a la imagen misma de la antropóloga en el trabajo de campo, no se ha planteado como problemática hasta muchos años después (Golde, 1986; Rohr,

o.c.).

Clémence Royer (1830- 1902), Erminnie Platt Smith (1836-1886), Alice Fletcher (1838-1923), Matilda Cox Stevenson (1849-1915), Elsie Clews Parsons (1874-1941); Ruth Underhill (1883-1984), Esther Goldfrank (1896-1997), Gladys Amanda Reichard (1893-1955) y Audrey Richards (1899-1984) son nombres de mujeres antropólogas nacidas antes del siglo XX, contemporáneas, por tanto, de las grandes figuras que encabezaban las escuelas de pensamiento de la antropología y que realizaron trabajos dignos de tenerse en cuenta dentro de la historia de la disciplina. Como se dijo anteriormente, en su mayoría son mujeres comprometidas con los movimientos feministas y sufragistas, y todas ellas muestran un gran interés por dar a conocer la vida de las mujeres de los pueblos que estudian, llegando incluso alguna a encontrar una excelente conexión entre su propia experiencia y la de alguna informante principal. Este es el caso, por ejemplo, de Ruth Underhill y María Chona, una mujer de la tribu pápaga Tohono O'Odham, del sur de Arizona cuya biografía (*Authobiography of a Papago Woman*, de 1936, traducida en 1975 como *Biografía de una mujer pápago*) mostró los hilos de debate que centrarían buena parte de las discusiones feministas de los años setenta del siglo pasado sobre la experiencia común (¿universal?) de las mujeres. Una somera selección de nombres dentro del conjunto puede ayudar a apreciar su labor.

2.1.1. Erminnie Adele Platt Smith

Nació en Nueva York el 26 de abril de 1836. A los dieciséis años se graduó y un año después se casó, yéndose más tarde a vivir a Europa. Estudió Cristalografía en Hamburgo, Lengua y Literatura alemanas en Heidelberg, e investigó la industria del ámbar en la costa del Mar Báltico (Gacs y otros, 1989: 327). Después de graduarse en la Bergakademie (la Escuela de Minas) de Friburgo volvió a Norteamérica, donde llegó a presidenta de la Aesthetic Society de Jersey. En 1878 fue elegida miembro de *Sorosis* y más tarde de *Meridian*, ambos reconocidos clubes de mujeres. Fue asimismo miembro de la *American Association for Advancement of Science*. En su faceta de antropóloga fue pionera también en los estudios de Etnología y Lingüística. Centró su trabajo en la mitología iroquesa, siendo su primera publicación *Myths of the Iroquois* en 1883. Durante su trabajo de campo recogió unas 15.000 palabras de los dialectos iroqueses, conservándose aún hoy su diccionario iroqués-inglés en la *Smithsonian Institution*. Fue una mujer incansable que logró una buena aceptación por parte de los pueblos que estudiaba, quienes la bautizaron con el nombre de 'ka-tei-tci-sta-kwast' (flor bonita) según apunta Vimala Jayanti, una de sus biógrafas (Gacs y otros, o.c.). Murió en 1886.

2.1.2. Alice Cunningham Fletcher

Es quizá una de las antropólogas más notables dentro de este conjunto pionero. Nació en La Habana el 15 de marzo de 1838 aunque ese mismo verano, por grave enfermedad de

su padre, Thomas Fletcher, se trasladó a Nueva York, lugar en el que se criaría y estudiaría. Siendo muy joven visitó Europa e incluso impartió clases en algunas escuelas privadas, teniendo un gran éxito como conferenciante contra el alcoholismo y el tabaco y, sobre todo, en sus charlas sobre los derechos de la mujer y el movimiento feminista. A principios de los setenta se afilió a *Sorosis*, un célebre club de mujeres de Nueva York, como ya se ha dicho, fundado en 1868. De hecho, colaboraría intensamente en la fundación de la *Association for the Advance of Women*, cuyo principal objetivo era la promoción de las mujeres. Tal y como ella misma indicó en sus diarios de trabajo de campo, tuvo un gran interés por los pueblos indígenas norteamericanos, especialmente los omaha, los sioux, los nez perce, los winnebago y los pawnee. Su relación con la india omaha Susette La Flesche, e incluso la adopción del también omaha Francis La Flesche, fue el comienzo de un trabajo incansable por el reconocimiento de los derechos de estos pueblos aunque para ello, en su opinión, fuese mejor el sistema de aculturación. Los temas que trató fueron muy variados y merecieron su publicación en revistas prestigiosas de la época (Martín Casares, 2006: 75-76). En los últimos veinte años, y dentro de ese movimiento de recuperación de figuras de antropólogas del que antes se hablaba, el nombre y la obra de Alice Fletcher ha sido uno de los que más interés ha despertado, siendo incluida no solo en textos generales sobre antropólogas (Babcock y Parezo, 1988; Gacs y otros, o.c.; Parezo, 1993), sino en monografías especializadas (Mark, 1988). Así mismo alguno de sus textos se ha reeditado, como por ejemplo *Indian Games and Dances with Native Songs*, en 1994 y 2003.

2.1.3. *Elsie Clews Parsons*

Nació el 27 de noviembre de 1874 dentro de una acomodada familia que le permitió una esmerada educación científica y la adquisición de conocimientos y experiencias que no eran las habituales en las muchachas de la época. Según Judith Fiedlander, una de sus biógrafas (Gacs y otros, o.c.), Parsons tenía un espíritu independiente que se resistía a cumplir con los convencionalismos del momento. Peter Hare (1985: 90) relata cómo en el transcurso de una conversación, su madre le preguntó qué era el feminismo. Elsie, de inmediato, respondió lo siguiente:

Quando quise jugar con los chiquillos en Bryant Park, aunque dijiste que era rudo y poco apropiado para una mujer, eso era feminismo. Cuando me quitaba el velo o mis guantes cada vez que estabas de espaldas o cuando estaba dos días en mi habitación en lugar de ordenar las estancias, eso era feminismo. Cuando salía y rechazaba las invitaciones para montar o navegar, eso era feminismo. Cuando me quedé horas extras en el trabajo a pesar de todas tus protestas de que era egoísta, eso era feminismo. Cuando tuve un bebé cuando quise tenerlo... eso era feminismo.

En 1906 publicó su primera obra *An Ethnographical and Historical Outline of the Family* y un año más tarde entró en contacto con Franz Boas, en pleno auge académico como cabeza de la escuela del Particularismo Histórico, siendo así la primera mujer que

se interesó por la antropología boasiana (Rosemberg, 1982) a pesar de que posteriormente en algunos textos de historia de la disciplina parezca que este lugar corresponde a su propia alumna Ruth Benedict. Tras entablar relación con Boas y conocer a Robert Lowie y a Alfred Kroeber (quien en 1943, junto a Leslie Spiers, publicaría un texto sobre ella en una de las más importantes revistas de la disciplina) Parsons entró de lleno en el marco teórico historicista y publicó *The Old-Fashioned Woman*, en 1913, recientemente reeditado (2007). En los dos años siguientes publicaría *Fear and Conventionality* y *Social Freedom* y en 1916 vería la luz *Social Rule: A Study of the Will to Power*, un texto de cierto éxito que se publicaría en los años sesenta y, de nuevo, hace apenas dos. Tanto en el primero de ellos como en este último analizó los roles sociales femeninos comparando ejemplos de la sociedad norteamericana y las sociedades en las que realizó trabajo etnográfico, algo que iba a ser nota común en otras autoras que se iniciaron en esta escuela, como se verá al hablar de Margaret Mead. Quizá su obra más importante fue la publicada por la Universidad de Chicago en 1839 con el título de *Pueblo Indian Religion*, que fue reeditada por la Universidad de Nebraska en 1996 con una excelente introducción de Ramón A. Gutiérrez.

Elsie Clews Parsons será también de las primeras que, olvidando otro tipo de variables sociales, considerará que la dominación patriarcal es universal, llegando a afirmar que “el principal objetivo del feminismo debe ser la desfeminización, la desclasificación de las mujeres como mujeres, el reconocimiento de las mujeres como seres humanos” (Méndez, o.c.: 51). No es, pues, nada extraño que Louise Lamphere (1989) le dedicara un artículo en el que la consideraba una de las grandes pioneras de la antropología feminista.

Parsons realizó trabajos de campo en varias culturas indígenas de Norteamérica, especialmente con los indios pueblo, como los zuñi, los laguna, los acoma, y los hopi, recorriendo así parte de Arizona, Nuevo México, Utah, Nevada y Colorado. Viajera incansable, su relación con ellos fue tan intensa que la adoptaron formalmente en 1920 (Gacs y otros, o.c.). Su labor fue ampliamente reconocida en la época y formó parte activa de varias instituciones académicas. Fue presidenta de la *American Folklore Society* de 1919 a 1920, tesorera (1916-1922) y presidenta (1923-1925) de la *American Ethnological Society* y en 1940 fue la primera mujer que se eligió como presidenta de la *American Anthropological Association*. Murió en 1941, precisamente poco antes de presidir una de las sesiones.

Su obra y su persona, como en el caso de las anteriores autoras, ha entrado de lleno en un proceso de recuperación histórica de la disciplina tal y como hemos visto por los textos mencionados con anterioridad (Babcock y Parezo: o.c.; Parezo: o.c.; Gacs y otros: o.c.) y sobre todo por aquellos otros dedicados en exclusiva a poner de relieve sus aportaciones científicas a la antropología social, entre ellos el ya comentado de Peter Hare con el título de *A woman's quest for Science: Portrait of Anthropologist Elsie Clews Parsons* y el de Desley Deacon (1997) titulado *Elsie Clews Parsons. Inventing Modern Life*.

Erminnie Platt Smith, Alice Fletcher y Elsie Clews Parsons tuvieron, tal y como se

ha visto, varias cosas en común: educación, familia, contexto académico y la influencia de la escuela evolucionista o boasiana y evidentemente una línea similar respecto a sus trabajos de campo, todos ellos realizados con pueblos indígenas del continente americano. Además de ser todas ellas pioneras en el ámbito de lucha por los derechos de la mujer y su interés, como decíamos, por darles protagonismo y voz a las mujeres de las diferentes culturas que estudiaron.

En el continente europeo también hay que contar con algunos nombres femeninos en estos finales del siglo XIX. Mujeres también con fuertes influencias feministas e interesadas por la condición femenina en otras culturas, aunque de muy diferente manera entre ellas. Qué duda cabe que con anterioridad a 1900 los nombres más señalados corresponden a Clémence Royer y a Audrey Richards.

2.1.4. Clémence Augustine Royer

Nació en Nantes el 21 de abril de 1830. De familia católica, su educación tuvo un marcado carácter religioso. Sin embargo, su figura corresponde a la de una mujer feminista, librepensadora y autodidacta. Podría decirse que sigue en parte la línea evolucionista puesto que se debe a ella la introducción del darwinismo en Francia y la traducción al francés de la obra de Darwin. Ya en el prefacio de *El origen de las especies* expuso sus propias ideas, aunque es en su obra *Origine de l'homme et des sociétés* (1869) donde desarrolló tres aspectos de gran importancia para el posterior debate feminista: la desigualdad entre hombres y mujeres, la familia y la inferioridad impuesta a las mujeres. El texto “responde a su voluntad de construir un conocimiento positivo sobre el Hombre utilizando todos los saberes a su disposición” (Méndez, o.c.: 51). Estamos, pues, más ante una pensadora que reflexiona, muy avanzadamente para su época, sobre la dialéctica de poder entre los hombres, las mujeres y su relación con las instituciones que ante una antropóloga al uso, a pesar de que en este momento el trabajo de campo aún no está conformado como seña de identidad de la antropología social.

Su obra da cuenta de los múltiples intereses que tenía. Escribió novelas (*Les Jumeaux d'Hellos*, en 1864), ensayos (*Théorie de l'impôt*, en 1862) y después de su texto más conocido (*Origine de l'homme*) publicó *Le Bien et la loi morale* (1881) y *La constitution du monde* (1900), entre otros.

Hasta el momento de su muerte, el 6 de febrero de 1902 en Neuilly sur Seine, Clémence Royer estuvo muy implicada en el devenir de la antropología institucional. En 1870 fue la primera mujer en la *Société d'anthropologie* de París, en 1889 tomó parte activa en el Congreso Internacional de los Derechos de la Mujer, que se celebró en Francia, colaboró en el *Journal des Femmes* y en la importante revista feminista *Fronde*. Recibió la *Legión de Honor* en 1890. Últimamente, en línea con lo que anteriormente se comentaba, también su nombre y obra han tenido una cierta renovación con textos como los de Geneviève Fraisse (2002) y Aline Demars (2005).

2.1.5. Audrey Isabel Richards

Nació el 8 de julio de 1899 y durante su infancia vivió en Calcuta algunos años porque su padre tenía un cargo político en lo que entonces era colonia británica. A principios de los años veinte comenzó sus estudios en la Universidad de Cambridge, aunque en aquella época las mujeres no podían obtener títulos académicos en esta universidad. En 1931 se doctoró en la *London School of Economics* y se incorporó al Departamento de Antropología de esta institución que estaba dirigido por el conocido antropólogo Seligman. Richards formó parte de un grupo de jóvenes antropólogos que se había creado alrededor de la figura de Bronislaw Malinowski, entre los que se encontraban E. E. Evans-Pritchard, Ashley Montagu, Raymond Firth, Ursula Grant-Duff y Bárbara Freire-Marresco. Tal y como comenta Stolcke (1996), Malinowski siempre tuvo mujeres entre sus alumnos, aunque solo Audrey Richards se interesó por las experiencias concretas de las mujeres.

Richards se centró desde el principio de su carrera en temas africanos. De hecho la publicación de su tesis en 1932 llevó por título *Hunger and work in savage tribe: a functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*, y ya en ella se focalizó no solo en los problemas de nutrición en sí sino en tareas maternas como el amamantamiento y el destete, no estudiadas desde este ámbito. La figura de Audrey Richards, al contrario de lo que ocurría con Royer, formó parte de la imagen más clásica de la antropología. Durante toda su vida realizó varios trabajos de campo en Zambia (norte de Rodesia) con los bamba, en Sudáfrica y en Uganda. En 1939 publicó *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: an economic Study of the Bemba tribe*, vuelto a editar hace poco más de una década, aunque su texto más conocido corresponde a un trabajo de campo que inició en 1931, a pesar de que se publicaría en 1956, con el título de *Chisungu: a Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, y que fue reeditado en varias ocasiones, la última en 1982. De todos modos, las publicaciones de Richards sobrepasan con creces el centenar. En los últimos años de su vida publicó un prólogo (1981) en el texto de una conocidísima antropóloga dedicada al género y el parentesco, Marilyn Strathern, titulado *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, a Village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties*, y que fue editado por la Universidad de Oxford.

A pesar de que su trabajo entre los bamba no tuvo un gran reconocimiento en su momento, hoy día el nombre de Audrey Richards se relaciona con el de una buena antropología. El mismo Raymond Firth escribió en 1985 un artículo en la prestigiosa revista *Man* que resaltaba su obra y su figura. En la misma línea Jo Gladstone le dedicaba, un año más tarde, otro artículo que se publicó en *American Ethnologist* y el texto ya mencionado de Shirley Ardener fue una edición de ensayos en su conmemoración y homenaje, al igual que los textos de 1985 y sobre todo el de 1972, estando aún con vida, que le dedicó Jean La Fontaine quien además, en 1982, realizó un nuevo prefacio y una nueva introducción a la reedición de *Chisungu*. Hoy día en la *London School of Economics*, en el archivo de catálogos, todavía pueden verse los

cientos de entradas que se dedican a su obra. Audrey Richards murió el 29 de junio de 1984.

Las antropólogas nacidas en el siglo XIX no solo no tuvieron un pleno reconocimiento en su momento sino que incluso alguna de ellas ni siquiera había sido mencionada hasta hace unos años. La excepción a este estado de cosas se encuentra en Ruth Fulton Benedict, que nació el 6 de junio de 1887 y murió el 17 de septiembre de 1948. Durante todos los años de su vida profesional Benedict se mantuvo cercana a los presupuestos de la escuela boasiana realizando diversos estudios entre los indígenas norteamericanos como los cochiti, los zuñi, los pima, los apache o los blackfoot. Su obra fue altamente reconocida por sus contemporáneos; de ella surgió el concepto de “patterns” culturales que desarrolló en su conocido texto *Patterns of Culture* (1934) e incluso su trabajo sobre la cultura japonesa titulado *The Chryssanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946) fue un libro traducido a varias lenguas y de gran éxito social. Dado que sus textos y sus aportaciones pueden encontrarse en cualquier libro de historia general de la antropología, e incluso en algunos (Bohannan y Glazer, 1993) es la única mujer que aparece, no se va a insistir más en estas páginas. Sin embargo, sí es necesario tener en cuenta que Benedict no puede catalogarse como una antropóloga dedicada a la cuestión femenina, por lo que si aplicamos una mínima “hermeneútica de la sospecha”, tal y como aconsejan varias teóricas feministas, sí parece que, sin quitarle todos los que tiene, uno de los méritos de Benedict ha sido precisamente no dedicarse al estudio de las mujeres.

2.1.6. Los nombres del siglo XX: Kaberry, Smith, Bohannan y Landes

Una vez entrado el siglo XX ese motivo explicaría también la ausencia de figuras tan interesantes como Phyllis Kaberry, de origen australiano y que realizó su tesis bajo la dirección de Malinowski en la *London School of Economics*. A pesar de sus intensos trabajos de campo entre los aborígenes del norte de Australia y en Bamenda (en el nordeste de la República del Camerún), sus textos *Aboriginal Woman, sacred and profane* (1939) y *Women of the Grassfields. A Study of the economic position of women in Bamenda, British Cameroons* (1952), ambos reeditados en varias ocasiones, y decenas de artículos publicados en prestigiosas revistas antropológicas, no ha sido hasta hace poco tiempo que su obra y su figura están tomando el lugar que les corresponde gracias a autoras como las ya nombradas, Rohrlach-Leavitt, Sykes y Weatherford (o.c.) y muy especialmente a Sandy Toussaint (1999).

Algo similar ha ocurrido con Mary Smith, Laura Bohannan o Ruth Landes. La primera publicó un relato biográfico titulado *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa* en 1954. Baba era una anciana que le describió pormenorizadamente lo que era su vida en la sociedad patrilineal hausa. A través de su relato puede conocerse el contenido de la vida doméstica, los matrimonios poligínicos, las relaciones de parentesco y hasta buena parte de la historia de su pueblo. Lo curioso, y que a la vez apoya lo que ya se ha comentado, es que los textos de M.G. Smith (el esposo de Mary) sobre la organización sociopolítica de los hausa se convirtieron con cierta rapidez en monografías

clásicas. Sin embargo, habría que esperar a los años ochenta, en que los estudios de las mujeres habían logrado una cierta importancia, para que se empezase a tener en cuenta la biografía de Baba como un trabajo etnográfico.

El caso de Laura Bohannan es semejante al anterior, pues ambas son claros ejemplos de lo que generalmente ocurría cuando un matrimonio se dedicaba a la antropología y realizaba trabajos de campo en pareja. Viene bien recordar aquí la discusión entre autores como Tylor y Boas, que ya se ha mencionado, respecto a las ventajas de estos tipos de estudios. Entre 1949 y 1953 Laura Bohannan vivió y trabajó en el norte de Nigeria, entre los Tiv, junto a su marido Paul Bohannan, con quien realizó el trabajo de campo correspondiente. En 1954 publicó *Return to Laugther: An Anthropological Novel*, que firmó con el seudónimo de Eleonore Smith Bowen, probablemente porque no se consideraba serio, en ese momento, novelar una etnografía. En este texto, y tal y como comenta Stolcke (1996), se ven reflejados con “incomún sensibilidad” las dudas y conflictos personales con los que esta mujer se enfrentó para unir las exigencias de la profesión con los principios de dignidad y respeto que merecían aquellos a quienes estaba investigando. Laura y Paul Bohannan ganaron el *Herskovitz Prize* por el texto conjunto *Tiv Economy*, que habían publicado en 1968. Hoy, sin duda, Laura Bohannan es conocida por buena parte de los estudiantes de antropología gracias a un pequeño texto, titulado en español *Shakespeare en la selva* (1993) en el que una vez más demuestra, al igual que lo hiciera en *Return to Laugther*, que redacción amena, sensibilidad y sentimientos no están reñidos con la rigurosidad antropológica ni con la seriedad académica.

Ruth Schlossberg Landes nació en Nueva York en 1908 dentro de una familia emigrante de origen ruso (el padre) y ucraniano (la madre). En 1935 se doctoró en Columbia, donde había estudiado bajo la tutoría de Franz Boas y Ruth Benedict y unos años antes, en 1933, había realizado trabajo de campo entre los indios ojibwa de Ontario (Canadá). Landes publicó *The Objiwa Woman* en 1938 y posteriormente realizaría otros trabajos de campo entre los potawatomi y los sioux, llegando a reunir un considerable número de publicaciones. Hace unos años que las aportaciones de Ruth Landes están siendo recuperadas, reeditadas y situadas en el contexto personal y teórico de varios antropólogos contemporáneos, muchos de los cuales se habían reunido alrededor de Boas y el Particularismo Histórico. En este sentido es destacable el texto de Sally C. Cole (2003), quien utilizó documentos gráficos e incluso cartas de Landes, fruto de la correspondencia que mantuvo con Benedict y Mead. Cole prologó también la reedición del mencionado texto en 1997.

Con estos datos en la mano podría parecer que las mujeres antropólogas nacidas al principio del siglo XX iban a tener tan poca visibilidad como las anteriores. Sin embargo, y para refuerzo de la idea antes apuntada sobre que el obviar los estudios de la condición femenina parece un pasaporte a la visibilización, convendría recordar figuras como la de Lucy Mair (1901-1986) o Cora du Bois (1903-1991), solo por indicar aquellas que abren el siglo. Ambas, desde luego de distinta manera y desde escuelas también diferentes, forman parte de la historia de la disciplina al haber sido nombradas, estudiadas y

reseñadas en las compilaciones de historia de la disciplina antropológica. Ninguna, desde luego, será recordada por tener un interés central en las mujeres de otras culturas, en su presencia social o en su protagonismo cultural.

Sin embargo, de nuevo hay que contar con una excepción. Y en este caso del signo contrario al de Ruth Benedict. Si con ella las mujeres nacidas en el XIX tenían un cierto reconocimiento académico, con Margaret Mead se visibilizará a una antropóloga que en sus estudios tuvo interés por conocer qué ocurría con las mujeres de otras culturas, primero, y después por el modo y los mecanismos en que hombres y mujeres se configuraban como tales en sus grupos respectivos. De ahí que se pueda aducir que con ella se entra en los primeros apuntes de lo que más tarde serían estudios de género. Margaret Mead estaría de lleno en los preámbulos de los estudios antropológicos sobre las mujeres, en lo que podría denominarse ámbito de pre-género.

2.2. Margaret Mead y sus aportaciones pregénero: la construcción de los temperamentos sexuales

Margaret Mead nació el 16 de diciembre de 1901 en Filadelfia. Su familia, de clase alta y de buena preparación intelectual fue la causa, según ella misma confesaría en su autobiografía *Blackberry winter: my earlier years* (traducida al español en varias ocasiones y con diferentes títulos), de que estuviera muy interesada en las ciencias sociales, en general, y en el mundo de la educación en particular. Desde luego el ejemplo de su madre, socióloga dedicada al estudio de las migraciones italianas, y de su padre, profesor universitario de Economía en la *Wharton School*, fueron importantes para su propia formación. Incluso ella reconocería el papel de su abuela en su educación infantil o en la historia familiar de aquellos antepasados que ya en el XIX fueron directores de escuela.

Margaret Mead se graduó en el *Barnard College* en 1923 y a fin de doctorarse emprendió, con apenas veinticuatro años, una investigación en Samoa bajo la tutela de Franz Boas y Ruth Benedict, profesores en la Universidad de Columbia en ese momento. Dado que Mead es quizá una de las antropólogas más conocidas y que su biografía puede rastrearse en cualquier libro sobre la historia de la disciplina no se va a insistir en ella, sino simplemente constatar que es posible que, tal y como dejó escrito Conrad P. Kottak, “durante toda su vida profesional Mead fue una antropóloga popular. Escribió para los científicos sociales, para el público culto y para la prensa popular” (1994: 14). Ello hizo que, en su momento de mayor protagonismo e incluso en su centenario, tanto antiguos alumnos (Dillon, 2001), como su propia hija (Bateson, 1994), instituciones (*The Institute of Intercultural Studies Inc.*, 2001) y otros antropólogos tan conocidos como Lévi-Strauss (1979), defensores (Mc Dermott, 2001; Grinager, 1999; Pollard, 1999; Howard, 1984; Toulmin, 1984) e incluso detractores (Evans-Pritchard, 1982; Harris, 1978; Freeman, 1983 y 1999) dieran buena cuenta de la importancia de esta mujer en la historia y el desarrollo de la antropología social. No es gratuito, en este sentido, que

Dillon escriba que “la vasta colección de sus manuscritos y recuerdos reunidos en la Biblioteca del Congreso de Washington es un monumento a sus deudas intelectuales y a sus interdependientes indagaciones sobre el potencial humano” (o.c.: 1).

Ciertamente que para los estudios de antropología del género el nombre de Margaret Mead marca un hito insoslayable e importante. Primero, por lo que en sí misma representa en cuanto a imagen de una nueva generación de mujeres que no tuvieron los problemas de sus antecesoras y se encontraron en plena madurez con un mundo en el que la condición femenina empezaba a modificarse sustancialmente, tanto en la calle como en el mundo académico. Segundo, como se verá a continuación, por lo que algunos de sus textos significaron no solo para la disciplina antropológica sino para varias generaciones de mujeres americanas y europeas.

Como se ha mencionado anteriormente, en el primer cuarto del siglo XX ya se habían diseñado los caminos por donde iría la antropología social. El funcionalismo y el estructuralismo de raigambre europea acompañaba al historicismo americano, la llamada escuela del particularismo histórico, cuya cabeza más visible era Franz Boas. Este autor se había centrado en estudiar la “vida mental” de los individuos después de un tiempo marcado por sus intereses de geógrafo. Para él, este estudio de la mentalidad humana era vital para entender cómo se formaba una determinada cultura pues no en vano, a su parecer, estas culturas estaban constituidas por tres factores interrelacionados: las condiciones ambientales, las relaciones históricas y los factores psicológicos. De esta manera, para Boas quedaba claramente determinado que cualquier tipo de regularidad cultural tendría como consecuencia la aparición de una semejanza (que finalmente se traduciría en una regularidad) en los procesos mentales de los individuos. Esta tendencia psicologista sería el perfecto acomodo para que las teorías freudianas, en auge por entonces en Europa, calasen también en los alumnos del mismo Boas, dando lugar a la aparición de un nuevo modo de ver y estudiar la cultura que se conoce como la escuela de Cultura y Personalidad, y cuya representante más nombrada es sin duda Margaret Mead. Así, ella que se había iniciado en el particularismo boasiano primero, y en el configuracionismo cultural de Benedict después, pasó a encabezar una corriente centrada en la problemática de la tensión objetividad/subjetividad, distancia sujeto/objeto y el consiguiente dilema de la neutralidad científica. No es pues extraño que materialistas como Harris hayan criticado de un modo brutal el trabajo de Mead (Harris, o.c.).

Margaret Mead fue una etnógrafa muy prolífica que estudió varios pueblos aunque no con la misma intensidad. Samoanos, manus, arapesh, mundugumor, tchambuli, iatmules y balineses han sido culturas en las que Mead realizó trabajos de campo e investigaciones tanto en solitario como en compañía de otros antropólogos, por ejemplo con Reo Fortune y Gregory Bateson, su segundo y tercer marido respectivamente. Sin embargo, para la antropología del género sus trabajos en Samoa y Nueva Guinea son los más interesantes, de ahí que se centren en ellos las líneas que siguen.

2.2.1. Los samoanos

Margaret Mead fue a Samoa a fin de realizar un trabajo de campo que le sirviera para la redacción de su Tesis Doctoral en 1925; de hecho, se doctoraría en la Universidad de Columbia en 1929. Administrativamente Samoa estaba dividida en aquel momento en la llamada Samoa occidental (bajo el mandato de la Liga de Naciones y representada entonces por Nueva Zelanda) y la llamada Samoa americana, que caía bajo el gobierno de la Marina norteamericana. Cuando Mead comenzó su trabajo Samoa había sufrido ya grandes cambios, productos de la entrada del cristianismo y algunas costumbres culturales como la poligamia, la exhibición pública de pruebas de virginidad, los consejos de ancianos o las capturas de cabezas como trofeos ya no tenían lugar.

La sociedad samoana estaba estructurada en cuatro grandes grupos (Moncó, 2002) que se dividían las actividades comunales, y cada hogar estaba constituido por una familia extensa jerarquizada según la edad y el estatus. Su sistema de filiación era bilateral y generaba un fortísimo tabú entre hermano y hermana. Económicamente era una sociedad de la abundancia donde cada individuo conocía perfectamente el lugar que le correspondía, lo que Mead interpretó como el estado ideal para que cada cual tuviese un conjunto de expectativas que, por lo general, se lograba realizar; de ahí que se pudiese hablar en Samoa de una vida cómoda, sin grandes tensiones sociales y personales, y con importantes satisfacciones en cuanto a necesidades alimentarias, de refugio, de seguridad e incluso de sexualidad.

El texto de Margaret Mead, titulado *Coming of Age in Samoa*, se tradujo al español como *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1975), lo que sin duda refleja, más que el original en inglés, algunos de los puntos centrales de este estudio, pues si bien el tema eje del mismo era la relación entre la adolescencia, la educación, la cultura y el comportamiento, la sexualidad (Moncó, o.c.: 185-186) fue un tema principal no solo en sus estudios sino en buena parte de la escuela norteamericana de historicistas. De este modo, a través de un grupo de sesenta y ocho muchachas, de entre ocho y diecinueve años, Mead presenta una sociedad que no concibe la idea del amor romántico (en el sentido en que se plantea en lo que podríamos llamar sociedad occidental), que no se vincula necesariamente a la fidelidad o a los celos (de ahí que el adulterio no signifique ruptura matrimonial y la solución esté determinada por el estatus del ofensor y el ofendido) y que considera que la idea de sexualidad está íntimamente unida a la de actividad, por tanto la pasividad sexual sería considerada una total indecencia. En general, podría decirse que los samoanos constituyen una sociedad libre, sin grandes tabúes sexuales, donde la vida es cómoda y flexible hasta un punto que le permite afirmar con rotundidad que uno de sus rasgos es “la carencia de inadaptación psicológica” (Mead, o.c.: 194), lo que plantearía una seria duda para aquellas cuestiones personales que en nuestras sociedades se han unido al concepto de naturaleza, especialmente y para este caso concreto, la adolescencia.

En realidad lo que Mead está demostrando es que buena parte de los comportamientos que “naturalmente” se ligan a la etapa adolescente no provienen de la naturaleza sino que, muy al contrario, se están configurando mediante la cultura. De ahí que el primer acierto de este trabajo sea establecer de un modo claro que la adolescencia

samoana es un fenómeno muy diferente a la norteamericana y que esta variabilidad está en relación con estructuras sociales y pautas de conducta y valores culturales. Además, Mead ahonda en el aspecto que aquí se viene tratando y al igual que sus predecesoras elige a las mujeres (niñas, también en este caso) como sujetos centrales de su investigación. Y lo hace además incidiendo en aspectos como la educación diferencial, la división sexual del trabajo e incluso algunos comportamientos y normas que pueden reflejar las distintas posiciones sociales entre hombres y mujeres y las relaciones de dominación de los primeros y subordinación de las segundas. Ciertamente que, desde una perspectiva de género, Mead no podría haber afirmado algunos aspectos de libertad de las samoanas sin preguntarse por las relaciones de poder que estructuraban la jerarquía de los sexos, y por tanto las relaciones de género que se establecían en esta sociedad.

Como se ha comentado más arriba, uno de los temas más controvertidos de esta monografía fue el de las relaciones sexuales entre los samoanos, por ello no es de extrañar que parte de la crítica a su texto se centrara también en este ámbito. Ya se ha dicho que en este aspecto Mead presenta una sociedad bastante libre en la que todos sus miembros experimentan sin muchas inhibiciones cualquier tipo de relación antes o después de su matrimonio. El valor importante y central de la vida sexual es la voluntariedad, de manera que los actos voluntarios se consideran positivos frente a aquellos que no lo son.

Teniendo en cuenta la importancia de la voluntad del sujeto en cualquier acto de su sexualidad, la relación entre solteros toma tres formas no excluyentes: un encuentro más o menos clandestino (bajo las palmeras, explícita Mead), la fuga que se anuncia (en términos samoanos se denomina *avaga*) y el noviazgo más o menos ceremonioso y oficial. A pesar de que puedan tener ciertas diferencias, en todos ellos, siguiendo la norma ideal de la sexualidad samoana, se supone que existe un consentimiento entre las partes. Sin embargo, en este paraíso de libertad y mutua aceptación que describe Mead se encuentra también una serpiente: se trata del llamado *moetotolo*. Esta denominación, que podría traducirse como “arrastré durante el sueño”, viene a definir una violación, o por lo menos un intento de hacerlo. Socialmente se considera una mala obra, indicio además, en una sociedad tan libre, de que algo no funciona bien en el hombre que recurre a estos abusos. El *moetotolo*, nombre que también toma el violador, se apodera en realidad de algo que no es suyo, que no se le da voluntariamente, que se aprovecha del sueño de una muchacha para arrastrarse sigilosamente y hacerse con unos favores sexuales que no le corresponden. No es extraño, como advierte Mead, que si alguna vez es sorprendido, la “caza del *moetotolo*” se transforme en un deporte en el que participa la aldea al completo.

Evidentemente llama la atención el hecho de que Mead hable de libertad sexual femenina, o que incluso interprete al *moetotolo* como un hombre que se desquita del desprecio de una mujer sin percibir lo que subyace debajo de una figura que se ha institucionalizado en esa sociedad. El poder del varón y las relaciones de dominación y subordinación como elementos claros de la condición de hombre y mujer quedan lejos del análisis de Margaret Mead.

Uno de los puntos más discutidos en la etnografía de Mead es, precisamente, el referente a los tabúes sexuales. Por una parte, explica, no hay grandes problemas para las relaciones sexuales, tanto prematrimoniales como extramatrimoniales siempre que el escándalo no sea absoluto. Pero, por otra, las muchachas jóvenes son las preferidas a la hora de contraer matrimonio ya que tanto la familia de la novia, que la ofrece, como la del novio, que la adquiere, logran más prestigio si la chica es virgen. Esto, dice Mead, no es tanto exigencia como valor; pues sólo es requisito legal la virginidad para los matrimonios de las *taupos* (hijas de los jefes máximos, lo que podría considerarse una princesa) puesto que su honra ya no es valor familiar sino social; ella representa con su virginidad al honor de todo el pueblo. Esta ambigüedad entre la libertad sexual de las muchachas, por una parte, y el valor de la virginidad o incluso el requerimiento de la misma por parte de la *taupo*, al fin y al cabo símbolo moral de todo el grupo, no parece encajar muy bien, pasando Mead sobre ello sin plantearse otro tipo de problemas.

El texto de Mead es realmente dispar. Por una parte cumple a la perfección algunos objetivos, entre ellos demostrar la construcción cultural y la variabilidad de estado y comportamiento de las adolescentes pero, por otra, la etnografía parece estar pidiéndole un análisis (de género) sobre la situación de subordinación femenina que ella no puede hacer. Su objetivo de diferenciar la sociedad samoana y sus costumbres sexuales de las propias de Norteamérica (que posteriormente analizaría y criticaría) la llevan a extremar algunas interpretaciones forzando así la etnografía hasta extremos paradójicos.

2.2.2. *Los arapesh*

Aunque después de su trabajo en Samoa Mead realizó otro con los manus en la Gran Isla del Almirantazgo (norte de Nueva Guinea) en compañía de Reo Fortune, su segundo marido, publicado con el título de *Growing up in New Guinea* (1930) y dedicado a la relación entre la educación y el sistema cultural (en español se tradujo como *Educación y cultura*), sin duda alguna el trabajo puntero para lo que después sería la antropología del género lo constituye su estudio de tres culturas de Nueva Guinea publicado bajo el título de *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* en 1935. Mead intentó realizar una tipología de las conductas exigidas por tres sociedades en función del sexo del individuo. Para ello parte de que la diferenciación entre las conductas de hombres y mujeres es un hecho general, de nuevo sin plantearse cuál es la base de la jerarquía que viene marcando esa misma diferencia.

Los arapesh viven en la costa noroccidental de Nueva Guinea en un hábitat muy diverso que hace que se pueda hablar de los arapesh de costa, de llanura y de montaña, precisamente con los que Mead convivió durante siete meses. Su vida económica es cooperativa, tanto en su sistema de cultivo como en la caza. El matrimonio es monógamo por lo general, aunque la poliginia no está prohibida. En esta sociedad se practica una “compra” de esposas cuando aún son niñas, llevándose las a vivir a la casa de su futuro esposo y criándolas, sus futuros suegros, como si fuesen hijas. Dada la dificultad para encontrar esposa, los hijos están profundamente agradecidos a sus padres por la ayuda

que les prestan para que puedan llegar a ser adultos con mujer e hijos. Esto, unido a la gratitud de la muchacha por los cuidados prestados, permite la construcción de una red de reconocimientos que, unida a las tensiones que evita este reclutamiento de esposas, hace de la estructura familiar un sistema cómodo para los arapesh, sin grandes conflictos ni disputas. Como había hecho ya en sus dos trabajos anteriores, Mead presta atención a la sexualidad advirtiendo que es tranquila y equilibrada como el resto de su vida (Moncó, o.c.: 194-195).

Quizá el punto central de su etnografía sobre los arapesh sea la enorme cantidad de datos que aporta sobre el cuidado y la educación de los niños, siendo precisamente aquí donde mejor se observa la influencia de las teorías freudianas. El niño es cuidado, atendido y protegido con verdadero mimo y ternura; todos y cada uno de los miembros de esta sociedad estarán pendientes de sus necesidades y requerimientos: lo tocarán y acariciarán, se le alimentará cuantas veces lo reclame, e incluso se restringirán las relaciones sexuales entre los padres hasta que el niño sea lo suficientemente “fuerte” como para poder soportar esta sexualidad tan próxima. En definitiva, Mead presenta un grupo dedicado sin problemas a lo que hoy se denomina “ética del cuidado” y que caracteriza en nuestra sociedad buena parte del quehacer femenino; en realidad la deconstrucción de la exigencia de esta norma constituye actualmente buena parte de las teorías feministas.

Lo más interesante para los estudios de género es ver cómo Mead va elaborando un modelo de temperamento sexual (entendido como aptitudes y personalidad de los individuos) al que se une lo que hoy se llamaría “roles de género”, que va marcando qué es un hombre y qué es una mujer arapesh. Ambos, explica Mead, son cariñosos con los niños, afectivos, tranquilos en su sexualidad y pacientes con quienes les rodean. En definitiva, traduce Mead comparando con su propia cultura, podría decirse que presentan un temperamento marcadamente femenino.

2.2.3. Los mundugumor

Viven a unos 160 km de los arapesh en dos aglomeraciones de casas que se sitúan a ambos lados del río Yuat. Cualquier lector de esta etnografía de Mead se pregunta cómo es posible que una sociedad con tales características pueda seguir subsistiendo, pues realmente parecen la imagen viva de la antisociedad. La propia Mead comentó este aspecto:

La organización social se basa en la teoría de una hostilidad natural que existe entre todos los miembros del mismo sexo, y en la superposición de que los únicos lazos posibles entre miembros de un mismo sexo se establecen a través de los miembros del sexo opuesto (1973: 203).

En efecto, los mundugumor tienen un sistema de parentesco, que se organiza a través de “cuerdas”, mediante el que en cada generación se produce un salto de sexo, resultando así que hermanos y hermanas no pertenezcan a la misma cuerda. Dividiendo

por generaciones una cuerda concreta pertenecerá el abuelo, la madre, el hijo y la nieta. Mirando entonces lo que sería en Occidente una familia nuclear, la madre y los hijos tendrían diferente cuerda que el padre y las hijas y, como ya se ha mencionado, hermanos y hermanas jamás pertenecerían a la misma cuerda. Este modelo de adscripción familiar conlleva unas ciertas tensiones difíciles de superar a la hora de los matrimonios en tanto que la poliginia está permitida y tanto los padres como los hijos solo pueden intercambiar a sus hijas y hermanas respectivas por esposas (Moncó, o.c.: 196-197). Tales estrategias matrimoniales traen consigo no solo tensiones entre los miembros de una misma familia, sino entre los esposos y las generaciones, por una parte, y por otra ciertas preferencias a la hora de que los niños por nacer sean chicos o chicas. Las niñas, advierte Mead, son “seres codiciables” y solo los grupos de mujeres tienen relaciones más o menos apacibles, un hecho que no deja de tener una cierta perspectiva esencialista por parte de Mead.

La sexualidad de los mundugumor viene marcada por la escasez de mujeres “legales” y la dificultad para encontrar esposa. Los contactos sexuales entre los jóvenes son rápidos, tumultuosos y desde luego muy alejados de un modelo afectivo y tierno como el de los arapesh. Los empujones, golpes y mordiscos, dice Mead, son característicos de estos encuentros. Por otra parte, niños y niñas viven y se educan en esta sociedad hostil donde hermano y hermana tienen distintos educadores puesto que uno pertenece a la cuerda de la madre y otra a la del padre. El ideal de mundugumor, sea del sexo que sea, es un individuo fuerte, independiente, vigoroso y hostil. Realmente las diferencias educacionales que pudiese generar este sistema de cuerdas se anulan de entrada por un *ethos* específico que no marca distinciones en el temperamento aunque, curiosamente, sí lo hace en otros aspectos de la vida cotidiana como el trabajo o el ceremonial.

Al igual que hiciera con los arapesh, Margaret Mead dedica varias páginas a explicar la consideración que tienen los niños y su cuidado. Los embarazos no son deseados por las mujeres dados los tabúes que conllevan y las pocas gratificaciones sociales que las mujeres encuentran en ellos. No es, pues, nada raro que las mujeres tampoco disfruten con la crianza de sus hijos, llegando incluso a constituir un cuadro realmente llamativo cuando habla del amamantamiento: “Frecuentemente se ahogan por tragar demasiado rápidamente, el ahogo irrita a la madre y enfurece al niño, lo cual ayuda a convertir el amamantamiento en una situación caracterizada por el enojo y la lucha, más que por el afecto y la tranquilidad” (o.c.: 223).

Las palabras de Mead son significativas, no solo por la imagen tan distinta que había mostrado con los arapesh sino porque implícitamente está comparando con los valores y normas de la sociedad norteamericana y las adscripciones de género que se realizaban respecto a los roles y sentimientos femeninos. Es muy significativo que en su autobiografía (1994) comente pormenorizadamente cómo cuando ella y sus hermanos eran bebés su madre, aun habiendo leído un texto de cabecera de la época en la crianza de niños (el de I. Emmet Holt), amamantara a sus hijos y los cogiese entre sus brazos llenándoles de cariño y ternura.

Poco a poco, como se ha dicho más arriba, Margaret Mead va aportando una serie

de datos, algunos ciertamente contradictorios (Monc3, o.c.: 198-200), que reflejan la dificultad de una vida tranquila entre los mundugumor al mismo tiempo que plantea algunas diferencias entre la vida sexual de hombres y mujeres por las que pasa de puntillas en su af3n de igualar los temperamentos sexuales. En definitiva, la conclusi3n est3 clara: los mundugumor son una sociedad que, por una parte, tiene dos sexos y un solo temperamento que, comparado con los patrones de la cultura norteamericana, se traducir3a como masculino, ya que hombres y mujeres son de car3cter 3rido, bruscos, activos, guerreros y poco amantes de los ni3os y su crianza. Por otra parte, la misma Mead advierte c3mo ante esta sociedad uno se pregunta de qu3 manera pueden dar continuidad a una vida social estable. Y su respuesta no deja de ser sorprendente, ya que la soluci3n estar3a en aquellas personas que no cumplen la norma, los inadaptados, aquellos que malgastan todas sus virtudes: “En un desesperado esfuerzo de ir contra la corriente de una tradici3n que espera que tanto hombres como mujeres sean orgullosos, ariscos y violentos, y que considera inapropiados para ambos sexos los sentimientos de ternura” (o.c.: 259).

2.2.4. Los tchambuli

En la 3poca de la investigaci3n de Margaret Mead el pueblo tchambuli estaba constituido por un grupo de unas quinientas personas que viv3an a orillas de un lago que lleva su mismo nombre y que est3 conectado con el r3o Sepik. Su actividad econ3mica principal era la pesca aunque se complementaba con la horticultura y con la fabricaci3n y venta de manufacturas. Este pueblo, a diferencia de los dos anteriores, manten3a una estricta divisi3n entre los sexos que se manifestaba no solo en el trabajo, sino en los espacios y en el ceremonial. Tchambuli era una sociedad patrilineal en la que los hombres deb3an elegir una mujer del grupo de su madre, por lo com3n una hija de uno de los hermanos de la madre, es decir, lo que en parentesco se denomina una “prima cruzada”, con lo cual en una mujer se superponen los roles e imperativos de lo que en nuestra cultura se considerar3an t3a y suegra o, en el otro sentido, sobrina y nuera, lo que sin duda limar3a (al menos te3ricamente) las asperezas de una relaci3n, com3nmente dif3cil en las sociedades patrilineales, entre una esposa con la madre de su marido. La organizaci3n social era algo compleja, d3ndose el caso de cruzamientos entre clanes para diferentes actividades con lo que, seg3n Mead, se estar3a ante asociaciones circunstanciales que cambiar3an ante otra coyuntura, d3ndose as3 alianzas breves e insustanciales entre los varones. Por el contrario las mujeres se relacionaban a diario con las componentes de su mismo clan, lo que unido al hecho de que cuando se elige el matrimonio polig3nico com3nmente este es de tipo sororal (es decir, un grupo de hermanas que se casa con un hombre que en este caso, como ya se ha dicho, es preferentemente un primo cruzado) hace que el grupo de mujeres sea cohesionado, estable y duradero, muy coherente, en una palabra, con los grupos formales de filiaci3n y parentesco. Respecto a la sexualidad, exist3a la idea de que la masculina era inferior a la femenina, lo que encontrar3a perfecta relaci3n con el hecho de que fuesen las mujeres quienes generalmente eleg3an a sus

maridos.

A lo largo de las páginas Margaret Mead va desgranando datos etnográficos que ahondan en la diferencia entre hombres y mujeres tchambuli. Así, mientras ellas apenas se adornaban exteriormente, ellos se acicalarían de continuo, estando bastante preocupados por su imagen personal. Ellas trabajaban tanto en los campos como en el control de la actividad pesquera y las manufacturas de mosquiteras mientras que ellos dedicaban su tiempo a la tarea artística y a las ceremonias rituales de carácter iniciático. Poco a poco el lector de este texto va apreciando cómo Mead transforma la diferencia entre hombres y mujeres en un verdadero antagonismo que recuerda la construcción en imagen inversa de las sociedades occidentales. Tanto es así, que ella misma describe que cuando estos hombres van a intercambiar los productos al mercado parecen “una mujer de nuestros tiempos que, con la cartera bien repleta, se lanza a un viaje de compras en una gran ciudad” (o.c.: 282).

Las actividades de los varones se centraban, por tanto, en el ritual y las ceremonias, haciendo diversas puestas en escena que solían contar con el beneplácito de las mujeres que apoyaban a los varones asistiendo como espectadoras. Algunos bailes y danzas tenían además un marcado carácter sexual (Moncó, o.c.: 202), que Mead explica como sigue:

Este espectáculo de unas mujeres cortejando a unos hombres disfrazados de mujeres expresa mejor que cualquier acto ritual de los que fui testigo la complejidad de la situación sexual entre los tchambuli, donde los hombres son nominalmente dueños de sus casas, los jefes de sus familias e incluso los amos de sus esposas, pero la iniciativa y el poder están, en realidad, en manos de las mujeres (o.c.: 284).

Con el telón de fondo de esta etnografía las conclusiones de Mead fueron meridianamente indudables: se estaría ante una sociedad que diferencia claramente los sexos y los temperamentos sexuales pero el resultado sería el inverso al de nuestra cultura. Los hombres serían pasivos, solícitos, cariñosos, tiernos y coquetos mientras que las mujeres mostrarían características de poder, fuerza y actividad. Dicho de otro modo y según los parámetros de la sociedad norteamericana del momento, los hombres tchambuli tendrían un comportamiento femenino y las mujeres masculino.

Llama sin embargo la atención que Mead desprecie totalmente algunos datos etnográficos que, desde una perspectiva de género, harían, cuando menos, sospechar de este teórico poder de las mujeres tchambuli; así por ejemplo, el hecho mismo de que los hombres puedan emplear sin problemas violencia física contra las mujeres simplemente para impedir un control absoluto de éstas en la sociedad e incluso que haya obviado un estudio más intenso sobre el valor social que conlleva cada una de las actividades que realizan hombres y mujeres tchambuli. Parece evidente, además, que en el texto subyace una idea muy clara de la necesidad de complementariedad entre hombres y mujeres, un aspecto que, como se ha indicado, es problemático y resultaría muy controvertido por la teoría feminista a pesar de que, con el tiempo, diese lugar a una corriente que se autodenominaría como neofeminista.

Sin embargo, el estudio de Mead presenta unos avances tales que lo hace merecedor de un lugar importante en la antropología del género. Hay que insistir, sin embargo, en que tal categoría no está presente en su razonamiento ni era su interés el estudio de las relaciones entre los sexos. Pero, a pesar de ello, la importancia de su análisis reside en plantear claramente cómo las construcciones de los roles y comportamientos sexuales y las personalidades de los individuos (y claro es, la exigencia de las mismas) vienen marcadas por la cultura y cómo estos mismos “temperamentos”, y con ellos parte de las diferencias de hombres y mujeres, son adscripciones arbitrarias que podrían realizarse de un modo diferente. Como ella misma escribió (o.c.: 307-308), cuando unas características, sean las que sean, “pueden presentarse tan fácilmente como el ejemplo masculino en una tribu, y en otras quedar proscritas para la mayoría de las mujeres al igual que para la mayoría de los hombres, ya no disponemos de base firme para considerar tales aspectos de conducta como algo propio del sexo”.

2.2.5. Valoraciones críticas de su trabajo

Mead, como se ha dicho anteriormente, fue una de las antropólogas más conocidas. Sus numerosos escritos, sus actuaciones en programas de televisión y su participación continua en conferencias y exposiciones dan buena muestra de su popularidad (Moncó, o.c.: 204-208). Fundó junto a Benedict el *Institute for Intercultural Studies* en 1944, trabajó buena parte de su vida en el *American Museum of Natural History* de Nueva York, fue presidenta de honor de varias asociaciones académicas y dirigió la *American Anthropological Association*. Como ya se ha mencionado, su figura y su obra conllevaron tanto fervientes adhesiones como críticas incluso después de su muerte el 15 de noviembre de 1978 en Nueva York. En este sentido, el caso de Freeman y las revisiones que se realizaron de la etnografía samoana fueron realmente reveladores, igual que lo fue su defensa y el recuerdo y homenaje que desde diversos ámbitos y autores se realizó por su centenario.

Probablemente uno de los grandes problemas de los trabajos de Margaret Mead fuese, precisamente, su sesgo psicologista; entendiendo por tal no solo cuestiones sustantivas sino teóricas, es decir, aquellas que pueden hacer diferenciable un determinado objeto de estudio. Durkheim, en *Les règles de la méthode sociologique* (1894), había alertado contra el peligro del reduccionismo psicológico en tanto que no se distingue el todo social de la suma de individuos, por una parte y, por otra, porque olvida que “la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes y no entre estados de conciencia individual” (1968: 89). Realmente, y sin entrar a valorar el marco teórico de la escuela de Cultura y Personalidad (Moncó, o.c.: 209) e incluso la metodología empleada por Mead (Harris, o.c.: 358) sí es de obligación comentar un poco detenidamente uno de los textos que más controversia ha causado en la disciplina con referencia a los trabajos de esta autora. Una autora de la que, según Howard (o.c. 502-503), se llegaron a publicar en un año veinticuatro artículos, sin contar las notas en los periódicos, las reseñas especializadas o los programas de televisión.

El texto en cuestión se titula muy significativamente *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of Anthropological Myth*, cuyo autor es Derek Freeman, quien lo publicó en la Universidad de Harvard en 1983. No es recomendable hacer una exposición completa de esta monografía en tanto que solo se refiere, tal y como se ve por el título, a uno de los trabajos de Mead, pero sí hay que apuntar que el libro convulsionó el mundo académico norteamericano de tal manera que se produjo un efecto de arrastre que conllevó textos críticos y laudatorios y, sobre todo, un nuevo interés por la cultura samoana. Es sin embargo curioso el turbulento ataque de Freeman a la etnografía de Mead, sobre todo si se tiene en cuenta que ya con anterioridad autores de reconocido prestigio como Evans-Pritchard o expertos en Samoa como Holmes (1958) habían mostrado su disconformidad con la metodología o las interpretaciones de Margaret Mead. Obviamente ha de reconocerse también que, como se ha mencionado anteriormente, hay marcos teórico-metodológicos que no llegan a converger, este es el caso del Estructuralfuncionalismo británico y el de Cultura y Personalidad.

Un año antes que la crítica de Freeman se había editado un texto de Brad Shore (1982), titulado *Sala'Ilua: a Samoan Mystery* en el que el autor matizaba algunos de los análisis de Mead aludiendo, muy razonablemente, a que la vida social es algo más que la suma de partes y que algunos de sus fenómenos son más complejos y polimórficos de lo que Mead pretende (Moncó, o.c.: 212-213), aludiendo así, en cierta medida, incluso a la teoría de la cismogénesis de Gregory Bateson (1990). En definitiva, lo que quiere indicarse es que mientras Shore plantea otras posibilidades de interpretación en la etnografía sobre Samoa Freeman se muestra categórico y, una y otra vez, afirma el error analítico e interpretativo de Mead. Realmente la impresión que se extrae del texto de Derek Freeman es que no pretende otra cosa que mostrar el hipotético error de Mead. No es raro que un comentario de James Clifford sobre la polémica entre estos dos autores, publicado en *The Times Literary Supplement*, en mayo de 1983, se titulara muy significativamente *The Other Side of Paradise*, porque eso es la obra de Freeman: el lado oscuro de la luminosa Samoa pintada por Mead.

Así, a la tranquila y liberal Samoa de *Coming of Age*, Freeman enfrenta una sociedad en tensión, frustrada y desequilibrada, de la que da algunos datos espeluznantes respecto al número de suicidios y violaciones; mientras que las figuras y análisis de la *taupo* y el *moetotolo* de Mead apenas son reconocibles en las de Freeman (Moncó, o.c.: 214-215). Buena parte de la crítica se basa en demostrar cómo la adolescencia de los samoanos es una etapa clave en su crecimiento que, al igual que ocurre en las sociedades occidentales, no está libre de problemas e inquietudes.

En la obra de Freeman se obvian, evidentemente, algunas cuestiones que son importantes. En primer lugar el tiempo transcurrido entre uno y otro trabajo, más de medio siglo; en segundo lugar algo que ya la misma Mead había advertido, y que hace referencia a todos los cambios a que puede verse sometida una sociedad tras un proceso de aculturación como el que Samoa estaba sufriendo, incluso ya en la época de su estudio, aunque ciertamente ella no lo analiza. Y, por último, algo que Margaret Mead llegó a explicar en el prólogo a su edición de 1961, el material técnico también se

transforma, y lo hace de un modo tal que cuando Gloria Cooper se preparaba para realizar su trabajo en Samoa, la misma Margaret Mead llegó a comentar que lo hacía con herramientas “que en otro tiempo ni siquiera hubiésemos soñado”. Evidentemente, de lo que Mead está hablando es de que un trabajo de campo es un acercamiento a una cultura, una investigación que no cierra ni limita, sino que debe abrir caminos para otros análisis y otras miradas, tanto propias como ajenas.

Este debate del que se viene hablando plantea en realidad una serie de preguntas que afectan a la esencia misma de la metodología antropológica: ¿en qué medida afecta el transcurso del tiempo en una etnografía? ¿cómo lo hace el sexo de la persona que investiga? ¿modifica el discurso y la experiencia cultural el hecho de ser hombre o de ser mujer? ¿es lícito hablar de errores con la aplicación de otra metodología y otros marcos de interpretación? ¿cómo puede interpretarse la etnografía del pasado? ¿en qué medida afectan los procesos de aculturación a la lectura misma de las etnografías? Estas preguntas forman parte de los interrogantes necesarios para entender buena parte de las revisiones etnográficas y teóricas que se han realizado mediante los estudios de género. No debe, sin embargo, considerarse de este modo el trabajo de Freeman, quien parece que obtiene su nombre y reputación tan solo mediante la crítica indiscriminada a una de las antropólogas más conocidas en Norteamérica y una de las primeras que esboza buena parte de los problemas que serían más tarde centrales en la antropología del género.

3

La historia y la caza como explicaciones de las relaciones de género

En la segunda mitad del siglo XIX surgen desde diferentes ámbitos del conocimiento reflexiones sobre la naturaleza del ser humano, su historia y su cultura. Dentro del contexto académico, y en especial de la disciplina antropológica, encontrarán eco las teorías evolucionistas que propagarán, sobre todo de la mano de Tylor, la unidad psíquica de la humanidad, su unidad cultural y su unidad histórica. Dado que la Cultura se hace común, por encima de preparaciones intelectuales y clases sociales, y las culturas se transforman desde lo más simple a lo más complejo, los pasos evolutivos de la humanidad, su historia primigenia, se vuelven pruebas suficientes de verosimilitud. Es por tanto sencillo que, junto con el determinismo biológico que separa y excluye a hombres y mujeres, se configure una distinción sexual y una jerarquía de género que tiene su mayor validez en conjeturas históricas sobre un pasado remoto, imaginable pero no comprobable.

3.1.El problema del matriarcado

Aunque el problema sobre la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres centró buena parte de los debates acaecidos dentro de la antropología feminista de los años setenta, el hecho de la existencia o inexistencia de un sistema social matriarcal ha recorrido, y aún lo hace, un gran número de exposiciones teóricas e incluso tomas de posición particulares por parte de algunas autoras de género. Es además una problemática interdisciplinar en el sentido de que buena parte de las defensoras y detractoras de la existencia de un matriarcado primitivo en los inicios de nuestra historia toman como referencia no solo los datos antropológicos sino los históricos, arqueológicos, artísticos e incluso religiosos. Es, pues, interesante el constatar cómo todavía buena parte de las feministas de corte diferencial o incluso del denominado actualmente feminismo integral plantean sin duda alguna la existencia de un momento histórico en el que las mujeres detentaban el poder social, cultural y político, basándose para ello en buena parte de las investigaciones arqueológicas, las de Cnossos por Arthur Evans, por ejemplo, y especialmente las debidas a Marija Gimbutas.

Esta arqueóloga, acuñadora del término “la vieja Europa” para designar el área de influencia de las llamadas culturas pre-indoeuropeas, identificó la compleja estructura de representaciones femeninas propias del Paleolítico y el Neolítico (lo que comúnmente se conoce como “venus prehistóricas”, como la de Laussel, la de Dusseldorf o la más reciente y sin embargo más antigua descubierta en septiembre de 2008 en la cueva de Hohle Fels por el profesor Nicholas Conard, tallada esta vez en cuerno de mamut), con una representación única y universal de la “Diosa Madre”, a pesar de sus diferenciadas imágenes y tallas. Según Gimbutas este culto a las diosas, propias de estas zonas europeas, pervivió en las religiones de otros pueblos como el griego (culto a Dionisos), en los celtas (en el culto a las Matres), en las diferentes diosas de la fertilidad germánicas y eslavas, en el culto (alterado, evidentemente) a la Virgen María e incluso en los rituales de las brujas europeas. Todo ello, en realidad, como exponente del respeto y consideración de estas culturas a la vida y la naturaleza simbolizadas en estas representaciones y en las madres-mujeres mismas. En idéntica línea advocadora de viejas costumbres y representaciones se hallarían, por ejemplo, varios documentos sobre los saurómatas, pueblo en el que las jóvenes luchaban junto a los hombres y eran enterradas con sus armas de guerra.

3.1.1. La antropología evolucionista y el matriarcado

Sin embargo, cuando en antropología se habla del matriarcado los datos cambian radicalmente de signo, mientras el nombre de una escuela y un autor centran buena parte de la discusión. Así, mencionar el matriarcado es reflexionar sobre el evolucionismo y sobre la obra *Das Mutterrecht* (literalmente, el derecho materno) escrita por Bachofen en 1861, a pesar de que, como se verá, otros autores evolucionistas como Morgan, McLennan o el mismo Engels argumentaron sobre el matriarcado, al que consideraron etapa primaria de la historia de la humanidad.

La corriente evolucionista clásica se engarza con las teorías del mismo signo que surgieron en el ámbito de las ciencias naturales y la biología en el siglo XIX y que ya habían empezado a despuntar un siglo antes, aunque en la realidad hablar de ella significa mirar hacia el mundo griego y su filosofía recordando su idea de *Scala Naturae*. Al igual que los naturalistas, los evolucionistas sociales consideraban que una sociedad compleja y organizada se desarrollaba de modo semejante a como lo hacía un organismo vivo, es decir, partiendo de otro más simple y desorganizado. De esta manera, una sociedad sencilla, lo que en aquel momento se denominaba una “sociedad primitiva”, venía a considerarse como el principio de lo que había sido el desarrollo cultural humano, esto es, como una infancia de la humanidad. Esta idea, es evidente, en realidad está basándose en un evolucionismo lineal, progresivo y uniforme, lo que como se verá, traería no pocos problemas a la escuela del evolucionismo clásico. Sin embargo, el hecho de pertenecer a un mismo marco teórico-metodológico no quiere decir que no pueda haber variaciones significativas en los supuestos de los autores que están formando parte de una corriente disciplinar concreta. Así, por ejemplo, no todos los evolucionistas

consideraron que el matriarcado representaba un inicio en la formación social de los seres humanos; Henry J. Maine, por ejemplo, en su obra *Ancient Law* (1861), contemporánea de la citada de Bachofen, consideraba que el derecho paterno y con él la existencia de un patriarcado o sistema social que ofrece y garantiza el poder de los varones había existido desde los principios de la historia humana. Obviamente otros autores como Morgan, Bachofen o McLennan tuvieron fácil rebatirle con el ejemplo de las sociedades matrilineales, otra cosa es, como se verá, que se pueda deducir el matriarcado de la matrilinealidad o que esta signifique que el poder está en manos de las mujeres.

De uno u otro modo lo que estos autores evolucionistas tenían muy claro es que toda la historia social podía dividirse en unas etapas que marcaban claramente la evolución y el desarrollo humano. En su libro *Ancient Society* (1877), traducido en la edición española como *La sociedad primitiva*, Morgan realiza una división de toda la historia cultural del hombre en periodos que a su vez, en dos casos, se subdividen. De este modo podrían evidenciarse tres grandes etapas: salvajismo, barbarie y civilización, pudiéndose distinguir en los dos primeros un estadio inferior, otro medio y otro superior.

En el periodo de salvajismo (momento de la infancia humana), la nutrición se realiza mediante la recolección, e inferimos que el carroñeo, para ir avanzando con la pesca y la caza sucesivamente; del uso de las piedras como arma se pasaría a la fabricación del arco, las flechas y las lanzas. Como tal, el periodo finalizaría con la invención de la alfarería. El salvajismo conllevaría un gobierno que comenzaría con un mero pacto entre varones y finalizaría con el sistema de *gens* (asociaciones basadas en el parentesco) y con grupos familiares denominados familia *consanguínea* y *punalúa*, definidos por el mismo autor de la siguiente manera:

La familia consanguínea se basaba en el matrimonio entre hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupo. La familia punalúa se basaba en el matrimonio entre varias hermanas, propias y colaterales, con los maridos de cada una de las otras, en grupo, no siendo indispensable que los maridos comunes estuviesen emparentados entre sí. Asimismo, varios hermanos, propios y colaterales, se casaban con las esposas de cada uno de los otros, en grupo, no siendo indispensable que estas esposas estuviesen emparentadas entre sí, aunque en ambos casos esto sucedía con frecuencia. En cada caso, el grupo de hombres se casaba en conjunto con el grupo de mujeres (1971: 395-396).

Por su parte el periodo de barbarie se iniciaría con la alfarería y terminaría con la fabricación de piezas de hierro, la subsistencia comenzaría en la línea horticultora hasta finalizar en la agricultura y en la domesticación de animales. El gobierno se iría transformando desde la común *gens* del periodo anterior hasta el consejo de jefes y las asambleas, mientras que la familia variaría desde la punalúa a la sindiásmica (definida como aquella que se basaba en “el matrimonio entre parejas solas, pero sin cohabitación exclusiva [en la que] el matrimonio duraba a voluntad de las partes” (o.c.: 396) para acabar transformándose en la patriarcal (es decir, lo que hoy llamaríamos poligínica y que estaría compuesta por un hombre y varias mujeres), de la que Morgan explica que “por lo general, estaba acompañado de la reclusión de las esposas”, y finalmente en la familia

monógama.

Curiosamente Morgan apenas habla de la civilización, al fin y al cabo el modelo de la sociedad a la que él mismo pertenecía, aunque sí comenta que comienza con el alfabeto fonético y el uso de la escritura y se caracteriza por la propiedad privada absoluta (frente a la colectiva de los periodos anteriores), y la aparición de lo que podría denominarse sociedad política; estableciendo a la vez una polaridad entre lo que denomina *Societas* y *Civitas*. Reuniendo los datos que aporta en el prólogo de la edición española Lisón Tolosana (o.c.: 39), podría decirse que en la primera se encontraría una organización social basada en las *gens*, los clanes y las tribus con un gobierno que se sustentaría en la persona y en las relaciones personales, con lo que actuaría sobre los individuos a través de las instituciones ya mencionadas y mediante relaciones de tipo personal. El estado por tanto no existiría como tal, luego la seguridad de la persona recaería en la *gens*, el clan o la tribu, siendo así esta organización la defintoria de la sociedad antigua. La sociedad moderna sin embargo se organizaría políticamente en función del territorio y la propiedad, basándose también en ellos el mismo gobierno, quien actuaría sobre las personas a través de relaciones territoriales. En este tipo de sociedad sí que se encuentra el estado, que a su vez estaría obligado a proteger tanto a los individuos como a la misma sociedad.

Dentro de esta línea evolutiva Morgan dedica el capítulo XIV al “Cambio de la descendencia de la línea femenina a la masculina” en referencia a griegos y romanos, con cuyo simple título puede apreciarse que, al contrario de Maine, está suponiendo que inicialmente ciertas formas de autoridad y poder podrían estar en manos de las mujeres. Hay además que hacer notar que es importante reseñar los planteamientos de Morgan porque sería un autor básico para lo que posteriormente haría Engels y, como se verá, para las críticas que mucho más tarde realizarían las autoras feministas de corte marxista. Para Morgan estaba demostrado que la *gens* del periodo arcaico “consistía en un presunto antepasado femenino y sus hijos, juntamente con los hijos de sus hijas y de sus descendientes mujeres, por la línea femenina, a perpetuidad. Quedaban excluidos, por lo tanto, los hijos de sus hijos varones y de sus descendientes varones por la línea masculina” (o.c.: 362), mientras que la de periodos más modernos seguía el mismo sistema pero con respecto a los varones y a la línea masculina. Como él mismo advierte, lo único que queda por dilucidar es qué motivó el paso de un sistema a otro y cómo se realizó tal transformación. Este cambio, que evidentemente conllevó una serie de derechos para los sujetos de una u otra línea de descendencia, fue un proceso

simple y natural, dado que el motivo del cambio era general, urgente e imperioso. Cuando se efectuó, en un momento dado y por resolución preconcertada, solo fue necesario convenir que todos los actuales miembros de la *gens* quedasen como miembros pero, en adelante, únicamente las criaturas cuyos padres pertenecían a la *gens* pertenecerían a ella y llevarían su nombre gentilicio, mientras que los descendientes femeninos quedaban excluidos. Esto no interrumpió ni cambió la naturaleza del parentesco de la relación de las *gentes* existentes; pero, desde entonces, se retuvieron en la *gens* todas las criaturas que, hasta ese momento, habían estado excluidas, y se excluyeron las que antes se retenían (o.c.: 363).

Morgan repite en varias ocasiones que el motor de tal transformación debía ser una causa “suficiente e imperiosa” que para él se traduce en lo siguiente:

Una vez que se comenzó a criar animales domésticos en manadas, convirtiéndolos así en una fuente de subsistencia a la vez que en objetos de propiedad individual, y después que la labranza condujo a la posesión privada de casas y campos, es indudable que debió surgir una animosidad hacia el régimen imperante de herencia gentilicia, porque excluía a los hijos de los propietarios, cuya paternidad era ahora más segura, para entregar los bienes a sus parientes gentilicios. La lucha sostenida por padres e hijos para la obtención de una nueva reglamentación de la herencia, llegó a ser motivo poderoso para provocar el cambio. Con la acumulación de la propiedad en masa y asumiendo formas permanentes, y con la proporción creciente de la misma, detentada por propietarios individuales, es indudable que la descendencia por la línea femenina estaba llamada a desaparecer, cediendo su lugar a la descendencia por la línea masculina (o.c.: 364).

El problema de Morgan, como en realidad le ocurría a buena parte de la escuela del evolucionismo clásico, era poder demostrar empíricamente que en un momento histórico ya desaparecido, del que incluso no hay constatación escrita, la transformación planteada existió realmente. De ahí que él, con experiencia en trabajo de campo, aluda a que la “ausencia de una comprobación directa de la antigua descendencia por línea femenina en las tribus griegas y latinas, no es suficiente para acallar la presunción a favor de esta forma de descendencia” (o.c.: 365). Por eso, de modo indudable, puede contarse con los escritos de Herodoto con respecto a los licios, con el caso de los cretenses o con el de otros pueblos antiguos como los etruscos, o los de Polibio con los locrios. Incluso, si ello no bastase como fuente empírica, aduce, bastarían el texto y la investigación del mismo Bachofen y, por qué no, las fuentes que ofrece la mitología.

Es claro que la confusión de la realidad comprobable empíricamente y aquellas fuentes que no pueden constatarse de tal modo, se sitúan en la base de buena parte de la historia conjetural de estos autores quienes, por otra parte, utilizan el método comparativo para llenar huecos con semejanzas no comprobadas fehacientemente, basándose, en buena parte de las ocasiones, en las famosas *survivals* de Tylor (Harris, o.c.: 141-144). Por otra parte, se aprecia en Morgan una similitud errónea entre un linaje y una filiación matrilineal con lo que supondría un matriarcado, es decir, no solo homologa una forma de familia y adscripción de individuos a una línea de filiación sino a un sistema cultural con manifestaciones específicas en la organización política, social, económica y religiosa.

Sin embargo la idea de base evolucionista pesa demasiado en estos autores, y todos ellos (excepto Maine, como ya se ha dicho) plantean una evolución en la que lo más simple ha de transformarse en lo más complejo y simplemente hay que rellenar los huecos evolutivos mediante conjeturas que fortalezcan la idea errónea de una evolución unilineal.

El escocés John Ferguson McLennan (1827-1881) colaboró activamente en la polémica sobre la evolución y desarrollo de las sociedades aportando, además, ciertos conceptos a la antropología del parentesco que hoy día se siguen utilizando, como son los de endogamia y exogamia. Por endogamia se entiende la prohibición a los miembros de

un grupo de contraer matrimonio fuera de ese mismo grupo, o en positivo, la obligación de casarse entre sí, mientras que exogamia sería la prohibición de que los miembros de un grupo contraigan matrimonio entre ellos, o la obligación de unirse matrimonialmente con miembros de grupos diferentes (Moncó, 2003). Al igual que Morgan y como buena parte de los evolucionistas clásicos, McLennan era un abogado interesado en la historia de las sociedades y, principalmente, en la del derecho escocés, y un perfecto convencido de la existencia de un periodo primigenio de la historia humana en la que la base de la organización social era el matriarcado. Es en su texto *Primitive Marriage: An Inquiry Into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* (1865) donde McLennan expone sus ideas al respecto.

Según su opinión, las sociedades comenzaron su andadura partiendo de una situación de promiscuidad en la que los hijos pertenecían al grupo social mediante su vinculación a un antepasado común (el tótem), pero cuyas relaciones de parentesco solo tendrían lugar a través de la línea de la madre. Escribe:

Una vez un hombre ha percibido el hecho de la cosanguinidad en el caso más simple, a saber, en el que él tiene la sangre de su madre en sus venas, puede vislumbrar rápidamente que es de la misma sangre que los otros hijos de ésta. Un poco más de reflexión le permitirá ver que su sangre es la misma que la de los hermanos y hermanas de su madre. Pensando aún más, percibirá que él es de la misma sangre que los hijos de las hermanas de su madre. Y, con el tiempo, siguiendo los lazos de sangre, debe llegar a un sistema de parentesco a través de las hembras. La idea de relación sanguínea, tan pronto como se formó, debe haber empezado a desarrollarse, aun cuando lentamente, en un sistema abrazando los lazos de sangre, en cuanto que obvios e indiscutibles, a través de las hembras. Cualquier desarrollo adicional que esta idea pudiera tener –si tuviera simultáneamente un desarrollo en la dirección del parentesco a través de los varones– debe haber dependido de las circunstancias conectadas con la paternidad (en Llinares, 1984: 291).

Y precisamente en estas circunstancias que se imbrican con los hombres y la paternidad es donde McLennan va a basar sus teorías sobre la transformación de los grupos sociales matrilineales en patrilineales. Así, refiere cómo la dureza de la vida y la lucha por el alimento y por la seguridad llevaron a que estos grupos de incidencia materna prefirieran a los cazadores valientes y fuertes y al menosprecio de las niñas, más débiles que los muchachos. Esto trajo consigo la práctica habitual del infanticidio femenino y la lógica escasez de mujeres, lo que a su vez determinó el estado de guerra permanente entre las tribus primitivas y la necesidad perentoria de la regla exogámica y la poliandria (el matrimonio de una mujer con varios hombres) que solía realizarse mediante la captura y el rapto de mujeres. Según McLennan, el hecho de compartir mujeres obligó a que las filiaciones se establecieran por línea femenina, por un lado, y a configurarse en subtribus con exogamia prescriptiva, por otro. La habitualidad de esta costumbre traería, a su parecer, la obligación de casarse con mujeres cautivas y que fuese considerada como un crimen la unión con mujeres de la misma ascendencia, puesto que sería considerado un incesto. Este sistema, aduce este autor, facilitaría que la poliandria indiscriminada se fuese transformando en poliandria fraterna, es decir, en una unión donde los hombres que comparten a una mujer serían hermanos entre ellos; de ahí que cuando existiese una

gran diferencia de edad entre hermanos, los más jóvenes se unieran a las mujeres de su hermano tras fallecer este, lo que daría lugar a que el levirato (casarse con la mujer del hermano muerto) se convirtiese en una práctica habitual. Dado que con este sistema sería posible llevar una mínima cuenta de la paternidad, dice McLennan, la filiación pudo pasar a establecerse mediante una línea de carácter paterno, sustituyendo esta filiación de y por varones a la matrilinealidad anterior.

El problema con McLennan es el mismo que antes se apuntaba y que proviene de la idea de evolución unilineal. Son verdaderas conjeturas sus opiniones sobre la poliandria, un sistema, además, muy poco común y relacionado con condiciones sociales totalmente diferentes a las que él plantea. Por otra parte, y como ya se ha mencionado, al igual que Morgan, confunde el sistema social del matriarcado con la mera transmisión del linaje por línea materna. Sin embargo, con absoluto convencimiento de que un primitivo matriarcado antecedió al sistema patriarcal, escribió una obra que se editaría como póstuma en 1885, titulada *Patriarcal Theory*, en la que refutaba las opiniones de Maine al respecto.

3.1.2. Bachofen y su teoría sobre el matriarcado

Johan Jacob Bachofen nació en Basilea (Suiza) el 22 de diciembre de 1815 en una de las familias más importantes de la ciudad, lo que le permitió dedicarse toda su vida a los estudios y las investigaciones y mantener relación con los mejores focos intelectuales del momento. Es necesario tener en cuenta que a finales del siglo XIX están surgiendo por toda Europa una serie de fenómenos intelectuales, artísticos, científicos y literarios que sin duda influyeron en buena parte de las teorías que se están mencionando. El evolucionismo, en pocas palabras, es una forma de mirar e interpretar los problemas, de conceptualizarlos y de reflexionarlos; pero no es un “ismo” que se dé en el vacío de un momento y una época. La Restauración y los movimientos nacionalistas, por ejemplo en Italia y Alemania, el romanticismo y la herencia filosófica de Hegel, el problema colonial y el industrialismo que recorre Europa no pueden sino influir en todos estos autores amantes del mundo clásico, la historia y el derecho. Aunque es costumbre y vicio el compartimentar los datos y el conocimiento, es necesaria una visión más amplia que permita observar el conjunto como una red en la que el pensamiento, las opiniones y las críticas se entrecruzan entre unos y otros autores. No debe olvidarse que Morgan, por ejemplo, viajó a Europa y conoció a Charles Darwin, y que en su misma casa tuvo oportunidad de contrastar opiniones con Lubbock y McLennan, ambos en pleno auge intelectual. Por su parte Maine y Bachofen se escribían también con el americano, quien incluso pidió algunos favores al primero en beneficio de McLennan, que en ese momento quería dedicarse a tiempo completo a la investigación etnológica (Lisón en Morgan, 1971: 17-18) lo que desde luego no obsta para que tanto Morgan como McLennan criticasen mutuamente sus teorizaciones. De hecho el mismo Bachofen dejó un conjunto de manuscritos inéditos en los que se demuestra su intercambio de ideas y datos, algunos incluidos en la edición crítica de sus obras, con los evolucionistas ya mencionados y con

Tylor y Bastian (Llinares, o.c.: 256).

Es pues en este contexto donde hay que situar la obra de Bachofen y tener en cuenta su interés por la comparación de datos provenientes de varios campos y disciplinas. Realizó sus estudios en Basilea, Gotinga y Berlín, ciudad en la que tuvo ocasión de contactar con Friedrich von Savigny, experto en derecho romano y sin duda uno de los mejores investigadores históricos del pasado latino. A su influencia se debió la realización de su Tesis Doctoral sobre el derecho romano, especialidad de la que ocupó una cátedra en la Universidad de Basilea contando solo veintisiete años. Sin embargo, puesto que su situación económica lo permitía y su interés por la investigación lo aconsejaba, dejó el mundo de la docencia para centrarse única y exclusivamente en la investigación, de ahí que realmente su producción literaria sea sorprendente en número y contenido. Tras varios textos dedicados al mundo clásico latino e incluso a las formas simbólicas de las culturas antiguas, Bachofen escribió su obra más conocida (*Das Mutterrecht*) en 1861 aunque hasta su muerte, el 25 de noviembre de 1887, no dejó de publicar monografías en las que se constataba que sus investigaciones abarcaban varias culturas que estaban fuera de la influencia grecorromana. El texto original, publicado en Stuttgart y del que se han hecho varias ediciones en alemán, es mucho más amplio que la versión española de 1987, en la que se han seleccionado algunos capítulos dedicados al método y a los datos históricos de algunas de las culturas tratadas por Bachofen. Como dato singular se puede señalar que la obra fue dedicada a su madre indicando no solo su nombre de casada, sino también el de soltera: Valeria Merian.

El impacto de esta obra se debe, incluso hoy y sin duda alguna, a la originalidad y a la falta de convencionalismo de sus tesis, aunque hay que reconocer que en su momento el texto no encontró mucho eco, quizá por plantear razonamientos diferentes a los de Friedrich Creuzer, considerado por entonces en el mundo académico alemán la más docta opinión sobre mitología. En *El Matriarcado* se cuestiona la teórica naturalidad y universalidad del modelo occidental de familia (es decir, la familia biparental, monógama y patriarcal), así como la idea de que el poder patriarcal había sido, desde siempre, la base de constitución de las sociedades. Basándose en la historia del mundo grecorromano e incluso en sus mitologías, puesto que defendía que para el derecho matriarcal el mito ofrecía garantía de seguridad, Bachofen postuló que con anterioridad a la aparición del patriarcado había existido un matriarcado, entendiendo por tal no solo un tipo de familia sino un sistema sociocultural que se manifestaba de modo específico en la organización política, económica y religiosa. Es importante entender que para este autor el mito es tan empírico como cualquier otro dato recogido en la investigación; el mito es historia, y la historia es cierta. Escribe:

Las tradiciones míticas [...] se presentan como la expresión fiel de la ley vital de aquellos tiempos en los que se pusieron las bases del desarrollo histórico del mundo; aparecen también como la manifestación de la mentalidad originaria, como revelación histórica inmediata, y por consiguiente como fuente histórica de la mayor autenticidad [...] El comienzo de toda evolución, sin embargo, está en el mito. Toda investigación profunda de la Antigüedad, por lo tanto, se reduce inevitablemente a él. Él es quien lleva en sí mismo los orígenes, y solamente él puede revelarlos. Pero los orígenes

motivan el progreso posterior, marcan el camino que éste sigue y su tendencia perpetua. Sin conocimiento de los orígenes, el conocimiento histórico nunca puede llegar a una conclusión. Toda separación de mito e historia [...] no tiene por tanto ningún significado ni autorización ante la continuidad del progreso humano (1992: 30 y 32).

En todos los mitos europeos, plantea, se encuentra la lucha entre el principio masculino y el femenino que a su vez se relacionan con otros elementos: el día, la noche, la derecha, la izquierda, la tierra, el mar, etc. Es en realidad el recuerdo a las etapas histórico-técnicas que caen bajo el dominio de Afrodita (el hetairismo), Deméter (la aceptación mediadora del matrimonio) y Apolo, el triunfo de lo masculino que desplaza a lo femenino y que, como comenta Bachofen, se encuentra ya asumido en la tragedia de Esquilo, la *Orestíada*, y en la muerte de la madre. Es significativo recordar aquí que sea el mismo dios quien reclama la absolución de Orestes con el argumento (tan aristotélico, por otra parte) de que la mujer tan solo es la receptora de la simiente del hombre, el verdadero engendrador, aquel que da la vida. Sus fuentes de estudio, al igual que ocurría con Morgan, por ejemplo, las constituían los pueblos anteriores a los griegos, como los licios, los carios, los etolios, los arcadios, los minios e incluso los cántabros, de los que daban cuenta Estrabón, Heródoto, Eustato, Tácito o Plutarco, todos ellos con una centralidad clara en el derecho materno. Con un estilo propio de la escuela evolucionista, los datos de la India, de Persia o del Tíbet le sirven para fortalecer sus exposiciones y opiniones ya que, como él mismo se encarga de explicar, el matriarcado no es propio de un pueblo sino de un estadio evolutivo que, hay que recordar, era común para todas aquellas culturas que se encontraban en él.

La evolución misma del matriarcado forma parte, en realidad, de una línea que se transforma desde el hetairismo a la ginococracia pasando por un periodo de lucha que recuerda a las batallas de las amazonas en respuesta, precisamente, a los desmanes y abusos masculinos. Así, partiendo de la promiscuidad sexual que caracteriza los primeros tiempos de la humanidad parece claro que la descendencia solo puede contarse mediante las líneas femeninas, tal cual recordaba McLennan y se ha comentado un poco más arriba. Precisamente, hay que tener presente que, tal y como estipulaba el derecho romano “mater semper certa est”, con lo que esa sería la fuente del “derecho materno” planteado por Bachofen, en tanto que existe una clara imposibilidad de conocer con exactitud quién es el padre de una criatura. Esta constatación única de la importancia de la madre, como ser del que deriva el derecho y el linaje de un individuo, traería consigo el que las madres gozasen de un respeto y una relevancia propia de las sociedades ginocéntricas, que solo se perdería con la llegada de la monogamia y la posibilidad de empezar a constatar la paternidad de un varón en concreto; no hay que olvidar que los romanos habían continuado la máxima antes nombrada con otra, que se ajustaría posteriormente a distintos tipos de códigos civiles, de tal manera que si la madre siempre era conocida el padre sería “quem nuptiae demonstrant”, es decir, el marido de la madre; lo que en cierta medida hace pensar en la transformación de un parentesco natural (hijo-madre) en uno social (hijo-padre) o, en otro sentido, en una pérdida de poder femenino para construir un ámbito de poder masculino.

Una y otra vez Bachofen muestra las diferencias que pueden encontrarse entre la esfera femenina y la masculina. No son solo los elementos, los espacios o los astros de cielo sino aspectos más sustanciales:

Lo mismo que en el principio paterno yace la limitación, en el materno destaca la generalidad; al igual que aquel trae consigo la limitación a un estrecho círculo, este no conoce restricción, como tampoco la vida de la Naturaleza. De la maternidad que da a luz surge la hermandad general de todos los hombres, cuya conciencia y reconocimiento se hunde con la formación de la paternidad. La familia fundada en el patriarcado se aísla en un organismo individual, y la matriarcal, por el contrario, lleva aquel carácter típico-general con el que comienza todo desarrollo y que caracteriza la vida material frente a la espiritual superior. Todo vientre de mujer es imagen de la Madre Tierra (o.c.: 37).

Sin embargo, a pesar de bosquejar parte de los caminos que posteriormente recorrerían algunos movimientos feministas actuales, Bachofen es hombre de su tiempo y a veces plantea las diferencias entre hombres y mujeres y lo femenino y masculino de un modo bastante paradójico y esencialista:

La profecía femenina es más antigua que la masculina, y el alma femenina es más constante en la fidelidad al resultado, “más profunda en la fe”; la mujer, si bien es más débil que el hombre, sin embargo es más apta para encumbrarse por encima de él, más conservadora, en especial en el campo cultural y en la defensa del ceremonial (o.c.: 41-42).

Para Bachofen el tránsito del matriarcado al patriarcado se realizaría en Grecia mediante la introducción del culto apolíneo pero solo quedaría consolidado en la civilización romana, puesto que es de ella de la que surge el Derecho y la idea de Estado, la culminación, para Bachofen, de las creaciones humanas.

Aun teniendo en cuenta el valor total de la obra, las críticas que se le pueden realizar a su texto son varias. Es claro que Bachofen, como sus compañeros evolucionistas, confunde el derecho materno con la matrilinealidad y el matriarcado. No es cierto que la matrilinealidad conlleve aparejado el poder de las mujeres; al respecto, no deja de llamar la atención el hecho de que en los textos de parentesco se comenten ciertos fenómenos como el llamado marido visitador de los iroqueses o la avunculocalidad de los trobriandeses como “soluciones a la matrilinealidad”. ¿Por qué la matrilinealidad necesita de “soluciones” y no la patrilinealidad? ¿A qué se está llamando solución? Evidentemente, podría comenzarse preguntando qué ocurre con las relaciones de poder entre hombres y mujeres en estas sociedades, una pregunta claramente muy alejada de los intereses evolucionistas pero que resulta básica para entender la diferencia entre un sistema social de poder y una línea de filiación. Existe además otro tipo de problema, esta vez con referencia a los mitos mismos. Como se ha visto, para Bachofen el mito corresponde a una realidad histórica aunque no pueda demostrarse. La antropología cultural posterior ha demostrado claramente cómo, al contrario de lo que él consideraba, el mito se suele utilizar para enseñar y justificar las relaciones sociales y los valores de cada cultura. Finalmente, la realidad se muestra tozuda a la hora de intentar encontrar

datos fehacientes que muestren una sociedad en la que las mujeres tengan o hayan tenido todo el poder en sus manos. Los datos empíricos aportados por los estudios etnográficos hablarán, como mucho, de sociedades matricéntricas o matrifocales, en las que desde luego la herencia, la sucesión, la filiación y la residencia posnupcial girarán alrededor del grupo femenino, es decir, los grupos conocidos como matrilineajes con matriuxorilocalidad, pero todavía no se conocen (ni se han conocido realmente) sociedades que correspondan a esa idea totalizadora del matriarcado, ni siquiera los iroqueses estudiados por Morgan cumplirían con el modelo, dado que los varones podían ocupar puestos de relevancia política y religiosa y, como se ha dicho, “disculpaban” o “solucionaban” la matrilinealidad con esos maridos visitantes que no permanecían durante mucho tiempo en unos grupos dirigidos por mujeres. En realidad, se advierte también que todos estos autores, e incluso Maine, que hay que recordar que estaba en desacuerdo con la idea del matriarcado primitivo, están pensando en que, de un modo u otro, se tuvieron que regular las relaciones sexuales a fin de que surgiera la sociedad ordenada del desorden que provoca la sexualidad no controlada; dicho de otro modo (y Freud desde luego estaría de acuerdo) el paso del estado de naturaleza a la cultura se realiza mediante el control y la reglamentación de las relaciones sexuales, algo, en definitiva, que nos distingue del resto de los animales. Por otra parte, el esencialismo diferencial que desprenden algunas de sus citas es, cuando menos, bastante discutible.

El texto de Bachofen ha sido, sin embargo, una aportación importante para ciertos pensamientos feministas. Hay que considerar, desde luego, que la idea de un mundo matriarcal desaparecido hace más fácil la lucha por la igualdad de derechos, siempre se pelea mejor por lo perdido que por lo que no ha existido. No es extraño, pues, que a partir de los años setenta del siglo pasado, buena parte de la literatura feminista defiendan la posibilidad de su existencia (Davis, 1971), o surjan quienes lo veían como una esperanza en la lucha (Webster y Newton, 1979) o aquellas otras que, como aquí se está diciendo, defendían que el patriarcado se había originado en los albores de nuestra historia (Bamberger, 1979). Lo que es claro es que la idea del matriarcado promovió una interesante discusión en la antropología del género que merece ser tenida en cuenta.

3.1.3.El matriarcado desde la perspectiva de la antropología del género y el feminismo

Como es fácil suponer, el tema del matriarcado entra de lleno en el más amplio del poder y en el modo en que su posesión influye en las relaciones entre hombres y mujeres y en las posiciones sociales de dominación y subordinación. De ahí que buena parte de las primeras teorizaciones de las antropólogas feministas de la década de los setenta se centraran en discutir y revisar opiniones sobre los sistemas sociales, sobre hitos culturales e incluso sobre paradigmas teóricos mediante los cuales se habían realizado trabajos de campo en los que se habían obviado las presencias femeninas. Sin embargo, es necesario constatar que aunque el debate está presente en todo el ámbito feminista, antropólogas

tan conocidas como Millet e incluso Simone de Beauvoir ya habían rechazado la existencia de sociedades matriarcales al considerar que en ningún momento histórico podría probarse que las mujeres hubiesen ejercido el poder absoluto. Ya se ha mencionado igualmente que el debate sobre la existencia o inexistencia del matriarcado está definiendo también el enfrentamiento entre las feministas de la igualdad (para quienes el sistema patriarcal ha sido siempre el protagonista de la historia humana) y las feministas culturales y de la diferencia, que postulan la existencia de sociedades antiguas en las que las mujeres detentaban el poder, y la muerte del patriarcado.

En esta última línea se sitúa Françoise d'Eaubonne, cofundadora junto a Guy Hocquenghem y Anne Marie Grélois del FHAR (*Front homosexuel d'action révolutionnaire*), escritora prolífica de ensayos, novelas, biografías, poesías y cuentos, que acuñó el término ecofeminismo, que tantos resultados teóricos conllevaría posteriormente, en su texto *Le féminisme ou la mort* escrito en 1974. Dos años después escribe *Les femmes avant le patriarcat*, en el que expone cómo hubo un tiempo en el que las mujeres eran las dueñas de su sexualidad y capacidad reproductiva así como de las riquezas agrícolas; consiguientemente el patriarcado se iniciaría al arrebatar a las mujeres tanto su propia fecundidad como la de la tierra misma. Incluso hoy día y desde mediados de los setenta, un presupuesto básico del ecofeminismo es, precisamente, cómo el patriarcado y sus modelos de poder y consumo han incidido en la demografía y en los recursos naturales de la tierra (Shiva, 1995; Mies y Shiva, 1997, Agra, 1998). D'Eaubonne se sitúa en la línea que se comentó más arriba al incidir en la idea de relación entre fecundidad-tierra-mujeres-diosa madre. Una línea que sería seguida también por otras críticas feministas basadas en la idea central de la importancia de la maternidad y en el orden simbólico de la madre (Muraro, 1994).

Las antropólogas sociales, aun considerando la falta de pruebas empíricas que apoyen su existencia, no tienen más remedio que entrar en este debate feminista. En 1974 Joan Bamberger, por un lado, y Webster y Newton, por otro, examinan el matriarcado desde posiciones y planteamientos muy diferentes.

El texto de Bamberger, traducido al español en 1979 con el título de *El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*, ya da una idea de su posición al respecto. Como antropóloga acostumbrada a los trabajos y datos empíricos tiene claro que el matriarcado nunca ha existido, y que por tanto, cualquier toma de posición en contrario solo puede basarse en conjeturas, lo que le sirve para incidir críticamente en la visión de los evolucionistas clásicos sobre el tema. Sin embargo, aduce, sí puede plantearse el matriarcado bajo la consideración de una construcción cultural de carácter mítico que ha sido creada por los hombres. Partiendo de este supuesto, Joan Bamberger describe “dos constelaciones” de mitos sobre el gobierno de las mujeres que derivan de varias sociedades diferentes de indios sudamericanos en las zonas de Tierra del Fuego y las selvas tropicales del noroeste amazónico y del centro de Brasil.

Después de exponer los correspondientes datos etnográficos, Bamberger advierte cómo a su parecer lo importante no es la pregunta sobre la existencia o inexistencia del

matriarcado, sino la consideración de que hay mitos que afirman que en un tiempo pasado la mujer hacía cosas y tenía poder sobre aspectos determinados de las sociedades y las culturas que ahora ni hace ni posee. El mito, dice Bamberger, “puede ser parte de la historia de la cultura en tanto proporciona una justificación de la realidad actual, y tal vez permanente, dando una explicación “histórica” inventada de la creación de la realidad” (o.c.: 67). Es decir, si como antes se comentó un mito tiene una función clara en el aspecto cognitivo como generador de conocimiento y reforzador de la realidad social, parece meridiano que el mito del matriarcado está alertando sobre otra cuestión que no es el hecho de que la mujer hubiese detentado el poder. En realidad los mitos que refleja en su estudio están demostrando el mal uso del poder por parte de las mujeres y la necesidad, a veces incluso expresada en los ritos de iniciación varoniles, de romper con las situaciones y los espacios en los que las mujeres tienen poder. Tanto es así, que Bamberger escribe:

Lo fundamental para comprender el insistente mensaje del mito no es determinar si las mujeres se comportaron de la forma en él descrita. Lo importante es la fuerza ideológica del argumento expuesto en el mito del gobierno de las mujeres y la justificación que este ofrece al dominio masculino al evocar la visión de una alternativa catastrófica: una sociedad dominada por la mujer. Al insistir una y otra vez en que la mujer no supo manejar el poder cuando lo tuvo en sus manos, el mito reafirma dogmáticamente la inferioridad de la condición femenina... La falsa interpretación de mitos y rituales los ha convertido en un medio para recordar insistentemente que la mujer tuvo en un tiempo el poder en las manos para luego perderlo. Esta pérdida fue el resultado de una conducta inapropiada... Los mitos reiteran constantemente que las mujeres no supieron manejar el poder. Con ello, la pérdida del poder se justifica en tanto las mujeres continúen aceptando el mito (1979: 80).

Con tales opiniones no es raro que la reivindicación feminista esté presente en Bamberger y advierta muy claramente, como un aviso a navegantes, que:

La elevación de la mujer a la categoría de diosa o su degradación a la condición de niña o de objeto producen el mismo resultado. Tales conceptos no la impulsan en lo más mínimo a lograr el status sociopolítico masculino, ya que mientras se conforme con seguir siendo una diosa o una niña no puede esperarse que comparta las tareas de la comunidad en igualdad con el hombre. El mito del matriarcado es solo el instrumento utilizado para mantener a la mujer en su lugar. Para liberarla es preciso destruir el mito (o.c.: 81).

Paula Webster y Esther Newton presentaron, en la septuagésima primera reunión de la *American Anthropologist Association (A.A.A.)*, un artículo cuyo título traducido al español era *Matriarcado: enigma y paradigma*. En él, de un modo muy explícito, las autoras comienzan aclarando:

¿Por qué traer otra vez a colación la controversia en torno al matriarcado? ¿No está ya muerta y enterrada con el siglo XIX la noción de un periodo matriarcal en la historia social? Las autoras de este trabajo habíamos aceptado, sin lugar a dudas, que los hombres habían sido siempre dominantes, que tal dominancia se había mantenido incluso en sistemas matrilineales, y que, de todos modos, la búsqueda de los orígenes era una pérdida de tiempo (1979: 83).

A pesar de estas palabras, Webster y Newton confiesan que la dinámica del mismo movimiento feminista y la atracción que parecía sentir hacia este momento de la historia de la humanidad las implicaron de tal modo que, junto a la constatación de otras exposiciones llevadas al ámbito de la reunión de la *A.A.A.* y los interrogantes que les manifestaban sus propios alumnos, las llevó a replantearse diversos acercamientos al matriarcado y sus aportaciones a fin de dar una visión crítica sobre ellos.

Para empezar esta aproximación teórica las autoras recuerdan a Bachofen y reseñan cómo en algunos ámbitos cercanos al materialismo histórico el pensamiento de Engels estaba de plena actualidad, a pesar de ciertas modificaciones de las teorías originales o de la aportación de nuevas evidencias científicas. En el conjunto de teorizaciones Webster y Newton señalan algunos aspectos comunes que hay que tener en cuenta, entre ellos, la dificultad de definición del concepto de matriarcado. Este es un aspecto interesante ya que a la variedad de significaciones que puede tener el término se une el hecho de que, generalmente, se considere como opuesto al de patriarcado. Estas antropólogas, como no podía ser menos, comienzan la exposición de otras opiniones aludiendo de nuevo, y esta vez muy taxativamente, a que “nosotras no creemos que la existencia del matriarcado pueda ser probada o desautorizada de forma concluyente en este momento. Pero la discusión en sí es valiosa” (o.c.: 85). Y efectivamente, sí lo es la exposición de los planteamientos teóricos de ocho autoras que dan su visión sobre la existencia y características de la sociedad matriarcal. Ocho opiniones que vienen marcadas por la disciplina que las acoge y por el marco teórico desde el que realizan sus razonamientos. Así, el texto repasa las posiciones de las antropólogas marxistas Eleanor Leacock y Kathleen Gough, de la no marxista Minda Borun, de Simone de Beauvoir, Evelyn Reed y Sulamith Firestone, marxistas pero no antropólogas y finalmente de Elisabeth Davis y Helen Diner, que ni son antropólogas ni son marxistas.

Cinco de las autoras estudiadas, precisamente las que no son antropólogas, aseguran que el matriarcado existió. Las tres antropólogas, sin embargo, niegan la realidad del matriarcado. Pero, tal y como advierten Webster y Newton, en realidad estas teóricas están hablando de dos tipos diferentes de matriarcado, lo que denominan un “matriarcado con dominancia” y lo que llaman “un matriarcado de igualdad”. Es evidente la amplitud semántica del término dominancia y la complicación de establecer sus relaciones y sus límites. De hecho, solamente Davis y Diner llegan a hablar en estos términos, ya que las otras tres (De Beauvoir, Reed y Firestone) no describen una sociedad en la que las mujeres tienen el poder sobre los hombres (curiosamente, sí lo hace Leacock para negar su existencia) sino simplemente un orden social en el que la posición y el estatus de las mujeres eran “altamente estimados”, lo cual, desde luego, permite hacerse preguntas respecto a qué o a quiénes se les estima más; ¿se habla de épocas? o, por el contrario, ¿se habla de hombres y de mujeres? Por otra parte, y como bien advierten Webster y Newton, mientras que cuando se habla del patriarcado se hace referencia al poder de los hombres, por lo general cuando se hace del matriarcado se suele aludir a las madres y a la capacidad para engendrar hijos. Obvio es decir que la categoría mujer no se agota en la de madre. En otro sentido, mientras que Davis y Diner

definen el matriarcado como un poder de clase, las otras cuatro creen en su existencia siempre y cuando se defina como un estado de igualdad, armónico entre los sexos, y sin clases sociales.

Por otra parte hay que considerar que, igual que a las antropólogas les pesa la disciplina y la necesidad de comprobaciones empíricas, a las marxistas les obliga la deuda intelectual con Engels, con lo que Reed, Gough, Leacock, Firestone y De Beauvoir se inspiran en él para plantear que, de un modo u otro, con la aparición de la propiedad privada, el estado y el matrimonio monógamo la posición femenina empeoró.

Qué duda cabe, sin embargo, de que mientras las marxistas encuentran ese hilo de unión incluso para explicar la no existencia del matriarcado (por ejemplo Leacock cuando habla de sociedades igualitarias en las que no ha hecho aparición la división de clases) las no antropólogas y no marxistas pueden plantear una opinión más libre al no estar sujetas por marcos teóricos e ideológicos concretos. El caso de Elisabeth Gould Davis es un ejemplo de ello.

A pesar de que Webster y Newton confiesan no saber gran cosa de ella, salvo que era bibliotecaria en Florida, cuando escribe su libro titulado *The First Sex* (o.c.), lo que pretende es una revitalización de la idea del matriarcado basándose en la estrecha relación que existe entre los niños y sus madres y en el hecho empírico de que, como ya se ha visto, la paternidad es de más difícil rastreo que la maternidad. Analizando su obra, se identifican cinco estadios en la reconstrucción histórica que realiza Davis. El primero de ellos sería una “edad de oro”, sin posible fecha dada su antigüedad, que se caracterizaría por la igualdad de los sexos y una avanzada tecnología. La segunda fue un periodo de salvajismo que se terminó cuando las mujeres se revolvieron, tal y como se ha apuntado anteriormente, contra la sexualidad insaciable de los hombres. Curiosamente esta revuelta sería protagonizada –dice Davis– por una reina amazona hace aproximadamente cincuenta mil años, lo que desde luego se contradice con los datos de la paleontología y la antropología física. La tercera fase estaría centrada en la victoria de las amazonas (un dato, sin lugar a dudas, que recuerda al planteamiento de Bachofen) y en el inicio de un largo periodo de matriarcado primitivo en el que se primaría la relación madre e hijo y se excluiría a los hombres, cuya paternidad no puede rastrearse. Es en este momento cuando las mujeres, a fin de protegerse de sus propios hijos y salvaguardar también a sus hijas, crean el tabú del incesto y la regla de exogamia que las obliga a casarse fuera del grupo. Tal y como apuntan Webster y Newton, “esta es una fascinante inversión de Freud” pero que no tiene mayor fase empírica que la del padre del psicoanálisis. En la cuarta etapa los matriarcados evolucionan y se convierten en las ciudades estado de corte matriarcal que son tan conocidas entre los egipcios, los sumerios o los cretenses. Es aquí cuando Davis recuerda a la Gran Diosa Madre y a los descubrimientos arqueológicos del tipo a los ya mencionados. Finalmente, los descendientes de aquellos hombres expulsados lograron invadir a estas comunidades pacíficas en el tercer milenio antes de nuestra era con un resultado catastrófico que Davis formula del siguiente modo:

Súbitamente todo se ha terminado. Se ha perdido el Paraíso. Una sombría edad avanza sobre el mundo, edad oscura surgida del cataclismo y acompañada de una revolución patriarcal. Nómadas, bárbaros e incivilizados, hordas vagabundas de rechazados, hombres sin mujer, destruyen las florecientes ciudadesestado, deponen a las reinas y se disponen a reinar en su lugar. El resultado es el caos (o.c.: 92).

No es extraño que Webster y Newton adviertan de las críticas que este esquema evolutivo puede hacer surgir de las filas de la antropología teniendo en cuenta sus inexactitudes empíricas y su uso de la historia, al tiempo que se excusan en su análisis aduciendo que ellas no se ocupan en realidad de la existencia o no existencia del matriarcado en sí mismo sino de las visiones que sobre él tiene cada una de las autoras reseñadas. Es sin embargo digno de tenerse en cuenta el hecho de que Davis no tratara de presentar la sociedad patriarcal como un mero negativo de la patriarcal, sobre todo porque la una se representa como pacífica, armoniosa y espiritual, muy alejada del poder abusivo que muestran las patriarcales sobre la mujer. Es cierto, sin embargo, que tal y como resuelven Webster y Newton, la dificultad estaría en explicar cómo conjugar una sociedad justa con el hecho de utilizar a los hombres como objetos sexuales y siervos o, aún más difícil, sería responder a la pregunta: “si las mujeres gobernantes son justas ¿cómo pueden oprimir? Si las mujeres no pueden oprimir, ¿cómo es posible que gobiernen?” (o.c.: 93-94). No obstante, y hay que considerar que, muy razonablemente, las autoras no descartan por falta de empirismo y método la exposición de Davis sino que, al contrario, dicen:

[...] nos merece un respeto especial, porque ella no tiene miedo a salir de casa cojeando, ni a que le llamen “loca”. Existe en el terreno de la ciencia un recinto para los visionarios, para los intuitivos y los arriesgados. A los hombres con tales cualidades se los llama “genios” (o.c.: 103).

Pero, evidentemente, buena parte del problema del matriarcado se relaciona con el poder y por tanto con la dominación y la subordinación. ¿Cómo definir el poder? ¿Cómo diferenciarlo de la autoridad, del estatus o del prestigio? ¿Cómo relacionarlo con la situación de las mujeres? ¿Cómo hacerlo de un modo universal? ¿Cómo reflexionar sobre el matriarcado? ¿Qué características tendría una sociedad en la que las mujeres tuvieran el poder político, social, económico y cultural? Y, sobre todo, ¿cómo relacionarlo con el futuro? Las palabras de Webster y Newton sirven para cerrar de momento un debate que, desde otra perspectiva, se abriría al reflexionar sobre las causas de la dominación masculina:

Finalmente, se admita o no la existencia de un primitivo matriarcado, la controversia, al menos, impulsa a mujeres (y hombres) hacia el futuro, desafiándonos a imaginarnos una sociedad en la que las mujeres deberían ser liberadas, libres y (quizá por primera vez) poderosas (o.c.: 103).

3.2.La caza de los grandes animales y las mujeres recolectoras

Como se ha referido anteriormente, el evolucionismo es un modo de ver la realidad que ha pervivido hasta nuestros días. Con diferentes matices la base evolucionista está presente tanto en el evolucionismo multilíneal como en teorizaciones interesadas en plantear la importancia de la impronta genética en el comportamiento de los humanos, tal y como Wilson (1975) lo refería al exponer los principios de la sociobiología o como más recientemente se comprueba en explicaciones de la conducta humana que ofrece, por ejemplo, Helen Fisher en su texto *El primer sexo* (2000). Dentro de esta línea evolutiva hay un conjunto de escritores preocupados por el modo en que el ser humano fue adquiriendo determinados saberes y prácticas culturales y cómo estas sirvieron para establecer la primera división sexual del trabajo y, es muy obvio, las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Desde la antropología social son numerosos los textos que se han dedicado a las sociedades cazadoras y al modo de organización sociocultural que este medio de subsistencia configura; un ejemplo clásico es el texto de Elman R. Service *The Hunters* (1966), donde se analizan las sociedades de esquimales, algon-quinos y atabascos de Canadá, los shoshone, los indios de Tierra del Fuego, los semangs de la península malaya, los isleños de Andamán y los aborígenes australianos. Dentro de una línea evolutiva estos pueblos actuales vendrían a ser semejantes a los de épocas pretéritas, por lo que su imagen se acercaría a la de los prehistóricos.

Realmente, desde los inicios de nuestra historia como humanos, más de las tres cuartas partes de la misma han sido el relato de un cazador. Para ello, y no hay más que ver los datos que aportan la antropología física y la paleoantropología, el ser humano tuvo que sufrir unas modificaciones importantes tanto a nivel biológico como cultural. Hoy día es indiscutible que buena parte de las modificaciones físicas vinieron interrelacionadas con otro tipo de variaciones culturales hasta un punto tal, que desde la antropología podría decirse que la naturaleza humana es una naturaleza cultural. Sin embargo, no hay que olvidar que en las discusiones de culturalistas y biólogos, entre la consideración del ser humano como un ser especial provisto de una cultura que lo diferencia del resto y el planteamiento de que su única diferencia es la adquisición de ciertas habilidades culturales, ha tenido también mucho que ver el desarrollo de la etología y los avances, a veces realmente maravillosos, de la primatología. Es por ello que en muchas ocasiones los teóricos evolucionistas miraron más hacia el mundo animal y sus progresos, al tiempo que compararon las etapas iniciales de los seres humanos con las de sus hermanos animales más próximos.

Por otra parte, y como se decía al principio de este texto, la idea de naturaleza es generalmente una idea de orden y sabiduría. No se suele ver que la representación de lo natural también se construye, también es histórica, simplemente nos conduce a considerarla la medida de las cosas bien hechas. No es raro, por tanto, que esta mirada a la naturaleza conveza de la verosimilitud de algunas propuestas, entre ellas buena parte de las que rodean al modelo de “el hombre cazador”.

3.2.1. *El hombre cazador: exposición de la teoría y críticas al modelo*

En 1966 en el marco de una conferencia de Richard Borshay Lee e Irvin DeVore, titulada *Man, the Hunter*, se asentaron buena parte de las bases sobre las que se iba a centrar y a discutir la relación de los hombres con la caza y cómo esta había dado comienzo a un sistema dual en el que hombres y mujeres iban a configurarse como dos sujetos sociales diferentes. Dos años después, con los autores nombrados como editores, se publica un texto de igual título donde ellos mismos, junto a William S. Laughlin, Sherwood L. Washburn y Lancaster (tan solo por consignar a los más conocidos), plantean la llamada “teoría del hombre cazador” mediante la cual, y a grandes rasgos, haciéndose eco de las teorías bio-behavioristas, sostienen que en el proceso de evolución humana toma parte importante la actividad cinegética al provocar las actividades intelectuales que le distinguirían como tal y le diferenciarían del resto de animales. Es decir, simplificando el caso podría aducirse que el ser humano es como es gracias a la caza. Esto tiene como consecuencia algunas asunciones difíciles de sostener, algunas de carácter general y otras más particulares importantes para la antropología del género.

Sobre las primeras basta decir que, según estos autores y de acuerdo con lo expuesto, la caza fue anterior al lenguaje. Con palabras de Washburn y Lancaster, “en un sentido real nuestro intelecto, intereses, emociones y vida social básica, son productos evolutivos de la adaptación a la caza” (1968: 293). Realmente, si pensamos en que la caza ha sido desde siempre una actividad masculina es muy probable que fuese también una de las primeras actividades en conjunto en las que se necesitase la comunicación oral, lo que desde luego no indicaría, primero, que quien no cazase no colaborase en la construcción de la lengua y, segundo, que esta no hubiese surgido con otro tipo de actividades previas, por ejemplo la fabricación de utensilios o armas. Ahora bien, por otra parte, y como plantea con toda lógica María Jesús Buxó:

Desde una perspectiva comparada, es evidente que en muchas culturas la caza es una actividad solitaria. Y hay que admitir también que, por el riesgo y el peligro que supone, la caza mayor requiere procedimientos y técnicas de astucia y modos de actuar silenciosos con vistas a evitar la alarma entre los animales. Así por ejemplo, Swadesh explica de qué modo los grupos de cazadores primitivos –bosquimanos, indios de las praderas y otros– para indicar la dirección y la distancia de los animales, han desarrollado sistemas de gestos, los cuales ayudan a que la presencia de aquellos no se ponga de manifiesto (1988: 48-49).

Por último hay que considerar que si el lenguaje y la caza están tan íntimamente unidos sería bastante difícil mantener que la mujer no ha cazado nunca cuando es bien conocido que domina los aspectos lingüísticos, por lo general, de mejor manera que el varón. Algo desde luego falla en esa unión tan exclusiva de uno y otro, por lo que se debería plantear el tema desde la especialización del discurso y de la actividad que se realiza entre otras cosas como la transmisión de conocimiento a otras generaciones, las categorizaciones sociales y otras variables sociodemográficas (Buxó, o.c.: 49-54).

En otro sentido, para estos autores la caza configura las primeras diferencias sexuales

sobre el trabajo. Este hecho en sí no sería problemático si tales diferencias no fuesen más que eso, distinciones de actividades. Sin embargo un análisis más detallado deja claro que cada una de estas divergencias de trabajo conlleva la creación de dos vidas, dos esferas de comportamiento, dos caracteres, dos roles, dos ámbitos económicos, dos técnicas, dos estatus, dos representaciones simbólicas en suma que hacen ver que, en realidad, no se habla de diferencias sin más, sino de desigualdades sociales y culturales de amplio alcance. Para desarrollar este aspecto sería conveniente plantear la actividad cinegética desde tres perspectivas: una biológica, una psico-social y una tecnoeconómica.

La primera de ellas relaciona al hombre (animal biológico) con lo que representa la caza en sí. Es indudable que desde esta perspectiva se encuentra una imbricación del hombre con el medio, con la ecología (Lorite Mena, 1987) en tanto que al ser cazador se relaciona de un modo diferente con la naturaleza, demostrando, por así decirlo, una cierta superioridad de la cultura sobre ella, visible claramente a partir de la domesticación de los animales hace unos 10.000 años, aproximadamente. Para cazar hay que conocer el medio (selección de animales susceptibles de ser cazados, conocimiento de sus pautas de vida, hábitos de movilidad, etc.) y seguir la pieza; realmente en este aspecto el logro de una marcha bípeda y erecta, que permitía una carrera ligera, fue un hecho fundamental. Este conocimiento implica, evidentemente, un cuidado con los ritmos vitales de la caza en sí (nacimientos, migraciones, hábitos alimenticios, guaridas, etc.); es decir, el cazador adquiere lo que se podría llamar una “cultura de la caza”, que tal y como planteó Moscovici (1975) le permitiera “cultivarla”, en el sentido de guardar un equilibrio entre la depredación y la sustitución de nuevos animales a fin de no agotarlos.

Al tiempo, el cuerpo y las características biológicas del cazador son primordiales. Los hombres, en un sentido general, son más fuertes, tienen un ritmo metabólico distinto, su actividad cardíaca en reposo es menor, lo que les permite mayores esfuerzos sin grandes exigencias, entre otras cosas. Además, una de las hormonas más importantes para ellos, la testosterona (también llamada hormona de la agresividad) les facilita un desarrollo mayor de huesos y músculos, les activa la síntesis de la proteína de los aminoácidos y la retención de elementos como el nitrógeno, el fósforo, el potasio y el calcio (Lorite, o.c.: 148). Si a esto se une la mayor habilidad espacial que según algunos autores tienen los varones y su ya famosa visión en túnel parece claro que se está configurando el cuerpo de un individuo hecho para cazar. Escribe Helen Fisher sobre las diferencias de pensamiento femenino (en red) y masculino (en túnel) que ella denomina “por pasos”, aunque se advierte que una y otra denominación se hacen similares para indicar un pensamiento hacia una sola cosa cada vez que caracterizaría el pensamiento varonil:

No es difícil conjeturar cómo y por qué se desarrolló el pensamiento por pasos masculino y el pensamiento en red femenino. Hace un millón de años el hombre primigenio encendía fogatas, desbastaba hachas de piedra y cazaba grandes animales en África oriental. Cuando perseguían a estas peligrosas bestias, los hombres tenían que concentrarse: vigilando tras los matorrales, agachados junto a un abrevadero, pasando sigilosos junto a un leopardo dormido en un árbol, siguiendo las huellas de enfurecidos animales heridos y atacándolos en el momento oportuno. Un siglo tras otro este arriesgado quehacer habría favorecido a los que pudieran centrarse más en la tarea, pues los que

no prestaran una estricta atención serían descuartizados, pisoteados o devorados. Así, mientras nuestros antepasados masculinos rastreaban jabalíes y bestias salvajes, su cerebro fue gradualmente desarrollando una arquitectura propia para excluir pensamientos periféricos, centrar la atención y tomar decisiones paso a paso (o.c.: 32).

Con opiniones como esta es fácil colegir cómo el cuerpo, las actividades y las representaciones de género se están uniendo indisolublemente. Ciertamente, como explica Hamburg (1978), se están creando dos imágenes antitéticas, dos mundos diferentes por medio de dos cuerpos distintos. Así, al que le ha correspondido menor masa muscular y más grasa, el de actividad menos fuerte o llamativa, el de menor ritmo metabólico será considerado pasivo y tranquilo “por naturaleza” mientras que el otro, que se mueve rápido y camina o corre tras las piezas de caza, que tiene mayor agresividad, más músculos y mayor ritmo metabólico, será el activo, también “naturalmente”. Y tal y como vimos en el primer capítulo este modo de representación será primordial para presentarse ante sí mismo y ante “la otra”, para valorarse y valorarla, para interiorizar el mundo y la realidad y construir la propia autoestima. Además, evidentemente, en un proceso doble y similar para la mujer y el hombre.

El efecto de estas divisiones no se hace esperar. Partiendo de dos cuerpos diferentes, de dos configuraciones distintas, heredadas por otra parte de los simios y de los homínidos y que en cierta medida aún sirven de espejo, se han construido las bases para la distribución funcional y desigual entre ambos sexos. Lo más interesante, sin embargo, es percibir cómo desde un plano biológico hemos pasado a otros (espaciales, actitudinales, conductuales e incluso morales) cuya organización y significado no se vincula con la biología. Es decir, la caza de los grandes animales parte de unas diferencias biológicas que se traducen en desigualdades culturales y simbólicas. Así, unas y otras se engarzan indiferenciadas, apoyándose y reforzándose mutuamente aunque provengan de y signifiquen en diferentes planos de la existencia.

Parece además claro que esta ligazón (se insiste que construida y no natural) legitima una organización social basada precisamente en las diferencias biológicas y articulada en aquellas desigualdades de función que surgen de estas diferencias. Es decir, el cuerpo de la mujer, menos poderoso y menos hábil para la caza, será la excusa que permita al hombre erigirse con el poder y demostrarlo, situándose así ella en una posición de inferioridad que una y otra vez queda patente por su diferencia y minusvaloración física y corporal, así como por las funciones (asignadas) que conlleva.

También desde una perspectiva psico-social puede verse cómo la caza mayor redundaba en estos aspectos que se comentan, además de centrarse en conductas que se valoran positivamente en un conjunto social, tal y como se verá a continuación.

La caza de los grandes animales no es una actividad solitaria. Como antes se dijo el ser humano tuvo que obtener una serie de ventajas evolutivas antes de cazar en compañía de otros semejantes. Este tipo de caza requiere una estrecha colaboración, por una parte, una absoluta integración de esfuerzos y saberes, por otra, y una organización estratégica, finalmente, que debe asentarse en una total cooperación entre los integrantes, de manera que cada cual ponga en juego la singularidad de la que es más capaz.

Rastreadores, tramperos, hostigadores, lanzadores e incluso especialistas en rematar y trocear al animal son necesarios para la consecución de una pieza de gran tamaño y dificultad. En definitiva, la caza necesita algo más que un esfuerzo individual e incluso que la adición sin más de los correspondientes a varios individuos. La caza, como la sociedad en sí misma, es mayor que la suma de sus partes.

Este requerimiento de cooperación entre los cazadores exige además una estrategia y un pensamiento global dirigido a la consecución del fin común, entendiendo aquí no solo la obtención de la pieza en sí misma sino la posibilidad de vida o muerte del propio cazador, que depende no solo de su pericia sino del comportamiento correcto de los demás. En este ámbito vital, no es raro suponer que el sujeto implicado juzgue su trabajo y las cualidades que implica como *el* trabajo y *las* cualidades máximas e indiscutibles. Al tiempo, este sujeto que hiperboliza aquello que hace tiene el poder social en sus manos, por lo que parece evidente que aquello que posee se convierte, sin problema alguno, en lo que todo el conjunto debe poseer y, a la vez, en una medida de existencia y presencia, de manera que quien no lo tiene no significa. Tal y como Lorite comenta:

En la medida en que el hombre absorbe idealmente la dimensión cualitativa de la existencia, restringiendo el valor positivo de la vida a su espacio de realidad, la mujer, en cuanto sujeto, antes de cualquier “posición, mirada o función” (como se expresa M. Foucault), no tiene posibilidad de acceder a una existencia plena, puesto que, por principio, por ser mujer (o más exactamente: por no ser hombre) está excluida del ámbito de actividad que puede dar un significado positivo a la existencia (o.c.: 153).

Se aprecia por tanto que no se habla ya de una mera diferencia entre dos actividades sino de la distinción entre dos seres significantes. Uno, de cuerpo y vida fuerte, dueño de aquella tarea considerada importante y del diseño social que selecciona a través de sí mismo y con sus propios valores quién es o no significativo y pleno. Otro, la mujer, con cuerpo y vida considerados débiles, realizadora de una tarea minusvalorada, cuando no invisible, que es nombrada por el hombre y que solo encuentra su significado a través de él, de su poder, de su voluntad y de su designación. La mujer, por tanto, está siendo representada por otro, valorada en razón de ese otro, exenta de ser, en tanto que en sí misma no puede ser un hombre.

En otro sentido, y tal y como antes se ha insinuado, la cooperación entre los hombres cazadores va a representar simbólicamente el bien común, el fundamento de lo social. Ya no es que los hombres cacen para obtener un alimento, es que su conducta representa el esfuerzo y la colaboración necesaria para la permanencia de la sociedad y, en cuanto a tal, cada acción individual queda superada por la del conjunto pero, a la vez, la acción total confiere significado y valor a la realizada por cada uno de los individuos. Ellos, los cazadores, representan los mejores valores sociales: arrojo, valentía, esfuerzo, cooperación y, evidentemente, solidaridad; un aspecto que se pone de relieve ante el acto final de la caza: la distribución de la pieza, mediante la cual no solo se muestra la justicia social, sino la idea del bien común y hasta un antes y un después entre los iguales, incluyendo a aquellos hombres que por la edad ya no cazan y aquellos jóvenes que en su

momento cazarán. La caza es así la ligazón entre las generaciones de iguales, el refuerzo de su distinción.

Frente a este grupo se encuentra el de las mujeres recolectoras y lo que representa. Así, en puro antagonismo, el espacio cerrado del hogar y su ámbito (con las representaciones negativas que conlleva y que se verán más tarde al hablar de M. Rosaldo e incluso de S. Ortner) se contraponen al extenso y abierto de la caza. A la cooperación y unión de estrategias que deviene en actividad colectiva, se enfrenta otra solitaria e individual que no aprovecha sino al grupo más reducido de la familia y los propios hijos. La colectivización de los medios es además inexistente en tanto que las manos de cada cual no son compartibles. Es, en definitiva, la constatación clara de la prioridad de lo social (caza) frente a lo individual (recolección) al igual que idealmente la generosidad y el altruismo deben primar sobre la avaricia y el egoísmo. En realidad, estamos ante la representación de una separación deseada que, tal y como evidencia Moscovici en el texto citado, es tan grande como la que separa a una especie protohumana de una humana y que, evidentemente, beneficia a los varones, independientemente de que muchas culturas demuestren que la caza no es incompatible con el ser y el hacer femeninos.

Por otra parte, y al igual que ocurría anteriormente, una perspectiva tecnoeconómica nos abre nuevos horizontes de reflexión al respecto. ¿Qué ocurre con la tecnología y la caza? Evidentemente la caza de los grandes animales exige técnica y cooperación, como ya se ha visto, pero también la presencia de armas. Es lógico que la captura de una pieza mayor supere con creces la necesidad del trampeo o la utilización de materiales de lanzamiento que son las técnicas e instrumentos básicos de las primeras cacerías humanas. De hecho, la aparición y desarrollo de las armas fue uno de los hitos más importantes del desarrollo cultural al tiempo que colaboró activamente al éxito adaptativo de nuestra especie. En realidad, y aunque por el momento se hable de la determinación de las armas en la caza, no hay que olvidar que también fue un grandísimo paso tecnológico tanto la transformación de la simple recolección en horticultura como la de esta en agricultura.

La tecnología en general, pero las armas en particular, transformaron al ser humano haciéndolo variar desde un débil homínido carroñero al mayor depredador de la historia. Este hecho, además, implicó una adaptación forzosa de otros animales que sin las armas habrían estado muy lejos del alcance de los cazadores humanos. Sin embargo, y aun siendo este hecho importante, lo más relevante es el significado que las armas mismas tuvieron en la vida de las personas. Así, el hecho de incorporar el arma como parte de nuestra totalidad vital cambió sustancialmente tanto la existencia como la relación con el mundo. El arma, su realidad, implica en nuestra especie (y únicamente en ella) una idea que además se trasciende a sí misma. El arma es, sobre todo, poder. Y como tal puede modificar no solo la presencia de un individuo en el mundo sino su relación con los demás y especialmente con la mujer, quien aparece y se constituye como un “otro” frente a él, un otro desarmado, sin poder y previsiblemente víctima.

El arma, además, implica distancia. Distancia para matar y necesidad de distancia

también para huir. De ahí que el arma, generadora de poder, distancie a quien la posee de aquellos otros que solo pueden alejarse de él y de ella, de la persona y del foco de su poder. El arma, pues, como técnica de muerte, está distanciando al hombre cazador de la mujer recolectora y esta lejanía, de nuevo, determina no solo espacios, sino valores y representaciones también distantes. El hombre, mediante su arma, sabe y posee; tiene conocimiento para hacerla y ponerla en funcionamiento y, al tiempo, tiene el poder que le otorga ese conocimiento y esa posesión; incluso en su poder está el negar la posesión de la misma a la mujer. No es pues extraño que el dimorfismo eco-biológico, psicológico y social se vea reforzado con el poder que otorga el ámbito técnico y que sobrepasa el orden vital: no tiene poder quien da la vida (la mujer), tiene poder quien puede arrebatarla. Y, realmente, la historia así lo demuestra: en el arte de la muerte el hombre es el gran protagonista.

¿Qué ocurre mientras tanto con la mujer recolectora? Siguiendo la línea antes esbozada, la mujer que recolecta requiere poca técnica inventada. Sus manos, en primer lugar, que no necesitan mediación alguna o, en pocos casos, algunos pequeños utensilios que no marcan poder ninguno y que refuerzan la distancia con las creaciones masculinas parece todo cuanto necesita. Es ella, por una parte, y el contacto (directo, con su propio cuerpo) con la naturaleza que otorga sus frutos; lo que refuerza, sin duda alguna, la representación de la mujer natural frente a la mediación técnica que representa el arma y su creador. La distinción entre hombre y mujer se hace así comparable a la de naturaleza y cultura, mientras que se crean dos cuerpos, dos mundos y dos presencias solo reconciliables a través de su diferencia y complementariedad.

Esta separación mediante la técnica del arma se ha ido extendiendo a otros ámbitos de actividad (la guerra, por ejemplo, o en determinada forma el trabajo técnico o la ciencia) hasta lograr una exclusión “lógica” de las mujeres en estos espacios y saberes, creando así un orden de poder netamente masculino, diferenciable y diferenciador, que ha ido extendiéndose a otros ámbitos de creatividad, de tal manera que el hombre, sus técnicas y saberes e incluso sus obras se han mantenido apartadas de la existencia de las mujeres hasta el punto de hacerlas propias “naturalmente” de una identidad masculina absolutamente distinta de aquella otra considerada femenina.

Estas elaboraciones dispares se complementan y refuerzan aún más si se piensa en la caza y la recolección como actividades económicas e incluso, podría decirse, en las derivaciones que ha tenido a lo largo de la historia cualquier diferencia sexual de trabajos. Haciendo abstracción de aquellos otros factores sociales y de poder que pueden influir en un contexto económico determinado, parece claro que la caza de los grandes animales y la recolección van a crear un específico sistema cultural en el que cultura y medios económicos entran en estrecha interdependencia. Sin embargo, y tal y como los teóricos ya mencionados de “el hombre cazador” pusieron de relieve, en este ámbito concreto de la caza de grandes animales hay dos aspectos importantes: por una parte la propia división de trabajo sexual en sí y, por otra, las técnicas que permiten diferenciar, tanto material como simbólicamente, los recursos que aporta cada uno de los sexos.

En realidad ambos aspectos se interrelacionan, y hasta podría considerarse que la

mera separación sexual del trabajo lleva implícita una dicotomía de representaciones de género cuyo eje básico es el binomio saber-poder, tal y como se ha tenido ocasión de ir viendo a lo largo de las líneas precedentes. En principio, si se estuviese, sin más, ante una simple división del trabajo entre hombres y mujeres, podría pensarse en un intercambio productivo entre dos productores diferentes: el hombre aporta los productos de la caza y la mujer los de la recolección. Sin embargo, y realmente este aspecto es un golpe para la supremacía varonil basada en el sustento del grupo y la importancia de la caza para el mismo, autores como Washburn, Lancaster o el mismo Lee, reconocen que la caza es una actividad con un éxito relativo, sometida a múltiples azares, y que pocos grupos humanos pueden basar en su exclusividad el sustento de las personas que los componen. Por otra parte, la etnografía contemporánea demuestra que en no pocas ocasiones los hombres tienen que recolectar igual que las mujeres a fin de redondear el monto de los productos alimenticios que necesita cada grupo. Por si eso no fuera bastante, Lee (1968) ha demostrado que el trabajo femenino y masculino es equivalente si lo contamos mediante la tríada persona-día-esfuerzo a pesar de que, como él mismo advierte, las mujeres, en conjunto, proporcionan del doble al triple más de peso de alimentos que los hombres.

Estos aspectos llevan a una importante cuestión. Si la división sexual del trabajo no implica una diferencia notable en el esfuerzo que realiza cada persona en la misma unidad de tiempo y si, por otra parte, las mujeres colaboran en mayor grado al sostenimiento del grupo ¿por qué se considera la caza como superior a la recolección en términos económicos? Parece que se tendría que plantear cómo el dimorfismo biológico, ecológico, psicológico, social y tecnológico que se ha visto tiene un efecto de contagio a la hora de hablar del ámbito económico. De hecho, podría decirse que el trabajo y el producto no son comprensibles y significados en sí mismos, sino relacionados en un contexto general de dimorfismo de género. Dicho de otro modo: el recurso lleva en sí el valor de su procedencia, añadiendo incluso una plusvalía simbólica que viene dada por el sujeto que lo genera, por una parte, y el valor de lo excepcional que se concede a su actividad. En este paradigma de desigualdad, la caza es el bien extraordinario, no solo por su escasez o la dificultad de consecución sino porque así lo deciden quienes tienen el poder de las representaciones. Es decir, la caza no se valora más por ser un bien económico mayor que la recolección, sino que su mayor valor procede de ser una actividad realizada por el hombre que es el sujeto social que construye, valora y significa el mundo.

3.2.2.El valor de la recolección: aportaciones de Sally Linton desde la antropología feminista

Es claro por las líneas que anteceden que la caza de los grandes animales configura un arquetipo de dominación que ha permanecido presente a lo largo de la historia. Sus bases físicas, psíquicas, sociales y tecnoeconómicas, tan equívocas por otra parte, han sido

durante años fundamento de realidad humana, de representaciones múltiples que al ser tomadas como “naturales” han impedido hasta la mera interrogación de su aleatoriedad. Por otra parte, a lo largo de la exposición anterior se han ido dejando claras las bases de esta construcción social así como las críticas que merece la teoría del hombre cazador. A pesar de que desde los inicios de la década de los setenta varios autores comenzaron a cuestionar este paradigma de la superioridad del cazador frente a la recolectora, y a pesar también de que los mismos descubrimientos paleoantropológicos parecían desmentirlo (por ejemplo, por la disminución de las piezas dentarias y las coronas desgastadas, más propias de una masticación y trituración de bayas y raíces, o en general, de productos de recolección), la idea del hombre cazador, a imitación de la actividad de los grandes póngidos, tuvo un éxito indiscutible.

Sin embargo, y merced al empuje de los estudios feministas, en 1977 Sally Linton escribió un artículo, que se tradujo en 1979 con el título “La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología”, que sería recogido en el texto de *Antropología y Feminismo* de Olivia Harris y Kate Young, ya mencionado anteriormente. En él, aduce, le interesa hablar de “la naturaleza de las preguntas antropológicas” (1979: 35) pues ciertamente las preguntas siempre van a determinar y limitar las respuestas.

Linton recuerda que la antropología social es una ciencia que ha sido desarrollada, tal y como ya se ha visto, por hombres blancos occidentales de sociedades concretas y durante un tiempo histórico específico. De ahí que a su parecer, que aquí se comparte, la disciplina haya tomado un sesgo característico en el que el androcentrismo sea una señal de identidad. Así, al igual que se ha ido viendo en la exposición y crítica general de la teoría del hombre cazador, Linton arremete principalmente contra el análisis androcéntrico que la sustenta aduciendo:

Si bien el sesgo machista puede ponerse también de manifiesto en otras áreas, la evolución del homínido es particularmente adecuada para mi objetivo, ya que contiene especulaciones e inferencias a partir de una pequeña cantidad de datos. En este caso, los supuestos ocultos y las premisas que existen detrás de las especulaciones y las inferencias son más fáciles de demostrar (o.c.: 36).

Evidentemente que gran parte de la lógica que subyace en las especulaciones evolutivas no son más que intentos de rellenar algunos huecos que aun sin datos “debieron de ser así”, dando por hecho comprobado lo que simplemente es conjetura o supervivencia. Escribe Linton:

Para apoyar su argumento de que la caza es muy importante para los varones humanos, Washburn y Lancaster señalan el hecho de que muchos varones modernos siguen cazando, a pesar de que ya ha dejado de ser necesario hacerlo desde un punto de vista económico. Por mi parte podría añadir que muchos varones modernos juegan al golf, tocan el violín o hacen de jardineros: esas cosas, al igual que la caza, se las ha enseñado su cultura. Utilizar una “supervivencia” como evidencia para demostrar un hecho importante de la evolución cultural no tiene mayor validez cuando lo hace un antropólogo moderno que cuando lo hacía Tylor (o.c.: 37).

Por otra parte, Linton recuerda cómo ese “sesgo machista” existe incluso en el lenguaje que se está utilizando en la exposición de la teoría, lo que hace pensar que en ocasiones la palabra “hombre” se utiliza tan ambiguamente que es imposible saber si se está significando a los varones de la especie o a ellos y a las mujeres. Este juego equívoco sería básico en la teoría del hombre cazador, en la que Washburn y Lancaster (los autores que ella selecciona) plantean que el hombre es el que caza, que cazar es algo más que una simple actividad económica y que muchas de las características humanas se relacionan, precisamente y tal y como se ha visto más arriba, con la caza, con lo cual se convierte en “un modelo total de actividad y modo de vida”. En este planteamiento Linton recuerda un texto de Jane Kephart en el que se aduce claramente la falta de humanidad de las mujeres pues, efectivamente, si solo los hombres cazan y las características más sociales y humanas han sido derivadas de la caza, es claro que quien no caza no tiene esos rasgos que le humanizan. En realidad, y tal y como se apuntaba anteriormente:

Esta actividad, sobre la que hemos dicho depende la psicología, la biología y las costumbres de nuestra especie, es estrictamente masculina. Una teoría que deja fuera a la mitad de la especie humana es una teoría desequilibrada. La teoría del Hombre Cazador no solo está desequilibrada; lleva a la conclusión de que la adaptación básica humana era el deseo de los varones a cazar y a matar (o.c.: 37).

Lo más significativo, sin embargo, es el hecho de que Linton desarrolló una teoría alternativa a la que se analiza aquí, dando un mayor protagonismo cultural a la mujer recolectora y demostrando así el desequilibrio que criticaba. En este sentido, tomando datos de materiales fósiles y arqueológicos de los primates que hoy día se conocen y de los grupos humanos actuales, plantea semejanzas y diferencias básicas para caracterizar la vida y las sociedades de todos ellos en un proceso evolutivo, que ella misma denomina como “reconstrucción especulativa”, que iría desde el Australopithecus a la aparición del hombre cazador, activo proveedor, y la mujer recolectora, pasiva cuidadora de niños, que espera en el hogar el regreso del hombre. Es evidente, además, que si se piensa en las habilidades propias del cazador que ya se han mencionado (fuerza, coordinación, cooperación, planificación, estrategia, etc.) resulta difícil imaginarlas como propias de un solo grupo humano, lo que con cierta ironía hace escribir a Linton: “no he oído hablar de ninguna evidencia que indique que estas habilidades estén contenidas en el cromosoma Y”, porque, efectivamente, cualquier prueba de inteligencia o de aptitud que se pueda hacer hoy día demostrará que “la variación se debe al individuo, no al sexo” (o.c.: 40). Y no solo eso, sino que parece indiscutible que la presión selectiva que modifica actitudes y comportamientos debía encontrarse presente en ambos sexos.

La visión alternativa que Linton propone rehabilita el lugar y la actividad de la mujer recolectora. En primer lugar, advierte, la distribución de alimentos no está ligada necesariamente al hecho de que los hombres compartieran la caza con las mujeres. Al respecto, la etnografía actual de los pueblos cazadores-recolectores demuestra que las mujeres pueden recoger alimento suficiente para mantenerse tanto a sí mismas como a

sus familias, por una parte, y que, en realidad, la mayor parte de la dieta está cubierta por los productos de la recolección, por otra. Además, numerosos estudios antropológicos plantean que tanto las mujeres como los niños cazan pequeños animales que aportan proteínas de ese orden a la dieta total. En segundo lugar, y es una cuestión evidente, no hay pruebas definitivas para concebir inicialmente un modelo en el cual un macho se responsabilice de aquella hembra o hembras que considere que le pertenece(n), así como de su prole. De hecho, a su parecer, las primeras familias podían estar constituidas tan solo por una hembra y sus hijos, un lazo que se fortalecería mediante el reparto de alimento, y que probablemente sería anterior a la caza de grandes animales. En realidad, lo que está planteando Linton es que, dado este esquema, el cazador repartiría entre su madre y sus hermanos y hermanas antes que con una pareja y sus hijos.

Por otra parte, critica igualmente la visión tecnológica de la caza aduciendo que no se puede constatar inequívocamente para qué servían las primeras herramientas líticas, pues igual que los teóricos de la caza las interpretan como armas, podría pensarse “que no fueran en absoluto armas, sino más bien ayudas en la recolección” (o.c.: 42-43). Mostrándose así, totalmente contraria a la importancia técnica de la caza, escribe:

Sabemos que la recolección fue muy importante mucho antes de que las proteínas animales pudieran añadirse a la dieta, y aun después continuaron siendo importantes. Los huesos, palos y hachas de mano pudieron utilizarse para desenterrar tubérculos y raíces, o para pulverizar vegetales duros y facilitar así su ingestión. Sin embargo, si en lugar de pensar en términos de herramientas y armas, pensamos en términos de *inventos culturales*, se nos abre un nuevo aspecto. Pienso que dos de los *primeros y más importantes* inventos culturales fueron los recipientes para contener los productos de la recolección, y algún tipo de correa o red para acarrear niños (o.c.: 43).

Ciertamente la lógica de Linton convence a pesar de que en la realidad se encuentra en una situación muy semejante a la que critica: la imposibilidad de lograr escalas evolutivas sin conjeturas en tanto que no se tienen datos empíricos suficientes. De ahí que su exposición gane mucho cuando, fijándose en los pueblos de cazadores-recolectores actuales, recuerde la importancia de estos materiales en la vida cotidiana de hombres y mujeres. Y teniendo en cuenta que, según los datos aportados por Kay Martin y Bárbara Voorhies (1978) en las llamadas sociedades cazadoras-recolectoras sobre una muestra de noventa grupos, en cincuenta y dos de ellos la actividad de subsistencia principal es la recolección, no es raro preguntarse sobre la verosimilitud de un modelo de hombre activo y productivo y una mujer pasiva e improductiva.

Otro aspecto importante de su crítica se dirige, tal y como se ha visto, al planteamiento de los aspectos psico-sociales de la caza; es decir, al hecho de que tal tipo de actividad requiriera inexcusablemente una mayor habilidad cooperativa, mayor competencia comunicativa y una mayor destreza en la organización social. Es evidente, y ella lo pone de relieve, cómo la teoría de los grandes cazadores prestó una atención excesiva a todas aquellas aptitudes que requería su éxito sin fijarse siquiera en aquellas otras necesarias para el cuidado de niños y la recolección de alimentos. ¿Por qué el conocimiento de huellas animales es más importante que el de la localización de

tubérculos? ¿Por qué es más celebrada la fabricación de una lanza que la de una piqueta o rastrillo que horade la tierra? ¿Por qué se interpreta como más exigente el andar tras una pieza que el cuidar todo el día de un niño lleno de energía y en continuo movimiento?

Es evidente en la teoría de la caza de los grandes animales el sesgo androcéntrico que critica Linton así como las inferencias que se realizan desde diferentes planos de la realidad; e igualmente claro parece el hecho de que los primeros grupos humanos no pudieran permitirse la pérdida de energía y fuerza que supondría el hecho de que las mujeres jóvenes, sobre todo las que no estaban embarazadas o en periodo de crianza, permanecieran en el hogar dedicadas a la recolección en exclusiva. En definitiva, la supervivencia y transformación del ser humano, su adaptación al nuevo mundo que se abría ante él, se debió a la cultura, en su conjunto, y no a la parte exclusiva que le corresponde a la caza.

4

La antropología del género en respuesta a la antropología clásica

La antropología del género, como ya se ha mencionado, comienza a desarrollarse a partir de la década de los años ochenta del siglo pasado. Sin embargo, relacionada en buena medida con el auge del movimiento feminista radical, primero, y el denominado feminismo cultural, después, desde los años setenta se asiste a una corriente revisionista que trata de enlazar, aunque sea mediante la crítica, los nuevos planteamientos sobre la condición femenina con aquellos otros que son considerados los clásicos de la disciplina antropológica. En este sentido, el evolucionismo, el materialismo, el estructuralfuncionalismo y el estructuralismo representaron los anclajes de los nuevos modos de concebir y plantear una disciplina como la antropología social. Sin embargo, desde la antropología feminista y bajo el ámbito de la antropología del género surgen nuevos datos empíricos, y sobre todo nuevas formas de ver e interpretar los problemas socioculturales, que conllevan obligatoriamente una revisión de los supuestos más heterodoxos de la disciplina, al tiempo que abre la reflexión sobre la importancia de la ecuación personal del antropólogo en la realización de una investigación etnográfica.

4.1. Malinowski y las mujeres trobriandesas

A principios del siglo XX, tras la conferencia de Boas “*The limitations of the comparative method*”, el paradigma del evolucionismo clásico en antropología comienza a dejar paso a otros planteamientos teóricos y metodológicos que van a extenderse rápidamente. Mientras que en Norteamérica la disciplina antropológica se centraría en la singularidad cultural que caracterizaría al denominado particularismo histórico, en Europa triunfarían el llamado biofuncionalismo o simplemente funcionalismo, encabezado por Malinowski, y el estructuralfuncionalismo de Radcliffe-Brown; ambos paradigmas teórico-metodológicos serían durante mucho tiempo seña distintiva de buena parte de la antropología social europea.

Bronislaw Mainowski nació en Cracovia (Polonia) en abril de 1884 y murió en New Haven, Connecticut, Estados Unidos, en mayo de 1942. A pesar de su especialización en matemáticas y física, la lectura de la obra *La rama dorada* de James Frazer le hizo

interesarse por los estudios de antropología social hasta obtener la licenciatura en la *London School of Economics*, institución en la que se doctoraría y de la que fue profesor durante largo tiempo. En 1914 viajó a lo que hoy conocemos como Papúa Nueva Guinea, donde realizó un trabajo, primero en Mailú y posteriormente en las Islas Trobriand (llamadas oficialmente Kiriwina), donde tuvo que permanecer hasta finalizar la Primera Guerra Mundial por su nacionalidad austro-húngara. En 1922 publicó su obra maestra *Argonauts of the Western Pacific*, donde sentó las bases de lo que sería un modelo de trabajo de campo conocido como “etnografía realista” o “etnografía experimental” en el que considera que “[...] el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva” (1973: 28). Para Malinowski el objetivo de la antropología social debía ser el establecer leyes generales del comportamiento humano y de su vida social. Esto le llevaría a una focalización en el ser humano, a un interés por todo aquello que responde a este adjetivo que no siempre se recuerda o se tiene presente en antropología, aunque sí lo hacen algunos de sus biógrafos e historiadores de su obra. Escriben Paul Bohannan y Mark Glazer:

El individuo, tanto en la teoría social como en la realidad de la vida cultural, es el comienzo y el final. El comienzo real de la civilización humana consiste en los actos de maestría rudimentaria de los implementos, de la producción de bienes y de la incorporación de los logros especiales en una tradición permanente, gracias al simbolismo. La sociedad y sus grupos componentes son los que transmiten la tradición verbal, es decir, simbólica, los guardianes de la riqueza común y los intermediarios de los logros materiales y espirituales de la cultura. Pero en todo esto, el poder modificador máximo, la inspiración creativa y todo el impulso e imaginación provienen del individuo (o.c.: 302).

En este marco no es extraño que el funcionalismo (un enfoque en el que cada uno de los componentes e instituciones sociales se relacionan entre sí dentro de un sistema en el que cada uno de ellos tiene una función) de Malinowski se dirija a lo que él consideró siete necesidades básicas del individuo (por ello el sobrenombre de biofuncionalismo), es decir, nutrición, reproducción, comodidades físicas, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento; de manera que “el punto de vista de Malinowski de la cultura está también basado en las necesidades humanas biosociales fundamentales, considera la cultura como una herramienta que responde a las necesidades de los seres humanos de una forma que va más allá de la adaptación” (Bohannan y Glazer, o.c.: 283). Esta teoría de las necesidades humanas no ha dejado de tener, sin embargo, sus críticos dentro de la antropología (Ashley Montagu, 1969 o Gregory Bateson, o.c., por ejemplo).

Sin embargo, pese a este interés por lo humano, en cuyo término debían entrar por igual hombres y mujeres, los postulados del funcionalismo de Malinowski incorporan los factores biológicos para dar cuenta de qué papel tienen las mujeres en el mundo; de hecho, la exclusión y subordinación de ellas y la dominación por parte de los hombres entrarían a formar parte del equilibrio social tan querido por los funcionalistas. Por otra

parte, y tal y como se ha expuesto más arriba, este “humanismo” de Malinowski no altera para nada el fuerte androcentrismo que caracteriza sus estudios (las mujeres son solo sus propios roles y su posición en el sistema de parentesco) y que le asemeja a los ya comentados evolucionistas, a pesar, ello es evidente, de que son dos marcos teórico-metodológicos distintos.

En 1929 Bronislaw Malinowski publica *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*; el prefacio de esta obra lo escribió Havelock Ellis, cuyos planteamientos sobre la sexualidad eran contrarios a los de Sigmund Freud. En este texto trata de aquellos aspectos más relevantes de lo que hoy se llamarían relaciones de género, por ejemplo la ignorancia de la paternidad, el sistema matrilineal de los trobriandeses, aspectos de las costumbres sexuales y eróticas o las técnicas que conllevan, así como otras normas relacionadas con la división de trabajo sexual y las actividades económicas, un ámbito que ya había debatido intensamente en el libro de *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Para entender algunos de estos interrogantes conviene recordar que la sociedad trobriandesa es matrilineal, es decir, que la descendencia se establece por línea femenina y a través de las mujeres, pero que, al tiempo, su residencia posnupcial es de tipo avunculocal (una de las “soluciones a la matrilinealidad” que ya se han comentado con anterioridad), es decir, que un niño está bajo el dominio y la influencia del hermano de su madre, con quien llegado un momento de su vida va a vivir, y que es quien en la realidad detenta todo el poder del matrilineaje.

Esta forma de adscripción al linaje, que Malinowski apunta simplemente como una norma de parentesco íntimamente unida al desconocimiento de la paternidad, ha causado no poco interés en la antropología del género y feminista porque en buena medida incide en el viejo problema de la relación entre la paternidad, la procreación y el poder que puede conllevar. Sin embargo, lleva razón Giuditta Lo Russo cuando aduce cómo no se puede comprender una cultura partiendo de lo que “esta ignora (lo cual es *ignorado* precisamente porque nosotros lo *conocemos*), sino que hay que intentar entenderla partiendo de lo que *sabe*, es decir de su nivel de conocimiento y representación de la realidad” (1998: 45). Realmente el problema de la paternidad y la procreación sigue vigente, tal y como se tendrá ocasión de ver en los últimos capítulos.

En el texto de *Los argonautas*, y en cierta medida en el de *La vida sexual de los salvajes*, las mujeres son descritas como en una fotografía etnográfica en la que incluso se sugiere comparación con otras ya conocidas, como las massim. Así, Malinowski describe pormenorizadamente su vestimenta e incluso el impacto ornamental de los colores o los volantes de su vestido. Sin embargo, donde el antropólogo se explaya es en el comportamiento sexual de las mujeres trobriandesas, a las que pinta libres, activas e incluso agresivas, ayudando así a fortalecer la idea que sobre la sexualidad de “los otros” se tenía en Occidente y a la que también habían colaborado los historicistas americanos, especialmente Margaret Mead. Después de comentar la elección libre por parte de los muchachos de otras localidades de las chicas trobriandesas para pasar la noche (“a esto se le llama *katayausi*”, explica) y de dar cuenta de otros modos de acceso sexual, escribe:

Existe otra llamativa fórmula de licencia ceremonial en la cual las mujeres toman abiertamente la iniciativa. Durante la temporada en que se trabajan los huertos, en el tiempo de la escarda, las mujeres trabajan de forma comunal y cualquier extranjero que se aventure a pasar por el distrito corre un riesgo considerable, pues las mujeres le persiguen hasta apoderarse de él, le arrancan la hoja que le cubre el pubis y, en sus orgías, lo maltratan de la forma más ignominiosa. Junto a estas formas ceremoniales de licencia, en el curso de la vida cotidiana se producen constantes intrigas privadas, más numerosas durante los periodos de fiestas y menos visibles cuando el trabajo de los huertos, las expediciones comerciales o la cosecha acaparan las energías y la atención de la tribu (1975: 68).

Realmente no deja de llamar la atención que este aspecto sexual le parezca tan relevante como para incluirlo en un apartado dedicado a “la posición social de las mujeres”, y que más tarde se comentará, y no le interese analizar su trabajo comunal, sus posibilidades y sus consecuencias sociales, sobre todo cuando estamos en un matrilineaje con avunculocalidad. En varios textos de Malinowski, sin embargo, pueden verse dos de los aspectos más relevantes para la reflexión de la antropología del género: por una parte la sexualidad, su construcción, características y consecuencias para la vida social de los trobriandeses y, por otra, el ámbito económico con especial referencia a la división sexual del trabajo y a la reciprocidad y el intercambio; ambos aspectos, desde luego, en el marco de la relación de poder entre hombres y mujeres. Es sin embargo interesante el hecho de que Malinowski no percibiera la dificultad de investigar sobre la vida sexual de los individuos mediante la simple observación; un problema que, en principio, solo podría resolverse con la participación de los informantes que pudiesen hablar de un modo abierto y sincero al respecto. Malinowski, sin embargo, solamente consigue dialogar de ese tema con los varones, quienes son los únicos que parecen dispuestos a revelar intimidades que, por otra parte, son consideradas tabúes. El resultado es que en las páginas de sus textos las mujeres siempre aparecen designadas por los hombres, vistas por sus ojos, relatadas por sus palabras, es decir, interpretadas desde el más absoluto androcentrismo.

Según Malinowski en la sexualidad humana se diferenciaban aspectos biofísicos, psicológicos y culturales, aunque eran estos últimos los más prioritarios para un antropólogo y a los que él, lógicamente, daba prelación. De ahí que considerase la sexualidad como una fuerza social que era configurada por la cultura en sí pero que al tiempo impregnaba todos los aspectos de la vida cultural. Como se decía anteriormente para Malinowski, y siempre dentro de una perspectiva funcional, existe una relación entre sexualidad y cultura en tanto que una y otra se impregnan y configuran en interacción. Para él, tanto la cultura material como las instituciones y el sistema simbólico están moldeando los comportamientos sexuales. La primera en tanto que gracias a ella el ser humano satisface buena parte de sus necesidades vitales pero también moldea muchas de las costumbres sociales, entre ellas las sexuales. Malinowski lo demuestra cuando informa sobre cómo determinados artefactos culturales propios de esta cultura tienen una cierta repercusión sexual, por ejemplo los bancos para dormir. Por otra parte, las instituciones también conforman la conducta sexual. En este sentido, y de un modo preferente, hay que contar con la familia, base de los sistemas de parentesco, y que

además es un ámbito importantísimo para estudiar las relaciones entre hombres y mujeres, pues no debe olvidarse que la necesidad de reproducción es básica para el ser humano y se realiza, generalmente, bajo la protección de esta institución. Es por tanto evidente que cualquier tipo de sociedad no deja sin normar las relaciones sexuales y trata, al menos idealmente, de encauzarlas a través de las familias, el matrimonio, los imperativos del parentesco y las pertenencias grupales a las que obliga. En este sentido, Malinowski (1982) considera que la primera institución reguladora de las actividades y valores sexuales es la familia, ya sea en sociedades sencillas, ya sea en las civilizadas. En ello profundiza cuando advierte de que, por tradición y costumbre, una mujer no debe ser madre antes de haber contraído matrimonio, a pesar de poder disfrutar anteriormente de una cierta libertad sexual aunque, una vez casada, “precisa” de un hombre que se encargue de todos los derechos sexuales respecto a ella, la guarde de injerencias extrañas y “vigile su conducta”.

Es necesario aquí volver a un aspecto que antes se había comentado. Los trobriandeses desconocen totalmente la paternidad fisiológica, y esa es la razón por la que las relaciones sexuales entre una mujer y su esposo no tienen un objetivo reproductor sino una función placentera y cariñosa. Sin embargo, dada la importancia de la familia y su estructura particular “se puede decir que la estructura familiar es la norma suprema que sirve de guía a la hora de concretizar la relación sexual entre las personas” (Álvarez Munárriz, 2002: 294-295).

Otro aspecto viene dado por el conjunto de creencias, valores y normas de la sociedad, lo que podría denominarse sistema simbólico o cultura ideal. En las Islas Trobriand existe un conjunto de valores compartidos respecto al desarrollo de la sexualidad entre sus miembros con una clara diferencia entre lo que sería un punto de vista individual y otro social y que viene a redondear dos aspectos ya mencionados. Para un individuo la relación sexual debe satisfacer sus necesidades de sexo y afecto, y colectivamente se piensa que la institución que mejor atiende tales exigencias es el matrimonio y la consiguiente familia. Tanto un aspecto como otro, además, se hallan sujetos a valores y normas que pueden configurarse como tabúes, pues a pesar de que el mismo Malinowski hablaba de la libertad sexual de estos isleños, no tiene más remedio que explicar cómo en todas las sociedades existe una cierta constricción del comportamiento sexual:

Se equivocaría quien calificase de “inmoral”, clasificándola en una categoría inexistente, la libertad sexual que reina entre los trobriandeses. La “inmoralidad”, en el sentido de ausencia de todo freno, regla o valor, no existe en ninguna civilización, por perversa y desprovista de base que sea [...] los trobriandeses tienen tantas reglas de decencia y decoro como libertades y facilidades en su conducta [...] Si se quiere comprender, siquiera aproximadamente, la moral sexual de una civilización por completo distinta a la nuestra, es necesario no perder de vista el hecho de que el impulso sexual nunca es por entero libre y que, por otra parte, jamás podrá ser sojuzgado totalmente por los imperativos sociales. Los límites de la libertad pueden variar; pero siempre existe una esfera en la que esta libertad está determinada por factores biológicos y psicológicos, del mismo modo que hay otra en la que el papel predominante está desempeñado por la costumbre y la convención (1975: 316-317).

De hecho, lo que Malinowski planteará es la articulación de las normas en dos grupos diferentes (Álvarez Munárriz, o.c.) Por una parte las de carácter positivo, mediante las que se regulan las preferencias en la relación sexual misma (momento y lugar de la relación sexual, actos sexuales considerados normales, permisividad de las acciones, etc.). Y, por otra, aquellas negativas, mediante las que se prohíben las relaciones sexuales o se limitan algunos de sus aspectos. Un claro ejemplo de estas últimas lo constituirían los *tabúes*, entre los que distinguen aquellos que causan daños sobrenaturales, los que no llevan aparejado ese castigo y los actos que simplemente se tienen por vergonzosos, peligrosos o repugnantes. De entre todos estos tabúes Malinowski destaca el del incesto entre hermano y hermana como la prohibición máxima de la normativa trobriandesa:

A este apartamiento (entre padres e hijos) contribuye también otro factor cuya importancia aumenta cada vez más y que dará una orientación decisiva a toda la vida sexual del individuo. Se trata del tabú supremo de los trobriandeses, de la prohibición de toda aproximación erótica y hasta de simples manifestaciones de ternura entre hermano y hermana. Este tabú constituye el prototipo de todo lo que el indígena considera moralmente malo y horrible. Es la primera regla moral que impregna seriamente la vida individual, a la vez que es la única que se impone hasta el fin por toda la tramoya de las sanciones sociales y morales. Tan profundamente se encuentra arraigada en la estructura de la tradición indígena, que todo individuo es mantenido constantemente en guardia por ella (1975: 364).

Si con esta incidencia en la sexualidad y en el incesto Malinowski está asentando las bases para una discusión con Freud respecto a la universalidad del complejo de Edipo, es bien cierto, como se ha dicho anteriormente, que está colaborando para configurar una idea de la libertad sexual en los pueblos primitivos bastante peculiar. Por otra parte, no hay que olvidar que Westermack, profesor del mismo Malinowski, ya había planteado su negativa a las teorías freudianas en el sentido de que hermano y hermana, educados en continua compañía y en el ámbito de la misma familia, desarrollarían una aversión instintiva para el incesto. Obvio es decir, en sentido contrario, que si existiera ese rechazo natural no tendría sentido la prohibición cultural, sencillamente porque nadie cometería tal falta. Malinowski, sin embargo, plantearía mediante el análisis de incesto de hermano-hermana en las Trobriand dos aspectos importantes: por una parte la ambivalencia de las relaciones entre padre e hijo que vendrían marcadas por el instinto del hijo (naturaleza) y por la autoridad y el poder paterno (cultura) y, por otra, el de la tan discutida universalidad del complejo de Edipo. Evidentemente, como hemos planteado anteriormente, teniendo en cuenta la interrelación sexualidad-cultura y la singularidad de la estructura matrilineal y avunculocal de los trobriandeses. De ahí que concluya que en las Trobriand no existe el complejo de Edipo y, por tanto, ni niños ni niñas siguen el desarrollo psicológico planteado por la teoría freudiana.

Dejando aparte otros aspectos, es muy evidente, como ya se ha dicho, la dificultad de Malinowski para indagar sobre estos comportamientos sexuales, sobre todo si tenemos en cuenta que en la realidad la población femenina trobriandesa desaparece de su estudio, lo que en sí constituye buena parte del problema y la base de las revisiones que sufriría

su trabajo. De hecho, tanto los textos antes referidos como el de *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, escrito originalmente en 1927, reflejan una visión masculina de las relaciones sexuales pero también de la vida económica, social, política y simbólica de los trobriandeses. A lo largo de sus páginas se aprecia cómo aquellos ámbitos que en principio pudiesen resaltar la actividad femenina quedan totalmente de lado. Curiosamente en la exposición de Malinowski las mujeres quedan subsumidas por aquello que corresponde al mundo masculino. Cuando habla de trabajo y de la división consiguiente, llama poderosamente la atención que valore como “más duro” el trabajo masculino aun escribiendo lo siguiente:

Si es por la mañana los veremos comer apresuradamente un frugal almuerzo, después del cual el hombre y la mujer se dedicarán a preparar, con ayuda de los hijos mayores, los utensilios para los trabajos del día... El hombre, acompañado de otros aldeanos, se entregará a la pesca o a la caza, se ocupará de la construcción de una canoa o buscará un tronco de árbol. La mujer recogerá conchas o frutos silvestres. O bien, el hombre y la mujer trabajarán en los huertos o harán visitas. Frecuentemente el hombre se entrega a trabajos más duros que la mujer; pero cuando regresan a la aldea en las horas cálidas de la tarde el hombre descansa, mientras la mujer se dedica a los trabajos domésticos [...] Hacia la noche [...] la mujer prepara la cena y los niños juegan, en tanto que el marido distrae al más pequeñuelo [...] (1974: 66).

El por qué el trabajo del hombre es de mayor dureza, cuando además mientras él descansa ella trabaja en el ámbito doméstico, es pregunta retórica a la que desde luego no se da respuesta. Para mayor asombro de quien lo lee, Malinowski habla de cómo “el sentimiento manifiesto de igualdad” entre hombres y mujeres cruza las relaciones de los trobriandeses, y ciertamente ambos fabrican redes o desyerban, por ejemplo, a pesar de que indica cómo “el hombre es considerado como el amo, puesto que se halla en su propia aldea y la casa le pertenece” o que “el cocinar está considerado como una ocupación vergonzosa para él”, además de que “existe un cierto número de ocupaciones que la costumbre de la tribu asigna a un solo sexo”, por ejemplo, el aprovisionamiento de agua. Todo ello sin contar con que hay otro tipo de diferencias, que él simplemente describe, como el hecho de que “la manera de transportar las cargas” demuestre un signo de virilidad o feminidad, hasta un punto que:

Solo con verdadera aprensión y un profundo sentimiento de vergüenza, consideraría un hombre la perspectiva de transportar cualquier cosa de una manera propia del sexo opuesto, y por nada del mundo colocaría una carga sobre su cabeza, ni aun tratándose de una broma (1974: 67).

Parece evidente, no solo por sus valoraciones sobre las tareas y el trabajo femenino (que una y otra vez considera de menor valor que el masculino) o su exaltación de la importancia del masculino (“solo a los hombres incumbe la carga de confeccionar el vestido masculino, poco complicado pero hecho con gran cuidado: la hoja púbica” (1975: 71), sino por el olvido de analizar aquellas otras cuestiones importantes que hablarían de la distribución del poder en el sistema sexo-género (el control sobre la sexualidad de las mujeres es un buen ejemplo) que la visión de Malinowski está preñada de ideas y

valoraciones ciertamente androcéntricas y, en ocasiones, muy occidentales, hasta el punto de considerar “naturales” algunos aspectos que simplemente son culturales y corresponden a las diferencias genéricas (por ejemplo los cuidados de las esposas a los maridos) mientras que anota como “curiosidades” algunos aspectos que hoy día llaman la atención. Este es el caso de escribir, por ejemplo, que las mujeres no realizan su trabajo como “esclavas o sirvientas”, sin explicar qué razones aduce para ello y cuáles le llevarían a pensar que pudiera suceder de ese modo o no analizar las diferencias, tan palpables, que en la realidad existen entre las posiciones de las mujeres trobriandesas y las de los hombres.

Evidentemente ni era el momento, ni Malinowski tenía el menor interés en ver a las mujeres como agentes sociales de la comunidad trobriandesa y, lo que es más importante, tal y como demostraron Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2005) y recuerda la epistemología de las ciencias sociales, todo dato se construye, pues en efecto (Méndez, o.c.: 68) “hasta la descripción de un hecho observado supone una segmentación y una selección que están, muy a menudo, guiadas por preconociones incontroladas”.

4.2. Una vuelta a las Trobriand: la revisión de Anette Weiner

De 1971 a 1981 Anette Barbara Weiner realizó trabajo de campo en Kariwina, la mayor de las Islas Trobriand, fruto del cual fueron sus textos *Women of Value, men of renown. New perspectives on Trobriand Exchange*, publicado en 1976 y *The Trobriands of Papua New Guinea*, que vio la luz en 1988, y la etnografía que le serviría para un buen número de artículos. En ambas obras, y tal y como Henrietta Moore puso de relieve (o.c.: 54-55), Weiner inserta su trabajo en las teorías antropológicas “relativas a los actores sociales pensantes y a las estrategias que éstos aplican a la vida cotidiana” o, dicho de otro modo, “concede mucha importancia al hecho de contemplar a la mujer como persona”. Bien es cierto, sin embargo, que esta consideración de persona varía cuando hablamos de relaciones de género y poder. Así, Moore recuerda que mientras Feil “afirma que para tratar a la mujer como persona es preciso demostrar que participa en los asuntos sociopolíticos normalmente exclusivos de los hombres”, Weiner (1976) por su parte opinaría que “las mujeres ejercen su poder en un campo exclusivamente femenino, sin dejar de gozar por ello de una relación de igualdad con los hombres”. Por otra parte, mientras para la primera el poder de la mujer se quedaría circunscrito a la esfera de la vida cotidiana, Weiner incidiría “en el poder cultural del simbolismo de la condición de mujer, expresada en actividades y objetos específicamente femeninos”. Evidentemente, y tal y como la misma Moore expone muy sagazmente, el dilema que plantean Feil y Weiner no es nuevo, pues,

para contemplar a las mujeres como adultos sociales de pleno derecho, ¿es suficiente con decir que ejercen el poder en un campo exclusivamente femenino, o debemos demostrar que ejercen poder en las áreas de la vida social que normalmente se consideran como territorio público y político exclusivo

Parece evidente que estamos ante un problema que incide no solo en la naturaleza y objetivos del poder sino también en la noción misma de individuo y en la consideración de qué significa lo doméstico y qué lo público, tal y como se verá en el siguiente capítulo.

Ciertamente que el trabajo de Weiner no tenía como principal objetivo realizar una revisión del análisis de Malinowski, ni tampoco un análisis de género de las relaciones de los trobriandeses, en realidad, ni siquiera pretendía que las mujeres constituyesen su principal núcleo de interés, sino que la misma realidad social y la exigencia metodológica le salieron al paso. En uno de sus artículos lo explica del siguiente modo:

Este ensayo es la consecuencia y el resultado de mis experiencias de campo en uno de los santos lugares de la antropología, las islas Trobriand y de mi descubrimiento, casi accidental, de la importancia de las mujeres en esta sociedad. El estudio de las relaciones entre hombres y mujeres me ha llevado a revisar muchos de los postulados fundamentales formulados inicialmente por Malinowski sobre la sociedad de las Trobriand. [...] En condiciones históricas únicas, Malinowski había suministrado la base etnográfica de posiciones teóricas importantes sobre la filiación, el parentesco, la familia, el intercambio y el pensamiento “primitivo”. Pero ciertas premisas de la literatura antropológica, cuya legitimación etnográfica estaba fundada sobre el material trobriandés de Malinowski, me parecieron cada vez menos satisfactorias cuando me obligaba a pasar de la descripción empírica a las hipótesis más abstractas. El trabajo de elaboración teórica hacía surgir problemas que no solamente implicaban el ámbito de las mujeres, sino que ponían en cuestión la formulación teórica del papel de los hombres (1982: 222).

Weiner planteó así la necesidad de comprender las relaciones entre hombres y mujeres y lo femenino y lo masculino como un sistema cultural, “al mismo nivel de abstracción que el parentesco, la política o la economía” (1982: 223). Su aportación central, sin embargo, fue darse cuenta de que a pesar de que las trobriandesas hubieran quedado fuera de las actividades principales del *kula* (un tipo de intercambio intertribal en el que se donan y reciben largos collares de concha roja y brazaletes de concha blanca y que es la cara visible de una actividad económica de mayor calado) su participación en las actividades mortuorias escondía un intercambio ritual y económico más que notable, un hecho, por otra parte, que encuentra ciertas similitudes en otras zonas de Nueva Guinea o en Samoa, tal y como Mead había apuntado, o en Melanesia, donde Codrington en 1891 hablaba ya de una “moneda de esteras” para referirse a los productos intercambiados por las pleitas hechas por las mujeres. Es decir, lo que Weiner está haciendo es pensar a las mujeres como sujetos y de este modo incluirlas en el diseño total de su investigación y en la interpretación final de sus datos. No es, pues, que Malinowski no viera que las mujeres confeccionaban faldas de hojas de banano para intercambiarlas en los funerales, de hecho dedica varios capítulos a estos rituales describiendo cómo son ellas quienes acarician al cadáver, lo amortajan, danzan ante él y, aunque son los hombres quienes lo despedazan, ellas seleccionan las reliquias, es simple y llanamente que su perspectiva androcéntrica le impidió interpretar este protagonismo de las mujeres como “riqueza” femenina pues, tal y como la misma Weiner apunta (1988),

solo y exclusivamente se refirió a la riqueza propia de los varones quienes, a su parecer, como protagonistas del ámbito público, eran los sujetos a los que correspondía ese valor.

Weiner, sin embargo, advirtió cómo los intercambios rituales de las mujeres en la esfera de lo mortuario forman parte central en el sistema de organización social, ya que es mediante ellos, precisamente, que los subclanes se reproducen a sí mismos creando momentos de intensa reificación de la identidad. Por otra parte, no hay que olvidar que la muerte de un individuo representa una crisis para su grupo social más cercano, un momento de gran dramatismo social en el que se ponen de relieve los legados y las deudas y se sancionan los ideales comunitarios. No es poca cosa, pues, que las mujeres sean indiscutibles protagonistas de estos contextos y que sus manufacturas sean en realidad polisémicas. En este sentido, es primordial la obra de Weiner en tanto que interpreta, tanto los rituales de muerte como los de reproducción, como una fuente de riqueza e importancia para las mujeres:

Los bienes femeninos que exigen un trabajo intensivo a partir de las hojas de banano de una variedad particular, constituyen, en un último nivel, un objeto de valor que objetiva los principios trobriandeses de matrilinealidad, de sustitución y de renacimiento. Al contrario de los bienes masculinos, como las conchas del kula y las hachas de piedra, los bienes femeninos son producidos localmente y su ritmo de producción está condicionado por la frecuencia de los fallecimientos (momento del ciclo de la vida en el que los bienes femeninos son redistribuidos) y por los esfuerzos de los hombres y de las mujeres por exhibir, delante de la muerte, una imagen pública de su poder económico y político. Así, la distribución de los bienes femeninos, cuando sobreviene una muerte, valida el éxito contra el fracaso, la regeneración contra la muerte. También, a la inversa de las conchas del kula, los bienes femeninos sirven para evaluar el estado de las relaciones importantes, como la interacción entre una mujer, su padre, su hermano y su esposo. En relación con estas relaciones la circulación de bienes femeninos opera como una forma de moneda (1982: 229).

Para comprender mejor la interacción de estos aspectos hay que recordar cómo la procreación es un ámbito exclusivo de las mujeres. Los trobriandeses, tal y como ya se ha mencionado, separan sexualidad y reproducción. Las mujeres se embarazaban mediante un ritual por el que lograban que parte del alma de un pariente muerto llegase a su útero y se originase un nuevo ser. Es decir, que lo que permite la continuidad de los clanes no es la relación sexual (que solo sirve para “abrir” a las vírgenes) sino los rituales que realizan las mujeres para establecer vínculos con los parientes muertos. Con todo ello, y tal y como se ha referido anteriormente, los hombres, en tanto que jefes, tienen ciertamente importancia política a pesar de que fueran las mujeres quienes daban los derechos, propiedades y privilegios propios de un matrilinaje. Sin embargo, tal y como apunta Weiner, los hombres podían acumular prestigio y poder pero, en el momento en que mueren, todos estos atributos se pierden y desaparecen junto a ellos. Su alma se retiraba a *Baloma* (la isla de los muertos) y allí iba rejuveneciendo mientras que esperaba el momento de su reencarnación ayudada de los rituales femeninos de concepción y procreación. Las mujeres eran, entonces, quienes por una parte podían prolongar la vida de un sujeto determinado y, por otra, la del propio grupo. Este poder de las mujeres, además, se vinculaba con su derecho a dejar a sus descendientes tierra, prestigio e

historias. Es claro, pues, que cuando el jefe de un grupo de parientes moría, su prestigio y poder desaparecería (junto con el del grupo) a menos que las mujeres realizaran un rito de incorporación de tales atributos para llevarlos hacia los descendientes.

Gran parte de la riqueza de las mujeres, como se ha visto, proviene de ciertos bienes y su intercambio, que a su vez tienen por fuente a las mujeres. En 1992, y en cierto modo como continuación de mucho de lo expuesto en las obras anteriores, Weiner publica *Inalienable Possessions. The Paradox of keeping-while-giving*. Con este libro la autora no solo continúa con la polémica abierta en los dos anteriores y en varios artículos sino que se abre a un aspecto que sobrepasa el ámbito de la antropología del género para entrar en un campo clásico de la disciplina: la antropología económica. Escribe al comienzo del texto:

En muchas sociedades alrededor del mundo, las mujeres son las productoras, en parte o totalmente, las que controlan las posesiones de mayor valor: una moneda hecha de tela [...] Más importante, las posesiones de tela pueden ser también tesoros, documentos históricos que autentifican y confirman la existencia de legados y poderes asociados a las conexiones grupales o individuales con los antepasados y los dioses (1992: 2-3).

Aun quedando la discusión fuera de lo que es el interés primordial de estas páginas, conviene comentar algunos aspectos que abundan en lo expuesto sobre el valor y las riquezas de las mujeres trobriandesas. Una de las tesis principales del texto es que el poder patriarcal que en realidad tienen los jefes de los clanes no se vincula con elementos que los hombres producen para consumo en la esfera pública sino, muy al contrario, con símbolos privados que la mujer fabrica en el seno de su hogar y a los que se otorga un valor simbólico especial que diferencia a unos hombres de otros. Es decir, que la mujer se reserva el dominio de la esfera privada mientras que el hombre hace lo mismo respecto a la pública, pero, para Weiner, las desigualdades de los hombres en el plano público son generadas y sustentadas por la producción femenina de ciertos bienes en privado.

Por otra parte, y tal y como había demostrado Malinowski y queda reflejado perfectamente en el sistema *kula*, el intercambio es un aspecto básico de la sociedad trobriandesa. Realmente ya Marcel Mauss apuntó (1950) cómo la obligación de dar, recibir y devolver supera el límite de lo económico y es parte constitutiva para expresiones simbólicas de la sociedad. Desde su *Essai sur le don*, otros muchos antropólogos como Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss o Godelier (1998) han debatido sobre este aspecto muy característico, por otra parte, de los pueblos de Nueva Guinea. En este sentido el intercambio y la reciprocidad son estrategias sociales complejas que superan el valor del simple objeto que se pone en circulación.

Incluso estando totalmente de acuerdo en este aspecto, tan trabajado por Malinowski en las Trobriand, Weiner plantea que no todos los bienes circulan todo el tiempo, sino que, por el contrario, hay artículos cuyo valor se vuelve fuente de poder para aquellos que los retienen. Desde su perspectiva, pues, las relaciones de intercambio de ningún modo de tornan igualitarias en tanto que algunas posesiones se transmiten de generación

en generación para legitimar el poder de quien las posee y legitimar así también las diferencias que entrarían a formar parte de un orden social y cosmológico concreto. En realidad Weiner (1992:10) cuestiona las relaciones de reciprocidad a través de una revisión de lo que ella denomina “bienes inalienables”. A su parecer, mediante estos bienes de gran valor simbólico o, mejor dicho, mediante la restricción del acceso a estos bienes, se establecen relaciones jerárquicas que ayudan a definir la identidad de un grupo. La explicación proviene, a su parecer, de que el acceso a la posesión de tales bienes o incluso a su manejo, se restringe a unos individuos o grupos que tratan de mantener el monopolio de la administración y definición de los bienes en sí. Esta apropiación hace que ciertos grupos o ciertos individuos se diferencien del resto y establezcan un mayor poder sobre el grupo mismo al que pertenecen. Evidentemente la paradoja que plantea Weiner pasa por la idea de que todo intercambio estaría poniendo de relieve la dificultad de “cómo guardar mientras se da”; un aspecto que ha conllevado una cierta polémica entre los especialistas (Mosko, 2000; Terradas, 2002, por ejemplo).

En definitiva, estos aspectos diferenciales con Malinowski son importantes para entender cómo aunque los datos etnográficos no difieran sustancialmente, tal y como se ha referido con anterioridad, es necesario tener presente que hasta “el mirar” etnográfico es ya selectivo e interpretativo. Si como Malinowski solo se mira a las mujeres como componentes de un clan matrilineal, como hermanas, madres o esposas de los hombres, es obvio que su actividad económica o ritual queda invisibilizada. Es así, con otra mirada, como Weiner replantea muchos otros aspectos de la vida trobriandesa, incluido el padre y el papel social y efectivo que cumple con la familia y frente a su propio hijo. La misma Weiner, sin embargo, alude a tales diferencias no solo como motivos de interés en otros sujetos sociales sino, como hemos dicho, por la imposibilidad de salir de algunos paradigmas ideológicos y de algunos imperativos epistemológicos.

4.3. Lévi-Strauss y el intercambio matrimonial de mujeres

Claude Lévi-Strauss nació en Bruselas el 28 de noviembre de 1908 en una familia de judíos franceses. A pesar de moverse en un ambiente artístico se interesó por otras ramas del conocimiento como la geología, el derecho, la filosofía, el psicoanálisis y el marxismo. Estudió junto a Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir y con ambos coincidiría como profesor de prácticas en un liceo. En 1934 obtuvo un puesto de profesor de Sociología en la Universidad de Sao Paulo, en Brasil. Precisamente allí, tres años más tarde, iniciaría un trabajo de campo con los bororo (sobre ellos también sería el primer artículo que publicó en 1936) (Bohannan y Glazer, o.c.: 438) y en 1938 abandonó las clases universitarias para hacer una expedición que le llevó a investigar sobre los nambikwara y los tupi. En 1941 viajó a Estados Unidos, donde conoció a Boas y a Jakobson, cuyo estructuralismo lingüístico le influyó sobremanera. Precisamente en la lingüística estructural se basó Lévi-Strauss para su idea de los universales de la cultura, apuntando que “existen en el nivel que llama estructura, pero que no estaba en el nivel de los hechos manifiestos” (Bohannan y Glazer, o.c.). Una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial

permaneció en Estados Unidos como agregado cultural francés y regresó a París en 1948, obteniendo una plaza de profesor de las Religiones Comparadas en La Sorbona y de Antropología Social en el *Collège de France*. Las anotaciones previas de sus clases en esta institución serían publicadas en 1984 con el título de *Paroles données*.

Lévi-Strauss dirigió la *École Pratique des Hautes Études* de la Universidad de París, fue Secretario General del Consejo Internacional de las Ciencias Sociales (1953), miembro de la *Académie Française* (1974) y a lo largo de su vida fue nombrado *Doctor Honoris Causa* de varias universidades, entre ellas las de Bruselas, Oxford, Chicago, Harvard, Columbia y Autónoma de México. En el año 2005 se le concedió el *Premi Internacional Catalunya*. Lévi-Strauss murió el 30 de octubre de 2009 dejando tras de sí un gran legado de reflexión y obras básicas para la disciplina antropológica.

En 1949 se publicó el texto original de *Las estructuras elementales del parentesco*, su gran obra, en el que el autor vertía sus ideas sobre el parentesco, la teoría de la alianza y el incesto desde una perspectiva estructuralista. El estructuralismo, en el que Lévi-Strauss se inscribe no es, sin embargo, una escuela como tal, ni siquiera una metodología (Bohannan y Glazer, o.c.: 439), y de hecho puede hablarse de estructuralismo tanto en la antropología anterior a Lévi-Strauss (con matices diferenciales, evidentemente) como en la lingüística o la semántica. En opinión de Marvin Harris (o.c.: 424), la contribución más específica de esta obra es la aplicación de las sugerencias de Marcel Mauss respecto a la circulación de bienes, “a la explicación de la prohibición del incesto, de los matrimonios preferenciales y de las principales variedades de los grupos de parentesco”. En realidad, esos bienes preciados que se intercambian tienen su máxima expresión de valor cuando hablamos del intercambio de mujeres, pues “el fenómeno fundamental subyacente a todos los sistemas matrimoniales es un resultado de la prohibición del incesto”.

Efectivamente, en *Las estructuras elementales del parentesco* Lévi-Strauss plantea dos cuestiones importantes: por una parte, que el parentesco se expresa en el campo de la cultura más que en el de la biología y, por otra, que el intercambio de mujeres entre los grupos humanos es una pieza clave para poder explicar el paso de la naturaleza a la cultura. Ello hace suponer que son los hombres los verdaderos sujetos de la cultura, puesto que son quienes intercambian, mientras que las mujeres son simples intermediarias (“objetos” que se intercambian) en el proceso de producción de la misma. En este sentido, y como se verá en el capítulo siguiente, no es raro adscribir la cultura a los varones y la naturaleza a las mujeres. Por otra parte, es significativo que a pesar de plantear como unidad mínima o elemental la familia (lo que generalmente se denomina familia “nuclear”, en su caso “elemental”, compuesta por padre, madre e hijas e hijos solteros), lo que realmente considera esencial en los grupos es, precisamente, la relación entre ellas. De hecho, la base de los sistemas de parentesco viene marcada por las relaciones que se establecen entre familias y grupos que dan y reciben mujeres, es decir, por las alianzas matrimoniales. Alianzas para las que son primordiales las reglas que regulan la prohibición del incesto, ya que son estas últimas quienes distinguen a las mujeres que deben intercambiarse y quienes expresan el paso “del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza” (1988: 66). La prohibición del incesto se

convierte así en la regla suprema de la cultura y de cualquier grupo humano:

El hecho de la regla, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma –y hasta formas muy diversas– de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aún más exactamente, ella es la Intervención (o.c.: 68).

La prohibición del incesto supone, pues, para Lévi-Strauss la intermediación cultural en algo natural como son las relaciones sexuales y entre los sexos, no en vano, como él mismo apunta:

El instinto sexual, por ser el mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente el tránsito entre los dos órdenes. Regla que en la sociedad abarca lo que le es más extraño pero, al mismo tiempo, regla social que retiene en la naturaleza aquello que es susceptible de superarla, la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de mostrarlo, es la cultura misma (o.c.: 45).

Precisamente para demostrarlo Claude Lévi-Strauss revisa algunas teorías que trataban de explicar la prohibición del incesto y que podrían dividirse en varias clases. La primera vendría dada por aquellas propuestas, por ejemplo, por evolucionistas como Maine y Morgan y que planteaban una reflexión sobre un fenómeno natural: el desastroso resultado de las reproducciones entre consanguíneos. A este pensamiento opone Lévi-Strauss la existencia de matrimonios entre lo que en nuestras sociedades se llamarían primos hermanos y, al tiempo, su prohibición. Es decir, se prescribe el matrimonio entre “primos cruzados” (hijos e hijas de hermanos de la madre y de hermanas del padre) y se proscribe el matrimonio entre “primos paralelos” (hijos e hijas de hermanos del padre y de hermanas de la madre), cuando, en realidad, la proximidad consanguínea sería la misma. Otro tipo de teorías inciden en motivos psicológicos (Westermarck, por ejemplo) y plantean que el ser humano tiene un horror instintivo a una relación incestuosa. Es muy claro al respecto que no debiera ser necesaria la prohibición de algo que se rechaza de un modo instintivo puesto que, sencillamente, no tendría lugar; tal y como escribió Lévi-Strauss: “no habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse” (o.c.: 52). En tercer lugar se encuentran las teorías de carácter sociológico y que ven “en la prohibición del incesto una regla de origen puramente social cuya expresión en términos biológicos es un rasgo accidental y secundario”. Esta perspectiva social aparece, apunta Lévi-Strauss, bajo aspectos diferentes. En el caso de Durkheim y de evolucionistas como MacLennan y Lubbock, se afirma que el incesto deriva de la regla exogámica por la que existe

obligación de contraer matrimonio fuera del grupo, aunque el primero afirma categóricamente esta derivación y los segundos solo “dejan abierta la posibilidad”. Y dado que las tres clasificaciones anteriores no le convencen parece claro que

queda abierta una sola vía: la que hará pasar del análisis estático a la síntesis dinámica. 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. En un sentido pertenece a la naturaleza [...] Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella [...] La prohibición del incesto es el proceso por el que la naturaleza se supera a sí misma [...] opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden (o.c.: 58-59).

Evidentemente, dado además el hecho de que toda prohibición marca el comienzo de una organización, la del incesto da cuenta de aquellas mujeres que no son accesibles sexualmente dentro de la familia y el grupo; todo ello, claro es, teniendo en cuenta que, tal y como advirtió Lévi-Strauss, toda sociedad es, en realidad, endogámica y exogámica y que la misma prohibición del incesto no solo es una prohibición sino, al tiempo, una prescripción, puesto que en realidad, “la prohibición del incesto, como la exogamia, que es su expresión social ampliada, constituye una regla de reciprocidad. La mujer que se rechaza y os rechaza es por ello mismo ofrecida” (o.c.: 89). Evidentemente a otro diferente. Un otro diferente con el que se entra en un sistema de reciprocidad.

Y con esto se vuelve al principio maussiano del *Essai sur le don* y al consiguiente sistema de las donaciones recíprocas: dar, recibir, devolver; en este caso mujeres. Desde esta perspectiva de la reciprocidad en el intercambio para Lévi Strauss “renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncie a las suyas” (o.c.: 102) o, dicho de otro modo, un hombre no puede tener relaciones sexuales con su hija o con su hermana porque las tiene que intercambiar con otro que a su vez ha renunciado a las suyas para intercambiarlas con él, pues finalmente,

para reclamar una esposa no puede invocarse ni el estado de fraternidad ni el de paternidad sino que este reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familia (o.c.: 79).

Es básico para la reciprocidad ese dar, recibir y devolver equivalentemente; resultando en esta equivalencia el intercambio tanto de cosas como de mujeres:

Resultaría falso decir que se intercambian o entregan regalos, al mismo tiempo que se intercambian o entregan mujeres, ya que la mujer no es otra cosa que uno de los regalos, el supremo entre los que pueden obtenerse solo en la forma de donaciones recíprocas... No debe, entonces, causar asombro ver a las mujeres incluidas en el número de las prestaciones recíprocas; lo son en primera instancia, pero al mismo tiempo que otros bienes, materiales y espirituales (o.c.: 105).

Parece claro que Lévi-Strauss, de acuerdo con el pensamiento del momento, ve a las mujeres más como objetos (“estimulantes sexuales” del instinto sexual de los hombres, había escrito en este mismo texto) que como sujetos, al tiempo que presenta a los hombres como agentes sociales del intercambio. Ellos son centrales en su teoría, son los sujetos activos que intercambian “mercancías” que resultan llevar nombre de mujer, todo ello, además, con base y reglas universales, ya sean la obligación de la exogamia, la prohibición del incesto o el intercambio y las donaciones recíprocas.

En la teoría de Lévi-Strauss no se encuentra análisis alguno del sistema de poder que está sustentando este orden de cosas a pesar de que, años más tarde, él mismo defendiera que su teoría no sufriría alteraciones si se cambiasen los hombres por mujeres y fueran estas quienes realizasen el intercambio:

La lectora que se sienta horrorizada al ver que las mujeres son tratadas como mercancía sometida a las transacciones controladas por grupos de hombres, puede consolarse fácilmente con la seguridad de que las reglas del juego no cambiarían si consideráramos grupos de mujeres que intercambian hombres (1976: 46).

Realmente el punto crítico importante es anotar que estos intercambios son reales, en estructuras sociales singulares, y que verdaderamente están refiriéndose, tal y como advirtió Françoise Héritier (1981) y mostrarían Bourdieu (o.c.) y buena parte de los postestructuralistas, a relaciones de dominación que reflejan claramente las jerarquías sexuales y de género.

Por otra parte, parece claro que si a la diferenciación entre naturaleza y cultura que de continuo está realizando se le añade la división de sexos y la diferenciación de actividades que para este autor conlleva, se observa un reforzamiento de categorías mentales binarias (naturaleza/cultura, mujer/hombre, objeto/sujeto, pasivo/activo) que, aun pudiendo ser válidas para nuestra cultura quedan muy lejos de tener sustentación real en otras (Moore, o.c.: 34), por lo que validarían la acusación de etnocentrismo (Collier y Yanagisako, 1987), por una parte, o de excesiva simpleza de las categorías binarias en sí (Harris, 1998), tal y como se pudo comprobar en las discusiones teóricas que tendrán ocasión de comentarse en el próximo capítulo. A pesar del inmenso éxito que en nuestra cultura parecen tener las categorizaciones binarias dado el alto grado de orden y especificación que plantean, hay que tener en cuenta que, aun sin pretenderlo específicamente y para el caso concreto de las que aquí se tratan, lo que están consiguiendo es dar carta de estabilidad o de “naturaleza” a las diferencias entre hombres y mujeres, sin plantear que las mismas entran en el orden de la cultura y, por tanto, en el ámbito del género.

4.4.El sistema sexo-género y las aportaciones de Gayle Rubin

En 1975, veintiséis años después de publicarse el original de Lévi-Strauss que se ha venido comentando, Gayle Rubin escribió un amplio artículo en un texto, editado por

Rayna Reiter, que desde la fecha de su edición tuvo una amplia resonancia no solo en el ámbito de la antropología del género sino en el más amplio de los estudios feministas. Con el título de *The traffic of women: notes on the political economy of sex*, cuya traducción al español se realizaría en 1986, Gayle Rubin haciendo, dice, una lectura “libremente interpretativa” de Lévi-Strauss y de Sigmund Freud asienta las bases conceptuales del sistema sexo-género, al tiempo que aporta una teoría sobre universalidad de la subordinación femenina; un tema, además, candente en este momento, sobre el que girará buena parte de las reflexiones de la antropología del género. La contribución de Rubin, además, estará centrada en las relaciones sociales y en la heterosexualidad obligatoria y sus consecuencias personales y socio-culturales, lo que, en cierto modo, marcaría el inicio de lo que posteriormente sería conocido como “teoría *queer*” y que tendrá a Judith Butler y a su texto de 1990 *Gender Trouble* como una de sus teóricas fundadoras más conocidas.

Para Rubin el estudio sobre la subordinación femenina y las causas que la originan constituye la base de cualquier reflexión que pretenda transformar el orden establecido y alcanzar una sociedad sin “jerarquía por géneros” (1975: 95). Es, pues, necesario plantear desde el principio que, desde nuestra óptica, esta autora habla del poder subyacente en las relaciones de hombres y mujeres que, alzándose sobre las diferencias sexuales, se configura como un ordenador genérico. Hombres y mujeres están jerarquizados en la sociedad y a la situación dominadora de los primeros corresponde otra de subordinación de las segundas; las relaciones entre ambos, las relaciones de género, son relaciones de poder. Escribe Rubin que, parafraseando a Marx cuando preguntó sobre la naturaleza de los esclavos negros, podría preguntarse:

¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie [...] Una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejita de playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de estas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero. ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida? El lugar para empezar a desenredar el sistema de relaciones por el cual las mujeres se convierten en presa de los hombres está en las obras de Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud. La domesticación de las mujeres, bajo otros nombres, está largamente estudiada en la obra de ambos (o.c.: 96).

A pesar de que aquí se otorgue un mayor énfasis a la obra del primero, y desde luego sin poner en duda la notable influencia de la teoría freudiana en muchos ámbitos de la disciplina antropológica, realmente acierta Rubin al plantear cómo en las exposiciones de ambos se aprecia “un aparato social sistemático que emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto” (o.c.: 97). Y da de nuevo en la diana al advertir que tanto uno como otro ignoraron las múltiples implicaciones de sus teorías y la crítica que a la luz de una perspectiva feminista podría hacerseles. Sin embargo, Rubin también es consciente de que sus formulaciones teóricas ayudan a describir parte de la vida social en la que residen “la sede de la opresión de las mujeres, las minorías sexuales y algunos aspectos de la personalidad humana en los individuos”. Precisamente, a esa

parte de la vida social, es a lo que denomina “sistema sexo-género”, cuya definición preliminar sería la siguiente: “Un sistema de sexo/género es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (o.c.: 97).

Con el fin de desarrollar conceptualmente esta definición, y sobre todo para mostrar la necesidad del concepto en sí, Rubin examina buena parte de la teoría marxista para demostrar cómo no ha tenido en el sexo uno de sus intereses centrales, por lo que ha sido incapaz de indagar en aspectos relevantes de la opresión sexual; ámbito importante que, además, diferenciaría al marxismo clásico de las teorías freudiana y lévi-straussiana. Así, aun reconociendo la importancia de las nociones de modo de reproducción y patriarcado (que define como “forma específica de dominación masculina” cuyo uso debe ser limitado a ciertas organizaciones sociales) y su trascendencia en la distinción entre sistema económico y sistema sexual, para ella el concepto de “sistema sexo-género” es más ventajoso en tanto que es “un término neutro”, que hace referencia al campo de organización de la sexualidad y al de la reproducción de las prescripciones referentes al sexo y al género, que “indica que en él la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales que lo organizan” (o.c.: 105).

Como anteriormente se mencionó, después de plantear el modo en que tanto Marx como Engels trataron la opresión sexual, Rubin se centra en el texto de Lévi-Strauss dado que, a su parecer:

En la obra de Lévi-Strauss el sujeto humano es siempre hombre o mujer, y por lo tanto es posible seguir los divergentes destinos sociales de los dos sexos. Como para Lévi-Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual (o.c.: 107).

Después de recordar sucintamente la opinión de Lévi-Strauss respecto al intercambio de mujeres y que ya se ha expuesto anteriormente, Rubin plantea cómo en el intercambio matrimonial se van originando unas diferencias entre hombres y mujeres verdaderamente notables y que llevan de nuevo a la organización del poder. Escribe:

Parentesco es organización, y la organización otorga el poder. Pero ¿a quién organizan? Si el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman los que se vinculan, y la mujer es el conductor de una relación, antes de que participen en ella. El intercambio de mujeres no implica necesariamente que las mujeres estén reificadas en el sentido moderno, porque en el mundo primitivo las cosas están imbuidas de cualidades altamente personales. Pero sí implica una relación entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres. Y es a los participantes, no a los regalos, que el intercambio recíproco confiere su casi mística fuerza de vinculación social. Las relaciones en un sistema de este tipo son tales que las mujeres no están en condiciones de recibir los beneficios de su propia circulación. En cuanto las relaciones especifican que los hombres intercambian mujeres, los beneficiarios del producto de tales intercambios, la organización social, son los hombres (o.c.: 110).

Es realmente un acierto que Rubin plantee cómo, aunque el tráfico humano se realiza

tanto con hombres como con mujeres (esclavitud, servilismo, prostitución, etc.), hay que tener en cuenta que el tráfico de mujeres se realiza simplemente como mujeres, y buena parte de las costumbres actuales están recordando este hecho (por ejemplo, el que el padre “entregue” a la novia a la hora de la boda). En realidad, el mismo término de “intercambio de mujeres” es “una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres” (o.c.: 112-113), lo que sin duda plantea que se está en un sistema en el que las mujeres no tienen derecho sobre sí mismas por no ser sujetos sociales. De ahí que, en opinión de Rubin, si efectivamente Lévi-Strauss lleva razón al ver en el intercambio de mujeres el principio fundamental del parentesco, parece claro que su subordinación a los hombres podría interpretarse como “producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género” (o.c.: 113).

Adentrándose aún más en la obra de Lévi-Strauss, Rubin analiza el texto de *La familia*, un pequeño artículo que apareció en un libro editado por Harry L. Shapiro en 1956 y que se incluyó por vez primera en un texto español de 1974 en el que contribuyeron varios autores y que se publicó bajo el título de *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. En este texto Lévi-Strauss (1976) introduce el análisis de la división sexual del trabajo y plantea la problemática de las condiciones previas necesarias para el funcionamiento de los sistemas de matrimonio, para concluir que dicha división sexual no es una especialización biológica sino que tiene el propósito de asegurar que hombres y mujeres se unan y generen una unidad económica mínima y viable. Es obvio, para él, que cualquier tipo matrimonial tiene que tener al menos un hombre y una mujer que se encuentren en una situación de interdependencia. Esta opinión evidencia claramente dos aspectos que señala Rubin. Por una parte, que la división sexual del trabajo podría apreciarse como un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, “un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas” y que exacerbaría también las diferencias biológicas y daría lugar al género. Por otra, también podría verse como un tabú contra aquellos “arreglos sexuales distintos a los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual” (o.c.: 114). En definitiva, yendo aún más lejos, lo que parece claro para Rubin es que “al nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina”. Parece evidente, además, que las opiniones de Lévi-Strauss se basan en una palmaria diferencia entre hombres y mujeres, una idea no compartida por Rubin, quien afirma que este planteamiento no puede venir de la naturaleza pues, efectivamente, a ese nivel, hombres y mujeres son más semejantes entre sí que si los comparamos con cualquier otro ser vivo, además de que la gama de variación entre los humanos machos y hembras tiene realmente una superposición de rasgos considerable. Escribe Rubin:

Lejos de ser una expresión de diferencias naturales, la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere supresión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión local de rasgos femeninos; en las mujeres, de la versión local de los rasgos masculinos. La

división de los sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres. El mismo sistema social que oprime a las mujeres en sus relaciones de intercambio, oprime a todos en su insistencia en una división rígida: división de la personalidad (o.c.: 115).

Siguiendo su discurso y pensamiento, está claro que para Rubin la naturaleza y sus imperativos no están presentes en los planteamientos de Lévi-Strauss ya que resulta evidente que si la biología y sus exigencias fueran tan importantes para los humanos no sería necesario asegurar las uniones heterosexuales mediante la interdependencia económica. Efectivamente, y tal y como ya se dijo al plantear el problema del incesto, la norma no proviene del mundo natural y la determinación biológica, no es de obligado cumplimiento por ser especie, pues si así fuese tendría que venir dada y no tener necesidad de ser prescrita.

Por otra parte, Rubin alerta de cómo el tabú del incesto presupone otro, menos articulado, que impide la homosexualidad, en tanto que “una prohibición contra algunas uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones no heterosexuales” (o.c.: 115) por lo que el género no solo sería una identificación con un sexo sino que llevaría implícita la dirección del deseo sexual hacia el otro sexo. Esto, sin embargo, no es tan sencillo en la realidad. Los datos etnográficos han demostrado que las exigencias en los sistemas de parentesco de formas específicas de heterosexualidad (por ejemplo el matrimonio con primos cruzados matrilaterales) o, por el contrario, de formas particulares de homosexualidad institucionalizada (caso de los azande, por ejemplo) o incluso de travestismo (los mohave son paradigmáticos en este sentido), alertan de mayor variabilidad que la referida por Lévi-Strauss. Ahora bien, lo que sí es cierto es que cualquier sistema de parentesco lleva implícita “una cierta modelación sexual de ambos sexos” y que a tenor de la obra de este autor “puede deducirse que se aplica más restricción a las mujeres, en cuanto se les obliga a servir al parentesco, que a los hombres” puesto que “si las mujeres se intercambian, en cualquier sentido que demos al término, las deudas maritales se calculan en carne femenina” dado que “una mujer tiene que convertirse en asociada sexual de algún hombre al cual es debida como compensación por algún matrimonio anterior”(o.c.: 116-117). Con estos antecedentes, no es extraño que para Rubin, y siempre desde el punto de vista del sistema, la sexualidad femenina preferente sea aquella que “responde al deseo de los otros” antes que una que desea de por sí, activamente, y “busca una respuesta”. Todo ello, claro es, lleva a la autora a ver una diferencia y una jerarquía incluso entre diversas sexualidades, puesto que “mientras los hombres tengan derechos sobre las mujeres que las mujeres mismas no tienen, es lógico suponer que la homosexualidad femenina sufre una supresión mayor que la de los hombres” (o.c.: 117).

En definitiva, lo que Rubin plantea con su análisis de la obra de Lévi-Strauss, y que redondearía con las aportaciones de la teoría freudiana, es que *Las estructuras elementales del parentesco* permite realizar ciertas generalizaciones respecto a la organización de la sexualidad de los seres humanos: el tabú del incesto, la obligatoriedad de la heterosexualidad y la división asimétrica de los sexos. De hecho, además, la

asimetría de género (“la diferencia entre el que intercambia y la que es intercambiada”) implica evidentemente la coerción de la sexualidad femenina.

Finalmente, Rubin es consciente del alcance de la teoría lévi-straussiana y de la dificultad de la antropología y de los mismos sistemas de parentesco para explicar aquellos mecanismos por los que los niños internalizan las convenciones de sexo y género. Por ello, y en tanto que a su parecer el psicoanálisis es una teoría sobre la reproducción del parentesco, dedica la última parte de su artículo a la revisión teórica de algunos supuestos psicoanalíticos (tanto de Freud como de Lacan), entre ellos la dificultad que conlleva para las mujeres el alcanzar una feminidad considerada normal y el coste que ello representa, un hecho avalado por gran parte de la bibliografía clínica.

El análisis de Rubin entremezcla, pues, tanto a Lévi-Strauss como a Freud y Lacan, más cercano este último a las tesis que ella plantea en tanto que supone cómo las terminologías de parentesco pueden analizarse como sistemas sexuales, por una parte, al tiempo que “delimita posiciones e indica alguno de los atributos de esas posiciones” (o.c.: 126), por otra. Las terminologías de parentesco evidentemente sitúan al individuo y le enseñan su relación con los otros (Moncó y Rivas, 2007) siendo esta no solo social sino sexual; llevando pues consigo toda la normativa que al respecto construye una sociedad. Es decir, que cuando un niño aprende quién es su padre, su madre o su hermana, o cuál es el término para referirse a otras jóvenes alejadas de la familia, aprende también a quién puede tener acceso sexual o no. Por ello, siguiendo a Lacan, Rubin señala que la crisis edípica de un niño comienza cuando comprende el sistema y el lugar que debe ocupar él mismo en el conjunto y se resuelve cuando ese niño acepta la posición que le ha tocado y accede a ella.

Pasando pues por la revisión de estos autores, Rubin finaliza su exposición proponiendo un análisis marxista de los sistemas sexo-género en tanto que los considera “productos de la actividad humana histórica” (o.c.: 136) y una tarea para el movimiento feminista que, a su parecer, “tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios”. El tiempo y la historia de los movimientos feministas avalarían lo que ella consideraba un sueño.

Además de por la revisión que hace de autores tan centrales en la teoría antropológica y psicoanalítica, este texto de Gayle Rubin es uno de los más interesantes, novedosos y originales de la antropología del género feminista de los años setenta. A pesar de haber sido criticado de cierto naturalismo, en tanto que parte de la idea de que el sexo es el causante del género, e incluso de haber obviado la importancia del deseo sexual en sus aportaciones sobre género, el concepto de “sistema sexo-género” proporcionó una base para discusiones teóricas de importancia en la teoría feminista posterior.

5

La subordinación de las mujeres como problema antropológico

Tal y como se ha visto en el apartado anterior, a partir de los años setenta y paralelamente al desarrollo y afianzamiento de los diferentes feminismos, son muchas las autoras que comienzan a preguntarse por el origen del poder de los hombres y la consiguiente posición de subordinación de las mujeres. La pregunta es común además a todas las ciencias sociales pero quizá, debido al interés que la antropología tiene en las llamadas culturas primitivas, es en este ámbito donde el problema se plantea de un modo más generalizado y comparativo. Si tanto la historia como la sociología podían mostrar la evolución y la continuidad de este problema a través del tiempo y los diferentes cambios acaecidos en nuestras sociedades, la antropología del género era la encargada de dar cuenta de las variaciones y las semejanzas que podían hallarse al comparar la situación del momento y su génesis con lo sucedido en esas otras culturas que eran diferentes. No es extraño, pues, que las reflexiones de las antropólogas del género tuviesen un rasgo de universalidad que las hiciera singulares.

Ciertamente que el problema no surge de la nada. La famosa *Querelle de Femmes*, un debate literario y filosófico sobre las capacidades intelectuales de las mujeres (Scott, 1999), tuvo amplias ramificaciones en otros ámbitos del conocimiento; nombres como los de Christine de Pizan o Teresa de Cartagena, Olympia de Gouges y Mary Wollstonecraft o los principios que subyacen a la *Declaración de Seneca Falls* en Estados Unidos muestran cómo desde la Edad Media puede rastrearse un conjunto de obras y de mujeres en las que late una reflexión, no exenta de protesta, sobre la situación de subordinación femenina. Es en este hilo de continuidad donde se debe destacar la figura de Simone de Beauvoir, una filósofa existencialista muy conocida cuya obra forma un todo articulado y es fuente, sin duda, de muchas de las reflexiones críticas de la teoría feminista desde los años setenta.

5.1. La herencia de Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir nació en París el 8 de enero de 1908 y murió en esa misma ciudad el 14 de abril de 1986. Filósofa, profesora, articulista, novelista, fue sin duda junto a Jean

Paul Sartre uno de los nombres más conocidos del existencialismo y de la filosofía moral francesa, una corriente iniciada en la modernidad con Montaigne y continuada durante el periodo ilustrado con la figura de Voltaire (López Pardina, 1998: 25).

Según el existencialismo el ser humano no es esencia, sino existencia. Existencia que se debe entender como “sinónimo de proyecto en una interpretación de su sentido etimológico de *pro-iaceo*, estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y que hay que ir realizando” (Amorós, 2005: 338). Ese realizar se hace identificable con una continua constitución de nuestro propio ser que en este proceso se convierte en nuestra responsabilidad más radical. Tal y como advierte esta última autora, de este modo “somos lo que elegimos y elegimos lo que somos” y evidentemente en esta elección la libertad no es una facultad del ser sino que “se identifica con la peculiaridad de nuestro ser mismo”. Lo que se podría denominar moral existencialista, perspectiva en la que se sitúa Simone de Beauvoir, puede entresacarse de la *Introducción* misma de su obra, y resumirse del siguiente modo (López Pardina, o.c.: 143):

1. Todo sujeto se erige como trascendencia a través de proyectos.
2. El sujeto solo realiza su libertad mediante un perpetuo superarse hacia otras libertades.
3. No existe otra justificación de la existencia más que su expansión hacia un futuro que está permanentemente abierto.
4. Cada vez que la trascendencia cae en inmanencia hay una degradación de la existencia “en sí” y de la libertad. Esta caída se transforma en una falta moral si es consentida por el sujeto, mientras que si le viene dada toma naturaleza de frustración y de opresión. Tanto de un modo como de otro se constituye como un mal absoluto.
5. Todo sujeto que se cuida de justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse.

Queda claro, por tanto, que en el marco del existencialismo, lo femenino, en tanto que es humano, tiene que tener estatuto de existencia, es decir, no puede ser una esencia, y como tal tener todos los atributos que le corresponden. Aun así, tal y como recuerda Amorós (o.c.: 340) todo lo perteneciente a la mujer, incluso la mujer misma, puede ser considerada “con un estatuto especial dentro de la existencia”. Precisamente el desvelar este hecho, así como el poner de relieve su irracionalidad es uno de los objetivos de Simone de Beauvoir. En este marco interpretativo del existencialismo publica su libro *Le deuxième sexe* en 1949; justo el mismo año en el que Lévi-Strauss publicó *Las estructuras elementales del parentesco* texto que, como ella misma reconoce, leyó por préstamo del autor cuando tan solo era material de su tesis. De hecho, en buena parte de la obra de Simone de Beauvoir se encuentran datos y comentarios a la del antropólogo.

El segundo sexo es una obra de madurez escrita después de su primer viaje a Estados Unidos, donde tuvo ocasión de comparar la situación de las mujeres americanas y francesas, y producto, sin duda, de reflexiones y preocupaciones anteriores. En su

texto *La force des choses* se lee con referencia al año 1946:

Me daba cuenta de que la primera pregunta que se planteaba era ¿qué ha significado para mí el hecho de ser mujer? Primero creí que me zafaría rápidamente de ella; jamás había tenido sentimientos de inferioridad, nadie me había dicho: “Piensas así porque eres mujer”, mi feminidad no me había estorbado para nada. “Por lo que a mí se refiere, le dije a Sartre, eso no ha pesado nada”. “Sin embargo, no has sido educada igual que un chico, tendrás que investigarlo más detenidamente”, observó. Investigué y tuve la revelación: el mundo era un mundo masculino, mi infancia se había alimentado de mitos forjados por los hombres y yo no había reaccionado ante ello de la misma forma que si hubiese sido un chico. Me interesé tanto que abandoné el proyecto de confesión personal para ocuparme de la condición femenina en general (en López Pardina, o.c.: 126-127).

La cita es interesante porque da cuenta de un proceso personal e intelectual muy ilustrativo: pregunta la mujer pero debe responder la filósofa. Es, por tanto, un texto centrado en el “ser pensado” y por ello no es raro que en *El segundo sexo* se encuentren diferenciados varios ámbitos de reflexión que bajo el subtítulo de “Los hechos y los mitos” y el de “La experiencia vivida” den cuenta de otros ámbitos disciplinares e interpretativos: la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico recogidos como “Destino”; la historia, formando la segunda parte; “Mitos” constituyendo la tercera y un amplio desarrollo de varios aspectos que ella divide en “Formación” en la que habla de la niñez y la juventud, así como de la iniciación sexual y el lesbianismo; “Situación” en la que, como su nombre indica, se detiene en varios estados femeninos como el de la mujer casada, la madre, las prostitutas o en algunas situaciones como la vida en sociedad, la madurez y la vejez; y “Justificaciones”, donde analiza a la mujer narcisista, la enamorada y la mística para acabar con una cuarta parte que lleva por título genérico el de “Hacia la liberación”.

El realizar en este momento un análisis detallado de la obra de Simone de Beauvoir llevaría más tiempo y espacio del aquí previsto. Es por ello que simplemente se llevará a cabo una reflexión de tres cuestiones de interés y básicas, además, para comprender no solo su planteamiento sino la influencia, tanto positiva como negativa, que ha tenido su obra.

En primer lugar el debate mismo sobre la condición femenina; entendiendo aquí que en el caso de las mujeres, y tal y como Celia Amorós recalca en el prólogo al texto de Teresa López Pardina, existe una situación genérica paralela a la situación individual de cada una que permite hablar de tal condición sin recurrir a ningún tipo de esencialización. Nada más lejos de Beauvoir, como se ha visto más arriba, que recurrir a esencias de algún tipo. Al respecto la autora investiga el cómo y el porqué de los fundamentos y explicaciones mediante los cuales los discursos de la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico y la mitología han configurado a la mujer como “un otro”. Siguiendo lo planteado por Lévi-Strauss se diría que todos los discursos generados por las sociedades se han estructurado mediante los parámetros de la dualidad y la alteridad, de lo mismo y de lo otro. De esta forma, y a lo largo de los dos tomos que tiene el texto original, son varias veces las que repite que la mujer ha sido interpretada como “la otra”,

en suma, podría decirse, como la alteridad del hombre. Escribe Simone de Beauvoir:

La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí, sino respecto de él; no la considera un ser autónomo [...] Y ella no es nada fuera de lo que el hombre decide; así la llama “el sexo”, con lo que quiere dar a entender que se le parece al macho esencialmente como un ser sexuado; ella es sexo para él, así que lo es en absoluto. La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; esta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro (1962: 12).

Si se recuerda lo apuntado en el capítulo primero, se verá que al exponer el tema se insistió en que la alteridad es recíproca y como tal una vía de doble sentido en la que el sujeto se define a sí mismo en relación con “el otro” al que ve e interpreta. Sin embargo, cuando se habla de la mujer como alteridad del hombre, insiste De Beauvoir, no se está planteando una situación recíproca, no se presenta a la mujer como una categoría recíproca a lo que sería el hombre como *sí mismo*, sino que, muy al contrario, uno de los términos (el hombre) se está afirmando como el único, negando toda relatividad al término enfrentado (la mujer) y transformándolo y definiéndolo así en la alteridad pura. En realidad, con lo que plantea De Beauvoir estaríamos ante una carencia de reciprocidad similar a la que caracterizaría las relaciones amo-esclavo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia; una dialéctica en la que la conciencia masculina sería independiente, dado que asume el papel de lo esencial, mientras que la femenina sería dependiente al encontrar su razón de ser en la conciencia libre del hombre. Precisamente por esta dependencia se pregunta Simone de Beauvoir cuando escribe:

¿Cómo es posible, entonces, que esa reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, y que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, y negado toda relatividad a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué las mujeres no discuten la soberanía del macho? No es posible plantear a ningún sujeto sin oposición y espontáneamente como lo inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno, sino que es Uno. Pero para que no se produzca una media vuelta de lo Otro a lo Uno es necesario que se someta a ese punto de vista extraño. ¿De dónde proviene esa sumisión en la mujer? (o.c.: 14).

Intentando dar respuesta a su pregunta, Simone de Beauvoir repasa varias razones comparando a las mujeres con otros grupos oprimidos históricamente. Pero no puede encontrar la solución ni aludiendo a la desigualdad numérica, ni a un hecho histórico concreto que pudiera tener una vuelta atrás. En realidad, escribe, pareciera que esta situación no desagradase a las mujeres pues “si la mujer se descubre como lo inesencial que nunca vuelve a lo esencial, es porque ella misma no opera esa vuelta [...] las mujeres no dicen “nosotras”; los hombres dicen “las mujeres” y ellas retoman estas palabras para designarse a sí mismas, pero no se plantean auténticamente como sujetos” (o.c.: 15). No es la primera queja ni la única que De Beauvoir plantea hacia el colectivo de mujeres en una posición de distancia metodológica que la separa de su ser mujer para indicar:

La acción de las mujeres no ha pasado nunca de una agitación simbólica, y no ha ganado sino

aquello que los hombres les han querido conceder; no han tomado nada, han recibido. Es que ellas no tienen los medios concretos de agruparse en una unidad que se plantearía al oponerse; no tienen ni pasado, ni historia, ni religión propios, y tampoco tienen como los proletarios, una solidaridad de trabajo y de intereses [...] Viven dispersas entre los hombres, sujetas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos o la condición social, a ciertos hombres –padre o marido– más estrechamente que a otras mujeres (o.c.: 15).

Realmente no se puede decir más en menos palabras: la histórica invisibilidad de las mujeres, su falta de protagonismo social y las consecuencias de su posición de dominada y heterodesignada están creando ese segundo sexo. Segundo sexo que, además, como buen esclavo, sustenta la existencia del amo y es incapaz de arriesgar su vida para adquirir una conciencia libre.

Con este pensamiento de fondo Simone de Beauvoir se acerca a la biología en demanda de respuestas que puedan aclarar esta sumisión de la mujer. ¿Realmente los datos biológicos pueden constituir una base que justifique plenamente la inferioridad femenina? Lo curioso de esta indagación es que, si por una parte, la filósofa no encontró razón suficiente que pudiera demostrar la inferioridad femenina, dado que lo que verdaderamente diferencia al macho de la hembra humana no son tanto determinadas particularidades anatómicas (sobre todo del aparato genital y reproductivo), o composiciones hormonales peculiares, como su evolución funcional, por otra, planteó una serie de cuestiones sobre el cuerpo femenino, su implicación en la reproducción y la configuración sociocultural que de él se hacía que fueron profundamente relevantes para provocar la visión antimaternal de muchas autoras feministas posteriores (Shulamith Firestone o Kate Millet son buen ejemplo de ello) y que distinguiría, entre otras cosas, al feminismo de la igualdad del feminismo diferencialista. Es precisamente la reflexión sobre la maternidad lo que constituye el segundo aspecto que anteriormente se mencionaba.

¿Cómo influye la maternidad en la condición femenina? Simone de Beauvoir comienza el capítulo I de “Destino” alegando sencillamente: “¿La mujer?. Es muy sencillo, dicen los aficionados a las fórmulas simplistas: es una matriz, un ovario; es una hembra y basta esa palabra para definirla” (o.c.: 29). Llevando su análisis de los animales a la especie humana, haciendo un recorrido histórico a través del conocimiento del cuerpo de hombres y mujeres, Simone de Beauvoir se va adentrando en algunos aspectos biológicos que confluyen hacia un punto: “La mujer, la más individualizada de las hembras, es también la más frágil, la que vive más dramáticamente su destino y la que se distingue más profundamente de su macho” (o.c.: 49). Como se decía anteriormente, se estaría ante una diferencia de carácter funcional con rasgos especialmente distintos como, por ejemplo, la menstruación. Simone de Beauvoir recuerda que en el mundo anglosajón se la denomina “la maldición” (*the curse*), lo que sin duda permitiría alguna reflexión de cómo efectivamente el lenguaje configura el mundo, y como decía Austin (1971), se pueden hacer cosas con palabras, alegando así que este proceso del cuerpo femenino no tiene ninguna “finalidad individual”, lo que significaría, evidentemente, que el sujeto mujer no estaría implicado en este aspecto. La menstruación sería, además, el comienzo de un proceso que “conmociona al organismo

entero” y que ella describe pormenorizadamente a fin de resaltar los inconvenientes que la mujer sufre en su vida por algo en lo que realmente ella (como individuo) no toma parte. Así, escribe:

En ese periodo experimenta del modo más penoso que su cuerpo es una cosa opaca que le es enajenada; se siente presa de una vida obstinada y extraña que cada mes hace y deshace en ella una cuna; cada mes un niño se prepara para nacer, y aborta en el naufragio de los encajes rojos; la mujer, como el hombre, es su cuerpo, pero su cuerpo es distinto de ella (o.c.: 53).

Efectivamente ese ser corporal forma parte de la existencia, tal y como ya lo adelantara Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1975), cuyo original publicó en 1945, en tanto que es un cuerpo que “me” (como sujeto) pertenece por naturaleza y que se presenta como un esquema provisional de la totalidad del ser. Sin embargo ese ser cuerpo es para Simone de Beauvoir la excusa perfecta para plantear el extrañamiento que supone un embarazo, y que posteriormente ha dado lugar a varias concepciones diferentes de lo que es el hijo nonato para la mujer y su corporalidad, en definitiva lo que podría denominarse “metáforas del cuerpo fronterizo” (Imaz, 2000). En conjunto, lo que De Beauvoir quiere demostrar es que el embarazo no solo puede ser peligroso para la mujer, sino que en el mejor de los casos se verá envejecida y deformada por él. No es nada extraño que, con tales opiniones, la autora indique repetidamente que estas actividades propias de un cuerpo materno, en el que evidentemente se incluye la lactancia natural, son servidumbres, débitos que obligan a la mujer con respecto a la especie. Todo ello le hace pensar que existe un conflicto especie-individuo, a veces muy dramático, que lleva a la mujer a un estado de fragilidad inquietante. Escribe:

Se ve que muchos de estos rasgos provienen aún de la subordinación de la mujer a la especie. Esa es la conclusión más notable de este examen: de todas las hembras mamíferas, la mujer es la que está más profundamente enajenada y la que rechaza con más violencia esa enajenación; en ninguna hembra la esclavización del organismo a la función reproductora es tan imperiosa ni es tan difícilmente aceptada; la crisis de la pubertad y la menopausia, la “maldición” mensual, el embarazo largo y a menudo difícil, los partos dolorosos y a veces peligrosos y las enfermedades y accidentes son las características de la hembra humana: se diría que su destino se hace más pesado cuanto más se rebela contra él al afirmarse como individuo (o.c.: 54).

Es precisamente este rebelarse para ser individuo el que la obliga a pensar el determinismo biológico de otro modo; no somos animales sino seres racionales con voluntad y libertad. Nuestra existencia no viene marcada, pues, por la biología, de ahí que plantee claramente que esta no puede determinar el destino de una mujer. La biología, efectivamente, no es ningún destino y, por tanto, tampoco el origen de la subordinación ni la razón para que esta permanezca.

Estos datos provenientes de la biología son insertados posteriormente y comprobados mediante diferente material etnográfico que incluye en el apartado “Historia” después de que ni la psicología, ni el materialismo histórico (que “solo ve en el hombre y la mujer entidades económicas”), ni siquiera las tesis expuestas en 1884 por Engels en *El origen*

de la familia, de la propiedad privada y el estado pueden explicar la secular dominación impuesta a la mujer. No es pues extraño que al empezar esa segunda parte del libro exprese tajantemente, “este mundo ha pertenecido siempre a los machos, pero ninguna de las razones expuestas en este sentido nos han parecido suficientes” (o.c.: 85). Por esta razón, armada por los supuestos de la filosofía existencialista y del pensamiento evolucionista, indaga por los diferentes estados de la humanidad retrotrayéndose a una época en la que los seres humanos sobrevivían mediante la pesca, la caza y la recolección y en la que el hombre, apunta, era el que equilibraba tanto la producción como la reproducción. En este escenario, vuelve de nuevo a plantear la diferencia funcional entre los sexos y la participación de las mujeres en el conjunto de la sociedad bajo el prisma de los parámetros existencialistas:

En cuanto a las mujeres normales, el embarazo, el parto y la menstruación disminuían su capacidad de trabajo y las condenaba a largos periodos de impotencia [...] Pero, de todas maneras, engendrar y criar no son *actividades*, sino funciones naturales; ningún proyecto les es referido, y por eso la mujer no encuentra en ello el motivo de una afirmación de su existencia y sufre pasivamente su destino biológico. Los trabajos domésticos a los que está dedicada, porque son los únicos conciliables con las cargas de la maternidad, la encierran en la repetición y en la inmanencia; esos trabajos se reproducen de día en día bajo una forma idéntica que se perpetúa casi sin cambios a través de los siglos, sin producir nada nuevo. El caso del hombre es radicalmente distinto; él no alimenta a la colectividad, a la manera de las abejas obreras por medio de un simple proceso vital, sino por actos que trascienden su condición animal. El *homo faber* es un inventor desde los orígenes del tiempo [...] para apropiarse de las riquezas del mundo se anexa al mismo mundo. En ese acto experimenta su poder: se plantea fines y proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente. Para mantener, crea; desborda el presente, abre el porvenir (o.c.: 87-88).

Es claro, si se recuerda lo comentado sobre la caza de los grandes animales (extendido ahora a la confrontación guerrera), que Simone de Beauvoir está hablando en realidad de dos órdenes de vida, dos modos de existencia tras los que ella está recordando de nuevo la dialéctica amo-esclavo hegeliana en la que el siervo que no arriesgaba la vida en combate quedaba a merced del amo mientras este, precisamente por haberla arriesgado, conservaba la libertad. Por ello tras la cita anterior recuerda:

La vida no es el valor supremo para el hombre, sino que debe servir a fines más importantes que ella misma. La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras: el hombre se eleva sobre el animal al arriesgar la vida, no al darla: por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra (o.c.: 88).

Cuando los seres humanos superan este estadio cultural y se crean las instituciones y el derecho, en el momento en que la vida deja de ser nómada y aparece la agricultura, las cosas parecen cambiar para las mujeres. Las mujeres, dice Simone de Beauvoir, se vuelven sagradas porque su maternidad se hace necesaria para reproducir nuevos productores agrícolas, creándose así una tendencia a la matrilinealidad que solo desaparecería al descubrir el varón su participación en la procreación. Es curioso el error de Simone de Beauvoir al plantear así un proceso evolutivo cuando ella misma había

criticado las opiniones de Bachofen sobre el matriarcado así como las ideas evolucionistas sobre una primitiva promiscuidad sexual.

La maternidad, pues, juega contra las mujeres. Y lo hace hasta un punto que para Simone de Beauvoir la dominación que sufren no proviene del azar ni de ninguna lucha concreta más o menos violenta. Partiendo de “su privilegio biológico”, que por otra parte proviene de que no están sometidos a esas “servidumbres de la maternidad”, apunta, los machos de la especie humana han podido afirmarse como los “sujetos soberanos” y jamás han abdicado de ese privilegio. Tanto su situación de alteridad como los costes de la maternidad hacen de la mujer el segundo sexo. Un sexo sometido al dominio masculino, al ser trascendente, al no biológico, al que dota de sentido el mundo. En realidad, Simone de Beauvoir está hablando de las ventajas de un sistema patriarcal hecho por y para el sujeto dominante.

Sus ideas sobre la maternidad, y en parte la interpretación que se hizo de las mismas, condicionaron las opiniones de seguidoras y críticas. Afortunadamente el nombre de Simone de Beauvoir marcó buena parte de la reflexión de varias teóricas feministas, lo que hizo que el texto mantuviera su vigencia durante muchos años y fuese tanto él como su autora objeto de debates y controversias. En una entrevista realizada en 1976, recogida por Jacques Zéphir y citada por López Pardina (o.c.: 364), contestaba sobre la maternidad:

¡No, no! ¡No la rechazo! Solamente pienso que, hoy por hoy, es una singular trampa para una mujer. Por eso yo aconsejaría a una mujer no ser madre. Pero no hago de eso un juicio de valor. Lo que es condenable no son las madres, sino la ideología que invita a todas las mujeres a ser madres y las condiciones en las cuales deben serlo.

Al respecto, pues, es necesario comprender sus palabras en el sentido de lo que hoy llamaríamos una maternidad prescriptiva por imperativo patriarcal. Simone de Beauvoir no postula contra la maternidad en sí (se limita a poner de relieve sus costes) sino contra la ideología que inculca a las mujeres, desde que son niñas, la necesidad perentoria de ser madres si quieren realizarse como seres femeninos. Su militancia en este aspecto hay que entenderla tras la base de la elección y la libertad; otro aspecto diferente es que su obligatoriedad se esconda tras el matrimonio y la familia, instituciones que tanto a su parecer como al de sus seguidoras sirven de correa de transmisión de la ideología del patriarcado y coartan la libertad y la vida de las mujeres.

Creo que el matrimonio es peligroso para la mujer... Si se quiere ser verdaderamente independiente, lo que cuenta es tener una profesión, trabajar. Es el consejo que doy a todas las mujeres que me plantean la pregunta. Es una condición necesaria. Te permite cuando estás casada y quieres divorciarte, marcharte, mantener a los hijos, asumir tu propia existencia (Schwazer, en López Pardina, o.c.: 366).

La mujer ama de casa, retenida en el hogar al cuidado de los hijos, aparece para Simone de Beauvoir como explotada y apartada del valor de su fuerza de trabajo. En

1975, en una entrevista con Servan-Schreiber, incidía más claramente en el tema aduciendo que una de las claves de la condición que le era impuesta la constituía “el trabajo que se le arrebató, un trabajo no asalariado que le permite justo ser mantenida más o menos lujosamente, más o menos míseramente por su marido, pero que no produce plusvalía” (Zéphir, en López Pardina, o.c.: 367). En realidad Simone de Beauvoir propugna una socialización del trabajo doméstico mediante la cual hombres y mujeres colaboren en esas tareas. Ciertamente que los años transcurridos desde estas palabras dan cuenta de la complicación de la situación de las mujeres al respecto, tal y como se verá en el capítulo siguiente. Simone de Beauvoir no niega, por tanto, el valor que pueda tener una pareja, unos hijos y un hogar, lo que sí hizo a lo largo de toda su vida fue establecer condiciones para que este estado de cosas no perjudicara a las mujeres y alertar sobre los problemas que acarrea a las mujeres una diferencia de género en sentido normativo, no descriptivo.

Hay un tercer aspecto en la obra *El segundo sexo* que no puede dejarse sin comentario. *La experiencia vivida* comienza con una de las frases más famosas de Simone de Beauvoir. “No se nace mujer: llega una a serlo” (o.c.: 13). Esta afirmación, que ha hecho correr ríos de tinta, sitúa a la autora, aun radicalizándola, en la línea de la tradición ilustrada, concretamente en la petición de las mujeres respecto a que su sexo biológico, en tanto que viene dado por la naturaleza y no es imputable al sujeto, no debía considerarse de valor para el acceso a la ciudadanía. Al respecto, no hay más que recordar cómo algunos representantes del ala jacobina e incluso un pensador como Rousseau consideraban natural (y por tanto buena) la distinción sexual. Es necesario apuntar aquí lo ya comentado sobre el proceso de naturalización y el refuerzo que el modelo de lo natural ofrece a las configuraciones culturales. De este modo parece claro que, de nuevo, la alteridad hombre-mujer es no recíproca: mientras el hombre se construye como individuo sin anclajes al sexo biológico que le puedan traer exclusiones, la mujer es construida como esa otra, diferente, con débito especial a la naturaleza y sometida por tanto a las disminuciones propias de su sexo. De ahí que las palabras de Simone de Beauvoir sean una ruptura con todo un sistema que amparado en la biología ha disminuido secularmente a la mujer hasta el punto de negarle sus derechos de sujeto y ciudadana. Obvio es decir que un repaso a la historia no puede sino abundar y demostrar esta afirmación. Como plantea Celia Amorós:

“No se nace mujer: llega una a serlo” representa la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica, por tanto, como una característica adscriptiva “natural” de la que, a título de tal, no sería pertinente hacer abstracción a la hora de incluir a las mujeres en el ámbito de todo aquello que ha sido definido como lo genéricamente humano. *La polémica en torno a la peculiaridad del estatuto de tal característica adscriptiva queda zanjada* y el camino, por tanto, expedito para que las mujeres, por fin, transiten, fuera de los márgenes, por las amplias avenidas habilitadas gracias a las virtualidades universalizadoras de lo que ahora se define como genéricamente humano: el sujeto, el individuo, la ciudadanía (o.c.: 341-342).

Efectivamente, y a pesar de las críticas de algunas filósofas como Michelle Le Doeuff (1993), de las teóricas feministas como Luce Irigaray, Hélène Cixous o Luisa Muraro, que derivaron hacia un feminismo diferencial exaltador de la maternidad y sus genealogías, de la discusión sobre la posibilidad o no de contraposición del género y el sexo de Judith Butler, que evidentemente incide en las aportaciones que Simone de Beauvoir haya podido hacer al respecto de tal categoría (Amorós, o.c.), o las de Evans (1985) respecto a su rechazo y negación del cuerpo femenino y la feminidad, es necesario reconocer que su obra marcó un importante hito en la reflexión de las mujeres sobre sí mismas y su condición. Su interés por las vivencias reales de los individuos, por su situación y posición, permitieron incidir, sin obviar los parámetros de la filosofía existencialista, en las relaciones sociales entre los hombres y las mujeres y en el modo en que estas eran evaluadas desde el poder de lo masculino. Es cierto que algunas de las críticas que puedan hacerse son básicas, sobre todo aquellas que plantean en su visión un cierto punto de androcentrismo y un alejamiento de sí misma de su condición femenina, por otra parte olvidado a partir de su militancia en el *Mouvement de Libération des Femmes (MLF)* desde 1970 y muy matizado desde la década anterior; pero hay que reconocer que desde una perspectiva antropológica (que no filosófica, lo que sin duda marcaría otro tipo de cuestiones sobre el sujeto y su interés ontológico, entre otras cosas, tal y como han puesto últimamente de relieve Oliva Portolés (2009) y Amorós en la publicación ya citada) el texto de Beauvoir es pionero en su amplia e integral visión de los hombres, las mujeres y sus relaciones así como por su intento de encontrar alguna razón que explique la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres.

5.2.Las funciones de la maternidad como origen de la subordinación femenina: el planteamiento de Nancy Chodorow

Como se ha referido anteriormente Simone de Beauvoir había constatado que el análisis psicológico era importante en una reflexión integral que pudiera ayudar a indagar sobre el sistema de dominación-subordinación que marcaba las relaciones entre los sexos. Así mismo había puesto sobre la mesa un debate importante sobre hasta qué punto la maternidad, las instituciones que la amparan y las funciones que conlleva podían coadyuvar a la sujeción y reproducción del sistema de poder masculino que se denomina patriarcal. En 1978, en pleno auge de las discusiones feministas sobre estos aspectos, vio la luz un texto de Nancy Chodorow que llevaba el título de *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and the sociology of gender*. Cuatro años antes, y fruto de las reflexiones en el marco de un congreso de la *American Anthropological Association* celebrado en 1972, Chodorow había tomado parte en la discusión teórica sobre el género en una publicación conjunta editada por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1974) en la que avanzaba la relación que existía entre la personalidad femenina y determinada estructura familiar, así como la importancia de estos aspectos en la consideración de los

roles de género. Es sin embargo en el primero de estos textos donde Chodorow asienta una reflexión que va a ser de máxima importancia en el estudio de la subordinación femenina y, posteriormente, en las consideraciones sobre la construcción de la masculinidad, tal y como se tendrá ocasión de ver.

Nancy Chodorow entra en esta discusión desde la perspectiva de la teoría de las relaciones con el objeto ejerciendo una cierta hermenéutica de la sospecha frente a las teorías propuestas por Sigmund Freud. En su opinión, la primera relación de objeto que un bebé establece es con su madre, una relación además primordial para la configuración de su personalidad adulta. El papel, pues, de la función maternal es básico frente a las tesis freudianas de envidia del pene, complejo de castración, etc. Esta autora plantea la necesidad de encontrar una teoría que otorgue un cierto protagonismo a la intervención respecto de unos mecanismos psicológicos inducidos social y estructuralmente en las personas durante la infancia. Estos mecanismos generan capacidades psicológicas que van unidas a una peculiar postura en la relación con los objetos (la llamada en psicología “relación objetal”) que se construye de un modo diferente en niños y en niñas. Por otra parte, y esta vez apoyada en la antropología social y en las ideas de Gayle Rubin, que ya se han visto, respecto a que en las estructuras del parentesco y en la misma organización de la familia se encuentran las claves de las disposiciones sexo-género en una sociedad concreta, se pregunta por la razón de que ciertas formas de identidad genérica sean aceptadas y reproducidas en una determinada cultura. En conjunto, podría decirse que Chodorow intentó demostrar que el hecho de que las madres sociales sean mujeres en la práctica totalidad de las sociedades ha garantizado e incluso garantiza la reproducción del sistema en sí, esto es, que sean las mujeres quienes produzcan hijas capacitadas para educar y criar a sus hijos y, a la vez, se produzcan y críen también hijos incapaces de asumir esa función y esa identidad de madre social. En realidad, aduce, se estaría frente a un círculo vicioso en el que el hecho mismo de ser criadas por mujeres hace que las hijas reproduzcan el mismo modelo mientras que los hijos lo obvian. Este hecho garantizaría, en su opinión, la desigualdad entre los modelos genéricos y no únicamente su diferencia. Es decir, para Chodorow la función maternal es central no solo para la organización social sino para la reproducción del sistema. Al tiempo, la organización social de la maternidad y de la paternidad no sería una simple diferenciación de roles sino la productora de una desigualdad social fundamental. Escribe:

Ni a lo largo de la historia ni en las distintas culturas podemos separar la división sexual del trabajo de la desigualdad entre los sexos. La división sexual del trabajo y la responsabilidad de las mujeres en el cuidado de los hijos van unidas a y generan la supremacía masculina. Los psicólogos han demostrado inequívocamente que precisamente el hecho de haber sido criados por una mujer genera en los hombres conflictos en torno a su masculinidad, una psicología de la supremacía masculina y una necesidad de ser superiores a las mujeres. Los antropólogos sostienen que la responsabilidad de las mujeres por el cuidado de los hijos hizo necesario que los hombres primitivos cazaran, lo que les daba a ellos, y no a las mujeres, acceso al prestigio y al poder que derivaban del control de redes de distribución extradomésticas. Han demostrado que la continua relegación de las mujeres a la esfera doméstica “natural”, como ampliación de sus funciones maternas, ha garantizado que participen menos que los hombres en la sociedad, la cultura y el poder (1984: 214).

Es importante señalar que esa replicación de las mujeres y la negación de los hombres a reproducir tales funciones de maternidad implica también la ausencia del padre, lo que se conoce también como síndrome o arquetipo de Ulises (Choza y Choza, 1996), que a su vez conllevaría que sea la madre quien ejerce la maternidad y además en solitario. Por otra parte, Chodorow plantea cómo en esta función maternal las madres experimentan a sus hijas como una continuación de sí mismas, con lo que los límites de los diferentes yoos se confunden y debilitan; es por ello que las hijas constituyen su propia identidad mediante la introyección de funciones expresivas, intersubjetivas y de cuidado que sus madres ejercen. Al tiempo serán también las madres quienes, sin participación de los padres, enseñarán al hijo que la masculinidad, por su misma lejanía e inaccesibilidad (hay que recordar que su representación proviene de un padre ausente), es más valiosa que la feminidad que ella, la madre, la criadora habitual y cotidiana que siempre está ahí, cercana y a mano, está representando. Es decir, la madre mira al hijo como a alguien sexualmente diferente, aproximándose hacia él como hacia un Otro. Desde esta distancia el niño es estimulado para dejarla, para liberarse de ella y definir sus propias y diferentes fronteras, lo que consigue mediante una represión de sus primeros sentimientos de amor hacia la madre (o.c.: 171). Es por ello, dice Nancy Chodorow, que para hacerse un hombre el niño reprimirá aquellas cualidades que asocia con la madre y minusvalorará todo lo que en el mundo social se categorice como femenino (o.c.: 181).

Es importante resaltar que en esta teoría se insiste en señalar cómo la ideología de devaluación de todo aquello que aparezca como “mujer” tiene su inicio en el hecho de que sea una de ellas quien ejerza generalmente la función de madre y por tanto sea el primer objeto de amor-odio del niño; una idea, por otra parte, derivada de las opiniones de Karen Horney, quien planteaba que ante la figura materna que representaba no solo el objeto de su amor sino la prohibición y la cortapisa de sus primeras actividades instintivas, el niño experimentaba ciertos impulsos sádicos hacia su madre que no estaban exentos de ansiedad. En realidad lo que están planteando estas autoras es una opinión diferente a la freudiana en el sentido de que no sería el miedo original del niño a la mujer (a la madre), el temor a la castración, tal y como Freud sostenía, sino que este comportamiento ansioso y sádico del niño sería una reacción ante la amenaza de la pérdida del respeto a sí mismo.

La niña, por el contrario, se identifica con la madre y lo hace personal y fácilmente puesto que “las fronteras del ego” de una y otra, como ya se ha dicho, son más débiles. Esta identificación es, además, real y concreta desde la primera infancia, estableciéndose así entre madre e hija un vínculo que perdurará durante toda su vida. La proximidad entre ellas beneficia a la misma función maternal y a su reproducción al buscar de nuevo la hija a la madre en su propia hija. Se aprecia, por tanto, que la reproducción de la función maternal es la base de la reproducción de “el lugar de la mujer”, de su responsabilidad en el ámbito privado y de la división del trabajo por sexos, lo que influye definitivamente en la desigualdad de las relaciones sociales entre hombres y mujeres (o.c.: 208).

Parece claro para Nancy Chodorow que la situación de inferioridad de la mujer,

producida precisamente por la función de la maternidad y su reproducción constante, solo se terminará cuando se pueda reorganizar dicha función ejecutándola por igual los hombres y las mujeres. Únicamente una responsabilidad compartida de los hombres y las mujeres al respecto podría romper esa sujeción milenaria de mujeres-madre.

La propuesta de Chodorow ha sido importante no solo para la psicología femenina y la construcción de la masculinidad, sino para los estudios de género en general dada la implicación y extensión de sus opiniones a campos tan controvertidos como la llamada “ética del cuidado” con la consiguiente separación de conductas, roles, actitudes, etc. Desde luego su reflexión fue centro de arduas disputas, algunas en forma de texto colectivo (Lorber, Coser, Rossi y Chodorow, 1981) y otros individuales en los que se anotaban varios interrogantes a sus propuestas; por ejemplo, Parween Adams (1993) dudaría de que se pudiera sostener que hombres y mujeres pudieran ejercer la maternidad del mismo modo dados los contenidos que históricamente han ido construyendo la función maternal tal y como la concebimos en nuestras sociedades.

Por nuestra parte, sin embargo, la crítica debe dirigirse a otros puntos. Es claro en la propuesta de Chodorow que su visión culturalista, por una parte, y la misma disciplina que es la base de su reflexión, por otra, la llevan a considerar el problema de la dominación desde una perspectiva universalista. Es decir, Nancy Chodorow ofrece una explicación que puede además dar cuenta de qué ocurre con la función maternal y la dominación en cualquier parte y en cualquier momento. Se trata, pues, de una explicación unicausal y universalmente válida que, sencillamente, con la experiencia etnográfica que ofrecen los estudios antropológicos, no puede sostenerse. Y no puede hacerlo por varias razones. En primer lugar, porque debería ser cierto que en todos los lugares y en todas las épocas las mujeres se encargan de la socialización primaria de sus hijos e hijas con ausencia de los padres. Sin embargo hay sociedades donde los hombres acompañan a las mujeres en esta tarea de un modo más o menos cercano. Dicho de otro modo: no es fácil encontrar un padre ausente tal cual lo presenta Nancy Chodorow. Pensemos, por ejemplo, en aquellas ocasiones en que el padre cuida de los animales o trabaja cerca del hogar y el niño puede verlo y tenerlo por modelo. Al contrario, tengamos en cuenta cómo en otras situaciones (de emigración, por ejemplo) los padres no están presentes en la casa pero sí en la vida de los hijos de un modo simbólico. O consideremos finalmente cómo la ausencia del padre no implica necesariamente ausencia de figuras paternas y masculinas. Es realmente complicado el hablar de ausencias sin más cuando estas pueden ser físicas, morales, educacionales, etc. y no se implican, además, unas y otras. Tal y como apunta Britt-Marie Thurén “la hipótesis de Chodorow exigiría probablemente también que la mujer que cuida al niño fuera una –no necesariamente la madre biológica– pero una mujer que para el niño podría convertirse en esa figura única, tremenda, omnipotente” (o.c.: 34), un hecho que tampoco se confirma empíricamente dado que en muchas sociedades los niños son cuidados en grupos (femeninos, eso sí) o por otras parientes cercanas, por ejemplo las hermanas mayores. Realmente el problema es complejo, y no es extraño que la misma Nancy Chodorow, en una entrevista realizada en París el 9 de julio de 2000 por Mabel Burin e Irene Meler en el marco del *Congreso*

de los Estados Generales del Psicoanálisis, vuelva hacia atrás y comente:

Pienso que ese es el tema que es menos sostenible del libro [...] a causa de que lo he escrito en un momento político particular enfatice la cuestión de compartir la parentalidad entre hombres y mujeres. Pero no me parece que eso se sostenga hoy en día. Tiene muy poca relación con el texto que decía que la parentalidad compartida conduciría a la igualdad entre varones y mujeres. No creo que eso se sostenga. Pienso que eso fue escrito por una cantidad de razones. Pienso que fue escrito desde el punto de vista de alguien que no era madre, fue escrito desde el punto de vista de una generación de gente en que los padres estaban realmente ausentes. Quiero decir, ahora soy consciente de que mi generación fue la generación de la guerra, y había toda clase de razones para que los padres estuvieran ausentes: los padres eran soldados, o estaban trabajando largas horas, estaban saliendo de la depresión, era la generación pre baby boom y los padres de los años 50 no estaban realmente presentes en el hogar. Cuando pienso esto considero que claramente la noción de que los padres de los niños tienen que estar más involucrados con sus hijos era absolutamente correcta, pero pienso que en realidad la idea de que padres y madres fueran intercambiables, y que todo fuera cincuenta y cincuenta, no ha tenido en términos generales buenas consecuencias. Pienso que permitió una política de no reconocimiento de la importancia de la relación madre-hijo, en particular en los Estados Unidos, en donde tenemos un sistema de bienestar por el cual las mujeres regresan rápidamente al trabajo, lo que llamamos “bienestar laboral” (juego de palabras entre *welfare* y *workfare*). La idea es que puedes poner a tu hijo con cualquier persona y devolver a las mujeres la fuerza de su trabajo, y que eso es lo que deseas hacer. De modo que creo que fue usado para socavar la noción de que las madres necesitan a sus niños y los niños necesitan a sus madres. También creo que fue utilizado con fuerza y en detrimento de las mujeres, en una cantidad de luchas por los derechos de los padres, en particular en divorcios, de modo que el movimiento por los derechos de los padres estuvo en condiciones de utilizarlo como argumento de que no había nada especial en el lazo madre-hijo.

Efectivamente, a pesar de que realmente ella partió de una visión histórico-etnocéntrica (lo que implícitamente está reconociendo con sus palabras) parte de los problemas que plantearon, no las opiniones en sí de Chodorow sino las interpretaciones que se hicieron de sus teorías, fueron retomados por la misma autora en el prefacio que escribió en 1999 para la nueva publicación de *The reproduction of Mothering*. Los cambios sociales y su ritmo diferente en las distintas culturas y países, la incorporación de las mujeres al ámbito de la producción, las diferentes lógicas del mundo del trabajo y el mundo familiar, plantean nuevos problemas y nuevas perspectivas en las teorizaciones de Chodorow. Pero por ello mismo hay que concluir con tres cuestiones. Primera, que la función maternal y su adscripción femenina no es la única causa de la dominación masculina. Segunda, que los datos empíricos han demostrado su falta de universalidad. Pero, tercera, que el cuidado de los niños y la función de maternaje sigue siendo problemática y marcando desigualdades de género, tal y como se verá en capítulos posteriores. Y en este sentido, la teoría de Chodorow continúa siendo significativa y explicativa de buena parte de los problemas que generan las relaciones de género.

5.3. Naturaleza frente a cultura: las aportaciones de Sherry Ortner

Como se indicó anteriormente, buena parte del movimiento feminista de corte

universalista e igualitario de principios de los años setenta se consideró heredero de los planteamientos de Simone de Beauvoir, tanto en lo que se refiere a la construcción del género como al hecho de considerar un problema urgente interrogarse sobre la dominación masculina y las causas de la misma. Por otra parte, en esos años tuvo considerable vigencia la perspectiva estructuralista lévi-straussiana y su incidencia en percibir la realidad en dicotomías, pares de opuestos que tienen alcance de universalidad, lo que sin duda encaja a la perfección con el objetivo antropológico de dar cuenta de los “universales humanos”.

La estadounidense Sherry Ortner se incorporó a la discusión sobre la dominación masculina y la subordinación femenina con un artículo de 1974, publicado también en el texto *Woman, Culture and Society* que fue editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (o.c.), cuyo título lleva implícita la tesis fundamental que le va a dar base: *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* Significativamente el artículo está dedicado a Simone de Beauvoir por su contribución al “problema de la mujer” en *El segundo sexo*.

Ya desde el inicio de su texto Ortner plantea dos cuestiones importantes. En primer lugar, el hecho mismo de la subordinación femenina; en segundo, que el estatus secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un universal, un hecho transcultural rastreable en todo tiempo y en todas las sociedades.

La universalidad de la subordinación femenina, el hecho de que ocurra dentro de todos los tipos de organización social y económica, y con independencia del grado de complejidad de las sociedades, me indica que nos enfrentamos a algo muy profundo, muy inflexible, algo que no se puede extirpar mediante la simple reestructuración de unas cuantas tareas y funciones dentro del sistema social, ni siquiera reordenando toda la estructura económica (1979: 109-110).

Con esta tesis de fondo, una perspectiva estructuralista y una base feminista culturalista, Ortner tuvo un objetivo muy claro:

En este artículo trato de presentar la lógica subyacente al pensamiento cultural que presupone la inferioridad de las mujeres; trato de mostrar la gran capacidad persuasiva de esa lógica, pues si no fuera tan convincente la gente no seguiría escribiéndola. Pero también trato de mostrar las fuentes sociales y culturales de tal lógica, para señalar dónde radica la posibilidad de cambiarla (o.c.: 110).

Perfectamente consciente, además, de la importancia de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, Ortner planteó que lo realmente relevante en este asunto era el significado cultural que se daba colectivamente a estas diferencias, es decir, “que estos hechos y diferencias solo adoptan la significación superior/inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores” (o.c.: 113). De ahí que se haga necesaria la interpretación de la subordinación femenina “a la luz de los demás universales, los factores incorporados a la estructura de la situación más general en que, cualquiera que sea la cultura, se encuentren los seres humanos” (o.c.: 113). Así, si se parte de una base singularizada de la cultura y se pretende elevar el problema a un nivel universal, se

tendrán que buscar razones comunes a todas las culturas que puedan conducir a interpretar a las mujeres en un plano de inferioridad con respecto a los hombres. En su opinión:

Concretamente mi tesis es que la mujer ha sido identificada con –o si se prefiere, parece ser símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, al parecer solo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la “naturaleza” en su sentido más general (o.c.: 113).

Es decir, que aun planteando que tanto la categoría “naturaleza” como la de “cultura” son conceptuales y que por tanto realmente no hay una delimitación entre ellas, Ortner sostiene que lo importante es considerar que en todas las culturas existe un reconocimiento diferencial entre cómo funciona la naturaleza y cómo lo hace la cultura, entendiendo por tal “la conciencia humana y sus productos” que, en muchas ocasiones “puede trascender las condiciones naturales y dirigirlas hacia sus propios fines” (o.c.: 115). De ahí que, en su opinión, podría explicarse el estatus inferior femenino en todas las culturas “postulando que las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura” (o.c.: 115). Es muy claro en este sentido que si el objetivo de la cultura es trascender la naturaleza, tal y como se ha expuesto hace un momento y tal y como recordaba en cierto sentido también Simone de Beauvoir, y las mujeres entran dentro del ámbito de la naturaleza, se encontrará culturalmente lógico (y se significará como “natural”) subordinarlas y oprimirlas. Sin embargo, matiza Sherry Ortner:

La formulación que me gustaría defender (es) que las mujeres son consideradas “simplemente” *más próximas* a la naturaleza que los hombres. Es decir, la cultura (todavía equiparada de forma comparativamente poco ambigua a los hombres) reconoce que las mujeres toman parte activa en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza (o.c.: 115).

¿Qué razones puede aducir la autora para considerar que las mujeres representan un orden inferior de existencia más cercano a la naturaleza que a la cultura? Pues lógicamente en estos términos no puede más que recordar, como ya lo hiciera Simone de Beauvoir, que “todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres” (o.c.: 116), sin percibir siquiera que esta opinión está incluyendo un peligroso sesgo naturalista en todo su argumento. Para Ortner este hecho tiene además tres claras consecuencias: en primer lugar que tanto el cuerpo como las funciones femeninas se encuentran más profundamente implicados en “la vida de la especie” mientras que el hombre se encuentra más libre para proyectarse en la cultura; en segundo lugar, que el cuerpo femenino y las funciones que de él se derivan sitúan a la mujer en roles sociales considerados inferiores respecto a los correspondientes a los hombres y, en tercer lugar, que estos mismos roles sociales, que han sido impuestos y obligados por un determinado cuerpo y sus funciones, van a dar lugar a una “estructura

psíquica” diferente que también será considerada más cercana a la naturaleza.

Siguiendo de cerca a Simone de Beauvoir, Sherry Ortner argumenta que desde la menstruación al embarazo y el parto, el cuerpo de la mujer parece dirigido por fuerzas naturales más que por la voluntad humana, convirtiéndose de este modo la mujer en una mera reproductora de la vida, carente por tanto de cualquier creatividad y trascendencia, que son los ámbitos donde se mueve el hombre. Al igual que la autora francesa, a quien interpreta, Ortner considera que:

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 del medio formado por la tecnología y los símbolos. Y, al hacerlo, crea objetos relativamente duraderos, eternos y trascendentes, mientras que la mujer solo crea algo perecedero, seres humanos (o.c.: 117).

planteando así, muy claramente, una dicotomía no solo entre hombre y mujer sino entre lo eterno y lo perecedero, lo trascendente y lo intrascendente, la función cultural y la natural, los artefactos culturales y los seres humanos y la creatividad y la inmovilidad social; en definitiva entre la cultura y la naturaleza y lo masculino y lo femenino. Trascendiendo estos aspectos y llevando su atención hacia la división sexual de los roles, la conclusión de Ortner es muy similar: el hecho mismo de un cuerpo reproductor y de su producto (los bebés), así como del cuidado intenso que necesitan para prosperar, conllevan que la mujer, unida a sus hijos por lazos naturales, permanezca constreñida en un espacio limitado que se configurará como doméstico. La asociación de la mujer con este espacio contribuirá, también, a generar unas determinadas formas de concebirla que se sitúan más próximas a la naturaleza. En primer lugar, porque su tarea está dirigida a seres que no están aún socializados, no son productos sociales y por tanto, aun siendo humanos, se encuentran más próximos a un estado natural que a uno cultural. Muy hábilmente Ortner recuerda al respecto que en algunos ritos de iniciación los muchachos iniciados deben descontaminarse de su proximidad a las mujeres, en general, y de su madre en particular. En segundo lugar, esta autora plantea que la asociación de la mujer con el contexto de lo doméstico se origina gracias a tensiones estructurales entre familia y sociedad, un argumento básico, por otra parte, tanto en la teoría de Lévi-Strauss como en la de Michelle Rosaldo que se verá a continuación. En realidad, lo que Ortner está señalando es que si se adscriben a la familia, y a la mujer en sí, funciones biológicas específicamente reproductivas, verdaderamente lo que se está significando es que ella representa un “tipo de ocupaciones de nivel inferior, socialmente fragmentadoras y particularistas” que se contraponen a “las relaciones interfamiliares que suponen un tipo de intereses de nivel superior, integradores y universalizantes” (o.c.: 121). Verdaderamente el argumento de Ortner obliga a recordar lo que aquí se ha apuntado para el caso de la caza de los grandes animales: dos esferas de actividad definidas mediante las relaciones intra e interfamiliares. Más concretamente: dos modos de vida y significación que hacen que mientras las mujeres se dediquen “naturalmente” a los niños y al hogar, los hombres sean legítimos y “naturalmente” los propietarios “de la religión, el ritual, la política y otras

esferas de la acción y el pensamiento cultural, donde se realizan declaraciones universalizadoras de la síntesis espiritual y social” (o.c.). E igual que para el caso de la caza, la crítica es clara y la autora contundente: “no puede colocarse a la mujer completamente en la naturaleza, pues hay aspectos de su situación, incluso dentro del contexto doméstico, que demuestran de modo innegable su participación en el proceso cultural” (o.c.: 122).

¿Cuáles son –puede ser la pregunta– esos aspectos que apartarían a las mujeres de esta lógica obligada de homologación a la naturaleza? Ortner recuerda cómo el objetivo del proceso de socialización primaria que realizan fundamentalmente las mujeres es, precisamente y como su nombre indica, transformar al recién nacido en un ser humano, esto es, en un ser cultural que conozca las adecuaciones necesarias para convertirse en un miembro de su sociedad. Pero, al tiempo, de nuevo apunta que en buena parte de las sociedades hay un momento de interrupción en la feminización de esa socialización a partir del cual este proceso pasa a manos de los hombres. De igual modo, Ortner señala, siguiendo de nuevo a Lévi-Strauss (1968), cómo la transformación de lo crudo a lo cocido (finalmente y por lo general un trabajo de las mujeres) representa en muchos sistemas de pensamiento la transición misma de un estado de naturaleza a uno de cultura. Todo ello a pesar, como indica la misma autora, de que cuando este quehacer culinario se significa con un valor máximo (la llamada alta cocina o más modernamente la cocina de diseño) desaparece su consideración de tarea femenina y se comienza a considerar como un campo creativo en el que los hombres tienen la última palabra. Con ambos ejemplos se muestra, una vez más, que la mujer aparece en una posición intermedia pero fácilmente interpretable como más cercana al estado de naturaleza que al de cultura. Si por una parte se define como más próxima a lo natural por sus funciones de cuidado y crianza, por otra, sus funciones de socializadora y preparadora de alimentos le permiten transformar “los productos naturales brutos en productos culturales” (o.c.: 123). Se aprecia, pues, que la mujer queda en una posición ambigua, liminal, “entre ambos reinos”, tal y como dice Ortner.

A este planteamiento sobre las actividades de las mujeres la autora une finalmente un análisis sobre la psique femenina. Apoyándose en las teorías de Nancy Chodorow que ya se han comentado en el apartado correspondiente, Sherry Ortner señala varias cuestiones de interés. En primer lugar, que no hay una “estructura psíquica de la mujer” que tenga carácter innato sino que las posibles universalidades al respecto pudieran deberse a la común experiencia de socialización femenina. Aun así, segundo aspecto, si se considerara la validez de esa psique femenina de carácter universal, se presentaría conformada por determinadas características específicas que reafirmarían el hecho de que, culturalmente, la mujer está considerada como más próxima a la naturaleza. Lógicamente una pregunta surge de inmediato: ¿Cuáles son los aspectos de tal psique? De nuevo apoyada en su afirmación de universalidad, Sherry Ortner recuerda la ya histórica división entre concreción y abstracción, personal y colectivo, objetividad y subjetividad como rasgos diferenciadores de lo masculino y lo femenino pero ahora bajo el prisma de que tales distinciones ni son innatas ni están genéticamente programadas, sino que nacen “de los

rasgos casi universales de la estructura familiar”, tal y como había demostrado Chodorow. Basándose en sus conclusiones Ortner se reafirma en la idea de que:

No es difícil comprender que la personalidad femenina preste apoyo a la concepción de las mujeres como seres “más próximos a la naturaleza”. Sin embargo, al mismo tiempo, los modos de relacionarse característicos de las mujeres desempeñan un indiscutible papel, poderoso e importante, en el proceso cultural (o.c.: 125).

Lógicamente, y es algo que se ha trabajado desde diversos ángulos en la antropología cultural, las posiciones intermedias conllevan problemas de diversa índole, no solo de inferioridad, tal y como Ortner está planteando, sino de impureza simbólica y ritual (Douglas, 1973) como ella misma demostró en su trabajo de campo con los sherpas de Nepal, de peligro a la normatividad y de dificultad de adscripción sociocultural (Moncó, 1989). Pero de igual manera estas posiciones se transforman, por su propia naturaleza, en mediadoras de uno y otro extremo. La ambigüedad propia del ser o categoría liminal permite el acercamiento, la síntesis, la continuidad que lleva de uno a otro polo (Moncó, 1997 y 1999). No es extraño que Ortner comente que “la unidad doméstica –y en consecuencia la mujer, que virtualmente aparece en todos los casos como su representante fundamental– es uno de los organismos cruciales de la cultura para la conversión de la naturaleza en cultura” (o.c.: 127).

En resumen, parece claro que tales presupuestos pueden interpretarse de varios modos. Si por una parte se considera a la mujer en una posición entre la naturaleza y la cultura, se aprecia claramente que, en realidad, se interpreta cómo inferior a esta lo que lógicamente conllevaría una inferioridad en “el orden de las cosas” es decir, en cualquier interpretación del mundo. Si por el contrario se la interpreta como una mediación entre la naturaleza y la cultura se podría explicar, dice Ortner, la tendencia a minusvalorar a la mujer así como a restringir sus funciones. Si finalmente la interpretación recae en la ambigüedad de su estatus se podría “hacer comprensible el hecho de que, en simbolizaciones e ideologías culturales concretas, se alinee en ocasiones a la mujer junto a la cultura, y que en todas circunstancias suelen asignársele significados polarizados y contradictorios dentro de un mismo sistema simbólico” (o.c.: 130).

En realidad, lo que Ortner está planteando es que todo este esquema es una construcción cultural, es decir, la mujer no es inferior al hombre al igual que no está más próxima o más alejada de la naturaleza. Estamos, dice, ante un sistema de *feedback* en el que:

Los distintos aspectos (físicos, sociales, psicológicos) de la situación de la mujer colaboran a que sea vista como más próxima a la naturaleza, mientras que la concepción de ella como más próxima a la naturaleza es a su vez incorporada en formas institucionales que reproducen su situación (o.c.: 130).

Con este planteamiento el motor para el cambio social parece muy claro para Ortner y formaría parte, además, de las exigencias feministas del momento: “una concepción

cultural distinta solo puede surgir de una realidad social distinta; una realidad social distinta solo puede surgir de una concepción cultural distinta” (o.c.: 130).

Y precisamente las realidades sociales distintas fueron el punto de arranque para la crítica feminista a sus teorizaciones pues, efectivamente, es difícil seguir manteniendo la idea de universalidad de Ortner cuando los diferentes trabajos etnográficos apoyan justamente lo contrario; al igual que es complicado basar un esquema universal en una dicotomía que sencillamente es cultural y por lo tanto singular y específica. En 1980 Carolyn MacCormack y Marilyn Strathern editaron un texto bajo cuyo título, *Nature, Culture and Gender*; se unían varios artículos que ponían en cuestión los planteamientos de Ortner. Por una parte, como se ha dicho, planteando que la disyunción entre naturaleza y cultura es una idea occidental que ha marcado sustancialmente buena parte de las discusiones de las Ciencias Sociales (Moore, o.c.). Y esto ha sido así por dos razones básicas: una, porque ambos conceptos han significado diferentes cosas para los distintos autores de diversas épocas y dos, porque tal variedad indica que tanto naturaleza como cultura son en realidad construcciones culturales determinadas. Por otra parte, las críticas ponían de relieve cómo al contrastar el marco de teorización de Ortner con los datos empíricos concretos de sus investigaciones era totalmente imposible el sostenimiento de la dicotomía que hace análogos a mujer y hombre con la naturaleza y la cultura. Sirva para ello, por ejemplo, el texto de la segunda editora mencionada cuyo título es ya significativo: “No nature, no culture: the Hagen case” en el que Strathern demuestra claramente cómo entre este pueblo de Nueva Guinea no tienen tales conceptos presentes, al igual que Olivia Harris en su artículo “The powers of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes”, presente también en la edición mencionada anteriormente, demuestra claramente cómo en el grupo boliviano en que realiza su trabajo de campo la dicotomía que se mantiene insiste entre lo que es social y lo que es salvaje, estando ambos marcados por el matrimonio, de manera que el primer ámbito estará constituido por las parejas casadas y el segundo por los jóvenes que aún no lo han hecho. Y en el mismo caso se situaría Goodale cuando en su texto “Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of Nature and Culture” demostró que entre los kaulong de Nueva Bretaña las categorías diferenciales se presentarían como cultura/pobladors/solteros y naturaleza/bosques/casados, lo que sin duda nos da idea de la falta de universalidad de la propuesta de Ortner y de la variabilidad humana como signo distintivo.

En definitiva lo que los textos reunidos por MacCormack y Strathern ponían de manifiesto, al igual que pueden hacerlo otros ejemplos etnográficos (Thurén, o.c.), es que la dicotomía naturaleza/cultura y la adscripción a ella de mujeres y hombres no tenía carácter universalista, con lo cual difícilmente se podía hablar de una sola causa que originase la dominación de las mujeres por parte de los varones en todas las culturas conocidas. A pesar, sin embargo, de la realidad y base empírica incontestable de tales argumentaciones, hay que considerar que la propuesta de Ortner fue sumamente atractiva en un momento inicial de la antropología feminista e incluso, parafraseando a la autora (1996) y al mismo Lévi-Strauss, no es exagerado afirmar que fue “bueno para

pensar”. Como ella misma reconoció en una entrevista que Sergio D. López y Lydia Rodríguez Cuevas le realizaron (2006), en aquellos momentos la reflexión sobre el tema del género desde la antropología social y sobre todo su inclusión en programas y actividades académicas era casi inexistente. No es pues extraño que declarase:

Ese fue el comienzo de mi carrera en la antropología del género. Desde ese momento integré el género en mi trabajo más y más, mientras que en el comienzo hacía las dos cosas por separado. Primero, hacía mi trabajo con los sherpas, y no tenía que ver con género, mientras que al mismo tiempo realizaba mi trabajo sobre género de forma teórica y comparativamente, pero de forma independiente de mi carrera. Poco a poco los dos aspectos se fueron integrando más, y ya raramente escribo sobre género como tema aparte (2006: 7).

De un modo u otro, veinticinco años después de la primera exposición de este argumento teórico, y en el marco de un panel de la *American Anthropological Association (AAA)* que conmemoraba la publicación de los dos primeros textos sobre antropología feminista (el ya citado que contiene la publicación que se discute y el de *Toward an Anthropology of Woman*, editado por Rayna Reiter en 1975) Sherry Ortner presentó un nuevo artículo, en el que revisaba su primera proposición, bajo el título de “So is Female to Male as Nature is to Culture”, que se publicaría en 1996 como parte del libro *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*.

En este texto de revisión Ortner sale al paso de las críticas de índole marxista-evolucionista, en las que se supone (recordemos a Engels y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ya mencionado) que inicialmente las sociedades fueron igualitarias hasta la aparición de la propiedad privada (Leacock, 1981), aduciendo que, a pesar de que todas ellas efectivamente hayan podido ser influenciadas por el capitalismo, su conducta concreta y la dificultad hacia el igualitarismo puede ser un problema de interpretación. No obstante, confiesa, sí es admisible por su parte un error en tanto que en un principio había dado una excesiva importancia a determinados elementos que culturalmente no estaban significados como de “dominación masculina”, lo que le indujo a sobrevalorar cualquier indicador de superioridad de los hombres y a hacerlo extensivo a todo el conjunto de la cultura sin tener en cuenta que esta es más contradictoria e inconsistente de lo que en un principio se consideraba. Basándose en el teórico igualitarismo de los isleños andamán y en los trabajos de Jane Atkinson (1990) y Anna Tsing (1990) sobre los wana y los meratus (ambos pueblos de Indonesia), Sherry Ortner plantea que, en efecto, pueden existir culturas que carecen de una ideología formal de la superioridad masculina y tener una cierta equivalencia e igualdad de género como idea o principio básico y organizador de la sociedad; todo ello a pesar, añade Ortner, de que cuando una persona creaba para sí un estatus influyente o de autoridad, esta persona siempre resultaba ser un hombre. Asumiendo que efectivamente ella no supo ver en su primer trabajo ciertas prácticas de igualitarismo entre los hombres y las mujeres y planteando (lo que para el caso es más importante) que el mismo concepto de igualitarismo es complejo, poco consistente e incluso frágil, lo que parece claro para Ortner es que determinados tipos de privilegios de los hombres surgen a partir de ciertas

construcciones relativamente funcionales, así, si resultan ser hombres de autoridad y poder es porque han participado en actividades que precisamente pueden generarlo.

Este tipo de funcionalidad fue muy criticado, sin embargo, por algunas autoras (Collier y Rosaldo, 1981) que insistían en que aunque el dominio varonil no fuese una característica inscrita en la naturaleza de los hombres, las relaciones de poder masculinas suelen basarse en la violencia y en la coacción. De hecho, estas autoras están dotando al problema de una perspectiva política de la que carece la obra de Ortner, aunque ciertamente ella misma reorientó en este sentido parte de sus teorizaciones. Por otra parte, Sherry Ortner salió al paso de aquellas críticas sobre la falta de universalidad de la dicotomía naturaleza/cultura aduciendo que, en efecto, parece poco probable que una sola causa pueda explicar el estado de cosas que discute cuando una dominación masculina universal, o casi universal, parece el resultado de una interacción compleja entre funciones, factores corporales distintivos o diferentes dinámicas de poder. Admite igualmente el problema que representa universalizar los diferentes significados de los conceptos básicos de su exposición pues, como ya se ha indicado, tanto “naturaleza” como “cultura” son variables en tiempo y espacio.

Sin embargo, a pesar de las críticas y sus contracríticas, Sherry Ortner consideró que aún tiene sentido el plantear que la dicotomía naturaleza/cultura es una “estructura” que si bien no es universal sí está lo bastante generalizada para ser válida, por lo que, también en un sentido general (aunque no universal), la mujer es a la naturaleza lo que el hombre es a la cultura, siempre que se tenga en cuenta que ella no habla de un objeto empírico que pueda verse mediante la constatación de los datos etnográficos, sino que es un supuesto sobre una relación que está subyaciendo a una “variedad de superficies etnográficas”. Dicho de otro modo, lo que Ortner recuerda es que ella hablaba en su primer artículo de una noción de estructura al más puro estilo levi Straussiano (aunque en realidad más que como oposiciones binarias o conjuntos de términos lingüísticos las vio como “preguntas” o incluso “acertijos” que los seres humanos deben afrontar), por lo que la afirmación de que en una cultura no existan categorías terminológicas para definir algo no indica que la estructura no tenga existencia, un hecho que además ya reconocía en su crítica Marilyn Strathern cuando aducía que la estructura podía estar presente aunque los hagan no tuvieran “una etiqueta” específica en la cultura para señalar tal dicotomía. Sherry Ortner plantea pues, en este segundo artículo, que naturaleza/cultura puede verse como un problema de relación entre aquellas cosas que son factibles de hacer por los seres humanos y aquellas que les ponen por lo menos algunos límites; este problema, desde luego, tendrá variadas soluciones según sea el tiempo y el lugar donde se expliciten.

Ortner añade el problema de género a esta cuestión en tanto, aduce, las relaciones de género siempre se sitúan en una de las líneas fronterizas entre la naturaleza y la cultura: el cuerpo humano. Efectivamente, y tal y como se ha tenido ocasión de ver en otras ocasiones anteriores, el género es un lenguaje poderoso para hablar de la naturaleza y la cultura pero al tiempo también el lenguaje de la naturaleza y la cultura lo es para referirse al género, la sexualidad, la reproducción, etc. Esto es, naturalizamos la cultura y

culturizamos la naturaleza cuando incluimos el género en nuestro pensamiento. Naturaleza y cultura se imbrican por tanto con hombre y mujer aunque no sea en una relación simétrica en la que, a decir de Ortner, quizá sean más problemáticas las categorías de naturaleza y mujer. ¿Entonces qué?, se pregunta la autora, ¿podría decirse que la naturaleza es a la mujer como el hombre a la cultura? Y ella misma responde aduciendo que existen estructuras que como grandes preguntas existenciales deben realizarse los seres humanos en todas las culturas pero que, al tiempo, la unión de tales estructuras con un determinado conjunto de categorías sociales es un fenómeno que se construye cultural y políticamente.

Independientemente de las críticas y del éxito de su razonamiento, lo que es evidente, tal y como Ortner llegó a apuntar en este segundo texto, es que su aportación primera tocó una fibra sensible de muchas mujeres que vivían en una época y una cultura determinadas y se preguntaban por la causa de la dominación de los hombres a las mujeres en sus sociedades.

5.4. Lo doméstico y lo público: la teorización de Michelle Rosaldo

En el artículo “*Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica*”, recopilado en el texto de Harris y Young ya mencionado, Michelle Rosaldo, en la misma línea culturalista de Chodorow y Ortner, propone

[...] un modelo estructural que exponga los aspectos recurrentes de la psicología y de la organización social y cultural, relacionándolos con la oposición entre la orientación “doméstica” de la mujer y las actividades “extra-domésticas” o “públicas” que en la mayoría de las sociedades son más fácilmente asequibles a los hombres. Esta consideración [...] nos permite dar sentido a una serie de características muy generales de los roles sexuales e identificar ciertas estrategias y motivaciones, así como el origen de la estimación y el poder que están al alcance de las mujeres en los diferentes grupos humanos. De esta forma se proporciona una introducción a las diversas “fuentes de poder” de las mujeres (1979: 154).

Así, comenzando con parte de lo ya planteado por Margaret Mead, Rosaldo da cuenta de que “en todas partes hay tareas, modales y responsabilidades características asociadas primordialmente a las mujeres o a los hombres” (o.c.: 154). Bien es cierto, aduce, que las diferencias físicas y educacionales son importantes para esta diversidad pero, a su parecer “quizás es más impresionante y sorprendente el hecho de que las actividades masculinas, en contraposición con las femeninas, se consideren mucho más importantes, y que los sistemas culturales proporcionen autoridad y estima a los roles y actividades de los hombres” (o.c.: 155); hecho que le sirve para plantear una “asimetría en las estimaciones culturales de los hombres y mujeres” que, evidentemente tiene que ver con el valor asignado tanto a unos como a otras. Cuenta para ello Rosaldo con cierta cantidad de datos etnográficos que extrae de varios trabajos de campo realizados entre los aborígenes australianos y de Nueva Guinea, así como entre los iroqueses, la tribu merina de Madagascar, e incluso algunas comunidades judías de la Europa occidental. Si

bien tienen una imagen singular, dice Rosaldo, los hallazgos etnográficos específicos no sorprenden a la reflexión antropológica pues realizando un análisis comparativo puede apreciarse una conexión entre ellos:

En todas partes, desde las sociedades que quizás llamaríamos más igualitarias hasta aquellas en las que la estratificación por sexos es más notoria, los hombres tienen una importancia cultural. Algunas áreas de actividad se consideran siempre predominantemente masculinas y, por lo tanto, de más peso y moralmente importantes. Corolario de esta observación sería el hecho de que en todas las partes los hombres tienen “autoridad” sobre las mujeres, que tienen un derecho –culturalmente legitimado– a la subordinación y sumisión de éstas (o.c.: 157).

Es necesario hacer constar, sin embargo, que Rosaldo no indica con ello que la mujer quede totalmente desamparada, fuera de cualquier esfera de influencia, sino que, haciendo una distinción al más puro estilo de Weber, la autora deja en manos de los varones la autoridad (que por ejemplo siempre se asegura mediante una sucesión jerárquica de mando y control) y concede a las mujeres ciertas cuotas de poder e influencia oficiosa que pueden lograr de muy diversas maneras y que hace que en ocasiones ese poder no sea tan legitimador como el que dimana de la autoridad masculina. ¿Qué explicaría, entonces, esta relación asimétrica de los sexos? Rosaldo recuerda en este aspecto cómo las explicaciones de Engels, o las aportaciones de Bettelheim respecto a la envidia masculina del poder reproductor femenino o incluso otras explicaciones de carácter biologista referentes a orientaciones hormonales y emocionales no pueden explicar la interpretación que desde cada grupo social se da a estas diferencias o las tendencias de hombres y mujeres hacia ellas. Desde una perspectiva cultural, propia de la disciplina antropológica, y “ya que por la biología se explica la maternidad de las mujeres”, lo que ella sugiere para dar cuenta de esta situación es

[...] que la asimetría característica de la experiencia de los hombres y de las mujeres –asimetría que comprende desde sus orientaciones emocionales hasta considerar el hecho de que los hombres tienen una autoridad pública– puede entenderse en términos no directamente biológicos, sino de un hecho casi universal en la experiencia humana. El hecho de que, en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan una buena parte de su vida de adultas pariendo y cuidando a sus hijos, lleva a una diferenciación de los terrenos de actividad que se concreta en doméstica y pública; puede tenerse en cuenta, creo, para aclarar una serie de aspectos importantes de la estructura social y psicológica humana (o.c.: 159).

Este hecho pues, le sirve para concluir que la oposición entre “doméstico” y “público” permite crear las bases de un modelo estructural que posibilite la identificación y el análisis de la situación masculina y femenina respecto a aspectos psicológicos, culturales, sociales y económicos.

En otro orden de cosas ¿cómo se puede distinguir lo doméstico de lo público? Michelle Rosaldo fue taxativa al respecto:

“Doméstico”, tal y como está usado en este trabajo, hace referencia a aquellas instituciones y formas de actividad organizadas de modo inmediato alrededor de una o varias madres y sus hijos; “público” hace referencia a las actividades, instituciones y formas de asociación que unen, clasifican, organizan o reúnen determinados grupos de madres e hijos (o.c.: 160).

Indicando, además, que a pesar de que esta oposición será más o menos notoria según las diferentes sociedades y sus sistemas ideológicos, se estaría ante “un modelo universal con el que conceptualizar las actividades de los sexos” (o.c.) y ante una oposición, que si bien no resulta útil para determinar estereotipos culturales, “sirve de soporte para la identificación de forma muy general (y, para las mujeres, a menudo degradante) de las mujeres con la vida doméstica y los hombres con la vida pública” (o.c.).

En definitiva, y con una cierta similitud al planteamiento de Ortner, lo que Rosaldo estaba proponiendo era una dicotomía del tipo Hombre: Mujer / Público: Doméstico, que vendría ligada, además, al papel de las mujeres en la procreación y en la educación y crianza de sus hijos dado que a su parecer este hecho es “el centro de la distinción más simple en la división del trabajo de los adultos de un grupo humano” (o.c.) y por tanto, cualquier otro tipo de actividad que tuviese una mujer se vería limitada por las exigencias de cuidar a sus hijos al igual que sus emociones y atención estarían dirigidas a sus bebés y a su hogar. Del mismo modo, y precisamente porque “los hombres no tienen ningún compromiso del tipo de responsabilidad, empleo de tiempo y obligación moral –tan cerca de parecer necesaria y natural– que tiene una madre con su hijo pequeño” (o.c.: 161), ellos tendrían mayor libertad para moverse por todos los ámbitos de la sociedad.

Esta división de ámbitos conlleva, además, que la mujer sea vista de un modo concreto, más cercano a los niños y el espacio de la casa mientras que los hombres pueden estar alejados de su hogar y no por ello pierden autoridad sobre él sino, al contrario, la distancia puede servir incluso de refuerzo para su papel; un caso, aduce Rosaldo, que se puede comprobar empíricamente con datos etnográficos diversos que demuestran la separación tajante de ambos espacios y los medios culturales por los que se puede reivindicar la autoridad de los hombres, por ejemplo mediante algunos rituales. Por otra parte, y tal y como se verá más detalladamente en su momento, el logro del estatus de mujer o de hombre son también diferentes y se encuentran relacionados con lo doméstico y lo público. Así, mientras las chicas solo tienen que seguir el modelo que representa su madre, una feminidad con pocas formas de expresión de sus diferencias, un chico necesita probar su masculinidad entre sus iguales y por tanto le es imprescindible elaborar “sistemas de normas, ideas y modelos de evaluación que les permiten ordenar las relaciones entre ellos” (o.c.: 163), lo que habla del control de un orden social en el que los hombres van a competir como individuos. No es, pues, nada extraño que autores como Durkheim o Parsons afirmasen que las mujeres son más afectivas o instrumentales que los hombres y que lo llegaron a confirmar datos etnográficos de antropólogos como Gregory Bateson, lo que sin duda nos recuerda, tal y como advirtió Michelle Rosaldo y se ha comentado anteriormente, que también los estereotipos culturales están detrás de las percepciones de los investigadores que

observan la realidad social. La consecuencia de lo que se viene exponiendo es muy clara para la autora:

Mientras que se defina al hombre en términos de sus logros en las instituciones creadas socialmente, será el participante “par excellence”, en los sistemas de experiencia humana hechos por el hombre. En un nivel moral, el mundo de la “cultura” es suyo. Por otra parte, las mujeres llevan una vida que parece ser irrelevante para la articulación formal del orden social. Su status deriva del estadio del ciclo de la vida en que se encuentren, de sus funciones biológicas y en particular de sus lazos sexuales y biológicos con hombres en concreto. Lo que es más, las mujeres están más involucradas que los hombres en el “sucio” y peligroso barrizal de la existencia social, dando a luz y llorando las muertes, alimentando, cocinando, limpiando los excrementos y cosas por el estilo (o.c.: 166-167).

Lo que sin duda plantea una aproximación a la teorización de Sherry Ortner, que la autora pone de relieve al escribir: “De la misma forma, en los sistemas culturales encontramos una oposición recurrente: entre el hombre, que según el último análisis es responsable de la ‘cultura’, y la mujer, que (definida por medio de símbolos que dan importancia a sus funciones biológicas y sexuales) es responsable de la ‘naturaleza’ y a menudo del desorden” (o.c.: 166). Esta dicotomía tiene a su vez ciertas implicaciones interesantes: por una parte, el hecho de que las representaciones culturales sobre las mujeres giren habitualmente en torno a sus características biológicas (fertilidad, menstruación, maternidad, parto) y, por otra, que queden definidas, casi en exclusividad, en términos de sus funciones sexuales. Rosaldo añade una tercera al argumentar que el hecho de que los hombres sean considerados como relacionados con la cultura refleja que a las mujeres se las considera “anómalas”, en el sentido que ya aquí se ha comentado y que Douglas (o.c.) interrelacionó con el orden de una sociedad. Las mujeres, dice Rosaldo, en su categoría de anómalas, desafían el orden social y masculino, siendo por tanto creadoras de una ambigüedad que, como ya se expuso anteriormente, resulta hasta peligrosa:

Pero las mujeres desafían los ideales del orden masculino. Pueden ser juzgadas como vírgenes y, sin embargo, son necesarias para la reproducción del grupo. Pueden ser excluidas de la autoridad y, sin embargo, ejercen todo tipo de poder informal. Su status puede derivar de sus relaciones con los hombres y, sin embargo, viven más que sus maridos y sus padres. Y mientras la presencia de las mujeres represente dichas contradicciones, las mujeres serán consideradas anómalas y se las definirá como sujetos peligrosos, sucios y corruptos, como algo que se ha de mantener alejado (o.c.: 167).

Con estas palabras, y apoyándose en diverso material etnográfico, Rosaldo hace ver cómo esa consideración de peligro, suciedad o corrupción es aún mayor cuando la mujer está impedida para cumplir con sus roles tradicionales, por ejemplo cuando es infértil o es viuda o, como dice ella misma, cuando carecen de un medio que les permita “reconocer la realidad del poder femenino” (o.c.: 169).

La oposición entre lo doméstico y lo público se encuentra también en las relaciones de producción, aunque Rosaldo advierte sobre la dificultad de generalización al respecto

dada la variedad de actividades económicas que realizan las mujeres. A pesar de ello, en su opinión, estas actividades siempre están más alejadas del campo de lo público debido a las características de sus productos (dirigidos habitualmente al hogar y a la familia), a que las mujeres suelen realizarlas en pequeños grupos o individualmente y finalmente a que suelen contribuir al prestigio de los varones cuando se reparten en una comunidad mayor. Hábilmente, sin embargo, Michelle Rosaldo percibe que el poder y el prestigio o la importancia social no es algo tan sencillo como realizar esta o aquella actividad económica sin tener en cuenta otros parámetros sociales como, por ejemplo, la estructura de los distintos grupos domésticos o buena parte de la variabilidad que ella misma sugiere en función de los ejemplos etnográficos que recuerda. No obstante el uso de su propio modelo le permite sugerir que

[...] el status de las mujeres será inferior en aquellas sociedades en las que exista una fuerte diferenciación entre los terrenos de actividad doméstica y pública, y en aquellas en que las mujeres estén aisladas unas de otras y colocadas bajo la autoridad de un solo hombre en la casa. Su posición se eleva en el momento en que pueden luchar por cambiar dicha situación ante la autoridad, ya sea tomando los roles de los hombres o estableciendo ligámenes sociales, creando un sentido de la jerarquía, del orden y de la importancia en un mundo en el que prevalezcan las mujeres. Una posibilidad para las mujeres es introducirse en el mundo de los hombres o crear su propio mundo público. Pero quizás las sociedades más igualitarias son aquellas en las que las esferas públicas y domésticas se diferencian poco, en las que el sexo tampoco reivindica mucha autoridad y en las que el centro de la vida social es la propia casa (o.c.: 171).

Tomando como base estas opiniones, y de nuevo amparada por diversos estudios etnográficos, Michelle Rosaldo aboga por la importancia de establecer “lazos extradomésticos” con otras mujeres en aquellas sociedades con una fuerte división de lo doméstico y lo público y por tanto entre los roles femeninos y masculinos, por una parte, y, por otra, establecer una relación recíproca, podría decirse que complementaria, entre los hombres y las mujeres respecto a los roles de cuidado y las decisiones de la casa. A su parecer los *ilongots* de Filipinas (con los que ella realizó un trabajo de campo) serían el ejemplo perfecto de sociedad igualitaria donde los hombres participan en lo doméstico y las mujeres en el ámbito de lo público, puesto que, en su opinión, “parece posible un *ethos* igualitario siempre que los hombres adopten el rol doméstico” (o.c.: 176).

Las críticas a su teoría sobre lo doméstico y lo público y las representaciones de hombre y mujer no se hicieron esperar. En primer lugar su exposición conllevaba el mismo problema que la de Ortner, es decir, su pretensión de universalidad, por una parte, y la conceptualización y significado de las categorías que intervienen, aspectos que, como se expuso más arriba, tienen relación en sí mismos. ¿Qué es lo público y qué lo doméstico? A pesar de las respuestas de Michelle Rosaldo la pregunta surge al hilo de otras. ¿Es lo público o lo privado lo mismo en todas las sociedades y épocas? ¿Cuáles son sus límites y sus conexiones? Realmente, y numerosos ejemplos etnográficos así lo han demostrado, es difícil en algunas sociedades sencillas, e incluso en algunas complejas (en China, por ejemplo y a lo largo de toda su historia) distinguir un ámbito de otro, pues tal y como lo ha puesto de relieve Thurén (o.c.: 40), es claro que en muchas culturas las

alianzas matrimoniales se gestan en lo doméstico pero con un objetivo y una trascendencia que llega a lo público. Igualmente, tal y como advirtió Comas (1995), no puede sostenerse que exista un solo modo de interpretar lo doméstico, pues si bien lo público parece estar más delimitado, lo doméstico tiene un amplio arco semántico. Doméstico hace referencia a una actividad pero también a un conjunto de relaciones sociales (grupo doméstico) o incluso a un espacio de intercambio y de producción que no termina con los límites de la casa. Por otra parte, no hay más que recordar la historia social de nuestras propias sociedades para percibir que la división de estos ámbitos fue funcional y motivada por cuestiones concretas, propias de un momento histórico determinado; todo ello sin incluir que en numerosas ocasiones, y tal y como ha demostrado Soledad Murillo (1996), lo privado y lo doméstico se mezclan hasta tal punto que es difícil su diferenciación.

Un problema de diferente calado es el valor que se le otorga a cada una de las esferas y que fue puesto de relieve por Marilyn Strathern (1984) al aducir y demostrar que no en todas las culturas lo doméstico está tan devaluado como en las occidentales. Por su parte, Sherry Ortner y Harriet Whitehead (1981) plantearon que la dicotomía naturaleza/cultura se encontraba también presente en la teoría de Rosaldo e incluso la relacionaron con el bien o el beneficio particular (familiar) y social considerando que en realidad son expresiones de una misma representación: aquella que asocia a los hombres con una esfera social y que incluye otra de igual naturaleza que se asocia con las mujeres. La primera puede interpretarse como cultura (o como interés social o como lo público) e incluiría todo aquello que se asociara con las mujeres pues, finalmente, las decisiones que toman los hombres siempre influyen, incluso en los hogares y familias, mucho más que las que toman las mujeres. Lo que quedaría por explicar es la razón de esa primera asociación entre hombres y esfera (llámese como se llame) que conlleva más poder.

Otro argumento en contra de la teoría de Rosaldo se basa en el esencialismo que destila su proposición. La maternidad no es solo biología, no es solo parir y cuidar un hijo hasta que pueda valerse por sí mismo o el grupo masculino lo reclame para sí. Y ambas, tanto Ortner como Rosaldo, en algunos pasajes de sus artículos, no dejan suficientemente claro que no es la biología la causa de la opresión sino la interpretación que se hace de ella para construir las representaciones de la maternidad, una representación, además, fuertemente naturalizada que impide interpretar con amplitud y en su complejidad un hecho sociocultural como la maternidad. Esta teórica tendencia al esencialismo ha conllevado no pocas críticas y contracríticas (Méndez, o.c.: 151 y Thurén, o.c.: 42-43) aunque, obviamente, no parece que Ortner y Rosaldo, siendo feministas y predicando ambas la necesidad de una transformación en los valores y relaciones de género, pudieran mantener una visión tan esencialista. Si efectivamente fuese la biología la causa de la inferioridad femenina poco podría hacerse por cambiar esa situación, pues solo es deconstruible aquello que primero se ha construido. Sin embargo, a pesar de estas críticas, la asociación de aspectos naturales, en especial la maternidad, con ciertas simbolizaciones y el poder, tuvo una fuerte influencia en la década de los setenta, tal y como se ha apuntado anteriormente, con los movimientos

feministas de la diferencia y muy especialmente con el ecofeminismo, aunque no en todas sus vertientes con la misma fuerza e intensidad.

5.5.Las mujeres y sus posiciones sociales: estructuras e ideologías

A lo largo de la anterior exposición se ha puesto de relieve cómo las autoras mencionadas tienen presente en sus teorías que la adscripción de los roles sexuales está íntimamente relacionada con las actividades económicas que desempeñan hombres y mujeres. Sin embargo, aun dejando constancia de cómo la división sexual del trabajo tiene mucho que decir en la consideración social de cada uno de los sujetos que participan en el grupo social, son las antropólogas marxistas y materialistas quienes alertan sobre la importancia de la actividad económica a la hora de analizar la situación social de las mujeres.

Es verdad que ya en el siglo XVIII Adam Smith estableció una clara relación causal respecto que a mayor dependencia económica de las mujeres con respecto a sus maridos mayor subordinación de una a otro o, lo que es lo mismo, que el grado de libertad femenina es directamente proporcional a su independencia económica; un hecho que él demuestra en diferentes sociedades de caza y pastoreo, de agricultores e incluso de comerciantes, en diversos periodos y con distintos sistemas matrimoniales y familiares. Por otra parte, algunas antropólogas (Segalen, 1980; Zonabend, 1980) habían también demostrado que las sociedades campesinas del siglo XIX y principios del XX, en las que se compartían muchos de los trabajos que este modo productivo necesitaba, eran grupos humanos más equitativos. Igualmente las antropólogas marxistas considerarían que las sociedades de cazadores-recolectores eran más igualitarias en sus relaciones hombre-mujer, debido, sin duda, a que la división de trabajo no estaba enlazada a una jerarquía sexual sino más bien a una dependencia entre unos y otras. Todo ello incidió en una búsqueda de las razones que habían permitido estas situaciones así como de aquellas que, a su vez, habían originado sociedades y grupos jerarquizados y no igualitarios. Hay que recordar también (Méndez, o.c.) cómo este debate está surgiendo no solo en las filas de la antropología feminista sino en el más general que indaga sobre las relaciones de la antropología y el colonialismo y el cambio sufrido por las sociedades campesinas, preindustriales y primitivas por el impacto del dominio occidental. Es en esta línea en la que hay que situar las explicaciones e hipótesis que autoras marxistas ofrecen sobre la situación dominada de las mujeres.

En un texto ya mencionado, escrito en 1975 con título original de *Female of the Species*, M. Kay Martin y Barbara Voorhies hicieron un recorrido por diversos tipos de sociedades demostrando la interrelación entre la división sexual del trabajo, las estructuras económicas y familiares, algunos elementos ideológicos y la posición de las mujeres, todo ello teniendo en cuenta la diversidad de las actividades económicas de los grupos en cuestión y aportando, así mismo, datos etnográficos diversos que rompían con los modelos más cerrados sobre las sociedades y las mujeres y demostraban, una vez más, la dificultad de las generalizaciones. Así, por ejemplo, la idea de la mujer recolectora (como modelo contrario al hombre cazador) quedó en entredicho con la

etnografía de Goodale, tomada en 1954 aunque el texto (*Tiwi wives*) es de 1971, que demostró, por una parte, que las mujeres tiwi, además de expertas recolectoras de plantas y frutos silvestres y de mariscos, eran también excelentes cazadoras, eso sí, de animales terrestres que no cazan los hombres (luego las diferencias no provienen tanto de los distintos sistemas de producción sino de la especialización interna en ellos), y por otra, su importancia, poder y prestigio a la hora del establecimiento de alianzas matrimoniales. En el caso de las sociedades horticultoras sucede algo semejante. Con la conocida etnografía de Marilyn Strathern (1972) sobre las mujeres hagen de Nueva Guinea, Martín y Voorhies pusieron de relieve cómo “la sociedad hagen proporciona un ejemplo de estilo de vida de las mujeres bajo el barniz de la inferioridad institucionalizada” (1978: 225). Para ello analizaron las diferencias económicas entre hombres y mujeres y el modo en que las mismas se vinculaban a los grupos patrilineales de los maridos (los hagen practican la poliginia a pesar de los esfuerzos de los evangelizadores por eliminarla de sus costumbres), sin olvidar algunos aspectos simbólicos como el hecho de la peligrosidad femenina que conllevaba no pocas muestras de hostilidad por parte de los hombres, pero también un cierto equilibrio de poderes, pues si bien en lo cotidiano los hombres dominaban a las mujeres, en el mundo de lo sobrenatural la balanza se inclinaba hacia el lado femenino.

La dominación se hace más visible en el caso de las sociedades agrícolas en las que tal y como Martín y Voorhies plantearon lo interno y lo externo muestran claramente dos mundos diferenciados, hasta el punto que en estos grupos “prefieren mantener a las mujeres lo más lejos posible de las relaciones con personas ajenas al hogar” (o.c.: 265) con lo que la mujer puede terminar aislada y rodeada de una serie de tabúes que demuestran que “las conductas de los hombres y las mujeres en las sociedades agrícolas son diametralmente opuestas por imposición cultural” (o.c.), siendo el campo de la sexualidad un ejemplo claro de tal distinción. Escriben las autoras:

A medida que la vida sexual de la mujer va siendo controlada por la sociedad, la actividad sexual se convierte en una obligación social alejada simbólicamente de la satisfacción personal. Para las mujeres, la exclusión de las actividades productivas fuera del hogar, el aislamiento espacial, la castidad prematrimonial y la frigidez institucionalizada siempre van unidas (o.c.).

Efectivamente, la vida determinada por estas actividades económicas generadoras de dos espacios tan diferentes de actividad transforma a las mujeres en “simples apéndices sociales de sus padres y maridos”, apartadas de cualquier centro de intercambio social y lejos, además, de sus propios grupos de parentesco. Todo ello, es evidente, conlleva una dependencia total de sus maridos no solo asistencial o afectiva, sino sobre todo económica y, en consecuencia, una absoluta exclusión de cualquier vía que pueda suponer poder político o incluso control de la propiedad, ya sea de tierras, ya sea de bienes muebles. De manera tal que

[...] lo que hemos llamado dicotomía dentro-fuera puede ser impuesta a los pueblos horticultores mediante la introducción de las técnicas de cultivo intensivo y las cosechas que producen dinero, o

bien mediante la aparición del trabajo industrial asalariado. Sea como fuere, lo que se consigue es orientar a los varones hacia la obtención y acumulación de bienes muebles, reducir la importancia productiva de las mujeres y fomentar el desarrollo de la familia nuclear independiente. El papel cada vez más secundario y doméstico desempeñado por las mujeres, subrayado por la moral cristiana o islámica, se convierte de esta manera en una profecía que se cumple debido a que se generan al mismo tiempo unas condiciones económicas que llevan a esa situación, que es justificada y explotada por la religión (o.c.: 270).

Como ejemplo etnográfico de sociedades agrícolas y de sus mujeres las autoras recuerdan el trabajo de Elisabeth Warnock Fernea y Robert Fernea en un sector tribal de Daghara (Irak). Este matrimonio siguió la costumbre de las parejas de antropólogos ya apuntada: mientras él se dedicó al mundo externo de los hombres, ella se recluyó con las mujeres el shabana “tras los velos protectores y en los recintos de muros de barro” (o.c.: 270). En este conjunto tribal mantienen una organización patrilineal con oposición de segmentos, es decir, la línea de filiación se cuenta a través tan solo de los hombres y además a cada nueva generación se empieza un linaje en vez de continuar con el del padre (o.c.: 275). Las mujeres observan la prescripción religiosa del “purdah”, que las obliga a no mostrarse en público y prohíbe que se mantengan relaciones sociales de un modo libre y voluntario, de ahí que hagan su vida tras los muros que rodean la casa propiamente dicha y que comúnmente se cubran, en su parte superior, de una enredadera de espinos. Cuando por alguna exigencia familiar o social las mujeres tienen que salir o bien compartir algún espacio con los hombres, lo hacen vestidas con el “abayah”, un largo vestido de pies a cabeza que solo les deja los ojos al descubierto. A pesar de estas cuestiones ideológicas que dan muestra de la separación tajante del mundo de hombres y mujeres, la etnografía de los Fernea demuestra que las contribuciones y tareas económicas de las mujeres el shabana son importantes siempre que las tengamos en cuenta *después* de la cosecha, ya que la transformación de las materias primas en las sociedades agrícolas llevan mucho más tiempo y esfuerzo que la misma actividad en las sociedades horticultoras. De esta manera podría decirse que, si bien los varones son los productores agrícolas, las mujeres son las productoras manufactureras, ya que tienen la obligación de transformar las materias primas en productos que puedan ser utilizables. Estas tareas, a las que hay que añadir aquellas otras más especializadas como la cría de gallinas o la elaboración de bordados y piezas de ganchillo que pueden venderse, permiten a las mujeres una cierta independencia económica del marido, aunque sea en pequeña escala. Del mismo modo habría que considerar un hecho que a Elisabeth Fernea le llamó poderosamente la atención: las mujeres el shabana acumulan joyas que les sirven de seguro en tiempos de necesidad o de vejez; estas joyas siempre son regaladas por los hombres (esposos o padres), pero tanto su posesión como los derechos de su venta son un bien inalienable de las mujeres.

En el caso de los pueblos pastores y ganaderos la actividad femenina es muy pequeña, aunque ciertamente su participación en la producción depende de otras variables como el tipo de pastoreo, la pauta de instalación (nómada, sedentario o trashumante) y la dependencia del grupo respecto a los cultivos. Igualmente, y dada la

variedad de situaciones productivas, es difícil encontrar en ellos una pauta única que delimite la posición de las mujeres en estas sociedades. Para enfatizar la heterogeneidad que se comenta, Martin y Voorhies analizan los datos etnográficos de las mujeres wodaabe fulani, no sin antes recordar que no suelen ser objeto de estudios antropológicos dado que el dominio económico, social y político de los hombres “apenas si deja nada al papel femenino que pueda interesar a los antropólogos” (o.c.: 315). No obstante, y según las aportaciones de Marguerite Dupire, puede saberse que este grupo tiene una vida errante aunque ocupan una zona al norte de la unión de los ríos Níger y Benue y que su medio de subsistencia lo constituyen la leche y los derivados de las vacas, principalmente, y en menor medida de cabras y ovejas.

Por otra parte, y al igual que sucedía en el caso anterior, hombres y mujeres se encuentran estrictamente diferenciados, tanto física como culturalmente, siendo los hombres los dominantes absolutos de todas las relaciones sociales, un hecho, además, totalmente perceptible hasta en el reparto del espacio del campamento tribal, en el que los hombres y sus propiedades se orientan hacia el oeste y en la dirección sur-norte, mientras que a las mujeres les corresponde el este y la dirección norte-sur. Lógicamente las actividades económicas principales (ganado y cultivo de mijo) están diferenciadas, adjudicándose especialmente a los hombres aunque las mujeres participan en la tarea del cuidado de los animales y en su ordeño a fin de elaborar alimentos para sus unidades familiares. Este hecho, que podría parecer una contradicción, se resuelve al pensar que los wodaabe dependen de diversos tipos de animales. Así, el ganado vacuno, que es el más importante, se relaciona con los hombres y son ellos quienes lo cuidan pero no lo ordeñan, tarea que, como se ha dicho, recae en las mujeres. Sin embargo ellas se encargan, y pueden ser propietarias, de las ovejas y las cabras (incluyendo el ordeño) y de los productos que se derivan de estos animales, que pueden intercambiar y vender, con lo cual pueden tener unos amplios márgenes de responsabilidad y libertad económica, siendo además cabezas de sus propias unidades matricéntricas cuando el marido se ausenta. Este hecho asemeja a estas mujeres de familias polígamas (poligínicas) con el caso horticultor, en el sentido de que ambas pueden ser propietarias exclusivas de todo aquel excedente que obtengan de sus tierras, una, y de sus animales la otra, aunque lógicamente hay variables que tienen mucho que decir en este caso: número de cabezas de ganado del marido, número de coesposas, números de hijos que cada una tenga, etc. Claro es que las mujeres con más ovejas y cabras suelen ser las que todavía no tienen hijos, pero a la vez son las de menos prestigio por su falta de fertilidad.

Parece claro que con todos estos ejemplos se puede trazar un modelo que aúne actividad económica y posición femenina aunque, como bien ponen de relieve estas autoras, haya que contar también con ciertos aspectos ideológicos (respecto a la sexualidad de la mujer, por ejemplo) y estructurales (la composición familiar o las formas matrimoniales, entre ellos). En resumen, podría afirmarse que, al menos en principio y tal y como se apuntó anteriormente, la participación de la mujer en la actividad económica y la consideración social de la misma son aspectos básicos que influyen en su situación e inclusión en la vida pública.

Parece evidente también que determinadas influencias y procesos externos al grupo influyen en el protagonismo femenino en las sociedades sencillas. Un claro ejemplo de esta cuestión se halla en el peso que las políticas colonialistas han tenido en la transformación de estos grupos sociales. Si se recuerda el planteamiento de Engels, y evidentemente en sus teorías se basan las antropólogas marxistas y materialistas, es claro que en estos grupos humanos, generalmente de cazadores-recolectores, aun existiendo una división de trabajo sexual, se participaba colectivamente de la propiedad de los recursos comunales y se decidía por consenso de todo el grupo. Todas ellas, por tanto, plantearán la importancia del binomio producción-reproducción, así como el hecho de que el matrimonio monógamo no se basó en condicionamientos naturales sino en conveniencias o exigencias de determinadas condiciones económicas, lo que sin duda es interesante cuando se plantea (Rowbotham, 1976) que la opresión, lejos de ser una abstracción moral, es una experiencia social e histórica determinada, tal y como una y otra vez ha demostrado la historia del género.

En esta línea de relectura e interpretación de la obra de Engels se sitúa la antropóloga marxista Karen Sacks (1979) quien, en un texto integrado en el mencionado de Harris y Young, puso de relieve cómo “el igualitarismo sexual de las sociedades preclásicas fue destruido por los cambios en el trabajo de la mujer y por el crecimiento de la familia como unidad económica importante” (o.c.: 248) . Siguiendo pues la teoría de Engels, Sacks distinguió dos ideas básicas: en primer lugar aquellas que se refieren a las bases materiales del estatus de la mujer, es decir, al hecho de que un trabajo valorado como tal socialmente convierte a hombres y mujeres “en ciudadanos adultos” y, casi como consecuencia, que la posesión de la propiedad privada por parte de los varones establece su dominancia sobre las mujeres tanto a nivel familiar como social; y en segundo lugar, ideas más cercanas al desarrollo evolutivo en el sentido de que el estatus de las mujeres se hizo subordinado y doméstico con el desarrollo de la propiedad privada (en manos de hombres, hay que recordarlo), mediante la producción para el intercambio y, evidentemente, con la sociedad de clases. Sacks analizó estas cuestiones apoyada en material etnográfico dado que, “incluso si Engels está en lo cierto en términos generales, al afirmar que las mujeres están en peores condiciones en las sociedades clasistas que en las sociedades sin clases, necesitamos saber qué es lo que causa este estado de cosas” (o.c.: 254).

Antes incluso del análisis de los datos etnográficos de cuatro sociedades africanas (los mbuti, los lovedu, los pondo y los ganda) con diferentes sistemas económicos (red comunal de caza y recogida de vegetales, agricultores de azada, agrícolas con combinación de cría de ganado y de nuevo agrícolas de azada con clases sociales marcadas, respectivamente) Sacks advierte cómo Engels erró al pensar que solo las sociedades clasistas originaban subordinación de las mujeres, pues

[...] existen muchos datos que muestran que las mujeres no son completamente iguales a los hombres en la mayoría de las sociedades no clasistas en las que no se da propiedad privada. Existen también muchas sociedades, con y sin clases, en que las mujeres ciertamente poseen y heredan bienes (o.c.: 254).

Buscando, pues, analogías entre los pueblos reseñados Sacks elaboró un modelo en el que incluía “índices del status social de las mujeres” (ayuda mutua, autodefensa, oportunidad de socialización, relaciones sexuales extramatrimoniales, posibilidad de divorcio, disposición social de la riqueza, actividad política, ajustes extradomésticos en las disputas y mediaciones sobrenaturales) e “índices de status doméstico” (herencia de bienes matrimoniales, autoridad doméstica de la esposa, compensaciones por adulterio y lo que denomina “restricciones” para referirse a los tabúes sobre menstruación y gestación). Mediante estos índices y su activación o no en estos pueblos, Sacks demostró que en todos ellos la posición femenina se había ido deteriorando en relación directa al proceso de domesticación de la mujer, al desarrollo de una producción para el intercambio y al aumento de la propiedad privada (o.c.: 261), concluyendo que su estatus de esposa (que depende de la naturaleza que tenga la familia) y su estatus de adultas sociales (que solo se les reconoce “donde trabajan colectivamente formando parte de un grupo separado o más amplio que el de su organización doméstica”) están íntimamente relacionados; tal es el caso, por ejemplo, de la sociedad ganda, en la que como se ha dicho existen clases sociales, y en la que ninguna mujer, incluso siendo de clase alta, “tiene todos los privilegios de los hombres de su misma clase”, aunque sí pueda tenerlos respecto a las de otras clases sociales, lo que viene a significar que, aun perteneciendo a una clase privilegiada, pertenecen a un sexo que está subordinado.

Sin embargo Sacks consideró que, a pesar de que en las sociedades sin clases las relaciones hombre-mujer son más igualitarias, la base de la superioridad masculina no se encontraba en la posesión de la propiedad privada por parte de los hombres. Primero, adujo, porque no todos los hombres poseen propiedades y, segundo, porque en muchas sociedades de clases las mujeres también pueden poseer propiedades, resultando que incluso la posesión de bienes por parte de una esposa le otorga un considerable poder doméstico frente al marido. Sin embargo, recordaba Sacks en oposición a la idea universalista de Rosaldo, en las sociedades clasistas se suele hacer una división entre lo doméstico y lo público y el poder en el primer ámbito no es transformable u homologable al poder en el segundo; además, en estas sociedades la autonomía económica y política que tiene el conjunto doméstico es considerablemente restringida. Todo ello conllevaba, a su parecer, que en la esfera pública las mujeres estuvieran en manifiesta desventaja, lo que podría suponer incluso una desigualdad de índole doméstica. Si además se recuerda que el requisito para lograr un estatus social de adulto es el trabajo en el ámbito público y que cualquier sociedad de clases es obligatoriamente explotadora, la razón por la que las mujeres fueron excluidas de lo público es porque

[...] las clases rectoras tienden a escoger a los hombres como trabajadores sociales, en parte porque son más móviles, pero probablemente –y ello es más significativo– porque los hombres pueden ser explotados más intensamente que las mujeres, ya que no tienen que criar y atender a los hijos (o.c.: 263).

Apoyándose en datos históricos concretos, Sacks recuerda que la división

público/privado se engendró por causas económicas que beneficiaban a los patronos. Una vez realizada esta dicotomía, dice la autora, “tenemos unas condiciones básicas para una política sexual de divide y vencerás” (o.c.); una política, además, que ha convertido las diferencias entre hombres y mujeres respecto a los roles que mantienen en la producción “en categorías de mérito diferente”, pues efectivamente, dando diferente valor a las producciones se consigue que “mediante su trabajo, los hombres se conviertan en adultos sociales; las mujeres son guardianes domésticos” (o.c.). Ahora bien, a pesar de su explotación los hombres pueden organizarse colectivamente, mientras que en el caso de la mujer,

[...] su responsabilidad mayor queda restringida al hogar, lugar en el que ni produce ni posee los medios de producción más allá de la subsistencia doméstica, un nivel de organización en el que poco puede hacerse para implantar el cambio social en una sociedad de clases (o.c.: 264).

Esta situación, dice Karen Sacks, tiene varias consecuencias para la mujer. En primer lugar el ser relegada al último puesto de la escala social. En segundo lugar, y precisamente a causa de su aislamiento y su exclusión del ámbito de lo público, la mujer es utilizada como “una fuerza conservadora, apoyando inconscientemente el *statu quo* y comprometiéndose en la conservación de los valores tradicionales del hogar, la familia y los hijos” (o.c.: 264). En último lugar, las mujeres realizan, sin ser compensadas, un trabajo importante y necesario para la sociedad y quienes la gobiernan al cuidar de sus familias y sus hijos quienes son, en definitiva, la futura generación de trabajadores. No es extraño que, como hicieron sus contemporáneas feministas, Sacks finalizase con una propuesta de calado político en la que advertía lo siguiente:

Para una completa igualdad social, el trabajo de los hombres y mujeres tiene que ser de la misma clase: la producción de valores de uso social. Para que esto suceda, la familia y la sociedad no pueden seguir siendo dos esferas económicamente separadas en la vida. Producción, consumo y crianza de los hijos, y toma de decisiones económicas, todo ello es necesario que ocurra en una sola y misma esfera social [...] Lo que ahora es trabajo privado de la familia, debe convertirse en trabajo público, para que las mujeres lleguen a ser adultas plenas (o.c.: 266).

Ciertamente que es atrayente esta propuesta de Sacks de no distinguir tanto el tipo de trabajo que se realiza como el valor social que lleva aparejado, aunque bien es cierto que esta autora, como en cierto modo le ocurrió a Ortner y a Rosaldo, y como puso de relieve en su momento Mathieu y recuerda Méndez (o.c.), incide en una concepción de lo femenino como biologizante y en una de lo masculino como social, así como en una explicación de la jerarquía sexual basada en la diferencia biológica. En otras palabras, pareciera como si confirmasen que la diferencia biológica, el hecho mismo de la reproducción, fuese la razón última de las desigualdades sociales, olvidando que, sobre todo, deberíamos hablar aquí de una construcción social al hacerlo sobre maternidad y paternidad, al igual que debería abordarse una reconsideración crítica de los conceptos marxistas de producción y reproducción; lo que realizarían desde diferentes perspectivas

autoras feministas como Guillaumin, Taubet, Edholm, Harris y Young incluso en revisiones de textos clásicos de la antropología marxista como el de Meillasoux (1977).

6

Otros tiempos y otros problemas: nuevos retos para la antropología del género

Con posterioridad a los años setenta, una vez asentados los estudios de antropología del género en el ámbito académico y conseguida buena parte de los objetivos de los movimientos feministas, comienza un periodo en el que surgen nuevas exigencias teóricas y políticas que incitan a la reflexión en otros campos del pensamiento. Así, a partir de la década de los ochenta y noventa evolucionan otros ámbitos de interés que se centran sobre todo en las culturas en desarrollo y en el papel de las mujeres y el género (los llamados en español enfoques MED y GED para referirse a *Mujeres en el desarrollo* y *Género en el desarrollo*), un tema que ya diez años antes había sido iniciado por Esther Boserup (1970) pero que tiene un amplio tratamiento en el ámbito de la economía y de los procesos de globalización y sus consecuencias en las vidas y situaciones de las mujeres (De Villota, 1999 y 2001). Paralelamente, aspectos como el género y la etnicidad (Stolcke, 2000), el cuerpo femenino (Esteban, 2004), su construcción simbólica (Strathern, 1979; Héritier, 2002) e incluso los significados de sus mutilaciones (Mathieu, 1997), así como nuevos enfoques de las teorías del género como los estudios queer (Butler, o.c., 1990 y 2002) o los propios de las ecofeministas (Shiva, o.c.) han ido señalándose como nuevos aspectos de interés para la antropología del género.

Es evidente, además, que las transformaciones de las sociedades más desarrolladas han obligado a la apertura de nuevos campos de reflexión. Por una parte, el acceso de las mujeres a la vida pública y el trabajo remunerado, por otra la aparición de nuevos modelos de familia y las rupturas que ambas cuestiones han significado para los viejos supuestos de masculinidad y feminidad y, por último el contexto social modificado por el impulso que el marco jurídico y las ideologías igualitarias, transformadas en políticas expresas, han dado a las relaciones de género y al mundo femenino. Sin embargo, hay que considerar que estos cambios no se inician en el vacío ni por generación endógena, sino que los movimientos feministas, y con ellos la resignificación del orden social y las diferentes deconstrucciones de muchos modelos culturales así como de los valores y funciones que los acompañan han sido un motor de cambio de primer orden, tanto en lo sociocultural como en el ámbito de lo político. Finalmente, como bien apunta Victoria Sau, la historia y los hechos reales de las mujeres tuvo que imponerse a la invisibilidad

sociocultural que le venía impuesta desde el origen:

Huérfanas de madre, nacidas como Atenea solo de varón, irreales, cojitranças, perdidas en un mar de confusiones durante milenios, emergen a pesar de todo en el siglo XVIII como colectivo. Y no por casualidad sino porque todas las huellas no pudieron ser borradas, ni todos los rostros escondidos, ni todos los hechos ocultados (1986: 68).

6.1.¿Nuevos tiempos, nuevos hombres?: la construcción de las masculinidades

Como escribió Matthew C. Guttman (1998: 48), aunque “la antropología siempre ha tenido que ver con hombres hablando con hombres sobre hombres”, también es cierto que recientemente algunos científicos sociales han examinado a “los hombres como hombres”. Realmente, a partir de los años ochenta, y de un modo paralelo al estudio sobre las mujeres y la feminidad, comienza a surgir una preocupación reflexiva en torno a la masculinidad, a su naturaleza y características, así como a sus funciones y significados. Sin embargo, unos años antes, se podía rastrear en Canadá, Australia y Estados Unidos, así como en Gran Bretaña y los Países Nórdicos, un interés por deconstruir un modelo de masculinidad, dominante y hegemónico, que tomaba al sujeto-hombre como parámetro de lo universal y humano, lo que, como ya se ha visto, conlleva en la mayor parte de las ocasiones considerar a la mujer como un objeto a dominar y subordinar. Ante esta deconstrucción, sin embargo, no todas las posturas fueron homogéneas, sino que se generaron diferentes grupos que aun teniendo como eje central de sus preocupaciones a la masculinidad, se organizaron alrededor de requerimientos distintos y supuestos diferentes. Esta variabilidad hizo que algunos autores como Michael Flood (1995 y 1996), Michael Kimmel (1995) o más recientemente Luis Bonino (2000) hablasen ya de “movimientos de hombres”, más que de *Men's Studies*, término de connotación más académica, y que diferenciases en su interior sectores muy distintos. Así, podría citarse, en primer lugar, a los conocidos como grupos profeministas (antisexistas), generadores de algunas de las acciones más conocidas como, por ejemplo, la de Michael Kaufman en Canadá, mediante la campaña del *Lazo Blanco*, la de Daniel Welzer-Lang, a través de la creación de la Red Europea de Hombres Profeministas, la de Michael Flood en Australia, con la fundación de la revista XY, o algunos grupos españoles como Ahige. En segundo lugar, los grupos de liberación de los hombres, con diferentes posiciones y distintas exigencias. En tercer lugar, los espirituales o mitopoéticos, de clara vertiente psicológica y psicoanalítica, cuyo representante más conocido es Robert Bly, y que constituyen un nuevo modo de misoginia. Finalmente los grupos de defensa de los derechos de los padres y los hombres que, en ocasiones, se agrupan alrededor de un tema concreto, por ejemplo el coste de las pensiones compensatorias por divorcio o la custodia y la reglamentación de las visitas a sus hijos. Mientras que desde el primero se apoyan las iniciativas en pro de los derechos de la mujer y en el segundo se encuentran diversos sectores y posiciones respecto al

feminismo, los dos últimos son antifeministas declarados, aunque en diverso grado y con diferente motivación. No son sin embargo estos movimientos el objeto central de este apartado, sino aquellas reflexiones centradas en la indagación teórica (lo que no las exime de una trascendencia política) sobre las masculinidades, aunque justo es reconocer que en los tres primeros movimientos se encuentra una concienciación clara en la aceptación de unas u otras teorías sobre la construcción del género y los derechos de las mujeres e incluso en la toma de postura de carácter político.

Realmente un análisis histórico de la disciplina antropológica nos muestra que, sin duda alguna, la preocupación por la masculinidad, la identidad masculina, la virilidad (considerada como un plus que solo algunos hombres poseen y los distingue, pues, del resto) o los roles que parecen corresponder a los hombres llevan ya muchos años presentes. Los trabajos de Margaret Mead con los arapesh y sus reflexiones sobre tchambuli y mundugumor o las exposiciones que sobre la diversidad de masculinidades y diferentes sexualidades hiciera Ruth Benedict en el texto ya citado de *Patterns of Culture*, así como un buen número de etnografías de la década de los años cincuenta referentes a las sociedades con sexos supernumerarios, las estructuras de la psique masculina, sus orientaciones hacia la violencia guerrera, los ritos de iniciación o los símbolos fálicos están de un modo u otro presentes. Este interés en estudiar a los hombres, que no ha dejado de crecer en los últimos años (Guttmann, o.c.: 55) se visibilizó, de un modo más o menos sistemático, con la primera puesta en cuestión del orden patriarcal que surgió en los movimientos feministas. Así, con la misma deconstrucción del modelo de patriarcado se pusieron en discusión aquellas características que, desde el poder de los varones, se habían adscrito tanto a la identidad femenina como masculina, unas identidades, por otra parte, configuradas y centralizadas a la mayor gloria del hombre, tal y como en 1929 expuso con maestría Virginia Woolf en una de sus obras maestras cuando escribió: “Hace siglos que las mujeres han servido de espejos dotados de la virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre, dos veces agrandada” (1991: 58).

Como se ha tenido ocasión de comprobar, bajo el prisma del androcentrismo, esa centralidad del y por el hombre que deforma el discurso popular y científico mediante la adscripción acrítica de todo lo humano-positivo al colectivo masculino, las mujeres han aparecido en la historia, la sociedad y la cultura como “las segundas mejores” (parafraseando a Giddens) o, en palabras de Simone de Beauvoir, como “el segundo sexo”. Un sexo elaborado y nombrado a través del hombre, un sexo configurado desde el hombre y para el hombre, que constituye una imagen y representación de la autonomía masculina frente a la heteronomía femenina.

Ahora bien, el problema de esta construcción femenina es que se refuerza y mantiene por simple oposición complementaria a lo que se consideraba masculino, pues tal y como expresa Connell,

la masculinidad existe solo en contraste con la feminidad. Una cultura que no trata a las mujeres y hombres como portadores de tipos de carácter polarizados, por lo menos en principio, no tiene un concepto de masculinidad en el sentido de la cultura europea/americana (1997: 32).

Esta polarización se construye de tal manera que en la división adscriptiva se completaba un modelo de unidad, de complementariedad, que tendente al equilibrio obligaba a que una mujer pasiva, sentimental, débil y cuidadora fuese contrarrestada mediante un hombre que Mosse (2001) denominaba de serena fortaleza, es decir, activo, racional, fuerte y proveedor. Finalmente se habla de una identidad que, tal y como ya se ha visto, requiere en ocasiones un proceso de diferenciación respecto de aquello que no se es (Badinter, 1993). Por otra parte, la identidad sexual, tal y como recordó Laqueur (o.c.), es una construcción social que opera con la exterioridad de un cuerpo y configura una explicación de los sexos y de lo masculino y lo femenino que se caracteriza, precisamente, y tal y como se viene señalando, por un planteamiento dicotomizador. Además, según esta dicotomía solo se permiten dos sexos que a su vez construyen dos realidades diferenciadas, pues apelan en realidad a biología y metafísicas distintas, de manera que aquello que distingue por fuera es una réplica, una imagen, de las diferencias interiores que separan a hombres y mujeres. Es por ello que ambos, como indica Laqueur (o.c.: 256), se han definido históricamente, y con más énfasis a partir del siglo XIX, como dos seres “completamente diferentes a lo largo de un eje horizontal, cuya parte intermedia estaba totalmente vacía”. Es decir, a través de un *continuum* que se legitimaba, precisamente, mediante “los órganos de reproducción [que] pasaron a ser lugares paradigmáticos que manifestaban la jerarquía, resonante en todo el cosmos, por ser el fundamento de la diferencia inconmensurable” (o.c.: 257-258).

Es así como un determinado conjunto de atributos se presentó como jerárquico y complementario (en tanto que está dotado de valores desiguales y diferenciados) por el simple hecho de formar parte de un modelo social dominante que solo parece ser válido por sí mismo, es decir, en tanto en cuanto se construye en pareja, a pesar de que en el discurso se plantea tal cuestión de modo individual. Debe quedar claro que no se discute aquí el hecho de que haya individuos (sea cual sea su sexo y su sexualidad) que sean activos o pasivos, sentimentales o racionales, sino que el modelo (construido en par dicotómico) solo es válido cuando mujer y hombre están en relación, cuando se oponen al igual que lo hacen la debilidad y la fuerza, la pasividad y la actividad. Es claro pues, que se es hombre o se es mujer en tanto que se reproduce este modelo (Valcuende y Blanco, 2003) que, además, se encuentra legitimado tanto por la naturaleza como por la cultura (con las matizaciones, claro es, que se han reflejado en el primer capítulo) y se transforma en modelo inmutable. Hay que recordar también que estas visiones dominantes de feminidad y masculinidad surgen de la constatación y lectura de unos cuerpos y se refuerzan mediante unas relaciones sexuales que, hay que tener presente, son relaciones de poder. Al mismo tiempo, además, se van asentando, replicando y perpetuando en todos los aspectos de la vida social y cultural sin atender al hecho de que realmente son construcciones socioculturales, diferencias transformadas en desigualdades, productos humanos de carácter histórico.

Teóricamente, sin embargo, justo es reconocer que no ha habido un modo único de entender las relaciones entre hombres y mujeres y por tanto los conceptos de feminidad y masculinidad. Como dice Connell (o.c.: 31), esta última “no es un objeto coherente

acerca del cual se pueda producir una ciencia generalizadora” porque, efectivamente, las diferentes ciencias han considerado de modo distinto y desde muy diversas perspectivas aquello que puede representarse como masculino. Siguiendo a este mismo autor, es necesario recordar al respecto que existen visiones y definiciones esencialistas que priman un rasgo que define el núcleo de lo masculino y le agregan una serie de caracteres de la vida de los hombres. El resultado es un dualismo entre masculinidad y feminidad surgido, en última instancia, de las diferencias físicas y psíquicas de hombres y mujeres. Esta visión esencialista no corresponde exactamente a una disciplina en particular sino que la podemos encontrar en autores como Freud (que consideraba la masculinidad como sinónimo de actividad); en sociobiólogos, como Lionel Tiger (1969) y Wilson (o.c.), para quienes la conducta humana se explica en términos biológicos (genéticos y neuronales) y por tanto la relación entre los sexos es meramente reproductiva; en algunas antropólogas culturales cercanas a esta línea anterior (Fisher, o.c.); en los psicólogos junguianos (Moore y Gillette, 1993 y Thompson, 1993) que opinaban que los diferentes modos de masculinidad pueden deberse a estructuras profundas de la mente, hasta un punto tal que se puede hablar de arquetipos de lo masculino que cada sociedad combina de una manera concreta (Moore y Gillette o.c.); y finalmente en la filosofía, con algunas corrientes de corte metafísico y cristiano que consideran que la persona nace con un sexo y una sexualidad determinada que la condiciona como persona femenina o persona masculina (Marías, 1980 y 1987 y Castilla de Cortázar, 1996 y 1997). Parece obvio decir que estas concepciones esencialistas se constituyen como marcos morales que excluyen a quienes no encajan en ellos. La esencialización de lo que realmente es cultural conlleva una idea de ordenación que excluye la ambigüedad y además un proceso de homogenización que identifica, tanto a hombres como a mujeres, con un patrón único e inflexible. Estas definiciones esencialistas no agotan las perspectivas. Igualmente hay que considerar aquellas otras, propias de la ciencia social positivista, en las que la masculinidad se hace sinónimo de lo que los hombres son en realidad. En este sentido, habría que considerar en este grupo tanto algunas descripciones de base etnográfica como las escalas de masculinidad y feminidad (escalas M/F) propias de algunas corrientes de la psicología. Connell incluye también las denominadas definiciones normativas, que son las que ofrecen un modelo de lo que los hombres deberían ser. Por su parte, los enfoques semióticos, propios de análisis culturales feministas y postestructuralistas de género así como del psicoanálisis y estudios de simbolismo lacaniano, definen la masculinidad mediante un sistema de diferencias simbólicas en el que se contrasta lo femenino y lo masculino teniendo siempre presente que lo primero representa la negación de lo segundo.

Robert Connell, sin embargo, considera importante superar tales perspectivas pensando la construcción de la masculinidad de un modo más global, procesual y relacional, en donde el género y sus consecuencias sociales estén presentes:

En lugar de intentar definir la masculinidad como un objeto (un carácter de tipo natural, una conducta promedio, una norma), necesitamos centrarnos en los procesos y relaciones por medio de los cuales hombres y mujeres llevan vidas imbuidas en el género. La masculinidad, si se puede definir

brevemente, es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y las mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura (o.c.: 34).

Por otra parte, tratando de huir de las esencialidades o cuando menos de los valores jerárquicos atribuidos a cada uno de los sexos, la reflexión feminista no pudo sino influir también en la transformación de aquello que se consideraba masculino, no solo por poner de relieve sus huecos y debilidades, sino por construir plataformas de reflexión y debate sobre el tema tanto desde una perspectiva individual como colectiva. En definitiva, tal y como resalta Seidler (2000: 150), “lo decisivo fue que el feminismo no se limitó a plantear un reto teórico a las maneras en que los hombres entendían el mundo, sino un reto personal y práctico a *quiénes* somos los hombres y a *cómo* nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás”. Es, pues, en esta línea crítica de carácter constructivista, donde se sitúa la perspectiva desde la cual se analizan aquí las masculinidades, entendiendo el mismo plural no solo como muestra de la diversificación real del ser hombre (como ejemplo sirva recordar aquí las diferencias, ya comentadas al hablar de Mead, sobre los hombres mundugumor, tchambuli y arapesh) sino como un inicio de deconstrucción de un solo y único modelo de masculinidad y como constatación de su carácter diverso, cambiante, relativo, relacional e histórico.

Dice Michael Kimmel (1997: 49) que la masculinidad se define como

[...] un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros y con nuestro mundo. La virilidad no es estática ni atemporal; es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; no nos sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas. Hemos llegado a conocer lo que significa ser un hombre en nuestra cultura al ubicar nuestras definiciones en oposición a un conjunto de otros, minorías raciales, minorías sexuales y sobre todo mujeres.

Este significarse “en relación a” ha sido muy trabajado desde la perspectiva del psicoanálisis posfreudiano, sobre todo partiendo de la teoría de Nancy Chodorow que ya se ha mencionado y mediante la cual se plantea que los hombres construyen su identidad en relación a una imagen ausente (la del padre) y mediante la no-imagen de lo femenino representada por la madre presente, lo que vendría a constituir un proceso de “desidentificación” con ella (Chodorow, 2003). También este aspecto ha tenido un fuerte eco desde los estudios antropológicos e históricos de autores como Badinter (o.c.), Godelier (1986), Gilmore (1994), Herdt (1981 y 1992) o los citados Connell (1995 y o.c.) y Kimmel (o.c.). Este vínculo relacional en inverso contribuye a la opinión de que, en realidad, la identidad masculina se construye en oposición y mediante negaciones a las identidades de esos otros con los que no puede unirse ni confundirse: un hombre, como se ha visto, no debe ser una mujer, un hombre no debe ser un niño y tampoco debe ser un homosexual; además, evidentemente de otras negaciones con las que en cada contexto y situación debe diferenciarse, tales como situaciones de minorías étnicas (Seidler, o.c.;

Kimmel, o.c.) o grupos exclu-yentes no permanentes (Jordan, 1999). En definitiva, lo que se plantea es que un varón aprende antes lo que no tiene que hacer para ser considerado un hombre que aquello que debe hacer.

Este “ser” a través o mediante un “no ser” puede resultar problemático. A pesar del planteamiento freudiano sobre la identificación sexual mediante la posesión del pene (que significaría en el niño una identificación mediante un tener y en la niña a través de un carecer), la realidad es más complicada en tanto que, como ya se ha apuntado, la identificación se realiza a través de los cuerpos pero, también, a través de lo que manifiestan y representan, además de necesitar de otra serie de manifestaciones de índole social y cultural que indique qué es ser un hombre y qué una mujer; finalmente en muchas culturas se utiliza el cuerpo como “un modelo conceptual de y para la acción social, el discurso y el pensamiento” (Herdt, 1992: 226). De ahí que, a un nivel popular, parece más sencillo interpretar cuáles son los signos de “ser mujer” que de “ser hombre” (Moncó, 2005) sobre todo si se recuerda cómo el cuerpo de las mujeres tiene una función física (menstruación) que culturalmente se significa como el paso de niña a mujer, aunque biológicamente solo indique una preparación del cuerpo para la posibilidad de la reproducción biológica. No quiere esto indicar que el cuerpo femenino sea la única medida de diferenciación, pues a simple vista ya es distintivo. El hecho es más elaborado en tanto que, incluso, el mismo órgano puede ser significado de forma distinta; baste recordar la etnografía citada de Herdt y el caso de los *sambia*, quienes consideran que el desarrollo sexual se relaciona con un órgano interno (el *tingu*) que va a diferenciar totalmente a hombres y mujeres y a sus adquisiciones de identidad masculina y femenina. Escribe Herdt:

El masculino es el sexo socialmente preferido y valorado. El femenino es considerado inferior en todos los aspectos, excepto en el plano reproductivo. [...] se cree que las mujeres maduran “naturalmente”, sin ayudas externas, porque sus cuerpos contienen un órgano de sangre menstrual (*tingu*) que acelera el desarrollo mental y físico, la pubertad, y eventualmente la menarquia, el signo clave de que una mujer está lista para el matrimonio y la procreación [...] Por el contrario los varones no maduran “naturalmente” de forma tan rápida ni tan excelente. La sangre uterina y el cuidado materno no solo los retrasan, sino que ponen en peligro su salud. Los varones no pueden alcanzar la pubertad u otros caracteres sexuales secundarios (p.e. pelo facial, pene maduro) sin semen. Y los *sambia* creen que sus cuerpos, sus órganos seminales (*keriku-keriku*), no producen internamente semen. Por tanto, requieren inseminaciones y tratamientos rituales mágicos de diversos tipos, durante varios años, para “ponerse a la altura” de las mujeres y hacerse hombres fuertes y masculinos (1992: 229-230).

Estos hechos son importantes y significativos para poner de relieve que mientras el abandono de la niñez por parte de la mujer es un hito temporal claro o visible (cuestión diferente es que las edades culturales sean distintas a las cronológicas o, incluso, aquello que se considera prescriptivo y normal, en unas u otras edades), en el caso de los hombres los límites están más difuminados y parece necesitarse la intervención de la cultura. ¿Cuándo empieza a ser hombre un niño? ¿Cómo puede un niño o un adolescente demostrar que ya es un hombre? Es muy evidente que la respuesta no es única para todo

tipo de situaciones y variables, pero lo que interesa resaltar es que mientras que pocas culturas ritualizan de un modo colectivo y público el paso de la pubertad a la adultez de las niñas, sí existen bastantes grupos humanos que señalan mediante un ritual el paso de un púber a su vida de adulto (Herdt, 1982, y las citadas). También hay que señalar que algunas culturas poseen ceremonias y rituales de paso al mundo de los adultos sin especificar de un modo claro que tal es la función de estas conductas concretas (Moncó, o.c.), aunque algunas de sus características y prescripciones sean muy similares para el análisis antropológico.

En otro sentido es importante tener en cuenta el componente social, colectivo y público del proceso de masculinización pues, como apuntó Kimmel (o.c.), los adultos, los “ya hombres”, deben velar por la transformación de los muchachos y por su comportamiento normativo como si fuesen “policías de género”. Al tiempo, buena parte de estas ritualizaciones indican claramente que el mundo de estos adultos, e incluso de los iniciados, no es un mundo femenino; no puede olvidarse al respecto que, como ya se indicó, son varios los grupos humanos en los que, incluso antes de estas ceremonias iniciáticas, se excluye a los niños de los espacios y actividades (y por tanto de la influencia) de las mujeres y en muchos otros, sencillamente, se excluye a las mujeres hasta de simples espectadoras (Tuzin, 1997 y las citadas de Herdt). Lo que está claro es el significado que estos rituales de separación y exclusión están expresando: limitar los ámbitos masculino y femenino, separar espacial y significativamente uno de otro y después, y en cada caso concreto, señalar cuáles son los rasgos que deben evitarse y, en contrapartida, tener en cuenta y reproducirse. No es gratuito que los sambia, que están separados de sus madres desde los siete años, participen en una ceremonia en la que a los muchachos les provocan hemorragias nasales cuyo objetivo es apartarlos de la influencia de las mujeres y expulsar de su cuerpo la sangre y la leche que han recibido por línea femenina, tal y como se señalaba en la cita del texto de Herdt (1992). Solamente tras esta purificación, en la que claramente rechazan toda influencia de las mujeres en ellos, podrán estar listos para comenzar su proceso de masculinidad.

Por otra parte, es interesante recordar el texto de David Gilmore (o.c.), traducido cuatro años más tarde bajo el título de *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad* y que en su momento marcó un hito en las reflexiones que, desde la antropología social, se hacían sobre el tema. Para la época en que está escrito, sorprende el hecho de que el autor no haya tenido en cuenta buena parte de las aportaciones realizadas por antropólogas feministas e incluso que el análisis de género no forme parte de sus teorizaciones, lo que evidentemente le impide plantearse uno de los aspectos en los que aquí se viene insistiendo: la masculinidad es relacional y, por tanto, se sitúa dentro de un sistema de género donde el poder y su uso tienen mucho que decir. En realidad, tal y como apunta Robert W. Connell (o.c.), las prácticas de género están organizadas mediante tres estructuras: las relaciones de poder, las relaciones de producción y la cathesis, es decir, el vínculo emocional que articula el deseo sexual. Un ejemplo claro de interrelación entre ellas viene dado por la sociedad patriarcal; un aspecto que parece desaparecer en la obra de Gilmore y que hay que tener presente, como

perspectiva crítica, en la lectura de su obra. Diferente problema, pero no menos importante, es considerar que tal y como han apuntado algunos autores (Strathern, 1988 y Herdt y Stoller, 1990), el hecho de abordar la masculinidad ligada a los estudios de áreas culturales conlleva ciertos problemas de óptica que pueden desfigurar algunas particularidades culturales. Con otras palabras, el problema consistiría en la creación de “un regionalismo cultural de la masculinidad” que extendiera las prácticas y creencias contextuales a un nivel superior, ya sea regional o nacional.

Partiendo de una selección de etnografías, Gilmore aduce que se podría destacar que en muchos de los rituales masculinos de paso de la pubertad a la época adulta se aprecian valores y significados de fuerza, actividad, dominancia, destreza y agresividad e incluso acciones prescriptivas que demuestran valor, audacia, riesgo, tesón y constancia. En las sociedades sencillas (isla de Truck, masai, rendille, jie, samburu, amhara, por ejemplo) tanto como en algunos grupos europeos (zonas de los Balcanes), mexicanos e incluso españoles, dice Gilmore, se pueden encontrar ceremonias brutales y sangrientas, o simplemente conductas insensatas y sometidas al más puro azar, que ponen a prueba a los muchachos a fin de convertirlos en hombres. Estas similitudes en las pruebas prescritas en culturas tan diferentes actúan como “imágenes-guía” que presentan una regularidad: “la forma a menudo dramática en que las culturas elaboran una masculinidad apropiada, la presentación o representación del papel del varón” (o.c.: 22). Este dramatismo puede ser muy espectacular pero, añade Gilmore, no parece que traiga grandes cosas consigo pues, según afirma, ser un hombre “es una modalidad pragmática y activa, una participación en el escenario público de acciones y actos y de logros concretos y visibles” (o.c.: 46) que sin embargo no les dota de poder social alguno. De este modo la función de la prueba ritual e incluso las consecuencias de su falta de cumplimiento no quedan muy claras en su discurso, salvo que se considere que, en realidad, las pruebas de masculinidad permiten el paso a un mundo, el masculino, que ya de por sí lleva aparejada la plusvalía simbólica del poder, un hecho que, además, puede ponerse de relieve en otros contextos etnográficos (Mallart i Guimerá, 1993).

Por otra parte, es muy evidente en todo el texto que Gilmore hace una distinción analítica radical cuando presenta exigencias de masculinidad y de feminidad sin hacer una valoración real de lo que pueden suponer una y otra. El caso masai y las diferencias que se aprecian en sus palabras son esclarecedoras: “en el curso de su aprendizaje, los muchachos masai sufren la misma dolorosa circuncisión que los samburu” (o.c.: 144), escribe sobre los hombres. En el caso de los samburu y a fin de describir el terrible proceso al que se someten los *moran* (un grupo de edad al que se pertenece desde los catorce o quince años y dura unos doce), páginas antes había explicado:

La primera prueba de los muchachos que llegan a *moran* es un traumático proceso de circuncisión. Prueba de valentía y estoicismo, la operación es extremadamente dolorosa; en ella no se utilizan anestésicos, ni se hace nada para aliviar los temores previos de los iniciados, lo que sugiere que su propósito expreso es esencialmente una prueba. En presencia de los demás varones de la familia y de eventuales parientes políticos, el joven debe permanecer inmóvil y en silencio durante el corte, que llega a durar unos cuatro minutos o más. Incluso un leve gesto involuntario se interpreta

como señal de miedo [...] Si el joven hace el más leve gesto o sonido, se produce un grito colectivo de asombro y consternación: sufrirá para siempre la vergüenza de ser un cobarde y se le impedirá reunirse con su grupo de edad en el progreso hacia la condición de adulto. Ningún otro iniciado querrá hacer amistad con un chico que ha salido “corriendo” ya que este, durante toda su vida, llevará el estigma de la inferioridad” (o.c.: 137).

Este será pues, según sus palabras, el caso de los hombres masai. ¿Pero qué ocurre mientras tanto con las mujeres? Gilmore escribe:

Aunque también se circuncida a las muchachas masai (con la extirpación del clítoris y los labios menores), el valor durante la operación no importa mucho. No se les impone estigma duradero a las muchas chicas que lloran o incluso intentan escapar. No se espera de ellas que sean valientes (o.c.: 144).

Como se decía con anterioridad, llama desde luego la atención el hecho mismo de que Gilmore no perciba que tanto la circuncisión de los hombres como la extirpación de clítoris y labios menores de las muchachas deben verse en un contexto de desigualdad genérica en el que el poder y sus representaciones culturales tienen mucho que decir en las relaciones entre los sexos. Es el sistema sexo-género el que puede ayudar a plantear los significados de ambos hechos y no la simple descripción o valor *emic* que tenga un ritual de feminidad (conceptualización que, de entrada, ya es discutible para las mutilaciones sexuales que sufren las mujeres). Por otra parte, no deja de ser significativa, e incluso totalmente sexista, la igual denominación de dos procesos absolutamente diferentes, personal y socialmente (Nieto: 2003). Finalmente no deja de sorprender que Gilmore explique con detalle el tiempo que puede tardar una circuncisión masculina “extremadamente dolorosa”, que incida en que “no se hace nada por aliviar los temores previos del iniciado” y pase de puntillas ante el pánico, la angustia y el terror de una niña que se ve sometida a una extirpación de clítoris. Es muy claro, además, tal y como se comentaba anteriormente, que los objetivos marcan también los procesos culturales. ¿Qué consigue un muchacho al ser hombre? ¿Cuántos lo consiguen? Porque no hay que olvidar que otros textos ponen de relieve no solo la ambigüedad de estos rituales en los que los hombres sangran (Heald, 1999) sino el alto porcentaje de hombres que no consiguen superarlos (Nieto, o.c.). Y ¿qué consigue una mujer? Palabras como poder, autoridad, reconocimiento, honor, prestigio, bienes económicos e imagen masculina pueblan el texto de Gilmore cuando habla de los rituales y los logros de la masculinidad, conceptos que en ningún momento se adscriben a las mujeres o al logro de su feminidad. En realidad, habría que considerar que buena parte de las conductas de feminidad o prescripciones más colectivamente sancionadas, como el caso de las mutilaciones genitales, van dirigidas a favor del hombre, a su agrado, a su opinión, a su seducción, a su conquista y a la salvaguardia de su linaje y su prestigio, ya sea en el seno de su familia de nacimiento o en la de procreación.

En otro sentido, los estudios de las masculinidades han advertido que para ser considerado hombre es importante demostrar fuerza sexual, entendida ésta como

actividad sexual con mujeres, la única que puede desembocar en procreación. Bien es cierto que en este aspecto las diferentes etapas de la vida tienen mucho que decir. Evidentemente, un hombre joven puede permitirse unos comportamientos sexuales que no son los propios de un hombre de más edad, tanto en el sentido más lúdico como en el hecho de que el hombre maduro es (o puede ser) responsable de una familia en la que incluso es posible que estén incluidos sus propios padres. Pero de un modo u otro, la sexualidad heteronormada es la propia de los hombres que deben tener un comportamiento masculino, pues no hay que olvidar que los tres requisitos que antes se comentaban están interrelacionados, y el hecho de ser o parecer homosexual acerca al sujeto varón al mundo femenino. Al respecto hay que tener presente que las representaciones sociales están condicionadas por formas de pensamiento y, por lo general, se entiende que la norma debe surgir de los cuerpos sexuados y a partir de estos se diseñan y construyen las relaciones de género. Dicho de otro modo, el modelo dominante requiere que los machos y las hembras de la especie tengan un comportamiento masculino y femenino y que, para ambos, prime la opción heterosexual.

El cuerpo y en especial los órganos genitales son además importante metáfora de la masculinidad (Laqueur, o.c.; Merleau-Ponty, o.c.). No solo porque sobre él y ellos recaigan buena parte de las pruebas que se han comentado, sino porque se transforman en imagen de otros atributos masculinos como la fuerza, la valentía, la decisión, el arrojo e incluso la voluntad (Otegui, 1999; Moncó, o.c.). Además, tanto uno como los otros se constituyen como medida de masculinidad, en cuyo caso pueden entrar en juego características reales de los genitales o incluso fluidos que procedan de ellos y que muestran la importancia de la corporización del poder cuando se habla de masculinidad y desde la masculinidad, aunque sea fuera de un ámbito habitual y en ocasiones especiales o mediante discursos más o menos jocosos, tal y como demostró Stanley Brandes (1991) en el contexto de la ciudad andaluza que él bautiza con el nombre de Monteros; no hay que olvidar que el sentido del humor es cultural y los chistes un buen barómetro para las inquietudes y valores de un grupo humano.

En unos y otros casos, sin embargo, y tal y como han apuntado autores como Herdt (o.c.) para los *sambia* o Poole (1982) para los *bimin-kuskusmin* de Papúa Nueva Guinea, la idea subyacente es que el semen, como fluido visible de la masculinidad, es un bien finito y limitado que necesita protección y cuidado frente a la mujer; lo que sin duda pone de relieve que el mito de la vagina dentada y de la mujer voraz y extenuadora tiene considerable importancia en el imaginario social sobre lo masculino y sus representaciones. Finalmente hablamos de un fluido que tiene poderes sagrados y que como recordaba Tsing (citado por Guttmann, o.c.: 70) respecto a los *meratus dayaks* de Indonesia sirve incluso de escudo protector para las balas: “Eres semen. Divinidad blanca. Una gota coagulada. Cerrada con una llave. Hierro fluido. Semen fluido”.

Parece claro, por tanto, que en cada sociedad puede encontrarse un modelo dominante de masculinidad al que se atribuye el papel de guía para todos aquellos que quieran verse y ser reconocidos como verdaderos hombres. El problema se plantea cuando en el análisis de la construcción de las masculinidades se comprueba que ese

modelo (tenido como “la” masculinidad) es un ideal y por lo tanto inalcanzable, pues la realidad demuestra que el cumplimiento total con ese modelo solo lo pueden realizar algunos hombres durante alguna etapa de sus vidas, sobre todo si la masculinidad se entiende, en definitiva, como expresión de poder (Connell, 1985) que generaría, a su parecer, masculinidades hegemónicas y subordinadas o marginales, o en palabras de Kimmel (o.c.) como aquello que define a un hombre en el poder, un hombre con poder y un hombre de poder. Algo similar, por otra parte, a lo que David y Brannon (1976) enunciaron como imperativos propios de la masculinidad y que se podrían resumir en no tener nada de mujer, ser importante, ser duro y mandar a todos al diablo. Y en la misma línea se podrían incluir los requisitos que Gilmore (o.c.: 217) apunta para el caso: “uno debe preñar a la mujer, proteger a los que dependen de él y mantener a los familiares”. De uno u otro modo, haciendo referencia a cualquiera de los autores mencionados, lo que se está significando es el poder; un poder que se manifiesta como sexual, social y productivo.

Este modelo masculino todopoderoso, que Marcela Lagarde (1992) ha denominado “condición genérica masculina”, construye un diferente “hacer” del hombre en el mundo; un “hacer para sí” desde el que puede monopolizar la palabra, el conocimiento y la sociedad misma. Y en este hacer (que a la vez es un hacerse) los hombres se encuentran obligados a cumplir unas normas de masculinidad que les erige, primero, y los mantiene y legitima después, como protagonistas del mundo y la cultura. Se ha visto anteriormente que ser hombre implica ser diferente (a niños, a mujeres y a homosexuales), pero también implica ser propietario, tanto de personas (mujeres en primer lugar, pero también de los propios hijos) como de bienes materiales y simbólicos (instituciones, recursos, territorios, conocimientos y cultura), hasta un punto tal, que podría decirse que la propiedad es un fundamento de la masculinidad. Desde la masculinidad como “propiedad de” se puede explicar que ser hombre implique también apropiarse y tener legítimo derecho al usufructo de los productos de otras personas que están en situación de inferioridad, especialmente mujeres, pero también cualquiera que por diferente razón (etnia, clase social, sexualidad) pueda encontrarse en una posición de debilidad. Este poder que conlleva la masculinidad exige que sus atributos se hagan públicos. El poder de quien es hombre no debe permanecer en la sombra, de ahí que deba competir y rivalizar con otros, pero también establecer pactos y alianzas con quienes son como él, no con las mujeres, tal y como ha puesto de relieve Luisa Posada, (1995). También en estos “deber ser” masculinos hay que contar con la capacidad creativa; un hombre debe hacer, emprender, atreverse a realizar, de ahí que sea alrededor de lo público y del trabajo remunerado como se han construido en nuestra sociedad gran parte de los deberes masculinos. Podría pues finalizarse apuntando que este modelo de hombre necesita ser “sujeto del mundo”, es decir aquel que domina tanto en la vida social, como en la cultural y en la sexual.

Este modelo de masculinidad hegemónica hace, reivindica y legitima que los hombres sean “los sujetos”, “los individuos”, “los iguales”, en contraposición de “las idénticas”, que dirían Amorós y Valcárcel, y por tanto intercambiables. Son ellos, pues, los dueños

de su cuerpo y su sexualidad (pero también de las de sus hijas y mujeres), los que tienen movilidad en el tiempo y el espacio, los que tienen capacidad para hacer, decidir y elegir. Ellos son el paradigma del poder, de lo completo y de la libertad para ser, hacer y tener.

Es muy evidente, sin embargo, que tal y como se viene apuntando, la masculinidad dominante establece unos requisitos para poder definirse como hombre (y al tiempo para ser definido y reconocido): heterosexual activo, poderoso en el campo privado y público y perteneciente a una etnia y a una clase de élite. Y esto, además, por encima de la edad y el tiempo a fin de que aquellos que no son hombres o no son plenamente masculinos, sino “otros hombres”, es decir pertenecientes a otras etnias, otras clases, otras sexualidades o quizá simplemente a otros modos de pensar, ser o estar, puedan resultar excluidos y hasta ser considerados como desviados biológicos, sociales y culturales.

Por otra parte, en gran número de las obras citadas, y de un modo más o menos explícito, se halla la idea común que expresa una crisis de la masculinidad (Bonino, 2003). Crisis, además, que se trata desde diferentes perspectivas según los autores tengan una posición más conservadora o más moderna. Así, por ejemplo, Moore y Gillette, en su texto ya citado, consideran que la mencionada crisis se ha producido por “una falta de conexión adecuada” con aquellas energías masculinas, profundas e instintivas, que constituyen el potencial de una masculinidad madura. De hecho, aducen, los hombres se encuentran con estas conexiones bloqueadas tanto por el patriarcado mismo como por la crítica feminista a la masculinidad, de ahí que los hombres necesiten un proceso de iniciación, que sea significativo y transformador de sus vidas, mediante el cual puedan lograr, o recuperar, “un sentimiento de masculinidad”. No es por tanto raro el que con tales planteamientos se aduzca también la necesidad de unos arquetipos masculinos (que vendrían a ser estructuras profundas de la psique de los varones) tales como “el Rey”, que centraría todo el poder y sería el centro del universo, “el Guerrero” cuyas características serían las propias de este tipo, es decir, “la habilidad, el poder y la precisión [...] el control de lo psicológico y lo físico [...] la capacidad de soportar el dolor” (o.c.: 99); “el Mago”, que sería el ejemplo del pensamiento reflexivo y tendría un carácter estable y emocionalmente frío y, por último, “el Amante”, que significaría “estar cerca de los fuegos de la vida” (o.c.: 137). Es claro, sin embargo, que lo único nuevo que estos autores plantean son los conceptos en sí, ya que el contenido de los arquetipos reproduce buena parte de los estereotipos de la masculinidad tradicional. Su razonamiento esencialista, deshistorizado por tanto, no llega a plantearse el precio que el cumplimiento de estos modelos conlleva y los desequilibrios que puede producir (Bonino, o.c.), pues así lo apuntó Kaufman en la conferencia que ofreció para el *Fondo para la Prevención de la Violencia de Género*, el 20 de octubre de 1999:

Las formas en que los hombres hemos construido nuestro poder social e individual son, paradójicamente, la fuente de una de una fuerte dosis de temor, aislamiento y dolor para nosotros mismos. Si el poder se construye como una capacidad para dominar y controlar, si la capacidad de actuar en formas “poderosas” requiere de la construcción de una armadura personal y de una temerosa distancia respecto de otros, si el mundo del poder y los privilegios nos aparta del mundo de la crianza infantil y el sustento emocional, entonces estamos creando hombres cuya propia

experiencia del poder está plagada de problemas incapacitantes.

No es por tanto extraño que los constructivistas, con una visión más moderna sobre las masculinidades, adviertan de la necesidad de verlas en una perspectiva histórica, abierta y plural (Kimmel, 1996) y que, efectivamente, una comprobación a través de las variaciones no solo en el espacio, tal y como suelen hacer los antropólogos y se ha visto más arriba, sino en el tiempo (Ramos Santana, 1997 y Badinter, o.c.) e incluso en algunas manifestaciones literarias de diversas épocas (De Diego y Vázquez, 2005) nos alertan de la dificultad de considerar un solo tipo de masculinidad y plantearlo como intransformable o falta de dinamicidad. Es, pues, la consideración de su posibilidad de cambio y deconstrucción lo que permite hablar hoy día, ya no solo de masculinidades, sino de “nuevas masculinidades” (Sagarra y Carabí, 2000; Carabí y Armengol, 2008) que obligatoriamente deben llevar otros valores del ser hombre, otros tipos de conducta y unas nuevas representaciones.

6.2. Individuos y grupos: mujeres, hijos y familia

Desde los inicios de la antropología social el estudio de las relaciones de parentesco y de la familia centró múltiples debates en los que, evidentemente, la reproducción femenina, la crianza de los hijos y la socialización de los mismos fue parte importante. Ya se comentó, al hablar del desarrollo histórico de la antropología del género, que para los estudios clásicos las mujeres eran sujetos de reflexión prioritaria pero siempre dentro de los sistemas de parentesco y familia. En cierta manera, también ha quedado claro que las posiciones femeninas, aun dentro de la familia, tienen mucho que ver con los modos de producción y las formas de transmisión de los recursos, tal y como Goody planteó en 1976; lo que hace posible considerar que para la antropología del género no solo es importante observar la posición de la mujer en los intercambios matrimoniales sino verla en una trama de relaciones que se origina desde el mismo momento de la transacción matrimonial, en tanto que esta misma tiene otros efectos sociales, políticos, económicos y simbólicos como parece demostrar la denominada “riqueza de la novia” (Viéitez, 1999) y como en su momento ya criticara Gayle Rubin.

Tal y como ha quedado ya reflejado desde que Simone de Beauvoir alertara de esta situación, el hecho mismo del embarazo, el imperativo de la crianza y las consecuencias que cultural y socialmente tienen uno y otra en el marco del matrimonio, finalmente un contrato desigual cuya parte más afectada es la mujer (Sau, 1976), trajo consigo una ruptura del llamado movimiento feminista de la igualdad y su ideología con la maternidad y el matrimonio mismo. Autoras como Shulamith Firestone, Kate Millet, Henrietta Moore o Christine Delphy alertaron desde diversas posiciones de cómo la institución matrimonial representaba claramente la estructura patriarcal y cómo la maternidad jugaba en menoscabo de la mujer y sus derechos. Al fin y al cabo, tal y como plantease Gerda Lerner al vincular padres, familia y estado en los procesos de creación del patriarcado “la institucionalización del dominio masculino sobre mujeres y niños/as en la familia y la

extensión del dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general” (o.c.: 340) es una de las metas prioritarias de tal sistema de poder. Igualmente es necesario tener presente que en el matrimonio, como advirtió claramente Carole Pateman (1995), tenemos un ejemplo evidente del “contrato sexual” como pacto de hombres y mujeres sobre el cuerpo femenino; un pacto que, por otra parte, solo es igualitario en el aspecto formal, pues en la realidad viene marcado por las asimetrías que rigen las relaciones entre hombres y mujeres. De un modo u otro, lo que sí es claro es la influencia de los movimientos feministas y sus valores e ideologías en las expectativas que las mujeres configuraron sobre familia y matrimonio (Alberdi, 2003).

Por otra parte, y no menos importante, es considerar cómo en algunas culturas el amor se considera componente esencial del matrimonio sin tener en cuenta que es una construcción cultural sujeta a los avatares históricos (Rougemont, 1978), que incluso puede vehicular imágenes contrarias a la realidad de las relaciones de género (Dufour, 1999) que por necesidades sociales, políticas y religiosas quedó indisolublemente unido al contrato matrimonial y, parafraseando a Coontz (2006) “conquistó el mundo”. Ciertamente que sobre él han primado las lecturas naturalizadoras y esencialistas, incluso desde visiones de antropólogas sociales (Fisher, 1999), pero es importante señalar cómo, desde diversos ámbitos del pensamiento, se expresa una necesidad imperiosa de amor, una presencia abrumadora del mismo y sus efectos, una importancia suma de su existencia imbricada en instituciones sociales e incluso en las definiciones de persona y sujeto, llegando a un punto tal, que puede volverse excusa para el mantenimiento de formas patológicas en las relaciones de hombres y mujeres. El amor está igualmente presente cuando se habla de cambios en la modernidad. Tal y como apunta Esteban:

Una característica específica de la sociedad occidental de los últimos siglos es el acento puesto en el amor, el amor romántico y la vinculación entre amor y matrimonio. El paso a lo que llamamos modernidad conlleva la individualización de la sociedad desde una configuración emocional concreta. El individuo se convierte de este modo en una unidad cognitiva, moral, psicológica y emocional, absolutamente aislada y aislable del resto, un yo consciente dividido en un exterior y un interior [...] desde el que se exteriorizarían las emociones (2008: 162).

Tensiones de diversa índole y calado parecen, pues, estar marcando la vida de los hombres y mujeres posmodernos aunque con diferente intensidad y consecuencias. Por una parte las necesidades emocionales, por otra las exigencias culturales (Moncó, 2010), en un tercer lugar los costes diferenciales que ambos aspectos traen a unos y otras. Sin embargo, el hecho concreto es que los individuos siguen buscando parejas, los matrimonios o uniones siguen surgiendo y las mujeres continúan teniendo hijos, pues como bien planteó Zygmunt Bauman, a pesar de estar ante lo que él denomina “sociedad líquida” y caracterizarse tal sociedad por el triunfo del “individuo sin vínculos”, es bien cierto que ahora que “las redes del parentesco ya no pueden estar seguras de sus posibilidades de supervivencia, por no hablar de calcular sus propias expectativas de vida, esa fragilidad las torna aun más preciosas” (2007: 50). En realidad, lo que parece ser paradójico pero a la vez insoslayable es que

[...] nuestros contemporáneos, desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en sus malos momentos, es decir, desesperados por “relacionarse”. Sin embargo, desconfían todo el tiempo del “estar relacionados”, y particularmente de estar relacionados “para siempre”, por no hablar de “eternamente”, porque temen que ese estado pueda convertirse en una carga y ocasionar tensiones que no se sienten capaces ni deseosos de soportar, y que pueden limitar severamente la libertad que necesitan [...] para relacionarse (o.c.: 8).

Todo ello hace que buena parte de las relaciones personales se hayan ido modificando en los últimos tiempos y con ellas parte de las instituciones sociales y, desde luego, los valores y las relaciones de género. No olvidemos que los cambios acaecidos en las vidas de las mujeres han obligado a nuevos planteamientos en sus interacciones con los hombres, no tanto ya en el sentido que se apuntaba en el apartado anterior, sino por exigencias de ellas mismas.

Lo que desde luego deja claro el análisis antropológico es que en las sociedades posmodernas el matrimonio, la familia y las funciones sexuales, reproductivas, socializadoras y económicas que desde una perspectiva tradicional las habían definido han ido variando en las últimas tres décadas. Ya no es que no podamos hablar de universalidad de tales conceptos o instituciones (Murdock, 1949; Lévi-Strauss en la ya citada de 1976, entre otros) sino que en nuestro propio país las transformaciones han sido visibles e importantes y han dado lugar a la necesidad de replantearse de nuevo lo que es la familia (Flaquer, 1998; Iglesias de Ussel, 1998; Alberdi, 1999 y Meil, 1999, entre otros), el lugar de la mujer en ella y su impulso hacia el cambio (Alberdi, Escario y Haimovich, 1984) y las relaciones de género que provoca, entre otras cuestiones. Al respecto tampoco hay que olvidar que, a pesar de que algunos autores han marcado con el signo de la democratización a estas nuevas parejas y familias (Giddens, 1995 y Beck y Beck-Gernsheim, 1998), desde los estudios de género y feministas, tal y como se ha mencionado con anterioridad, se ha subrayado que el matrimonio y la familia son instituciones de colaboración y cooperación que generan lazos de solidaridad pero que, del mismo modo, son redes legitimadas de dominación y control. Es claro, además, que las nuevas formas de relación y convivencia afectan también a las prácticas sociales y personales y desde luego a los modos de representar, pensar y decir sobre la familia y sus relaciones. Quede pues claro que cuando aquí se hace referencia a la familia, sin más, se emplea un concepto que engloba diferentes tipos, formas de estructuras, funciones y significados. Es decir, que aunque se utilice el término en singular se pretende incluir diferentes familias, tal y como luego se verá, y por tanto este concepto no busca recordar a la familia tradicional, nuclear, heterosexual y biparental tan común en nuestra sociedad, y cuyas relaciones venían marcadas por la autoridad paternal y la asimetría en la distribución sexual de los roles. De igual modo se hablará de matrimonio o pareja de un modo indistinto pensando además en ambas como modelos de unión donde se conjugan las diferencias sexuales y de género de las que se viene hablando.

En realidad, y respecto a las familias y sus componentes, hay ciertas variaciones que necesariamente se deben consignar puesto que han cambiado el panorama de nuestras

sociedades y culturas. En primer lugar, los aspectos residenciales; un tema clásico en antropología social (prácticas y tipos marcados culturalmente y que toman carácter de prescripción y prohibición) pero que actualmente se ha transformado hasta tal punto que encontramos mayor variabilidad en aquellos casos en que personas que no son familia conviven bajo el mismo techo y, al tiempo, se constata que no siempre la familia comparte la misma residencia, siendo quizá el tipo más llamativo los matrimonios que deciden no tener la misma residencia y que se conocen con el acrónimo L.A.T. correspondiente a *living apart together*; un hecho que hace tambalear dos ideas que parecían indiscutibles: ni la relación de pareja lleva obligatoriamente implícita la cohabitación residencial, ni todas las personas que viven solas son personas sin pareja o solteras. En segundo lugar, las nuevas formas de familia: por ejemplo las denominadas recompuestas o reconstituidas (en las que personas viudas, separadas o divorciadas se unen y conviven con hijos no comunes y comunes, si llega el caso) demuestran claramente que hoy día existe una evidente separación entre las relaciones conyugales y las relaciones filiales. De hecho, en las familias recompuestas la pareja conyugal (aquellos que están casados) no tiene por qué coincidir con la pareja que es progenitora, es decir, con aquella que han sido padres biológicos de los hijos que conviven con la primera y que, a la vez, pueden hacer de padres sociales. Pensemos, por ejemplo, en una mujer divorciada, que ha vuelto a contraer matrimonio con un hombre divorciado a su vez y que conviven con los hijos de ella y los que tienen en común. Es claro, que mientras esta mujer ha roto lazos conyugales con su primer marido y su esposo actual con su primera mujer ninguno de ellos ha quebrado los lazos filiales con sus hijos, sean o no convivientes. En tercer lugar, se pueden tener lazos de filiación con una persona (hijo) sin necesidad de tener una relación biológica con él. El caso de las adopciones es paradigmático para cualquier momento de la historia; sin embargo en la actualidad un hombre o una mujer solteros, heterosexuales o no, pueden establecer una relación de maternidad o paternidad y filiación independientemente de su orientación sexual y su estado civil. Por último, y tal y como se apuntó más arriba, las técnicas de reproducción asistida permiten romper con la asociación de sexualidad (hetero) y reproducción y, en último extremo, modifican igualmente la relación entre lo biológico y lo social y ponen en entredicho la maternidad y la paternidad única y monolítica desde el momento en que puede haber padres genéticos (quienes donan óvulos o esperma), madres biológicas (quienes reciben el óvulo ya fecundado y dan a luz al niño) y padres sociales; ello sin contar con que tanto un hombre solo, mediante la utilización de lo que comúnmente se denomina “madre de alquiler” (aunque, hasta la fecha, estas maternidades subrogadas están prohibidas en España), como una mujer sola (mediante donación de semen y, en caso de ser necesario, de óvulos) pueden ser padres o madres. Todo ello da cuenta de que, actualmente, también puede existir una disociación entre pareja conyugal, pareja parental y pareja progenitora en tanto que, como ya se ha apuntado, la sexualidad, la procreación y la filiación pueden separarse.

Estos antecedentes, que sirven como contexto para conocer el ámbito en que pueden moverse las familias actuales, son importantes en tanto que, como se decía

anteriormente, tales transformaciones vienen acompañadas de otras conductuales, valorativas y representativas que son significantes en el análisis de género. La familia es una institución social, y como tal puede decirse que es el resultado de un modo de producción concreto y de una determinada organización del trabajo (contexto económico), de unos agentes y dispositivos institucionales (lo que sería un contexto político), de un conjunto de ideas y principios sociales (lo que vendría a ser un contexto ideológico) y de un sistema de valores, creencias, normas y representaciones sociales que formarían parte de su contexto cultural. Todo ello referido y característico de un momento histórico determinado. Desde el momento en que se habla de la familia como una institución sociocultural se hace también, implícitamente, de una construcción del mismo carácter y, por tanto, se obvia la consideración de una realidad natural, inmutable y ahistórica.

Es evidente, pues, que como tal construcción sociocultural, enraizada por tanto en un aquí y un ahora específicos, la familia va transformándose en relación con los cambios que tienen lugar en las sociedades, cambios que pueden ser demográficos, económicos, políticos, socioculturales e ideológicos. Todo ello nos hace ver que la familia no es una entidad separada de la sociedad en la que surge sino que, al contrario, ella misma expresa y refleja en sí las normas, las creencias y los valores de un orden social dominante (hegemónico) propio de cada tiempo histórico. Precisamente por ello, también es capaz de expresar desórdenes, es decir, aquellas contradicciones, paradojas, ambigüedades, desequilibrios y ambivalencias que son propios de momentos de cambio social e individual. Es por ello que, en determinadas circunstancias, ciertos agentes e incluso científicos sociales pueden ver un desmoronamiento o desestructuración familiar donde solamente existe un lógico paralelismo de tal institución social y las transformaciones que acontecen en un contexto determinado.

Hablar hoy día de familia conlleva por tanto hablar de cambios (Cea d'Ancona, 2007). Cambios que afectan, o pueden afectar, tanto a su estructura y composición, como a los valores, normas o imperativos ideológicos que la están marcando. Cambios que no surgen de la nada, sino al compás de otras transformaciones de importancia, tales como los cambios de índices demográficos, como por ejemplo la caída de la nupcialidad y el aumento de la cohabitación, el fuerte descenso de la natalidad, que en nuestro país impide incluso la renovación generacional a pesar del leve aumento debido a las mujeres emigrantes, el ascenso de las tasas de divorcio, relacionado, quizá, con las transformaciones en sus trámites; y, finalmente, el aumento de la esperanza de vida. De igual modo hay que contar con factores de índole económica, en los que entraría de lleno la incorporación de las mujeres a la vida laboral; así como cultural, pues parece claro que estas transformaciones que se citan vienen acompañadas de otros modos de ser y pensarse mujeres, de otras exigencias a la pareja y a la propia vida, así como de valores de autorrealización, independencia, igualdad y autonomía, tan importantes en las relaciones de género, tolerancia a opiniones y diferencias y, en definitiva, el saberse cada cual sujeto de su propia existencia, con espacios personales propios y con plenos derechos como individuos y como ciudadanos (Beck y Beck-Gernsheim, 2003 y Alberdi,

1999, ya citado). Por último, tanto determinada legislación encaminada a las adopciones, en especial a las internacionales, como una tecnología apropiada y dirigida a la reproducción artificial han modificado también la perspectiva de muchas familias y de hombres y mujeres en solitario. La familia, por tanto, no es un ente aislado, único, independiente, sino que necesita un contexto para significar; unas personas que le den valor y significado y una sociedad que interactúe y la haga suya. Es por ello que la familia presenta hoy un reto importante para la investigación social. Una investigación que ha de dar cuenta de su interrelación con otros ámbitos: el económico y laboral, el público y el político y, ello es evidente, el de las relaciones personales en las que la dialéctica sexo-género es de importancia capital.

Hay que dejar constancia, por otra parte, de que algunos de los lugares comunes que hoy se leen y escuchan sobre la crisis familiar son eso, precisamente lugares comunes. ¿Qué se quiere indicar con ello? ¿Que se está transformando un modelo de familia? ¿Que disminuye en número ese modelo tenido como único? ¿Que junto a él hay que contar con otros que cumplen igualmente con algunas funciones básicas?. Realmente parece necesario recordar que lo que en algunos medios de comunicación se considera crisis es realmente el cambio que nos aleja del modelo más conocido y que, quizá de un modo lógico, puede causar cierta preocupación o zozobra personal. En realidad, y buena parte de las discusiones antropológicas sobre la familia pueden demostrarlo, ¿cuándo no ha habido crisis?, ¿cuándo ha habido en la historia un modelo único y absolutamente inmodificable de familia?, ¿de qué se habla cuando se emplea la palabra crisis?: ¿de estructuras?, ¿de funciones?, ¿de residencias comunes? A nada que se pueda recordar lo que se podría llamar “historia de la familia” y los planteamientos de varios especialistas (Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend, 1988; Segalen, o.c.; Capel y Ortega, 2006 entre otros) e incluso la llamada “historia de las mujeres” y sus aportaciones al papel femenino en esta institución (Amelang y Nash, 1990; Duby y Perrot, 1991 y otros; Bock, 2001; Bel Bravo, 2002; Morant, 2002, 2005 y 2006 y Davis, 1976, entre los muchos nombres posibles), podríamos constatar cómo la familia ha ido sufriendo continuas “crisis” que han obligado su transformación y adaptación a los cambios producidos en las estructuras económicas y políticas, tanto como a los nuevos requerimientos de los agentes sociales. De hecho, tal y como ya se apuntó en el capítulo primero de este texto, cuando pensamos en la inmovilidad de la familia, cuando cualquier tipo de construcción cultural se ve como algo estático e intransformable, en realidad se está considerando como un producto natural, e incluso, en casos, como un producto divino. En ambas alternativas, es evidente, se necesitarían categorías de igual orden para su interpretación y la mayor parte de las veces, como también se ha visto, estas razones solo sirven para justificar e incluso legitimar desigualdades, de orden social, que no pueden producir sino más injusticia y dolor. En esta perspectiva no hay más que pensar en cómo la familia inscrita en un orden patriarcal y la consideración en ella de la madre y el padre (en realidad de los hombres y de las mujeres) ha reforzado la desigualdad del sistema sexo-género, pues como escribió Adrienne Rich,

[el patriarcado] sigue siendo el poder de los padres: un sistema familiar, social y político, en el que los hombres por la fuerza, por la presión directa, o a través de rituales, tradiciones, leyes o lenguaje, costumbres, etiquetas, educación y la división del trabajo determinan qué parte corresponde jugar o no jugar a las mujeres y en qué medida la mujer ha de estar siempre sometida al hombre (1946: 17).

En este sentido, debe además plantearse cómo estos procesos de naturalización conllevan en sí mismos una imposibilidad de cambio y, en cierta medida, de subversión del orden establecido. Es decir, si “naturalmente” el hombre –como jefe tradicional y visible de la familia– tiene unas ciertas ventajas respecto a las mujeres, estas no pueden hacer más que soportar esta situación, puesto que pocas veces las personas se rebelan contra aquello que “naturalmente” les ha caído en suerte. Por otra parte, este proceso no solo explica el mundo y la realidad, no solo legitima la desigualdad injusta, sino que, además, tiende a que el conflicto desaparezca como parte de la conciencia colectiva sobre el orden natural de las cosas; de ahí, por ejemplo, que cualquier manifestación en contra de tal orden se explique mediante características, atributos o razones que deslegitiman y hacen de esa persona en concreto un sujeto excluido. La reciente historia del género y algunos trabajos concretos (Ehrenreich y English, 1990 Muñoz Fernández, 1994 y 1996; Moncó, 1989a, 1990 y 2004) han dado buena cuenta de este aspecto de exclusión a aquellos colectivos de mujeres “raras”, “enfermas” o “heterodoxas” que reclamaban su derecho a la igualdad y a su participación en el mundo (Moncó, 2003a).

Es necesario, no obstante, percibir que cualquier cambio o transformación de la institución familiar se relaciona, como ya se ha dicho, con ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales. De poco sirve hablar de una sociedad igualitaria si en la familia se sigue educando y transmitiendo conductas y valores propios de una desigualdad de género; de poco sirve, también, hablar de igualdad formal entre hombres y mujeres si la tasa de actividad y desempleo, los salarios, las pensiones e incluso la división sexual del trabajo en el seno mismo de las familias habla todavía de una situación de privilegio del hombre respecto a la mujer.

En otro sentido, es conveniente saber algunos datos, provenientes del último censo de 2001, que pueden trazar lo que se podría denominar “mapa familiar español”. En España han aumentado los hogares unipersonales, hogares que, como su misma palabra indica, están formados por una sola persona que, a su vez, puede ser soltera, viuda, separada o divorciada. El aumento, verdaderamente notable, ha sido de un 340% en la última década. En segundo lugar, han crecido las parejas sin hijos y han disminuido las parejas con cuatro o más hijos; hechos además anotados por la legislación vigente y que ha variado la consideración de las familias numerosas para aquellas que tienen tres hijos (o dos siempre que uno de ellos sea dependiente o minusválido). En tercer lugar, también ha habido un aumento de hogares en los que convive una familia y una o más personas que no están emparentadas, hecho que alerta sobre la convivencia de familias con personas de servicio doméstico interno y las dificultades de conciliar la vida personal, familiar y laboral, sobre todo en el caso de las mujeres. Aparece un cuarto aspecto de gran interés sociocultural como es el aumento de las parejas de hecho, reflejo, como se decía, de las transformaciones valorativas e ideológicas de hombres y mujeres respecto al

matrimonio y sus imperativos. En quinto lugar, se encuentra un aumento de los hogares sin núcleo, es decir de hogares compuestos por dos o más personas no necesariamente emparentadas (dos amigas, dos o más hermanos, etc.), aunque esta sea una forma de convivencia minoritaria en el conjunto de hogares españoles, ya que apenas corresponden a un 5% del total. Aparece también un aumento notable de familias monoparentales, es decir, familias con solo un padre o una madre con hijos y siendo estos padres solteros, separados, divorciados o viudos. En los últimos diez años la monoparentalidad ha crecido un 48%. Y en este censo de 2001 se reflejan, por vez primera, las familias recompuestas o reconstituidas (llamadas en ocasiones familias puzzle o familias mosaico) de las que ya se ha hablado. Hay que decir, sin embargo, que este tipo familiar no es novedoso en sí, puesto que viudos y viudas vueltos a casar y convivientes con los hijos propios o de los miembros de la pareja siempre han existido. Lo realmente novedoso desde hace ya años es que la ruptura no sea sobrevenida por fallecimiento del cónyuge sino elegida (al menos por uno de los miembros de la pareja) y causada por separación o divorcio, pudiendo así estar vivo el padre o la madre de los hijos que conviven en el nuevo hogar recompuesto con una persona que no es su progenitora, lo que origina adiciones y sustituciones relacionales, nuevos modos terminológicos para designar a las personas con las que uno se relaciona y otros tipos de adaptación y valores familiares. En octavo lugar, aparece también un aumento de matrimonios (y familias) mixtos y un aumento igualmente de las familias transnacionales, productos ambas de los flujos migratorios pero siendo la última la consecuencia de la emigración de un solo miembro familiar en espera de un reagrupamiento que, en la realidad, puede o no llevarse a cabo. El resultado es una familia que vive en diferentes países y no tiene, pues, una residencia común; una característica que era básica para la definición tradicional de la misma. En décimo lugar se podría hablar de familias “ciegas al color”, que son aquellas que se forman mediante la adopción internacional y en las que sus miembros pueden pertenecer a diferentes etnias. Por último, desde 2005, la aparición de matrimonios de personas homosexuales y la consiguiente posibilidad de adoptar pone en cuestión la heteronormatividad criticada por Rubin en su planteamiento del sexo-género y por otras autoras feministas como las mencionadas Adrienne Rich (1980) y Judith Butler.

Bien es cierto, sin embargo, que los datos censales solo son eso, datos. Datos que obvian y nada dicen sobre aspectos relacionales o estructurales. Mediante ellos nada puede saberse de los vínculos que los miembros de las familias mantienen entre sí, ni de cómo perciben su propia familia, ni siquiera de cómo se definen a sí mismos o se llaman entre ellos. Es realmente imposible mediante los datos del censo saber, por ejemplo, de qué tipo de familia recompuesta se habla o si la monoparentalidad se ha producido por una u otra causa o incluso si el tipo monoparental es real o simplemente hablamos de una mujer, por ejemplo, que por cualquier motivo personal, cohabita con su pareja pero no desea casarse y prefiere aparecer como madre soltera con hijos a su cargo.

Lo interesante de estos cambios es que coexisten con la prevalencia de la familia nuclear, es decir la formada por un matrimonio y sus hijos solteros, seguida del modelo

de pareja sin hijos. Se puede, pues, hablar de heterogeneidad de nuevos modelos de familia, pero no de predominio de estos sobre el modelo tradicional. En otro sentido, además, a pesar de estos nuevos modelos mencionados, debe tenerse cautela al hablar de tales novedades pues familias, en plural, heterogéneas y diversas, sujetas a lógicas de reclutamiento de individuos e incluso a ideologías y valores diferentes siempre han existido; otra cosa distinta es la percepción que de ellas se haya tenido o las causas que las hayan motivado. Desde los estudios de género lo importante al respecto es ver que junto a diferentes agentes sociales que han promovido los cambios ideológicos, o cuando menos su crítica (el caso de los movimientos feministas es paradigmático al respecto) encontramos una serie de factores socioculturales y demográficos que han contribuido tanto al cuestionamiento de la ideología patriarcal como del modelo nuclear, único y exclusivo, cuyo representante visible era el hombre como cabeza del mismo.

Por otra parte, tal y como ya se ha apuntado, el hecho de que la mujer se haya liberado de muchos de los yugos impuestos en favor de la ideología patriarcal, su acceso y exigencia a la educación, sus expectativas sobre la igualdad de derechos y oportunidades, su propia autoestima y autovaloración como ser independiente y autónomo, no heterodesignado, son factores a tener en cuenta frente a estos cambios de los que se viene hablando. Ellos evidencian, además, que las mujeres no se encuentran hoy día abocadas al matrimonio como única forma de supervivencia y por tanto cuando acceden al mismo –equivocadas o no, con éxito o sin él, esa es otra cuestión– lo hacen en libertad, eligiendo a una pareja, o en caso contrario, preparándose para su vida de solteras. Hay, en estos momentos, más opciones para elegir que en ningún otro de la historia. Hay prioridades y criterios diversos que pueden motivar, en un sentido u otro, la elección de la forma de vida, pero esta ya no suele ser obligada por el páter familias.

Ciertamente que siempre que se habla de familia, incluso de nuevas familias, implícitamente se está haciendo referencia a la maternidad y a la paternidad; realidades que se enraízan en la biología pero que extienden sus ramas hacia aspectos sociales y psicológicos de fuerte calado. Ya se ha visto anteriormente cómo la maternidad ha sido objeto de profundos y extensos debates dentro de los estudios feministas y objeto también de glorificación y exaltación a través de los siglos. Por una parte, se han elaborado discursos y representaciones que la han hecho coincidir con la identidad femenina hasta, incluso, convertirla en una metonimia de la propia mujer. Por otra, algo muy conocido desde los estudios antropológicos, la maternidad puede servir como plataforma de poder, prestigio y autoridad a aquellas mujeres que han demostrado “su valía” trayendo al mundo hijos varones, constituyéndose de este modo como un tipo de mujeres especiales y con mayores expectativas de lo que en principio pudiera parecer (Lacoste-Dujardin, 1993) y desde luego el nacimiento de una hija le pudiera dar. El ejemplo de la Cabilia es muy significativo al respecto:

La depreciación es tal, que una mujer que solo ha tenido hijas, puede ser repudiada como una mujer estéril [...] Esta convicción está tan presente, que se le consagra un relato entero en la literatura oral cabileña: un anciano y su mujer se ven condenados al suicidio por no haber tenido más que una hija en la que trataron vanamente de refugiarse (o.c.: 62-63).

De un modo u otro lo que parece claro es que maternidad y mujer se unen en el imaginario colectivo del que tan buena cuenta han dado otras representaciones culturales como el arte o la literatura. Al respecto, sírvanos recordar que Tula, Jacinta o Yerma no son sino nombres mediante los que Unamuno, Pérez Galdós o García Lorca llevaron a escena tipos femeninos de hondo significado cultural o cómo el hecho concreto de la Anunciación en la cultura religiosa católica es la imagen revivida, presente y continua de una maternidad en especial. Realmente, tal y como recuerda María Ángeles Durán (2007), lo más peculiar de estas representaciones icónicas, y en cierto sentido también en las literarias, es que existe una desaparición, un desgajamiento, por así decirlo, de la maternidad y el coste de la misma; pero ciertamente que tales representaciones pueden ayudar a legitimar modelos de maternidad altamente tradicionales (Moncó, 2009). Un coste, además, no solo económico sino físico, energético, personal, social y político en la vida de las mujeres; costes, además, que al no ser siempre directos, son difíciles de ver y evaluar.

Por otra parte, es claro que la maternidad se construye socioculturalmente, puesto que es algo más que el hecho biológico de parir a unos niños, y lleva aparejados una serie de cuidados y tareas (el maternaje) que generan unas emociones y sentimientos que, al naturalizarse, dan lugar a unas diferencias de género muy llamativas, en tanto que si la mujer los tiene y se muestra como tierna, protectora o paciente con sus hijos no hace sino dar cumplimiento al “mandato natural” y por tanto se valoran socialmente como lo esperado, lo lógico, aquello que no podía ser de otra forma, pasando incluso desapercibido o invisibilizado. Sin embargo si una mujer no tiene tal comportamiento este se negativiza tanto que incluso puede llevarle a un estado semianimal y ser presentada como madre “desnaturalizada”, un concepto que en sí mismo alerta ya de lo que se viene hablando. Por el contrario, si un hombre no tiene esos sentimientos “maternales” el juicio social crítico lo ve con una cierta normalidad, puesto que un hombre “naturalmente” no es tierno, ni sabe cuidar; razón suficiente para que una conducta masculina que conlleve ternura y cuidado esmerado con los hijos se transforme en una plusvalía simbólica para el hombre. No es neutro ni gratuito que conductas de este tipo se estén conceptualizando dentro de las llamadas “nuevas paternidades”. Sin embargo, a pesar de este modelo cultural de maternidad que se presenta como único y hegemónico y como guía ideal para seguir y juzgar las diferentes conductas maternales, la realidad histórica y antropológica nos muestra de nuevo que en diferentes épocas y culturas (Mead, o.c.; Rich, 1986; Badinter, 1991; Kniebihler, 1996; Sheper-Hughes, 1997) tanto la maternidad como incluso “los niños” (Ariès, 1987) tienen diferentes significados y valores.

No podemos, pues, hablar de maternidad (salvo que nos situemos en ese modelo hegemónico y unitivo de carácter biológico) sino de maternidades. Y al respecto, es evidente, se tiene un amplio abanico que depende de muchas variables: maternidades elegidas, involuntarias, impuestas, deseadas, biológicas, genéticas, sociales, tempranas, tardías e incluso cíclicas, pues de estas últimas bien pueden hablar las mujeres que vuelven a acoger a los “hijos pródigos divorciados” (Durán, o.c.: 99) e incluso las abuelas que están criando a sus nietos motivadas por circunstancias muy dispares. Estos modelos

de maternidad no aparecen o desaparecen al compás de la historia y sus avatares, sino que se mezclan y conviven en sociedades avanzadas como la nuestra. Mujeres que quizá no son madres se hacen cargo (maternaje) de niños de otras en las familias recompuestas o en estas mismas pueden criar conjuntamente a los de su compañero y los propios. Al contrario, otras mujeres, madres biológicas y genéticas dejan el maternaje en manos de otras sin perder por ello su capacidad de madres sociales. Mujeres solas, separadas o abandonadas por su pareja o incluso con ella, que juntan en sí todas y cada una de las maternidades de las que se ha hablado. Mujeres que pueden ser madres biológicas y genéticas pero que no realizarán nunca labores de maternaje ni serán madres sociales puesto que tienen una maternidad subrogada (los llamados “vientres de alquiler”). Mujeres que adoptan niños y se vuelven madres sociales. Mujeres que los acogen y sin ser madres realizan todo el proceso de maternaje. Mujeres, en fin, que gracias a las técnicas de reproducción asistida pueden tener el hijo de sus sueños. Estos últimos tipos son, evidentemente también, un ejemplo claro de una maternidad fragmentada en la que la biológica, la genética, la maternidad social y el maternaje se juntan y separan según tipos y situaciones.

Es claro que las maternidades tecnológicas, si bien suponen una ruptura con un modelo maternal clásico e incluso con un modelo femenino muy criticado por los estudios de género y feministas, dan lugar a otro camino crítico por lo que suponen de manipulación, medicalización, alteración, desindividualización y descorporalización del cuerpo femenino y de las propias mujeres que se someten a técnicas tan invasivas como las que corresponden a reproducciones asistidas:

¿De qué hablo?: ¿de los riesgos posibles para la salud que supone la práctica inherente a la técnica de fecundación extracorporal, que implica la hormonación de todas las mujeres –cada vez más– que son captadas para nuevos desarrollos propiciados por la misma técnica? ¿de la progresiva medicalización de cada etapa y minuto de la vida de una mujer, de todas las mujeres? ¿del negocio que ha surgido desde la aparición de la fertilización *in vitro* y del que se avecina con la producción de óvulos? ¿de la ampliación de indicaciones que cada vez implican y capturan a más mujeres fértiles y sanas (Taboada, 2007: 76).

Ciertamente que el debate feminista al respecto no es nuevo, ni tampoco dirige sus críticas tan solo a las técnicas reproductivas sino a todos aquellos procesos y conductas, valores y prácticas sociales que se encaminan a controlar el cuerpo de las mujeres, a normarlo, a exigirle una determinada imagen o un determinado producto. Un debate que pone de relieve la intrusión masculina en un ámbito que solo y exclusivamente debe ser femenino pues, como apunta Germaine Greer, “los principios máximos del evangelio de la maternidad artificial son, primero, que es preciso gestionar la fecundidad femenina y, segundo, que no se puede confiar su gestión a las propias mujeres” (2000: 120), y porque:

El desarrollo acelerado de la tecnología de reproducción no fue una respuesta a las necesidades expresadas por las mujeres; se produjo porque los científicos necesitaban ampliar sus conocimientos

sobre la concepción humana y se sintieron impelidos a contrastar sus observaciones intentando reproducir el proceso en el laboratorio (o.c.: 124).

Ciertamente que en la crítica feminista a la manipulación, el control y la medicalización del cuerpo no solo se incluyen las técnicas de reproducción asistida sino aspectos como la hormonización menopáusica o anticonceptiva, el índice elevadísimo de cesáreas, e incluso el empleo de determinados instrumentos o técnicas médicas de un modo desfavorable para la mujer o, en otro sentido, aquellos valores que la determinan hacia la elección de transformaciones de su cuerpo e incluso amputaciones del mismo (desde las cirugías estéticas hasta la ablación). Es igualmente cierto que buena parte de estas críticas sobre las técnicas reproductivas se han centrado en el ordenamiento patriarcal y en el deseo de los varones de una paternidad que legitime su virilidad y su poder de concebir. Sin embargo, el fenómeno de mujeres solas que desean tener un hijo en solitario y que hacen uso para ello de técnicas reproductivas es cada vez más numeroso en las sociedades avanzadas. Mujeres, además, que representan un perfil muy diferente a aquellas que pudiesen sentirse obligadas para salvaguardar el prestigio de su compañero, entre otras cosas, porque sencillamente no lo tienen. Estas mujeres, que desde la perspectiva de la antropología de la familia y el parentesco configuran un nuevo modelo de monoparentalidad (mejor, de monomarentalidad, puesto que son ellas y únicamente ellas quienes encabezan, como en la mayor parte del modelo, las familias que han formado) no solo tienen un perfil diferente respecto a su nivel profesional, educativo y económico, sino que representan opciones diferentes respecto a su elección, legitimación (Bock, 2000), y uso de tecnologías reproductivas o de cualquier otro tipo (Moncó, 2009a). El hecho de que con su vida y sus logros, puesto que hablamos de mujeres con categorías socioprofesionales medias y altas, con vivienda propia e independiente y con un cierto estatus, pudieran representar un ejemplo modélico respecto a las exigencias femeninas de libertad, autonomía y educación choca paradójicamente con las exigencias feministas respecto a la valoración, representación y manipulación de su propio cuerpo. Es claro que su deseo de maternidad y la importancia de los hijos para su identidad y realización personal queda muy lejos de los planteamientos feministas respecto al uso y colonización del cuerpo femenino en aras del progreso, la ciencia, o un imperativo social como el de la maternidad (Stolcke, 1987; Tubert, 1991, Greer, o.c. y Taboada, o.c.), pero también es cierto que no solo puede explicarse este fenómeno, muy complejo, desde los intereses de una industria, desde el protagonismo de la clase médica o desde la constatación del dominio patriarcal. Lo interesante para la antropología del género es que, actualmente, el debate está abierto con múltiples variantes y circunstancias.

La igualdad formal y la igualdad real: logros y metas de las políticas de género

Tal y como se comentaba en el capítulo anterior actualmente los estudios de género en general, y la antropología del género en particular, se han visto en la necesidad de reflexionar en problemáticas diferentes propias de la posmodernidad y el mundo globalizado. En el conjunto del texto se ha podido observar también cómo el desarrollo de la categoría de género y sus reflexiones e implicaciones culturales se han ido imbricando con las diferentes teorías y posiciones feministas. Parece indiscutible que los movimientos de mujeres, y a la par los movimientos de colectivos sociales excluidos por su etnia o su sexualidad, fueron creando una conciencia sobre la desigualdad social que fue calando no solo en los planteamientos teóricos de los grupos académicos sino en el conjunto social y en la agenda política. Esta unión de movimientos reivindicativos y de instituciones políticas ha tenido sin duda luces y sombras. Por una parte, la voluntad política de conseguir una igualdad formalizada en los diferentes marcos legislativos y normativos abre sin duda un buen panorama a la hora de reclamar nuevos pactos en las relaciones de género. Por otra, se pone de relieve que la norma no transforma conductas y mentalidades y que incluso en ella y desde ella se pueden originar y conservar ideologías androcéntricas que refuerzan desigualdades y exclusiones genéricas en tanto que no se encaminan a reformas estructurales sino puntuales. Por último, el protagonismo de las instituciones no permite ver, en primer lugar, que son varias las plataformas y las perspectivas desde las que se puede interpretar un problema social y obrar en consecuencia y, segundo, que en la mayor parte de las ocasiones la institucionalización de una problemática acaba diluyendo la realidad y cotidianidad de la misma a fuerza de invisibilizar su singularidad y heterogeneidad expresiva y significativa.

7.1.El papel de los estados profeministas en la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres

Cuando en 1945 surgió la Organización de Naciones Unidas solo treinta de los cincuenta y un estados que la componían permitían a las mujeres tener iguales derechos que los hombres, el voto les estaba vedado y no se les permitía ocupar cargo público alguno.

Tuvieron que transcurrir treinta años para que en 1975 se celebrara en México D.F. la *Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer* y otros cuatro más para que en el mes de diciembre de 1979 tuviera lugar la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW). Esta reunión está considerada por los expertos un verdadero hito en la historia jurídica de la igualdad, en tanto que en su conjunto se abarcan problemáticas de los diferentes tipos de discriminación: el político, el económico, el social y el cultural. Copenhague en 1980, Nairobi en 1985, donde ya se habla de un modo directo de la violencia sobre las mujeres, y Beijing en 1995 son otros hitos para que la voz de las mujeres se oyese internacionalmente en reclamación de sus derechos como ciudadanas: desarrollo integral, salud y derechos reproductivos, salud sexual y maternidad segura. Diez años después, los acuerdos de Pekín se revisaban y evaluaban en Nueva York e incluso hoy día la *Comisión de la condición jurídica y social de la mujer de la ONU* (CSW) da cumplida cuenta de buena parte de los logros y también de los fracasos en estos ámbitos. Entre los países más pobres y los más desarrollados existe una gran brecha respecto a la situación, derechos y expectativas femeninas que una y otra vez se ponen de relieve en los documentos de las organizaciones internacionales, gubernamentales o no. Sin embargo ello no puede hacer pensar que en los países del llamado Primer Mundo se haya conseguido la igualdad entre hombres y mujeres más allá de la formal o legal que aun siendo básica, es evidente, no resulta suficiente para hablar de paridad. Las etapas por cubrir en la carrera de lucha por la igualdad están muy claras cuando se piensa, por una parte, en el marco formal de las políticas públicas diseñadas en favor de la misma y, por otra, en los sesgos diferenciadores de estas políticas e incluso en las posibilidades reales de ejecución de las leyes.

7.1.1. Las Políticas Públicas y las sociedades igualitarias

La igualdad es uno de los valores fundamentales de las democracias modernas. Por lo común siempre que se habla de ella se hace mediante referencias que inciden en situaciones en las que no existen diferencias, haciéndose así una homología entre una y otras. Sin embargo, y tal y como se ha venido indicando, la igualdad no es la falta de diferencias sino la ausencia de desigualdad, es decir, de todas aquellas discriminaciones que se puedan generar por la existencia de esas diferencias. En este sentido, a lo largo de los últimos años, tanto en las esferas nacionales como en la internacional, se ha ido abriendo y desarrollando un marco jurídico que permita la resolución del conjunto de problemas que conlleva el logro de la igualdad y que, al tiempo, genere las políticas singulares que se vayan necesitando.

El problema de la consecución de la igualdad desde luego no es nuevo. Ya en 1957 el llamado *Tratado de Roma* establecía que una de las obligaciones de los estados firmantes era la aplicación del principio de igualdad en la retribución de los trabajadores y las trabajadoras que desempeñaban el mismo trabajo; sin embargo, es posteriormente cuando los estados democráticos hacen de tal principio un rasgo de su identidad. España

consagra e incorpora el principio de igualdad o de no discriminación en su ordenamiento jurídico mediante la Constitución de 1978 (artículo 1, artículo 9.2., artículo 10.1., artículo 14.1. y artículo 53.1.) y a través del *Estatuto de los Trabajadores* como norma mínima de derecho en el mundo laboral. Más recientemente el llamado *mainstreaming* de género (un enfoque integrado que obliga a considerar la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres como objetivo prioritario de todas las políticas y en *todos* los niveles de decisión) y desde luego la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres (conocida comúnmente como la *Ley de Igualdad*), y que en cierto modo respondió a la obligación de trasponer al ordenamiento español directivas de la Comunidad Europea en materia de igualdad, ha representado un cambio importante en el enfoque del tratamiento de la igualdad entre mujeres y hombres. Primero, porque su objetivo es el avance “efectivo” en esa materia y después, porque incorpora a la persecución y sanción de las infracciones por discriminación una voluntad preventiva de esas conductas discriminatorias y una previsión de políticas activas que ayuden a lograr el principio de igualdad que se pretende. Por último, además de ciertas mejoras en aspectos concretos del ámbito laboral, merece la pena destacar que la *LOIEMH* prevé un marco general para la adopción de las llamadas *acciones positivas*, mediante las cuales se introduce un derecho temporal, únicamente a favor de las mujeres, tendente a corregir aquellas situaciones de constatable desigualdad fáctica que no pudieran ser corregibles mediante la sola formulación del principio de igualdad formal o jurídica. Es decir, la pretensión de estas *acciones positivas* es acercar posiciones, compensar desigualdades previas, con el objetivo de conseguir realmente la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres; todo ello, evidentemente, sin obviar los méritos personales singulares de cada individuo en cuestión. Así lo explica Judith Astelarra (2000: 133):

La igualdad de oportunidades en la tradición política liberal clásica implica que todos los individuos han de tener la misma oportunidad y que las desigualdades [...] que se producen se deben a los distintos méritos que tienen las personas. Es decir, todos han podido utilizar las mismas oportunidades, pero, como son diferentes [...], algunos son más capaces que otros, entonces terminan siendo desiguales. Existen, por lo tanto, desigualdades injustas que deben ser corregidas, cuando no se ha tenido en el punto de partida las mismas oportunidades, y desigualdades que expresan las diferencias meritocráticas y que son legítimas.

Es obvio pues, que diferentes políticas requerirán distintas formas de *acciones positivas*: sistemas de cuotas, líneas de crédito especiales, contrataciones con beneficios fiscales y de seguridad social o apoyos especiales a las organizaciones que trabajen por la igualdad de oportunidades; y también que los diferentes marcos referenciales (nacional, autonómico o local) darán lugar a políticas públicas de diverso calado en tanto que su compromiso y normativas de desarrollo difieren en cada caso. Por otra parte, hay que tener en cuenta que las Políticas Públicas han de corregir situaciones concretas de discriminación de las mujeres que tradicionalmente se han achacado a diferencias naturales o esenciales, tal y como ya se ha visto. Se hace necesario paliar las ausencias,

visibilizar las presencias femeninas, en ámbitos públicos: desde el mundo empresarial al político, desde la representación de los sindicatos a la de los consejos de administración, desde los órganos consultivos a los de gestión y decisión. Además esta operación debe conllevar la contraria: realizar también Políticas Públicas para que los varones puedan visibilizarse en los lugares donde habitualmente era protagonista la mujer. No es pues un camino desde lo privado a lo público, sino también de lo público a lo privado. Un camino que lógicamente debe impulsar las Políticas Públicas, pero que necesita también una tarea de cambio en la sociedad y en las personas y una modificación en lo que respecta a las relaciones, las conductas y los valores de género.

Así pues, en un sentido general, se puede hablar de Políticas Públicas cuando lo hacemos de aquellas acciones de las autoridades públicas que van encaminadas al bienestar social. Dentro de estas políticas se destacan las denominadas Políticas de Igualdad (De Villota, 2000), que están constituidas por aquellas decisiones, objetivos y medidas que son adoptadas por las instituciones públicas a fin de fomentar la igualdad entre hombres y mujeres al tiempo que se proponen una mejora sustancial en la situación económica, cultural y política de estas últimas (Bustelo y Lombardo, 2007). Su base, como ya se dicho, es el generalizado consenso de que la igualdad entre hombres y mujeres es no solo un requisito democrático sino una necesidad a fin de que una sociedad en concreto o un conjunto de ellas (los países de la Unión Europea, por ejemplo) crezca de un modo saludable. No es pues extraño que en los últimos años las Políticas de Igualdad formen parte importante de las agendas políticas, lo que conlleva la existencia de un amplio marco normativo, social y político que permite la puesta en marcha de programas de igualdad y el fomento de inversiones institucionales y privadas en medidas que se destinen a este fin.

Sin embargo, hablar de Políticas de Igualdad no es hablar de modo automático de igualdad de género ya que, como se podrá apreciar con el caso de la conciliación, estas mismas políticas pueden reproducir modelos y situaciones que precisamente se quieren combatir suponiendo, por ello mismo, una dificultad en el avance hacia la igualdad. De hecho, los mismos países de la Unión Europea pueden tener marcos de interpretación y actuación que no miren como central la problemática de género, dando lugar así a diversos planteamientos y acciones políticas que dificultan aún más una situación ya de por sí variada y compleja. Al respecto, es necesario constatar que los diversos modos de entender la igualdad de género en los distintos niveles políticos (supraestatal, estatal y subestatal) e incluso las distintas actuaciones de los diferentes actores y agentes sociales de un mismo nivel conllevan no solo una visión heterogénea de los problemas sino una variedad excesiva a la hora de las estrategias e implementaciones de soluciones.

No obstante, es una realidad, actualmente se constata un impulso a estas Políticas de Igualdad que se basa en el hecho de que en los estados democráticos tanto el bienestar social como la igualdad son valores fundamentales. Otro problema diferente y de distinto calado, en el que en este momento no se puede incidir, sería preguntarse sobre la interacción de ambos valores (igualdad y bienestar) con el mismo concepto de ciudadanía. Es decir, la complejidad del concepto de ciudadanía en el que se integran

multitud de personas, con diferentes sexos, clases sociales, etnias, religiones, culturas, grados de autonomía, etc. dificulta hablar de un modo generalizado. Por otra parte, no sería gratuito interrogarse también por una posible quiebra de los llamados Estados de Bienestar o si, por el contrario, el problema proviene de una crisis en el orden de prioridades de aquellos criterios que se utilizan para la creación e implementación de estas políticas igualitarias: necesidad, género, ciudadanía, contribución o cualquier otra tipología clasificatoria.

Lo que es claramente decisivo es la consideración misma de las políticas sociales, cuyos tipos pueden dar idea del horizonte que cada país tiene sobre el bienestar de sus ciudadanos y sobre aquellos sujetos o instituciones en los que debe recaer la gestión del mismo. En este sentido se podría establecer una relación entre Estado de Bienestar y calidad y grado de las Políticas Públicas en un amplio sentido. Así, desde la inicial tipología de Titmuss (1981), quien planteó el modelo residual/asistencial de bienestar, llamado también americano, (en el que se da primacía al mercado y a la familia), el modelo de rendimiento industrial o continental (en el que las instituciones de bienestar social tienen un papel como auxiliares de la economía en tanto que atienden las necesidades sociales según los resultados laborales y los indicadores de productividad) y, por último, el modelo institucional redistributivo, o angloescandinavo, en el que el bienestar social cumple una función integradora de la sociedad y debe proporcionar servicios no sujetos a las leyes del mercado, sino guiados por los principios de igualdad y solidaridad), varios especialistas han clasificado los diferentes modelos de Estados del Bienestar centrándose en distintos aspectos y variables.

Quizá la tipología más conocida y utilizada sea la que Esping-Andersen realizó en 1990 y se publicó en español tres años después. Tomando como base los países de la OCDE, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, centrándose en la relación de trabajo remunerado y bienestar, y atendiendo a la orientación de las Políticas Públicas y a su incidencia es la desmercantilización del trabajo, formuló tres tipos de regímenes de bienestar. En primer lugar el “conservador”, propio de países como Francia, Holanda y Alemania y Austria, cuyo sistema de seguridad social es un recurso público y sus políticas se dirigen a la familia más que al individuo. En segundo lugar el “liberal”, caracterizado por una cobertura mínima de seguridad social y un fuerte apoyo al mercado de trabajo, lo que generalmente desemboca en la privatización de los servicios de apoyo a las familias. Ejemplos de este sistema son Estados Unidos, Australia, Canadá y el Reino Unido. Por último, los países nórdicos protagonizarían el modelo “socialdemócrata”, con un estado de bienestar universalista que garantiza la cobertura de la seguridad social partiendo del derecho social del individuo y orientándose, pues, a unas Políticas Públicas basadas en la igualdad real, tanto pública como privada. Siguiendo esta misma división otros autores (Moreno, 2002) hablan de modelo “colonial”, modelo “continental” y modelo “nórdico”. De una u otra manera, con posterioridad a este planteamiento de Esping-Andersen, la clasificación fue matizada y ampliada por otros autores (Ferrera, 1996; Sarasa y Moreno, 1995; Moreno 2000) que incluyeron un modelo denominado “familiarista” que estaría representado por los países

mediterráneos del sur de Europa y en el cual la actuación y presencia de la familia constituye un elemento diferenciador y característico del bienestar.

En otro sentido, la tipología de Esping-Andersen olvidó la importancia de las relaciones de género y de la división sexual del trabajo e incluso la centralidad que para este tema tiene el trabajo no remunerado que las mujeres realizan en las familias así como su rol como “productoras de satisfacción vital” (Moreno, 2002: 1), aspectos de indudable protagonismo a la hora de hablar de bienestar y por tanto de Políticas Públicas. Consciente en parte de estos problemas, el autor realizó una revisión de su planteamiento inicial (Esping-Andersen, 2003) e introdujo una mirada crítica respecto a las transformaciones sociales propias del mercado de trabajo y de las familias, viendo así la interacción de estos dos ámbitos con el bienestar social y demostrando cómo, incluso agrupados en el mismo tipo clasificatorio, cada país varía en su orientación y aplicación de las Políticas Públicas. Sin embargo, pese a que planteó que los países nórdicos son los que tienen unas políticas más beneficiosas para las mujeres e incluso que posteriormente (2008) añadiría como criterio el grado de familiarismo y su influencia en la reducción de la oferta de trabajo femenina, no puede decirse que su análisis haya recogido en su totalidad la relevancia de la asimetría de género.

Por parte de algunas autoras feministas (Lewis, 1992), sin embargo, se planteó la importancia que tiene el obviar en los análisis la categoría de género cuando se habla de la interacción entre el estado, el bienestar y el mercado de trabajo, sobre todo teniendo en cuenta que parte del protagonismo del bienestar recae de forma diferente en hombres y en mujeres y que la mercantilización del trabajo provoca significados distintos en unas y otros. Parece evidente que la división de los roles sexuales y la participación mayoritaria de las mujeres en el trabajo no remunerado les impide, o por lo menos dificulta, su participación plena en el mundo laboral (Carrasco, 2001; Borderías, Carrasco y Alemany, 1994). Es por ello que la aportación de Diane Sainsbury (1999) a las tipologías de estados de bienestar sea importante también para la crítica de género (Castro, 2008). Mediante variables como la división sexual del trabajo, la especificidad de quien recibe la prestación social y en calidad de qué, el criterio que se toma para fijar la base del establecimiento de los incentivos fiscales, la consideración de lo público y lo privado así como las posibles remuneraciones de los trabajos de esta última esfera, y las modalidades y condiciones de las políticas en sí, Sainsbury establece tres modelos: el *male breadwinner regime*, el *separate gender roles* y el *individual earner carer*. Como sus nombres indican, el primer modelo representa una estricta separación sexual de la actividad y la división de roles entre un hombre sustentador, independiente económicamente, y una mujer cuidadora que depende de su pareja. El principio que rige la asignación de los recursos propios de las Políticas Públicas es el de la provisión y al proveedor se le hace así sujeto de las mismas. En el segundo modelo se supone igualmente una separación sexual del trabajo en tanto que las mujeres, por tener un empleo peor remunerado que el de los hombres, siguen siendo dependientes y asumen las actividades de cuidado casi de forma exclusiva. En este caso las Políticas Públicas reconocen ambos aspectos: provisión y cuidados, pero con resultados muy diferentes. Y

finalmente, el tercer modelo está basado en la complementariedad y en las funciones compartidas. Ambos, mujeres y hombres, son corresponsables de proveer y de cuidar. El principio de las Políticas Públicas es el de la residencia o la ciudadanía. Como acertadamente apunta Castro (o.c.: 12), este modelo “ha conseguido romper el mito sobre la existencia de un mismo modelo para todos los países escandinavos [...] al identificar importantes diferencias de género entre la orientación de las políticas públicas de países como Suecia, Noruega y Finlandia”. Un hecho, por otra parte, puesto de relieve por Nyberg (2008) y Thoursie (2008), y que da cuenta del camino a recorrer a la hora de autodenominarse como Estado de Bienestar, tal y como ocurre con el caso español, y de implementar Políticas Públicas.

7.1.2. La conciliación de la vida personal, familiar y laboral

Como ya se ha mencionado, en los últimos treinta años la sociedad española ha experimentado varios cambios sociales debido a factores de diverso calado e intensidad en los ámbitos político, económico, social y cultural. Estos cambios estructurales han supuesto también modificaciones en los valores y en las representaciones sociales así como en los modos y conductas apropiados en diversos sectores y, desde luego, también en las relaciones humanas. Así, ya se ha referido más arriba cómo el modelo tradicional familiar se ha modificado, cómo el matrimonio no es la única opción posible, y cómo valores como la libertad, la independencia y la autonomía entran a formar parte del ideario femenino. Ello ha dado lugar no solo a nuevas formas de convivencia sino incluso a modificaciones sustanciales en las más tradicionales; un claro ejemplo lo constituye el hecho del trabajo remunerado femenino y la cada vez menor presencia de hogares con ingreso único, debido no solo a la incorporación de las mujeres al mundo laboral sino a que la inestabilidad e incluso el desempleo masculino influye en la normalización de la familia con doble fuente de ingreso, convirtiéndose así en una estrategia de autoprotección (Saraceno, 2004), aunque a la vez en un nuevo modo de relación, no exento de problemas, entre hombres y mujeres que forman pareja. El dinero, finalmente, resulta un factor importante en las relaciones de género (Dema Moreno, 2006) y en la decisión de proyectar una vida familiar conjunta (Gustafsson, 2008).

Por otra parte, nuestro país tiene algunas características que dificultan la igualdad entre hombres y mujeres y dan cuenta de que, en algunos aspectos, las desigualdades por razón de sexo siguen presentes y marcando no solo el mundo laboral sino el familiar y las relaciones de género. Entre ellas se pueden reseñar:

1. La permanente división entre trabajo productivo remunerado y trabajo reproductivo sin remunerar. Según la *Encuesta del CIS sobre Uso del Tiempo en España*, realizada en 2003, más de la mitad (un 56% exactamente) del volumen de trabajo global realizado corresponde a trabajo no remunerado que en el 75% de los casos es realizado por mujeres.
2. La mayor presencia de las mujeres en las tareas de cuidadoras de personas dependientes. Según el Informe que el INE presentó en 2002, basándose en la

Encuesta sobre discapacidades, discapacitaciones y estado de la salud (EDDES) realizada en 1999, en España había en ese momento 3.528.221 personas que dependían de otras, generalmente mujeres, para poder realizar su vida en mínimas condiciones.

3. Continuo y permanente aumento de personas ancianas. Demográficamente ya se habla del “envejecimiento del envejecimiento” o incluso popularmente de una “cuarta edad”, términos que expresan el aumento espectacular de las personas mayores de 65 años: 7.404.260 en 2006, 8.084.582 previstos para el 2011 o 10.876.681 para 2026, lo que supondría un 21,6% de la población española, según datos del INE.
4. Lo anterior hace prever un aumento considerable de los mayores dependientes que necesitarán cuidados; tareas que son tanto remuneradas como no remuneradas.

Por otra parte, las Políticas de Conciliación entran de lleno en estas Políticas de Igualdad de las que se viene hablando y son resultado de las políticas europeas laborales, en concreto las de fomento del empleo, que han sido tan promovidas por la Unión Europea en estos últimos años. Estas políticas han sido concebidas, además, como un proyecto actual y de futuro, pues no se debe olvidar que en el marco del Tratado de Lisboa se acordó trabajar para conseguir en 2010 un aumento del empleo femenino del 60%. En nuestro país, aunque existe legislación al respecto (Ley 39/1999 de 5 de noviembre) o incluso variaciones legislativas de menor alcance, la aprobación de la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres (LOIEMH), como ya se ha apuntado, ha constituido un gran avance para responder a las demandas sociales de conciliación y de paso poner de relieve algunos problemas como las desigualdades laborales entre hombres y mujeres, sobre todo en cuanto a diferencias salariales, las discriminaciones en promociones y el acceso mismo al empleo.

Finalmente conviene tener presente que se trata de acciones públicas que tienen un componente ético, en tanto que afectan a nuestro sistema de valores; un componente social, ya que lo que subyacen son problemas y necesidades de niños y adolescentes que están solos, enfermos e impedidos que necesitan ayuda y de personas que, por determinadas circunstancias, requieren cuidados; y, por último, conllevan también un componente económico en tanto que el mantenimiento de un modelo social de bienestar requiere ayudas de esta índole y una participación laboral y contributiva mayoritaria.

Pero ¿qué son las Políticas de Conciliación? Pueden entenderse como tales aquellas acciones que van dirigidas a permitir la interrelación equilibrada y satisfactoria entre las esferas productivas y reproductivas en las que se encuentran implicados tres tipos de agentes sociales diferentes (empresas, estado y personas trabajadoras) que se interrelacionan en tres ámbitos también distintos: el personal, el familiar y el laboral. A pesar de que no es lo habitual en los textos aquí se considera de importancia incluir el primer término, ya que desde los años sesenta, en que el concepto de conciliación fue utilizado por el movimiento feminista, se venía hablando solo de dos ámbitos, familiar y

laboral, como si los roles que se desempeñaran en un momento determinado de nuestras vidas constituyeran la totalidad de nuestra identidad. Es decir, con la inclusión del ámbito personal se reivindica la existencia de un tiempo propio, exclusivo y diferenciado tanto del núcleo laboral como familiar. Un tiempo, obvio es decirlo, que en las mujeres se interpreta como un logro y un aspecto relevante de su autonomía (Murillo, o.c.). El tiempo, igual en cantidad para todos los humanos en su cómputo diario, puede llegar incluso a formar parte de políticas especiales y diferenciadas (Torns, 2004 y 2005; Borrás, Torns y Moreno, 2007) y también a ser la base de propuestas singulares, como la del anteproyecto de la ley italiana “Las mujeres cambian los tiempos”, que fue impulsada por las mujeres del PCI en 1990 (Cordoní, 1993).

En el ámbito de la conciliación, además, se aprecia cómo junto a las políticas de carácter público (en una diversidad de modos entre los que se podrían destacar las monetarias, no monetarias y las sensibilizadoras) se encuentran las políticas laborales de carácter privado, que pueden formalizarse en mayor o menor grado. De un modo u otro, cuando se habla de conciliación se hace referencia a acciones que permiten hacer compatibles tareas y ámbitos muy diferentes, marcados con lógicas distintas pero en las que queda lejos la reflexión y análisis de la igualdad o desigualdad entre hombres y mujeres que se produce y reproduce por la práctica de tales medidas.

Algunos datos pueden ayudar a situarnos en el contexto social en que se mueven las políticas de conciliación españolas, por ejemplo los de un informe realizado por GPI Consultores para el Observatorio para la Igualdad de Oportunidades entre mujeres y hombres cuyos resultados salieron a la luz el 5 de mayo de 2005. Los objetivos de ese estudio se centraban en cuatro aspectos relevantes:

1. ¿En qué medida la conciliación de vida familiar y la vida laboral constituye un problema para la población potencialmente activa?
2. ¿Qué barreras dificultan la compaginación de responsabilidades familiares y la ocupación remunerada?
3. ¿Qué efectos no deseados se derivan de tales barreras?
4. ¿Cómo resuelven las personas la compaginación de lo familiar y lo laboral?

Es interesante apuntar que, tal y como se ha dicho anteriormente, la vida personal no aparece por lado alguno, lo que desde luego no coadyuva a visibilizar las desigualdades de género. Por otra parte, haciendo un barrido general del informe mencionado, algunos números pueden resultar esclarecedores. Así, un 46% de los encuestados en edad laboral opinaron que la compatibilización de vida laboral y familiar es complicada o muy complicada. Lo significativo es, que si cortamos mediante la variable sexo, un 51,20% de mujeres tienen esa opinión mientras solo la muestra un 40,60% de los hombres. Pero aún hay más: si se toma una perspectiva intragénero y se sesgan las respuestas mediante la variable actividad, un 54,40% de mujeres ocupadas opinan sobre la complicación de la conciliación mientras que las amas de casa comparten tal opinión en un 49,40% y las mujeres inactivas en un 39,60%. Por otra parte, si se

combina el sexo y el tipo de hogar, se aprecia cómo aquel y el papel de cuidador se relacionan con la carga del cuidado, de manera que en los hogares nucleares un 42,10% de hombres y un 54,40% de mujeres piensan en una conciliación complicada (hay que resaltar aquí los más de doce puntos diferenciales), en los monoparentales las cifras corresponden a un 37,20% para hombres y un 51,40% para mujeres (más de catorce puntos de diferencia), en los hogares extensos se obtuvo un 42,9% frente a un 58,6% (una diferencia de casi dieciséis puntos), mientras en los hogares sin cargas los porcentajes rozan la igualdad con un 35,7% de hombres que opinan que la conciliación es muy complicada frente a un 35,9% de mujeres.

Aparte de causas culturales y estructurales de diverso tipo es obvio que el uso asimétrico del tiempo en las tareas del hogar de las personas ocupadas (1 hora y 30 minutos para los hombres y 3 horas y 10 minutos para las mujeres) o en el cuidado de hijos e hijas menores (2 horas y 20 minutos en el primer caso y 3 horas y 38 minutos para el segundo) son factores que se deben tener en cuenta. Curiosamente, además, mientras que en el caso de las mujeres desciende un poco el porcentaje de ese tiempo de cuidado cuando se comparan activas y no activas a favor de las primeras, en el caso de los hombres apenas hay cambios perceptibles. Es decir, ocupados o no, el tiempo que emplean los varones en las tareas de cuidados es muy similar y, desafortunadamente la jornada de las mujeres ocupadas continúa dentro de casa, dando lugar a las famosas “superwoman” que tanto gustaron hace unos años (Fitoussi, 1989). Supermujeres que, como indica Moreno (2002: 46), son “un tipo de mujer mediterránea que ha sido capaz de reconciliar su trabajo no remunerado en el hogar con sus cada vez mayores y más exigentes actividades profesionales en el mercado laboral formal”. Tal y como se ha comentado, los huecos de los estados de bienestar en el cuidado de los ciudadanos suelen cubrirlos las familias en general y las mujeres en particular.

Por otra parte, si se recapitula lo expuesto hasta aquí, puede apreciarse cómo hay diversos modos de significar el concepto conciliación y cómo las medidas que se tomen para llevarla a cabo y hacerla efectiva dependerán de cuál sea el principal objetivo. Al respecto, no es extraño que diferentes autoras hablen de estas Políticas de Conciliación bajo el prisma de políticas familiares (Brullet, 2000), de políticas de empleo (Carrasquer y Martín, 2005), de políticas demográficas (Macinnes, 2005) o se puedan ver bajo la óptica de las Políticas de Igualdad e incidir en una perspectiva de género de carácter feminista.

Es muy evidente que, en esta última perspectiva, pueden distinguirse dos tipos de políticas. Por una parte, aquellas que tienen como principal objetivo que las mujeres con cargas familiares puedan acceder a un empleo; lo que es importante, sin duda, pero no suficiente, pues como apuntaba Myrdal el problema actual no es que las madres puedan ser trabajadoras, sino que las trabajadoras puedan ser madres. En otro sentido, además, centrándose en ese aspecto del empleo se deja fuera de la discusión el reparto de la carga global del trabajo. Este concepto puede definirse como “la suma de trabajo remunerado y no remunerado observada desde la perspectiva individual y desde la suma total” (García Sainz, 2002: 37), lo que sin duda plantearía la consideración del trabajo como un todo,

no existiendo así límites o fronteras entre mercado y no mercado. Igualmente, al presentar solo desde la perspectiva del empleo el problema de la conciliación, por una parte, se obvian las referencias a las estructuras sociales y a la ideología que lo permite y sostiene y, por otra, aquellas políticas que inciden en la necesidad de la participación igualitaria de hombres y mujeres tanto en el ámbito de la producción como en el de la reproducción. En este sentido, no hay que olvidar que el principal obstáculo para la participación plena de las mujeres en el mercado de trabajo y en su promoción profesional es, precisamente, el cuidado de las personas dependientes y que el hecho de que ellas sean las “cuidadoras naturales”, y por tanto generalmente, las cuidadoras efectivas, supone no solo una deformidad ideológica de lo que es el sexo y el género sino una profunda desigualdad que atenta contra la ética y los derechos humanos.

Cuidados son todas aquellas actividades que tienen como objetivo proporcionar bienestar físico, psíquico y emocional a las personas. Y es precisamente el aspecto de los cuidados (no profesionales) uno de los puntos neurálgicos de la conciliación. Es de sobra conocido el hecho de que las mujeres son quienes de forma mayoritaria cuidan de las personas dependientes e incluso de los ancianos y, en general, de todos los miembros de sus familias, pues de nuevo el proceso de naturalización del que se viene hablando a lo largo de todo este texto genera ciertos imperativos de género. Además de este estado de cosas hay que tener presente lo que aquí se llamará la “lógica de la disponibilidad”; es decir, si las mujeres no tienen un trabajo remunerado que les robe su tiempo, este está libre y disponible para las tareas de reproducción y cuidado, sin necesidad siquiera de remuneración monetaria. Es evidente, claro está, que en algunos casos de parejas de doble salario habría que pensar en “persona cuidadora”, pero también es claro que la desigualdad de género en la pareja, las ideologías y valores sobre los trabajos femeninos y masculinos, las mismas segregaciones del mercado laboral y las distinciones de género en algunas Políticas de Conciliación (por ejemplo, la diferencia entre los permisos de paternidad y maternidad en cuanto a tiempo y transferibilidad) hacen todavía posible la homologación de persona cuidadora y mujer. A estas razones hay que añadir también la dificultad de reconocer los cuidados como un trabajo, dado que no se monetarizan y tienen un comportamiento moral y afectivo que conlleva una tendencia a invisibilizar el tiempo y la dedicación que suponen y el conjunto de saberes y técnicas que les son inherentes.

No es momento, sin embargo, para detenerse en un análisis de esta problemática que, además, necesitaría un tiempo y un espacio propios dada su importancia y heterogeneidad. No obstante, sí hay que constatar que buena parte de las normativas de las Políticas Públicas de conciliación son en realidad lo que se podría denominar “políticas para el cuidado”, pues no hay más que pensar, por ejemplo, en los permisos de maternidad y paternidad o en los de crianza de menores o dependientes. Por otra parte, y a pesar de la necesidad de ir pensando en los cuidados de la vida reproductiva como en un trabajo (Carrasquer, Torms y otros, 1998), quizá especial en tanto que aúna aspectos materiales, morales y afectivos, lo que es cierto, tal y como expuso Carol Thomas y recuerda Martín Palomo (2007), es que los cuidados son transversales y complejos dadas

las diferentes dimensiones que operan en su puesta en marcha: “la identidad social de quien cuida, de la persona cuidada, la relación entre la persona que cuida y la cuidada, la naturaleza del cuidado, el ámbito social en el que se ubica la relación, el carácter económico de la relación de cuidado y el contexto institucional en que se ejerce” (Martín Palomo, o.c.: 8). Todo ello va haciendo ver que las políticas conciliatorias abarcan algo más que permisos y horarios: actividades, tiempos, espacios, cuidados, desigualdades de género, necesidades diferentes, sentimientos, valores éticos y morales y un largo etcétera, pues es la propia fragilidad humana, sus limitaciones, lo que subyace bajo ellas.

En otro sentido, si bien es cierto que buena parte de la normativa laboral permitía una cierta conciliación basada en permisos laborales, excedencias o reducciones de jornada, actualmente la novedad de estas políticas conciliatorias reside en dos aspectos. Primero, que las instituciones públicas han tomado conciencia del problema y la iniciativa para su elaboración. Y, segundo, que su propio planteamiento enlaza con objetivos políticos y económicos que se relacionan con el mercado. En realidad, algunos autores (Macinnes, o.c.) están poniendo de relieve cómo estas Políticas de Conciliación no nacen explícitamente de las demandas personales sino de las agendas políticas. De hecho, hay que apuntar que algunas de ellas han surgido a fin de paliar problemas demográficos concretos o situaciones especiales singulares más que para dar respuesta y satisfacción a las necesidades comunes de los seres humanos.

Por último es interesante recordar aquí cómo en la agenda política se ha contemplado la importancia de los trabajadores y su centralidad en estas Políticas Públicas (otra cosa es que se haya hecho correctamente). No hay que olvidar, además, que en la Unión Europea estas Políticas de Conciliación se desarrollan, en multitud de ocasiones, como Políticas de Empleo, manifestándose así la resolución europea de desarrollar Políticas de Igualdad de forma transversal (mainstreaming), lo que obliga a incorporar la dimensión de género a todas las Políticas Públicas. En este sentido podría destacarse, además, que algunos estudios inciden en la importancia del ámbito empresarial y orientan las medidas de conciliación hacia aquellos trabajadores que, precisamente, tienen un puesto de dirección o bien una alta cualificación. Trabajadores que, por una parte, parecen tener menos problemas con la conciliación pero que, por otra, no están exentos de tal conflictividad y sus consecuencias personales, sobre todo cuando se habla de mujeres (Solé y Parella, 2004). Al respecto cabe nombrar otro tipo de iniciativas como, por ejemplo, el denominado “Estudio Chinchilla-Poelmans” (*Políticas familiarmente responsables. Informe IFREI*), realizado en el año 2002, en el que estos profesores del IESE proponen pautas de actuación empresarial en la línea de las llamadas “buenas prácticas” y políticas “family friendly”. De hecho en 2003 se creó el sello “Empresa familiarmente responsable” por la Fundación +Familia, cuya parte técnica la aportó el mismo IESE. No puede tampoco olvidarse aquí la labor precursora del llamado “Programa Óptima”, a iniciativa del Instituto de la Mujer en 1995, a fin de fomentar la igualdad de oportunidades de hombres y mujeres o los denominados “Planes de Igualdad” contemplados en los artículos 45 y 46 de la LOIEMH.

Por otra parte y en sentido crítico, según el informe de QUIT (grupo de investigación de la Universidad Autónoma de Barcelona) el circunscribir la conciliación al ámbito de los recursos humanos contribuye a su alejamiento del proceso de negociación colectiva, al tiempo que refuerza la individualización de las relaciones laborales. Ante esta problemática los poderes públicos han tomado algunas medidas (alentadoras más que prescriptivas) para hacer que las empresas se impliquen más allá de los mínimos legales. Entre ellas hay que mencionar la concesión de títulos y reconocimientos que pueden mejorar su imagen social y, sobre todo, a través del buen ejemplo empresarial. No es extraño, pues, que en la presentación del denominado “Plan Concilia” para la Administración del Estado el entonces ministro Jordi Sevilla insistiera en que uno de los objetivos del mismo era producir un “efecto de arrastre”.

Las Políticas de Conciliación conllevan, por lo general, unos beneficios que varían según esas mismas políticas sean de carácter público (precisamente de las que aquí se viene hablando) o de carácter privado. Tanto en un ámbito como en otro pueden establecerse de un modo formal o informal y tener carácter monetario (bonificaciones o ayudas económicas concretas) o no tenerlo (los permisos y la regulación de horarios serían ejemplos de este tipo), e incluso pueden tomar la forma de medidas de sensibilización que se encaminen a conseguir la igualdad de mujeres y hombres y su participación corresponsable en el terreno doméstico. En otro sentido se puede hablar de medidas de tiempo (horario flexible, trabajo a tiempo parcial, empleos compartidos, jornada laboral reducida y semana laboral comprimida, por ejemplo), de excedencias y permisos concretos (de paternidad, de maternidad y de lactancia), de flexibilidad en el espacio (el teletrabajo o las videoconferencias laborales), de políticas de servicios (guarderías), de políticas de asesoramiento y apoyo profesional, e incluso de beneficios sociales, como bonos de comida o transporte.

De un modo u otro estas políticas tratan de solventar problemas concretos como el desencaje existente entre los horarios laborales y educacionales, incluido el largo periodo vacacional. Esta disparidad entre la lógica empresarial y comercial y la educativa constituye uno de los problemas centrales que trata de resolverse mediante la conciliación de tiempos pero que, a la larga y en la realidad se suelen resolver mediante la ayuda de la pareja o, en su defecto, la de las generaciones anteriores (los abuelos, generalmente) o el cuidado monetarizado. En este último caso las personas que cuidan son mayoritariamente emigrantes. Un hecho común a otros países incluso con la inmigración interna femenina, sobre todo cuando se realiza en solitario (Betrissey, 2005 y 2006). El ámbito de los cuidados se ha convertido, pues, en un espacio laboral que absorbe buena parte de la mano de obra femenina y migrante que no encuentra acomodo en otros sectores de trabajo. Un simple vistazo a las calles de nuestras ciudades da buena cuenta de este aspecto que se comenta, incluso si se refiere al cuidado de ancianos.

Cuando las mujeres migrantes salen de su país y se emplean como “madres vicarias” se establece una cadena internacional de cuidados que sin duda conlleva grandes costes personales y familiares (Parella, 2007; Parella y Samper, 2007) e incluso problemas sociales y de salud (Betrissey, 2006a). En ocasiones, el resultado de las migraciones es

que una mujer deja a su hijo en otras manos para cuidar al de otra mujer que a la vez ha dejado a su propio hijo en las suyas. En estas cadenas, al igual que antes se ha comentado, el papel de las abuelas es fundamental. Abuelas que permanecen o no en el país de origen pero que, de un modo u otro, al igual que las españolas, hacen de madres sustitutas. Se puede, pues, hablar de un cuidado intergeneracional marcado por el sexo y la filiación (Tobío, 2005) en el que los datos al respecto son concluyentes: son mayoritariamente las madres de las madres quienes cuidan de los nietos. Otro problema a destacar es la falta de servicios sociales que sean accesibles a toda la población, siendo un aspecto en el que se interrelacionan tanto la escasez de oferta como el alto precio o la falta de especialización para determinados colectivos.

A estos aspectos materiales se unen, como se ha ido viendo, aspectos ideológicos que no solo no palián la desigualdad de género, sino que incluso la ahondan hasta tal punto que la conciliación de la vida laboral, personal y familiar se ha visibilizado en la sociedad española como un problema de las mujeres.

Esta es, precisamente y desde una perspectiva de género, la crítica central a las Políticas de Conciliación: se intenta solventar problemas sin transformar las estructuras que los producen. Evidentemente, al hablar de Políticas Públicas se hace referencia también a sociedades concretas cuyos modelos culturales se interrelacionan con las instituciones y agentes sociales al tiempo que se entrelazan con valores e ideologías singulares. Estos modelos tienen funciones explícitas por medio de las cuales se norman las conductas, se construye la realidad y se informa de la misma, se representan en el pensamiento las realidades exteriores e interiores de los seres humanos, se interpreta y organiza el mundo e incluso se legitima el orden mismo impuesto por esos modelos. Sin entrar en aquellos que están en relación con los diferentes Estados de Bienestar, sí hay que dejar constancia de que tras el actual sentido del término conciliación se encuentran los desencajes sufridos en el tradicional modelo de la división sexual del trabajo.

El modelo tradicional de la división sexual del trabajo separa de un modo absoluto (al menos en teoría) la producción y la reproducción, generando así una separación sexual entre una “mujer cuidadora” y un “hombre proveedor”, con espacios, roles, representaciones y valoraciones diferentes, complementarios y no intercambiables, que comúnmente se llegan a entrelazar con las distintas construcciones de género que reflejan la feminidad y la masculinidad. En un sentido purista podría decirse que se está ante un modelo que no ha generado demasiada controversia social (laboral y familiar) aunque probablemente sí personal, en tanto se ha basado en un modelo de ciudadanía delegada, es decir, una ciudadanía de segunda categoría, propia de las mujeres, en la que la mayor parte de los derechos sociales se otorgaba a través de los varones y, en determinadas épocas y clases sociales, en tanto estos participasen en el mercado de trabajo.

Es evidente que los desencajes de esta conciliación tradicional aparecen con el hecho de la actividad femenina. Desde este momento, y desde el modelo de mujer activa y ocupada, se asiste a un segundo tipo de conciliación, no totalmente superado en la actualidad, que se basa en la acumulación de tareas por parte de las mujeres trabajadoras y que ha dado lugar a lo que Laura Balbo (1994), denominó “doble presencia” en 1979.

El modelo de “doble presencia” hay que entenderlo de modo diferente a lo que comúnmente llamamos “doble jornada” en tanto que esta puede asumir en sí misma el pluriempleo o la continuación de una jornada de trabajo habitual en casa. El modelo de Balbo expresa una doble carga de trabajo diferente vivido simultáneamente, sincrónicamente, en el mismo espacio y tiempo. Es así un “no desconectar” que se relaciona con las teorías (especialmente con las denominadas *spillover* y de *roles*) sobre los conflictos de interferencia. Es precisamente este la demostración de la falsedad y utopía del modelo “puerta giratoria” (en el que los hombres “entran” en el ámbito reproductivo al compás que las mujeres “salían” al productivo) o incluso del paritario del que tanto se habla en la actualidad. La doble presencia supone en realidad una jornada interminable (Durán, 1986) en la que se superponen tareas y preocupaciones de diversa índole y que desde luego necesita un nuevo contrato de género.

Independientemente, además, de las estrategias colectivas e individuales que los sujetos necesitados de conciliación puedan emplear, y así mismo de la falacia que supone hoy en día un Estado de Bienestar como el español (con gravamen de carga en la familia y poca relevancia en la creación y mantenimiento de los servicios SAD), es necesario denunciar cómo, en la medida en que la conciliación no cambia las lógicas empresariales y sus representaciones laborales, en la medida en que las cargas del trabajo reproductivo se siguen invisibilizando, y en la medida en que esta carga recae en las mujeres, la conciliación se dirige en su mayor parte al colectivo femenino no para cambiar las ideologías y los diferentes modelos sociales sino para paliar la carga que la misma sociedad le ha ido atribuyendo. No se plantea aquí que las mujeres (como tales) estén en el punto de mira empresarial, sino que lo están las personas cuidadoras que, a su vez, son mayormente mujeres. Las Políticas de Conciliación, tal y como hoy las conocemos, no hacen sino paliar circunstancias puntuales, pasar los desajustes de unas a otras personas o generaciones (el caso de las abuelas cuidadoras o las cadenas globales de cuidados son paradigmáticos), sin examinar y reflexionar sobre otros muchos problemas inherentes al trabajo y la lógica empresarial, al reparto de roles sexuales en las familias, a las relaciones de género, a la construcción en sí de la feminidad y la masculinidad, o al concepto mismo de persona y sus necesidades.

1.2.La violencia contra las mujeres

Como se ha indicado anteriormente podría decirse que, en perspectiva internacional, la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, de 1979, fue el punto de partida para que las violencias cometidas contra las mujeres entraran a formar parte de las agendas políticas. En 1993 la Asamblea General de la ONU aprobó la *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, con lo que no solo se asumían los objetivos de anteriores reuniones internacionales, sino que se responsabilizaba a los gobiernos de tomar medidas reales y concretas para evitar este tipo de violencia en sus respectivos países. La *Conferencia de Pekín*, ya mencionada, dio un paso más cuando afirmó que cualquier tipo de violencia contra las

mujeres era, en realidad, un atentado a sus derechos humanos. No fue pues extraño que un año después, en 1996, en un informe de Naciones Unidas se considerase que la violencia realizada contra las mujeres en el ámbito de lo doméstico debiera asimilarse a la tortura y penalizarse como tal.

Sin embargo estas consideraciones sobre la violencia contra las mujeres son relativamente modernas, y desde luego más expresivas de un deseo o deber ser que de una realidad cotidiana. A lo largo de la historia, y además expresado con profusión por algunas leyes e incluso por canciones y otras expresiones artísticas y literarias, se encuentran multitud de situaciones en las que diferentes formas de violencia contra las mujeres no solo son consentidas sino hasta alentadas partiendo de un extensivo “derecho a la corrección” del cabeza de familia a todos los miembros que estuviesen bajo su cuidado, incluyendo así a sus propias mujeres, y amparados, en múltiples ocasiones, por un código de honor en el que la mujer era una posesión más de los varones (Córdoba de la Llave, 2006). Baste recordar al respecto que hasta 1989 en nuestro país existieron los “delitos contra la honestidad” y se hablaba de “deseo deshonesto”, lo que sin duda hace ver cómo la representación de la honra familiar por parte de las mujeres deja paso a su libertad sexual como un bien jurídico (Osborne, 2009).

En el artículo primero de la mencionada *Declaración* de 1993 la ONU considera violencia contra las mujeres “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la privada”. Por su parte, la *Comisión Europea sobre Igualdad de Oportunidades*, en 1999, definió tal violencia como aquella que se ejerce “mediante el recurso o las amenazas de recurrir a la fuerza física o al chantaje emocional, incluyendo la violación, el maltrato de mujeres, el acoso sexual, el incesto y la pederastia”. Esta última definición alerta claramente sobre el hecho de las múltiples caras que la violencia contra las mujeres puede adoptar; facetas entre las que se pueden destacar, en un sentido amplio, la violencia sexual, el acoso sexual y la violencia de género.

A pesar de que estas líneas se centrarán en esa última violencia, es necesario considerar algunos aspectos comunes a todas ellas en tanto que se habla de una violencia estructural, es decir, basada en el modo mismo en que se hallan establecidas las relaciones de género en un sistema patriarcal. Una violencia que responde, pues, a un mecanismo de control sobre todas las mujeres; que se encuentra relacionada con determinados modelos culturales que responden a las exigencias e imperativos propios de esas relaciones y que, en mayor medida privada que pública, todavía se sigue considerando un problema individual, ya sea de una determinada pareja, ya sea de un concreto comportamiento y, por tanto, tolerándose o disculpándose en cierta medida. Solo bajo este amparo social e incluso en ocasiones institucional pueden entenderse algunas declaraciones públicas y sentencias judiciales verdaderamente alarmantes. Realmente, como escribe Sau (1998: 167) los malos tratos a mujeres “son la manifestación particular y específica de los malos tratos estructurales, institucionalizados,

que forman parte del orden patriarcal. Su propia institucionalización hace que pasen inadvertidos y circulen como un material obvio respecto del que no hay que dar explicaciones ni justificarse”.

Y efectivamente, tal y como apuntaba Kate Millet, cuesta reconocer que la violencia está formando parte del núcleo estructural del patriarcado:

No estamos acostumbrados a asociar el patriarcado con la fuerza. Su sistema socializador es tan perfecto, la aceptación general de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita el respaldo de la violencia. Por lo común, sus brutalidades pasadas nos parecen prácticas exóticas o “primitivas”, y las actuales extravíos individuales, patológicos o excepcionales, que carecen de significado colectivo. Y, sin embargo, al igual que otras ideologías dominantes tales como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no solo constituye una medida de emergencia, sino también un instrumento de intimidación constante (1975: 58).

Que las diferentes violencias contra las mujeres tienen principalmente una base estructural y que se imbrican con el modo en que se han construido socioculturalmente las relaciones de género es un tema prioritario en los estudios y movimientos feministas. Ya desde sus inicios estos movimientos denunciaron reiteradamente la violencia de muchos comportamientos que tanto en el seno de la familia, como en la sociedad en general, venían sufriendo las mujeres. Así por ejemplo, fue logro feminista importante el considerar cómo la violación de las mujeres era en realidad “un proceso consciente de intimidación por el cual todos los hombres mantienen a todas las mujeres en un estado de miedo” (Brownmiller, 1981: 5) e incluso el debate sobre la objetualización sexual de las mujeres que produjo la controversia, dentro de los mismos movimientos feministas, sobre la pornografía, su liberalización o su prohibición (Osborne, 1993). Obvio resulta decir, en este sentido, y tal y como se ha puesto de relieve con las citas anteriores, que fue también la teoría feminista una teoría crítica que resaltó las múltiples formas que la dominación puede tomar en las sociedades patriarcales y el hecho de que, en palabras de Heidi Hartmann (1980) estén surgiendo precisamente de “pactos patriarcales” que Amorós (1990: 2), siguiendo la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo y la crítica sartreana a la misma, refiere del siguiente modo:

Un sistema de dominación se constituye formalmente –consiste, en realidad, en eso– por medio de mecanismos de *autodesignación* para marcar la pertenencia al conjunto de dominadores. Como el patriarcado en tanto que sistema de dominación masculina se solapa y entrecruza con muchas otras formas de dominación socialmente relevantes –básicamente la de clases–, la autodesignación que aquí entra en juego es la de pertenencia *práctica* al conjunto de los varones. Subrayamos el carácter práctico de esta pertenencia, pues el conjunto de los varones como género-sexo no está nunca constituido, sino que *se constituye* mediante un sistema de prácticas [...].

Prácticas que, como ya se ha visto al hablar de masculinidad, constituyen y designan a la mujer como un otro que siempre será pre-interpretado (Amorós, o.c.: 6), lo que tiene unas consecuencias determinadas independientemente de que tal interpretación sea o no

la correcta. Desde lo que esta autora denomina un “topo-lógico-simbólico” (de hecho siempre estos pactos construyen un mapa ideológico de lugares simbólicos, tal y como esta misma autora advierte y lo hiciera en su momento M. Rosaldo en la obra aquí ya analizada) la mujer se constituye como un lugar de uso sexual “de cualquier X que pertenezca al conjunto de los varones”, así, “ las razones por las que no es ni sujeto ni objeto de interpretación son en el fondo las mismas: ha sido ya constituida como *topos* o lugar común; las mismas, pues, que las constituyen, a su vez, en objeto de violencia” (o.c.: 7). En ese sentido, y tal y como Sartre había mostrado para el racismo, Celia Amorós concluye con que “la ideología patriarcal es precisamente el no-pensamiento acerca de la mujer”. Un no-pensamiento que, por otra parte, da lugar al no-reconocimiento y a la no-reciprocidad, pero sobre todo a la violencia:

A los pactos seriales entre varones corresponde, pues, el “pensamiento” serial sobre la mujer como un no-pensamiento, es decir, como violencia. Pues la violencia es anti-hermeneútica. La interpretación paraliza la violencia, así como la violencia paraliza la interpretación. Y el pensamiento es, siempre, tregua hermeneútica. La violencia es cerril y obstinada, es el anti-pensamiento. Por la misma razón, la misoginia es cerrilismo (o.c.: 9).

Teniendo pues de fondo que este sistema de estructuras patriarcales favorece los diferentes modos de violencia contra las mujeres en tanto que fomenta y legitima las desigualdades entre hombres y mujeres, a quienes además se muestra como “usables, prescindibles, maltratables y desechables” (Lagarde, 2008: 216), es momento de centrarse en la violencia que se focaliza en las parejas afectivas y que suele reconocerse mediante varios nombres. Aunque generalmente no se sea consciente de ello hay que reseñar que los términos que se utilizan al respecto no son neutros, sino que connotan especificaciones, significados, representaciones sociales e incluso ámbitos que se quieren resaltar. No se indica lo mismo, a pesar de que se utilicen como sinónimos de este tipo de violencia, cuando se utiliza el término de violencia doméstica o cuando se habla de terrorismo familiar. Sin ánimo de entrar aquí en controversia sobre el significado y validez de los términos (Osborne, 2009) sí se señala que tanto mediante los anteriores como, por ejemplo, con violencia familiar, feminicidio, violencia feminicida, violencia contra las mujeres o con violencia de género se hace referencia a una violencia que ejercen los varones contra las mujeres como estrategia para mantener su poder. Es importante el significar, como antes se comentó, que estas violencias connotan la desigualdad de las relaciones entre unos y otras; que son, en definitiva, relaciones de poder y que, como plantea Juliano (2004), van más allá del maltrato físico y no afectan por igual a hombres y a mujeres. Finalmente, como aclaran Bosch, Ferrer y Alzamora (2006: 143), “en muchas ocasiones las relaciones son más una cuestión de poder que de afectos. A partir de ahí el drama está servido: se estarán hablando lenguajes diferentes, se estarán utilizando códigos diferentes, se parte de expectativas diferentes”.

Desde esta tensión creada por los objetivos y límites de dos ámbitos tan distintos, hay que constatar que en las sociedades actuales el choque de ambos es todavía más fuerte si cabe, en el sentido de que el poder masculino pierde su absoluto, o al menos, así

se interpretan las nuevas formas del contrato sexual:

Muy lejos de disminuir bajo el progreso ineluctable, la violencia sexual es actualmente más cotidiana, rabiosa y enloquecida en la misma medida que las mujeres se liberan. Atacar a una mujer no es una actitud instintiva y salvaje del primate, es la reacción de un propietario ante la abolición de la esclavitud. La nostalgia de un poder caduco dirige el recurso a la fuerza (Bruckner y Finkielkraut, 1987: 321-322).

En consonancia, los datos ofrecidos por organismos internacionales y los producidos desde diferentes centros y entidades de nuestro país muestran un panorama desolador. Así, por ejemplo, en el *Estudio sobre las medidas adoptadas por los estados miembros del Consejo de Europa* (2006) se constata que de un 20 a un 25% de las mujeres de la Unión Europea han sufrido algún tipo de violencia física. Dentro de nuestras fronteras, según el *Informe anual del Observatorio Estatal de Violencia sobre la Mujer* (Ministerio de Igualdad), desde el año 2002 a 2006 las denuncias de agresiones subieron un 71,21%, llegando al año siguiente a la cifra de 63.347 mujeres que interpusieron las mismas contra sus parejas. Por su parte el *Centro Reina Sofía para el estudio de la violencia* arrojaba para el año 2009 una cifra de 57 mujeres asesinadas, frente a las 75 de 2008. Si se realiza un cómputo desde 2003 a 2007, en el que estos asesinatos subieron un 2,86%, los datos dan una idea más global del problema. En este periodo de tiempo el número de muertas por violencia de género ascendió a 344 mujeres, lo que hace una media de 69 por año. El tramo de edad de las fallecidas que resulta más representativo es el de 25-34 años, lo que pudiera estar en relación con el propio de sus asesinos (35-44 años). De ellas un 73,30% eran españolas y un 27,70% extranjeras, con lo que una extrapolación de datos con los totales de emigración respecto a la población autóctona podría estar demostrando la importancia de las variables culturales en este aspecto, tal y como se comentaba anteriormente. Estos datos son semejantes para el caso de sus agresores: un 73,39% de españoles y 26,61% de extranjeros; de ellos, un 2% tenía antecedentes policiales. En el conjunto de casos, en un 34,04 % habían existido malos tratos previos, lo que indica la posibilidad de reiteración en la conducta violenta y de algunas conductas de apego en las víctimas que se comentarán más adelante.

Las cifras alertan también del tipo de crímenes de los que se viene hablando. Son asesinatos crueles, brutales y caracterizados por la proximidad y el contacto físico. Es muy evidente este último hecho si se considera que en un 51,66% de las ocasiones se emplean armas blancas, en un 15,32% se las mata a golpes, o bien con objetos contundentes, en un 10,21% de los casos, o bien con las propias manos mediante una paliza en el 5,11% de las ocasiones. En un 10,81% se estrangula a la víctima, en el 3% de las veces se las quema, en el 2,40% de ocasiones se las arroja por el balcón, en el 1,50% se asesinan mediante asfixia y en el 0,90 % de los casos han sido atropelladas. El arma de fuego, que supone una cierta distancia entre víctima y asesino, se utilizó en un 14,41% de las ocasiones. Estos modos de asesinar no son excluyentes, de manera que una mujer puede ser brutalmente golpeada, estrangulada y arrojada por el balcón.

Por otra parte los diferentes datos muestran que el maltrato y el asesinato de mujeres

no se relaciona de un modo directo con ninguna clase social, aunque haya una prevalencia de agresores con trabajos de baja cualificación según han demostrado diferentes informes del Consejo General del Poder Judicial, y así mismo no hay que descartar como causa principal la locura, la drogadicción o el alcohol a pesar de que puedan influir en un escenario de violencia concreto. No sería correcto, por tanto, hablar de determinantes aunque sí de algunos factores de riesgo, de ahí que a los anteriores se pudieran unir las características de ciertas personalidades agresivas, frustraciones personales, situaciones de estrés derivadas, por ejemplo, de pérdidas de empleo, momentos previos al divorcio, separaciones recientes o dependencia económica de la víctima.

Un aspecto importante en estas relaciones de violencia es la dependencia emocional y psíquica de la víctima. Una dependencia que incluso algunos autores han comparado con el síndrome de Estocolmo (Montero, 2006) y que dificulta la ruptura y hasta la denuncia del maltratador. Al respecto hay que considerar, tal y como se puso de relieve más arriba, que el ámbito familiar y de pareja viene atravesado por los afectos y el amor, cuya carga ideológica configura un deber ser, unos modelos culturales, que delimitan y restringen las conductas en su contra al tiempo que encadenan, al menos popularmente, sentimientos y comportamientos. Canciones, refranes, comentarios, imágenes e incluso expresiones artísticas, literarias y medios de comunicación (Bernárdez y otras, 2008) unen e imbrican amor y celos, dominación y dependencia, enamoramiento y sufrimiento. Por otra parte, tal y como puso de relieve Bourdieu (o.c.), parte de las instituciones en cuyos miembros depositamos nuestros afectos más profundos (la familia, por ejemplo) son cauce de dominación. No es extraño al respecto que Jónasdóttir (1993) conceptualizase la dominación patriarcal como “el poder del amor”, en el sentido de que de ella y de él se derivan buena parte de los valores con los que se socializan hombres y mujeres y cuyos modelos de género configuran qué es ser hombre y qué es ser mujer, las obligaciones de cada uno y lo que se espera de ellos; independientemente, tal cual dice Anna Jónasdóttir, de que la dominación provenga de un patriarcado formalmente igualitario y se mantenga mediante formas contractuales de dominación o que surja mediante formas de coerción y violencia manifiestas. Claramente lo significativo es que hombres y mujeres hablan diferentes lenguajes amorosos, tal y como puso de relieve Simone de Beauvoir en la obra ya analizada de *El segundo sexo*:

La palabra amor no tiene el mismo sentido para uno y otro sexo [...] Byron ha dicho con razón que el amor no es en la vida del hombre más que una ocupación, mientras que en la mujer es su vida misma. Esta es la idea que expresa Nietzsche en *La Gaya Ciencia*. La palabra misma de amor, dice, significa en efecto dos cosas distintas para el hombre y para la mujer. Lo que ella entiende por amor es muy claro: no es tan solo abnegación, sino entrega total en cuerpo y alma, sin restricciones, sin consideraciones de ninguna especie. Es esta ausencia total de condiciones lo que convierte su amor en fe, en su única fe. En cuanto al hombre, si ama a una mujer, es aquel amor el que quiere de ella; por consiguiente, está bastante lejos de pretender para sí el mismo sentimiento que para la mujer; si hubiese hombres que también sintiesen ese mismo deseo de abandono total, desde luego no serían hombres (o.c.: 429).

Esta ideología sobre el amor como único sustento de la pareja, o al menos como el más importante, a su vez engarzado con una “naturaleza” femenina pasiva y paciente que obliga a la mujer a depender afectivamente (y muchas veces económicamente) de su pareja y a ser la guardiana de la paz y la tranquilidad del hogar se va transmitiendo tanto en el proceso de socialización diferencial como en muchos de los cauces de información y educación social (la familia y los medios de comunicación, como ya se ha dicho, el sistema educativo, el lenguaje y su uso genérico y específico e incluso la religión). Se educa a las niñas a ser pacientes, a poner su vida entera en los afectos de pareja, a dar amor como si fuera un bien ilimitado que surge de la nada o de una oscura fuente interior femenina, se las enseña a ser buenas (signifique eso lo que fuere) y a no enfadar al hombre de turno, ya sea el padre, el compañero o la pareja, a contentarlos y a hacerles la vida feliz y agradable aun a costa de su propio bienestar, tal y como hace Cenicienta en el cuento (Dowling, 1982). Esta “princesita” a quien su padre quiere cuando es buena, a quien su pareja considera aceptable cuando obedece y admira, se siente sin embargo perpleja y descontenta cuando se descubre soslayada y rechazada en cuanto exhibe sus propias necesidades afectivas (Eichenbaum y Orbach, 2001); sin embargo calla, o como mucho muestra su necesidad en forma de crítica, siendo así que finalmente cede, retoma la relación, se convence o trata de convencerse de que todo va bien, porque parece que su destino se dirija del amor a la familia en un camino inexcusable, camino, además, para el que se ha preparado y socializado (Lipovetsky, 1999). Estas medidas sociales, restrictivas de una educación autónoma y de autoestima femenina, dificultan a las mujeres el percibir sus propias necesidades antes que las de quienes les rodean. Si como dice Bourdieu las mujeres son las depositarias del “material simbólico familiar” y se observa el mismo desde una perspectiva amplia que incluye la tranquilidad familiar, el bienestar del compañero y el éxito en sí de la pareja y de la unión que tenga, habrá que preguntarse ya no solo por la obligatoriedad de este constructo aleatorio, sino por el coste personal que conlleva para la mujer el ser la depositaria del mismo. Más aún en sociedades como las nuestras en las que, por una parte se transmite una educación idealmente no diferenciada en los aspectos materiales (por ejemplo a la hora de permitir y alentar los estudios o las búsquedas de trabajo, a pesar de que, realmente, existan algunos criterios diferentes según los sexos) pero, por otra, aún persiste una socialización diferencial que orienta a las mujeres hacia la intimidad, el mundo de los afectos, el cuidado de los otros, la pareja y la formación de una familia. Perla Haimovich (1990) puso de relieve cómo en el proceso mediante el cual el hombre maltratador controla a la mujer toma parte importante el hecho de que tanto él como su víctima consideran que el varón es más importante, superior, resolutivo y, por tanto, sabe lo que debe hacer y lo que a ella le conviene. Ambos, evidentemente, son producto de una determinada socialización de género y de una sociedad patriarcal.

Esta socialización tendente al sacrificio por amor (sea por la pareja o sea por los hijos) y al deber de mantener la estabilidad de la familia, o la relación de convivencia o afecto en sí, es sumamente coherente con tres cuestiones fundamentales a la hora de tratar la violencia de género.

En primer lugar, la diferencia existente entre el denominado “maltrato técnico” (un maltrato tipo que cumple determinadas características evaluadas por expertos) y el maltrato declarado. En este sentido es obvio que existe una distancia entre lo que los técnicos consideran una situación de malos tratos (gritos, insultos, desprecios, etc.) y lo que una mujer en concreto considera violencia proveniente de su pareja (“siempre habla alto cuando se enfada”, “solo son palabras”, “lo hace o dice sin intención”, etc.). En la primera *Macroencuesta* que realizó el Instituto de la Mujer en el año 2000, un total de 1.865.000 mujeres admitieron el primer tipo de maltrato y 640.000 el segundo. Dicho de otro modo, la cifra primera representaba a aquellas mujeres que admitían que “a veces” o “frecuentemente” se habían visto en situaciones concretas donde las gritaban o despreciaban, mientras que la segunda representaba a quienes habían sufrido malos tratos durante el último año por parte de su novio, pareja o personas que convivieran con ellas. Esas situaciones específicas de la *Macroencuesta* eran:

- Ser impedida para ver o relacionarse con su propia familia, amigos o vecinos.
- Estar sin dinero suficiente para mantenerse, bien por quitarle la pareja lo que ella gana o bien por negarse a darle de lo que gana él.
- Es la pareja quien decide lo que ella puede o no hacer.
- Recibe insultos o amenazas.
- Le produce miedo en algunas ocasiones.
- La pareja no tiene en cuenta sus necesidades.
- Cuando se enfada puede llegar a empujar o golpear.
- Le dice que no es capaz de hacer nada por sí sola.
- Le dice que es torpe y que todo lo hace mal.
- Ironiza y no valora sus creencias.
- No valora el trabajo que ella realiza.
- Delante de sus hijos la disminuye y dice cosas que no la dejan en buen lugar.
- Insiste en mantener relaciones sexuales aunque la mujer no lo desee.

Independientemente de algunos errores que la encuesta en sí pudiera tener, como la mezcla de sexismo y violencia o la presunción de que el primero siempre aboca en la segunda (Osborne, 2009), e incluso el problema de clarificación que generan los diferentes términos con los que una conducta determinada puede evaluarse y conceptualizarse, por ejemplo, maltrato, violencia, dominación, sexismo o micromachismo (Bonino, 1998), lo que es cierto es que sus datos son en sí un claro ejemplo de la diversidad existente en la percepción y complejidad de los malos tratos, habiendo así un umbral, flexible, diferencial, personal y situacional que cada víctima interpreta, significa y percibe de un modo distintivo, lo que desde luego complejiza la tarea de los expertos y dificulta las actuaciones paliativas.

En segundo lugar, el problema del aguante de la violencia por parte de las mujeres. Según la misma *Macroencuesta* que se viene comentando, las víctimas soportan una media de cinco años de malos tratos antes de decidir denunciar a su maltratador. Este

hecho connota socialmente una cierta actitud contra las mujeres y ha motivado varias teorías por parte de diferentes estudiosos expertos en violencia. El mismo Freud sentó las bases del masoquismo femenino e incluso en la década de los ochenta se intentó incluir tal categoría en la tercera edición del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* con un contenido que recordaba a algunas de las descripciones de mujeres víctimas de violencia de género, atribuyendo además esta situación a la personalidad de la víctima y dejando aparte otras fuentes como la violencia masculina o el silencio cómplice de la sociedad. En 1978, por parte de Bárbara Star, se descartó esta personalidad masoquista y dependiente de las mujeres, concretando tan solo una cierta pasividad expresada en angustia, timidez, reserva emocional o falta de habilidades para afrontar el maltrato (Bosch y Ferrer, 2002). Los hechos sin embargo son tozudos y no hay estudio que pueda demostrar claramente un mayor índice de psicopatologías previas al maltrato en estas mujeres que en la población en general, aunque sí es obvio que estas pueden provenir en muchas ocasiones del mismo padecimiento de la violencia.

Existen pues diversas teorías que tratan de explicar las razones de la permanencia de las mujeres con sus maltratadores. En ellas se incluyen variables como la severidad y frecuencia de la violencia, la historia violenta de la familia de origen, la edad, el grado de autoestima de la mujer, la falta de empleo y el nivel de dependencia, la esperanza de cambio, el temor a las represalias, el carecer de refugio y ayuda, la preocupación por los hijos o la vergüenza social, entre otras. Ya sea por unos u otros motivos, lo que es claro es que estas mujeres desarrollan un aprendizaje que les permite vivir con la violencia, pactar con ella y su agresor y acostumbrarse a la situación mediante un proceso de habituación que minusvalora, deforma y disfraza la realidad del maltrato. No es extraño que algunos psicólogos hablen para el caso de “Síndrome de adaptación paradójica” (Montero, 2001).

Sin embargo, a la paradoja contribuye, precisamente, que este tipo de violencia sea comúnmente un proceso con ciclos distintivos. Al respecto, Leonore Walker (1984) planteó que esta violencia se desarrolla mediante ciclos de tres fases: en la primera de ellas, llamada fase de acumulación o de construcción de la tensión, se van desarrollando pequeños actos de abusos o de violencia suave (menosprecios, ira poco expresa, silencios, manipulación, etc.), que pueden ser incluso negados por el maltratador aunque la víctima los perciba claramente. Es este el momento en que la socialización conciliadora de la mujer, de la que antes se ha hablado, se pone en marcha: trata de agradarle, intenta calmarlo y evita hacer cosas o decir palabras que puedan molestarlo. En esta fase incluso la víctima puede empezar a verse como culpable de lo que acontece, y el maltratador, controlando la situación, incide aún más en sus exigencias y conducta violenta. Tras esta fase provocadora se desarrolla una segunda que es la de agresión o descarga de la tensión. Suele visibilizarse con un aumento de los abusos psíquicos y aparecen (o pueden aparecer) amenazas y malos tratos físicos. Es una fase de descarga de tensión del maltratador pero de incremento de la misma para la víctima quien, en ocasiones, teme por su integridad y, o bien trata de calmar a la pareja mediante un trato amable, sumiso e incluso sexual, o también puede advertirle de su abandono si las cosas no vuelven a su

cauce. La tercera fase es la denominada fase de luna de miel, de arrepentimiento o de conciliación. Es una fase de calma, de buenos propósitos, de solicitudes de perdón y de bonitas promesas. En estos momentos, sin embargo, se crean tantas expectativas y tensiones que se origina una vuelta al inicio del ciclo.

Independientemente de algunas críticas que con toda razón se hicieron a este modelo por su excesiva circularidad (Cantera, 1999) que parece olvidar otros tipos de estrategias y convicciones femeninas, lo que parece indudable es la dificultad para superar estos ciclos de violencia y romper con el maltratador. Esto lleva a la tercera cuestión en discusión: las denuncias de maltrato.

Como se ha advertido con anterioridad, más de la tercera parte de los feminicidas del periodo 2003-2007 tenían denuncias previas al asesinato en cuestión. La habituación a la violencia que se ha venido comentando incide claramente en la voluntad de denunciar, pero, al tiempo, es conocido que al igual que muchas mujeres son asesinadas sin haber mediado denuncia alguna, existen muchas denuncias de maltrato que no son llevadas a sus últimos términos. Los datos ayudan de nuevo a situarse. El Consejo General del Poder Judicial, para el primer trimestre de 2009, informó de que se habían presentado 33.656 denuncias. A pesar del número elevado, la vía que genera tales denuncias es sin embargo muy significativa. Así, se presentaron directamente en el juzgado 2.930 denuncias. Mediante partes de lesiones se gestionaron 3.986. A través del servicio de asistencia a terceros se abrieron 434. Se denunciaron a partir de atestados policiales 26.208 casos y los familiares de los implicados fueron quienes hicieron la denuncia en 98 ocasiones. Una vez interpuesta la denuncia renunciaron a la continuación del proceso un 11,6% de las mujeres, siendo de este conjunto un 55% españolas y un 45% extranjeras. Respecto al mismo periodo del año anterior, comparando los datos, puede decirse que han decrecido las denuncias, se han incrementado las renunciaciones al seguimiento procesal pero, al tiempo, también han aumentado las órdenes de protección, que en el periodo reseñado del año 2009 alcanzaron la cifra de 10.228.

Parece claro que las dos primeras tendencias hacen ver buena parte de la problemática que se viene comentando: las dudas, la dependencia afectiva y económica, el miedo al juicio social y a la visibilización del problema que supone un proceso judicial, la falta de recursos sociales e institucionales, los efectos del síndrome paradójico o cualquier otro de los mencionados y que crean un enganche entre víctima y verdugo difícil de soltar. A estos motivos, además, hay que unirle un factor de peligrosidad en el que redundan las cifras de asesinatos: casi una tercera parte suceden en el periodo de separación de la relación o convivencia, siendo pues la denuncia un preámbulo de lo que va a suceder. No es pues extraño que las mujeres sean reacias a iniciar el proceso posterior a la interposición de la denuncia.

Precisamente por ello la llamada comúnmente *Ley Integral contra la Violencia de Género* (Ley 1/2004, de 28 de diciembre, de “Medidas de protección integral contra la violencia de género”) ha insistido tanto en la necesidad de denunciar las violencias contra las mujeres, lo que, sin embargo, ha traído como consecuencia una “excesiva judicialización” que se extiende a todos los ámbitos implicados y que al decir de algunos

profesionales presiona a la mujer para encaminarse a la denuncia e incluso se la castiga si no lo hace al dificultarle el acceso a las ayudas sociales. En realidad, como apunta Osborne (2009: 116),

[...] hay una significativa coincidencia de opinión acerca del sobreacento que se ha puesto en los aspectos penales en detrimento de los aspectos preventivos, asistenciales y de tratamiento, tanto de agresores como de maltratadas [...]. Ello redundando en el desequilibrio sobre el que hay pleno consenso entre los gastos que engendran los aspectos penales de la ley y el resto de prestaciones previstas.

Lo que es claro también, y además aumenta el problema, es que los medios no son ilimitados y se actúa mediante criterios de prioridad que no siempre dan los mejores resultados; aparte de que el marco interpretativo de un problema dirige y determina la resolución. Ciertamente que la Ley Integral tiene deficiencias que se deben ir paliando y corrigiendo al tiempo que debe ir aumentando su ámbito de actuación merced a ayudas y beneficios concretos no solo en el campo de lo penal o judicial sino en el laboral, el asistencial, el sanitario, el educativo, el comunicacional, el social y el cultural. Llama sin embargo la atención el hecho de que en algunos medios conservadores, sobre todo de comunicación, cada una de las asesinadas sirva como crítica a la Ley Integral. Nunca una ley, del tipo que sea, termina con el delito en sí; y, como se ha venido apuntando, un problema como este, arraigado en profundas estructuras socioculturales, no se arregla solo castigando por los efectos sino transformando a la vez las causas. La violencia contra las mujeres, se ha repetido varias veces en este texto, no se origina en la nada sino que engarza sus raíces en la profunda desigualdad que se halla todavía en las relaciones de género. Relaciones, además, que son de poder y suponen, consecuentemente, una jerarquía. Jerarquía que necesita una deconstrucción igual que se necesita seguir luchando por que mujeres y hombres sean iguales, no solo en el ámbito de lo formal sino en el mundo real.

Por ello, que los movimientos feministas han sido y siguen siendo un motor de cambio social es un hecho indiscutible. Bien es cierto que actualmente se asiste a una dispersión de fuerzas que muchas veces se anulan unas a otras e incluso es igualmente cierto que muchas mujeres temen ser consideradas como feministas mientras otras, generalmente más jóvenes, piensan que la igualdad ya se ganó en otros tiempos y escenarios. También es real, como han denunciado algunas teóricas feministas, que hoy día se ha perdido ese ímpetu reivindicativo que hacía del feminismo un claro referente de lucha contra las desigualdades del género. Escribe Méndez al respecto de lo que ella considera desaparición del movimiento feminista:

Era ese movimiento feminista organizado y muy activo el que suscitaba debates, denunciaba las situaciones de opresión, dominación y explotación de las mujeres, y se negaba a reducir sus objetivos políticos al logro de una igualdad entre los sexos que podría alcanzarse sin transformar estructuralmente el sistema neoliberal y la economía capitalista. En su lugar, y como paradójico resultado de las luchas feministas, se ha ido difundiendo una representación institucional de las

mujeres que alcanzó su punto culminante cuando la noción de género pasó del campo de las teorías feministas al institucional [...] Quienes hoy parecen querer ocupar el lugar del movimiento feminista, como si eso fuera posible, son diferentes organismos nacionales e internacionales que, de forma creciente, solicitan la colaboración de personas “expertas en género” para que estas diagnostiquen, como si de una enfermedad se tratara, los síntomas que indican que las mujeres siguen teniendo “problemas” (o.c.: 233-234).

Realmente lleva parte de razón; como la llevan quienes alertan de los peligros de los expertos oficializados en tanto que la lógica de la toma de decisiones políticas tiende más a resolver problemas concretos que a reformular o reconstruir estructuras o sistemas, tal y como se comentaba al principio. Sin embargo, parece poco discutible el hecho de que aunque la igualdad formal no es la única deseable, el marco legal con el que actualmente cuentan las mujeres favorece, si no la igualdad, al menos la exigencia de ella. Es cierto que hoy día se usa y abusa del término género hasta extremos que resultan exasperantes y que según algunas opiniones desvirtúan la realidad o incluso pueden restar potencia al conjunto femenino (Badinter, 2004). Ciertamente también que la universalización de la categoría para sustituir a la variable sexo o incluso la pluralización de la misma para indicar simplemente a hombres y mujeres va restando fuerza a todo aquel análisis, objetivo o política concreta que lo incluye. Es verdad también que actualmente no se puede hablar del feminismo como algo englobador de exigencias políticas a los poderes públicos, económicos y sociales, pero por encima de los *ismos* o de los apellidos que puedan tener, el pensamiento y la acción feminista siguen estando presentes. Quizá cada momento histórico necesite estrategias diferentes y en ellas estamos o deberíamos estar. La reflexión feminista sobre la sociedad, la política o la economía e incluso los trabajos e investigaciones sobre las diferentes facetas del género puede que no salten de continuo a la calle, ni estén como algo relevante en los medios de comunicación, pero siguen siendo el motor de crítica a las situaciones desiguales que hoy día siguen sufriendo las mujeres. Y muchas voces disonantes acaban por ser oídas o, por lo menos, no olvidadas.

Bibliografía

- Adams, P. (1993): "Mothering". *m/f*, 8: 40-52.
- Agra Romero, M. J. (comp.) (1998): *Ecología y feminismo*. Editorial Comares. Granada.
- Alberdi Alonso, I. (1999): *La nueva familia española*. Taurus. Barcelona.
- Alberdi Alonso, I. (2003): "El feminismo y la familia. Influencia del movimiento feminista en la transformación de la familia en España". *Arbor*, 685: 35-52.
- Alberdi Alonso, I. y otras (1984): "Actitudes de las mujeres hacia el cambio familiar". *REIS*, 27: 41-59.
- Álvarez Munárriz, L. (2002): "La configuración cultural de la sexualidad en B. Malinowski", en *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo* (153-179). Instituto de Ciencias para la familia. Pamplona.
- Amelang, J. y Nasch, M. (1990): *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Edicions Alfons El Magnánim. Valencia.
- Amorós, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. Barcelona.
- Amorós, C. (1990): "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en Maquieira, V. y Sánchez, C. (comp.), *Violencia y sociedad patriarcal* (1-15). Editorial Pablo Iglesias. Madrid.
- Amorós, C. (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Cátedra. Madrid.
- Amorós, C. (2009): *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islám*. Cátedra. Madrid.
- Aries, Ph. (1987): *El niño y la vida familiar*. Taurus. Madrid.
- Ardener, S. (ed.) (1992): *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures: Essays in Commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*. Berg Publishers Limited. Providence, R.I.
- Astelarra, J. (2000): "Políticas públicas de igualdad de oportunidades", en De Villota, P. (coord.), *En torno al mercado de trabajo y las políticas de igualdad de oportunidades en España*. (134-144) Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Madrid.
- Atkinson, J. (1990): "How Gender Makes a Difference in Wana Society", en Atkinson, J. and Errington, S. (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. (59-94). Standford University Press. Stanford.
- Austin, J. L. (1971): *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Buenos Aires.
- Babcock, B. y Parezo, N. (1988): *Daughters of the Desert. Women Anthropologists and the Native American Southwest, 1880-1980*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- Bachofen, J. J. (1992): *El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el*

- mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica.* Akal. Madrid.
- Badinter, E. (1991): *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVIII al XX.* Paidós. Barcelona.
- Badinter, E. (1993): *XY, la identidad masculina.* Alianza Editorial. Madrid.
- Badinter, E. (2004): *Por el mal camino.* Alianza Editorial. Madrid.
- Balbo, L. (1994): “La doble presencia”, en Borderías, C. y otras (comp.). *Las mujeres y el trabajo: rupturas conceptuales.* (503-514). Icaria. Barcelona.
- Bamberger, J. (1979): “El mito del matriarcado ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas? En: Harris, O. y Young, K. (eds.), *Antropología y feminismo* (35-46). Anagrama. Barcelona.
- Bateson, G. (1990): *Naven: un ceremonial iatmul.* Júcar. Madrid.
- Bateson, M. C. (1994): *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson.* Harper Collins Publishers. New York.
- Bauman, Z. (2007): *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos.* FCE. Madrid.
- Beauvoir, S. de (1962): *El segundo sexo.* Siglo Veinte. Buenos Aires.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (1998): *El normal caos del amor.* El Roure. Barcelona.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003): *La individualización. el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas.* Paidós. Barcelona.
- Bel Bravo, M. A. (2002): *Mujeres españolas en la Historia Moderna.* Silex. Madrid.
- Beltrán, E., Maquieira, V. y otras (2001): *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos.* Alianza Editorial. Madrid.
- Benedict, R. (1971): *El hombre y la cultura.* Edhasa. Barcelona.
- Benedict, R. (1974): *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa.* Alianza Editorial. Madrid.
- Benería, L. y Roldán, M. (1992): *Las encrucijadas de clase y género. Trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México.* FCE – El Colegio de México. México.
- Bernárdez, A., García, I. y González, S. (2008): *Violencia de género en el cine español.* Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM y Editorial Complutense. Madrid.
- Betrisey Nadali, D. (2005): *Mujeres migrantes. Un estudio de casos sobre las migraciones internas en la provincia de Misiones, Argentina.* Universidad Nacional de Misiones. Posadas.
- Betrisey Nadali, D. (2006): “Migraciones rurales femeninas en Argentina. Estudio de casos”, en *Ager. Revista de Estudios sobre despoblación y desarrollo rural*, 5: 89-125.
- Betrisey Nadali, D. (2006a): “Trabajo, exclusión social y enfermedad”, en *Sociología del Trabajo*, 57: 31-64.
- Blanco, A. (2003): *A las mujeres. Ensayos feministas de María Martínez Sierra.* Instituto de Estudios Riojanos. Logroño.
- Bock, G. (1991): “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un

- debate internacional”, en *Historia Social*, 9: 55-77.
- Bock, G. (2001): *La mujer en la historia de Europa. De la Edad Media a nuestros días*. Crítica. Barcelona.
- Bock, J. D. (2000): “Doing the Righth Thing? Single Mothers by Choice and the Struggle for Legitimacy”. *Gender & Society*, 14: 62-86, n° 1, february.
- Bohannan, L. (1993): “Shakespeare en la selva”, en Velasco, H.M. (comp.) *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. (75-85). UNED.
- Bohannan, P. y Bohannan, L. (1968): *Tiv Economy*. Northwestern University Press. Evanston, Illinois.
- Bohannan, P. y Glazer, M. (1993): *Antropología. Lecturas*. McGraw-Hill. Madrid.
- Bonino, L. (1998): *Micromachismos, la violencia invisible*. Cecom. Madrid.
- Bonino, L. (2000): “Varones, género y salud mental: deconstruyendo la normalidad masculina”, en Sagarra, M. y Carabí, A. (eds.), *Nuevas masculinidades* (41-64). Icaria. Barcelona.
- Bonino, L. (2003): “Los varones ante el problema de la igualdad de las mujeres”, en Lomas, C. (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidad masculina y cambios sociales*. Paidós. Barcelona.
- Borderías, C., Carrasco, C. y Alemany, C. (1994): *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Icaria.
- Borrás, V., Torns, T. y Moreno, S. (2007): “Las políticas de conciliación y las políticas de tiempo”. *Papers*. 83: 83-96.
- Bosch, E. y Ferrer, V. (2002): *La voz de las invisibles. Las víctimas de un mal amor que mata*. Cátedra. Madrid.
- Bosch, E., Ferrer, V. y Alzamora, A. (2006): *El laberinto patriarcal. Reflexiones teóricoprácticas sobre la violencia contra las mujeres*. Anthropos. Barcelona.
- Boserup, E. (1970): *Women's Role in Economic Development*. Allen and Unwin. Londres.
- Bourdieu, P. (2000): *La dominación masculina*. Anagrama. Barcelona.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (2005): *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI. Madrid.
- Brandes, S. H. (1991): *Metáforas de la masculinidad. Sexo y status en el folclore andaluz*. Taurus. Madrid.
- Brownmiller, S. (1981): *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación*. Planeta. Barcelona.
- Bruckner, P. y Finkielkraut, A. (1987): *El nuevo desorden amoroso*. Anagrama. Barcelona.
- Brullet, C. (2000): “El debat sobre conciliació, ocupació, família dins el marc de la Unió Europea”. *Revista catalana de sociologia*. 12: 155-185.
- Burguière, A. y otros. (1988): *Historia de la familia*. Alianza Editorial. Madrid.
- Busoni, M. (2007): “Género y antropología”, en Lisón Tolosana, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica* (243-266). Akal. Madrid.

- Bustelo, M. y Lombardo, E. (eds.) (2007): *Políticas de igualdad en España y en Europa. Afinando la mirada*. Cátedra. Madrid.
- Butler, J. (1990): “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”, en Benhabib, S. y Cornell, D. *Teoría feminista y teoría crítica* (193-211). Edicions Alfons el Magnánim. Valencia.
- Butler, J. (2001.): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Barcelona.
- Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós. Buenos Aires.
- Buxó Rey, M. J. (1988): *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Anthropos. Barcelona.
- Cantera, L. (1999): *Te pego porque te quiero. La violencia en la pareja*. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.
- Capel, R. M. y Ortega, M. (coord.) (2006): “La familia en la Edad Moderna”. *Arenal. Revista de la historia de las mujeres*. vol. 13, nº 1, enero-junio. Universidad de Granada. Instituto de la Mujer.
- Carabí, A. y Armengol, J. M. (coord.) (2008): *La masculinidad a debate*. Icaria. Barcelona.
- Carrasco, C. (ed.) (2001): *Tiempos, trabajos y género*. Universidad de Barcelona. Barcelona.
- Carrasquer, P., Torns, T. y otros (1998): “El trabajo reproductivo”. *Papers*, 55: 95-114.
- Carrasquer Oto, P. y Martín Artilles, A. (2005): “La política de conciliación de la vida laboral y familiar en la negociación colectiva. Un aspecto de la estrategia europea de empleo”. *Cuadernos de Relaciones Laborales*. 23, nº 1: 131-150.
- Carroll, L. (1987): *Alicia a través del espejo*. Alianza Editorial. Madrid.
- Castilla de Cortázar, B. (1996): *Persona femenina, persona masculina*. Rialp. Madrid.
- Castilla de Cortázar, B. (1997): *Persona y género: ser varón y ser mujer*. Ediciones Internacionales Universitarias. Barcelona.
- Castro, C. (2008): *Estado de bienestar, políticas públicas e igualdad de género* (trabajo de DEA disponible en la UCM). Madrid.
- Cavana, M. L. (1995): “Diferencia”, en Amorós, C. (ed.). *10 palabras clave sobre mujer*. (85-118). Verbo Divino. Estella (Navarra).
- Cea d’Ancona, M. A. (2007): *La deriva del cambio familiar. hacia formas de convivencia más abiertas y democráticas*. CIS. Madrid.
- Clifford, J. (1983): “The other side of Paradise”. *The Times Literary Supplement*, 13 de mayo de 1983 (475-476).
- Cobo, R. (1994): “El discurso de la igualdad en el pensamiento de Poulain de la Barre” en Amorós, C. *Historia de la teoría feminista* (11-20). Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Dirección General de la Mujer. Madrid.
- Cobo, R. (1995): “Género”, en Amorós C. (ed.) *10 palabras clave sobre mujer* (55-84). Verbo Divino. Estella (Navarra).
- Cole, S. C. (2003): *Ruth Landes: a life in anthropology*. Nebraska University Press.

- Nebraska.
- Collier, J. F. y Rosaldo, M. (1981): "Politics and Gender in Simple Societies", en Ortner S. y Whitehead, H. (eds.). *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. (275-329). Cambridge University Press. Cambridge.
- Collier, J. F. y Yanagisako, S. J. (1987): *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford.
- Comas d'Argemir, D. (1995): *Trabajo, género y cultura*. Icaria. Barcelona.
- Comte, A. (1975): *Cours de Philosophie Positive. (1830-1842)*. Hermann. París.
- Connell, R. W. (1985): *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Polity Press. Oxford.
- Connell, R. W. (1995): *Masculinities*. University of California Press. Berkeley.
- Connell, R. W. (1997): "La organización social de la masculinidad", en Valdés, T. y Olavarria, J. (eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis*. (31-48). Ediciones de las Mujeres, n° 24. Isis Internacional. Flacso. Santiago de Chile.
- Coontz, S. (2006): *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el mundo*. Gedisa. Barcelona.
- Córdoba de la Llave, R. (coord.) (2006): *Mujer, marginación y violencia. Entre la Edad Media y los tiempos modernos*. Universidad de Córdoba. Córdoba.
- Cordoni, E. (1993): "Las mujeres cambian los tiempos". *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 2: 221-237.
- Chodorow, N. (1984): *El ejercicio de la maternidad*. Gedisa. Barcelona.
- Chodorow, N. (2003): *El poder de los sentimientos*. Paidós. Barcelona.
- Choza, J. y Choza, P. (1996): *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Ariel. Barcelona.
- David, D. S. y Brannon, R. (1976): *The Forty Nine Percent Majority: The Male Sex Role*. Addison-Wesley. New York.
- Davis, E. G. (1971): *The first sex*. Penguin Books. Princeton. New York.
- Davis, N. Z. (1976): "Women's History in Transition: the European Case". *Feminist Studies*, 3: 3/4: 83-103.
- Deacon, D. (1997): *Elsie Clews Parsons. Inventig Modern Life*. Chicago University Press. Chicago.
- Dema Moreno, S. (2006) : *Una pareja, dos salarios: el dinero y las relaciones de poder en las parejas de doble ingreso*. CIS. Madrid.
- Demars, A. (2005): *Clémence Royer l' intrepide. La plus savante des savants*. L' Harmattan. París.
- Diego, R. de y Vázquez, L. (2005): *Hombres de ficción. La figura masculina en la historia y en la cultura*. Alianza Editorial. Madrid.
- Dillon, W. S. (2001): "Margaret Mead (1901-1978)". *Perspectivas, revista trimestral de educación comparada*. vol. XXXI, septiembre, 3: 501-517. Unesco. París.
- Douglas, M. (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid.
- Dowling, C. (1982): *El complejo de Cenicienta. El miedo de las mujeres a la*

- independencia*. Grijalbo Mondadori. Barcelona.
- Duby, G. y Perrot, M. (1991 y otros). *Historia de las mujeres*. 5 tomos. Taurus. Madrid.
- Dufour, M. (1999): “El amor cortesano y la canción trovadoresca”. *Política y Sociedad (Género y Ciencias Sociales)*, 32: 207-230.
- Durán, M. Á. (1986): *La jornada interminable*. Icaria. Barcelona.
- Durán, M. Á. (2007): “El coste de la maternidad”, en VV. AA. *Maternidad y paternidad. Reflexiones desde el feminismo* (87-99). Instituto Asturiano de la Mujer. Oviedo.
- Durkheim, E. (1968): *Las reglas del método sociológico*. Shapire. Buenos Aires.
- Eaubonne, F. d’ (1974): *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horaday. París.
- Eaubonne, F. d’ (1976): *Les femmes avant le patriarcat*. Payot. París.
- Ehrenreich, B. y English, D. (1990): *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Taurus. Madrid
- Eichenbaum, E. L. y Orbach, S. (2001): *¿Qué quieren las mujeres?* Talasa. Madrid.
- Engels, F. (1972): *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*. Ayuso. Madrid.
- Esping-Andersen, G. (1993): *Los tres mundos del Estado de Bienestar*. Alfons el Magnánim. Valencia.
- Esping-Andersen, G. (2003): *Why we need a new Welfare State*. Oxford University Press. Oxford.
- Esping-Andersen, G. (2008): “Modelos de sociedad, economía y políticas públicas: un nuevo contrato de género”, en Pazos Morán, M. (ed.) *Economía e Igualdad de Género: retos de la Hacienda Pública en el siglo XXI*. (31-43). Instituto de Estudios Fiscales. Madrid.
- Esteban Galarza, M. L. (2004): *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra. Barcelona.
- Esteban Galarza, M. L. (2008): “El amor romántico dentro y fuera de occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas”. En: Bullen, M. y Díez Mintegui, C. (coord.). *Retos teóricos y nuevas prácticas*. (157-172). Actas del XI Congreso de Antropología. San Sebastián.
- Evans, M. (1985): *Simone de Beauvoir. A feminist mandarin*. Tavistock. London.
- Evans-Pritchard, E. E. (1982): *Antropología social*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Falcón, L. (1996): *Mujeres y sociedad*. Vindicación feminista. Madrid.
- Ferrera, M. (1996): “The Southern Model of Welfare in Social Europe”. *Journal of European Social Policy*, 6/1: 17-37.
- Firth, R. (1985): “Audrey Richards, 1899-1984”. *Man, New Series* 20 (2): 341-344.
- Fisher, H. E. (1999): *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. Anagrama. Barcelona.
- Fisher, H. E. (2000): *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*. Taurus. Madrid.
- Fitoussi, M. (1989): *Hasta el moño de ser superwoman*. Munchik. Barcelona.

- Flaquer, Ll. (1998): *El destino de la familia*. Ariel. Barcelona.
- Fletcher, A. C. (1994): *Indians Games and Dances with Native Songs*. Nebraska Press. Nebraska.
- Flood, M. (1995): "Three principles for men". *XY. Men, sex, politics*. Blackwood. Australia.
- Flood, M. (1996): "Four streams". *XY. Men, sex, politics*. Blackwood. Australia.
- Foucault, M. (1979): *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. Madrid.
- Fraisse, G. (2002): *Clémence Royer. Philosophe et femme des sciences*. La Découverte. París.
- Freeman, D. (1983): *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an anthropological myth*. Harvard University Press. Cambridge.
- Freeman, D. (1999): *The fateful hoaxing of Margaret Mead*. Westview Press. Boulder, Colorado.
- Gacs, U., Khan, A. y otros (1989): *Women Anthropologist. Selected Biographies*. University of Illinois Press. Illinois.
- García Sáinz, C. (2002): "Entre valor y precio. Notas sobre una valoración económica del trabajo no remunerado". Agora 2001. Jornades per la integració de l'economía domèstica en el sistema economic global. Institut Catalá de la Dona. Barcelona.
- Giddens, A. (1995): *La transformaci3n de la intimidad*. Cátedra. Madrid.
- Gilligan, C. (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. FCE. México.
- Gilmore, D. (1994): *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Paid3s. Barcelona.
- Gladstone, J. (1986): "Significant Sister: autonomy and obligation in Audrey Richard's early fieldworks". *American Ethnologist* 13 (2): 338-362.
- Godelier, M. (1986): *La producci3n de Grandes Hombres*. Akal. Madrid.
- Godelier, M. (1998): *El enigma del don*. Paid3s. Barcelona.
- Golde, P. (ed.) (1970): *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Aldine Publishing Company, Chicago.
- Golde, P. (1986): "Odyssey of Encounter", en Golde, P. (ed.), *Women in the Field. Anthropological experiences*. (67-96). University California Press. Berkeley. Los Ángeles. London.
- Goodale, J. C. (1971): *Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island*. University of Washington Press. Seattle. London.
- Goody, J. (1976): *Production and Reproduction. A comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge University Press. New York.
- Greer, G. (2000): *La mujer completa*. Kair3s. Barcelona.
- Grinager, P. (1999): *Uncommon lives: my lifelong friendship with Margaret Mead*. Rowman. Lanham, Maryland.
- Guillaumin, C. (1992): *Sexe, race et pratique du pouvoir. L' id3e de nature*. C3te-Femmes. París.
- Gustafsson, S. S. (2008): "Restricciones económicas que inciden en la decisi3n de

- formar una familia”, en Pazos Morán, M. (ed) *Economía e igualdad de género: retos de la Hacienda Pública en el siglo XXI*. (45-70). Instituto de Estudios Fiscales. Madrid.
- Guttman, M. (1998): “Traficando con hombres. La antropología de la masculinidad”. en *Revista La Ventana*, 8: 47-99. Universidad de Guadalajara. México.
- Haimovich, P. (1990): “El concepto de los malos tratos. Ideología y representaciones sociales” en Maquieira, V. y Sánchez, C. (comps.) *Violencia y sociedad patriarcal* (81-104). Fundación Pablo Iglesias. Madrid.
- Hamburg, B. A. (1978): “The biosocial bases of sex difference”, en Washburn, S. I. y McCown, E. L. (eds.). *Human evolution: Biosocial Perspectives*. (155-213). Benjamin Cummings. Menlo Park.
- Hare, P. (1985): *A woman's quest for Science: Portrait of Anthropologist: Elsie Clews Parsons*. Prometheus Books. New York.
- Harris, M. (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI. Madrid.
- Harris, M. (1998): *Antropología cultural*. Alianza. Madrid.
- Hartmann, H. (1980): “El desdichado matrimonio de marxismo y feminismo”. *Zona Abierta*, 24: 85-113.
- Heald, S. (1999): *Manhood and Morality. Sex, Violence and Ritual in Gisu Society*. Routledge. London. New York.
- Herd, G. H. (1981): *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*. Chicago University Press. Chicago.
- Herd, G. H. (ed.) (1982): *Rituals of manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. California University Press. Berkeley-Los Ángeles.
- Herd, G. H. (ed.) (1992): *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Fundación Universidad-Empresa. Madrid.
- Herd, G. H. y Stoller, R. J. (1990): *Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture*. Columbia University Press. New York.
- Héritier, F. (1981): *L'exercice de la parenté*. Gallimard. París.
- Héritier, F. (1996): *Masculino/femenino: el pensamiento de la diferencia*. Ariel. Barcelona.
- Héritier, F. (2002): *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Odile Jacob. París.
- Holmes, L. D. (1958): *Ta'u: Stability and Change in a Samoan Village*. Wellington. New Zealand.
- Howard, J. (1984): *Margaret Mead: a life*. Simon & Schuster. New York.
- Iglesias de Ussel, J. (1998): *La familia y el cambio político en España*. Tecnos. Madrid.
- Imaz, E. (2000): “Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas del cuerpo fronterizo”. *Política y Sociedad*, 36: 97-112.
- Izquierdo, M. J. (1988): ¿Son las mujeres objeto de estudio para las ciencias sociales?, en *Papers*, 30: 51-66.
- Jónasdóttir, A. G. (1993): *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*. Cátedra. Madrid.

- Jordan, E. (1999): “Los niños peleones y sus fantasías lúdicas: la construcción de la masculinidad en la temprana edad escolar”, en Belausteguigoitia, M. y Mingo, A. (coord.) *Géneros prófugos*. (225-250) Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Juliano, D. (2004): *Excluidas y marginales*. Cátedra. Madrid.
- Kaberry, Ph. (1952): *Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*. H. M. Stationery Office. London.
- Kaberry, Ph. (2003): *Aboriginal Woman. Sacred and Profane*. Routledge. London.
- Kaufman, M. (1999): *Conferencia para el Fondo para la prevención de la violencia de género*. Fundación Mujeres. Madrid.
- Kimmel, M. (ed.) (1995): *The Politics of Manhood*. Temple University Press. Philadelphia.
- Kimmel, M. (1996): *Manhood in America*. Free Press. New York.
- Kimmel, M. (1997): “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en Valdés, T. y Olavarría, J. (coord.). *Masculinidades, poder y crisis*. (49-62). Ediciones de las Mujeres n° 24. Isis Internacional. Flacso. Santiago de Chile.
- Kniebihler, Y. (1996): “Madres y nodrizas”, en Tubert, S. (ed.) *Figuras de la madre*. (95-118). Cátedra. Madrid.
- Kottak, C. Ph. (1994): *Antropología: una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Mc.Graw-Hill, Madrid.
- La Fontaine, J. S. (ed.) (1972): *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. Richards*. Tavistock Publication. London.
- La Fontaine, J. S. (1985): “Audrey Isabel Richards 1899-1984”. *Africa. Journal of the International Africa Institute*, 201-206.
- Lacoste-Dujardin, C. (1993): *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Cátedra. Madrid.
- Lagarde, M. (1992): *Identidad de género*. Instituto de Investigación, Capacitación y Desarrollo de la Mujer. Managua.
- Lagarde, M. (2008): “Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres”, en Bullen, M. y Diez Mintegui, C. (coord.) *Retos teóricos y nuevas prácticas*. (209-239). Actas del XI Congreso de Antropología. San Sebastián.
- Lamphere, L. (1989): “Feminist anthropology: the legacy of Elsie Clews”, *American Ethnologist*, vol. 16, n° 3: 518-533.
- Landes, R. S. (1997): *The Objiva Woman*. Lincoln and London. University of Nebraska.
- Laqueur, T. (1994): *La construcción del sexo*. Cátedra. Madrid.
- Laughlin, W. S. (1968): “Hunting: An Integrating Biobehavior System and Its Evolutionary Importance”, en Lee, R.B. y DeVore, I. (eds.) *Man the Hunter*. (304-319). Aldine de Greeyter. New York.
- Lauretis, T. de (1991): “La tecnología del género”, en Ramos Escandón, C. (comp.) *El género en perspectiva*. Universidad Autónoma Metropolitana de México. México.
- Le Doeuff, M. (1993): *El estudio y la rueca*. Cátedra. Madrid.

- Leacock, E. (1981): *Myths of Male dominance. Collected articles on Women Cross-Culturaly*. Monthly Review Press. New York.
- Lee, R. y DeVore, I. (eds.) (1968): *Man the Hunter*. Aldine de Greeyter. New York.
- Lerner, G. (1990): *La creación del patriarcado*. Crítica. Barcelona.
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*. F.C.E. México.
- Lévi-Strauss, C. (1976): “La familia”, en VVAA. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. (7-49). Cuadernos Anagrama. Barcelona.
- Lévi-Strauss, C. (1979): “Remembering Margaret Mead”. *Unesco Courier*, vol. 32, 6: 39-40. París.
- Lévi-Strauss, C. (1986): *Palabra dada*. Espasa Calpe. Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (1988): *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Barcelona.
- Lewis, J. (1992): “Gender and the Development of Welfare Regimes”, *Journal of European Social Policy*. Vol. II, nº 3: 159-173.
- Linton, S. (1979): “La mujer recolectora. Sesgos machistas en antropología”, en Harris, O. y Young, K. (eds.), *Antropología y feminismo* (35-46). Anagrama. Barcelona.
- Lipowetsky, G. (1999): *La tercera mujer*. Anagrama. Barcelona.
- Lisón, C. (1971): “Prólogo”, en Morgan, L. H. *La sociedad primitiva* (9-65). Editorial Ayuso. Madrid.
- Lisón, C. (1983): *Antropología social y hermeneútica*. FCE. Madrid.
- Lisón, C. (1997): *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel. Barcelona.
- Lo Russo, G. (1998): *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*. Horas y Horas. Madrid.
- López, S. y Rodríguez Cuevas, L. (2006): “Entrevista a Sherry Ortner”, en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana (Género, cuerpo, sexualidad, cultura y naturaleza)* vol. 1. nº 1: 6-12.
- López Pardina, M. T. (1998): *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Universidad de Cádiz. Cádiz.
- Lorber, J., Coser, R. L. y otras (1981): “The Reproduction of Mothering. A methodological Debate”, *Signs*, vol. 6, nº 3: 482-514.
- Lorite Mena, J. (1987): *El orden femenino, origen de un simulacro cultural*. Anthropos. Barcelona.
- Llinares, J. B. (1984): *Materiales para la historia de la antropología*. Nau Llibres. Valencia.
- MacCormack, C. y Strathern, M. (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Macinnes, J. (2005): “Diez mitos sobre la conciliación de la vida laboral y familiar”. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 23 nº 1: 35-71.
- Maine, H. J. (1861): *Ancient Law. Its connection the Early History of Society and its relations to Modern Ideas*. John Murray. London.
- Malinowski, B. (1973): *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península. Barcelona.
- Malinowski, B. (1974): *Sexo y represión en las sociedades primitivas*. Nueva Visión. Buenos Aires.

- Malinowski, B. (1975): *La vida sexual de los salvajes*. Morata. Madrid.
- Malinowski, B. (1982): *Seis estudios de psicología primitiva*. Paidós. Barcelona.
- Mallart i Guimerá, Ll. (1993): *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur de Camerún*. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.
- Marías, J. (1980): *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial. Madrid.
- Marías, J. (1987): *La mujer y su sombra*. Alianza Editorial. Madrid.
- Mark, J. (1988): *A Stranger in her Native Land. Alice Fletcher and the American Indian*. University of Nebraska Press. Lincoln.
- Martin, M. K. y Voorhies, B. (1978): *La mujer, un enfoque antropológico*. Anagrama. Barcelona.
- Martín Casares, A. (2006): *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Cátedra. Madrid.
- Martín Palomo, M. T. (2007): “Domesticar el trabajo: una propuesta para abordar los cuidados”. XI Congreso Español de Sociología. Universidad Autónoma de Barcelona. (Mimeo).
- Mathieu, N. C. (1997): “Relativismo cultural, ablación de clítoris y violencia contra las mujeres”, en Martín Casares, A. (coord.) *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, (monográfico: “Mujeres, cuerpos e identidades”), vol. 4. n° 1: 77-94.
- Mauss, M. (1950): *Essai sur le don*. PUF. París.
- Mc.Dermott, R. (2001): *A Century of Margaret Mead*. Teacher’s College Road. New York.
- Mc.Lennan, J. F. (1970): *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago University Press. Chicago.
- Mead, M. (1973): *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Laia. Barcelona.
- Mead, M. (1975): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Laia. Barcelona.
- Mead, M. (1975a): *Educación y cultura*. Paidós. Buenos Aires.
- Mead, M. (1994): *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*. Paidós. Barcelona.
- Meil, G. (1999): *La posmodernización de la familia española*. Acento. Madrid.
- Meillasoux, C. (1977): *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI. Madrid.
- Méndez, L. (2007): *Antropología feminista*. Ed. Síntesis. Madrid.
- Merleau-Ponty, M. (1975): *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona.
- Mies, M. y Shiva. V. (1997): *Ecofeminismo*. Icaria. Barcelona.
- Millet, K. (1975): *La política sexual*. Aguilar. Madrid.
- Miyares, A. (1999): “1848. El Manifiesto de Seneca Falls”. *Leviathán*, 75: 135-158.
- Moncó, B. (1989): *Mujer y Demonio: una pareja barroca*. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid. Madrid.
- Moncó, B. (1989a): “De dueña a esclava: breve esbozo de una tipología femenina”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 6: 51-64.
- Moncó, B. (1990): “Los alumbrados: una secta del ayer”. *Cuadernos de Realidades Sociales*, 35-36: 123-131.

- Moncó, B. (1997): “Misioneros en China: Matteo Ricci como mediador cultural”, en Ares, B. y Gruzinski, S. (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. (329-348). CSIC. Sevilla.
- Moncó, B. (1999): “Mediación cultural y fronteras ideológicas”, en Loureiro, R. M. y Gruzinski, S. (coor), *Passar as fronteiras*. (339-354). Centro de Estudos Gil Eanes. Lagos.
- Moncó, B. (2002): “La construcción cultural del género: el planteamiento de Margaret Mead”, en *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo* (181-217). Instituto de Ciencias para la familia. Pamplona.
- Moncó, B. (2003): “Endogamia” y “Exogamia”, en *Diccionario sociológico*. Uña Juárez, O. y Sánchez, A. (dirs.) (451-452, 531-532). CIS. Madrid.
- Moncó, B. (2003a): “Creatividad femenina y ámbito religioso”. *Thémata. Revista de filosofía (la realización de la mujer en las tres culturas)*, 31: 129-143.
- Moncó, B. (2004): “Demonios y mujeres: historia de una transgresión”, en Tausiet, M. y Amelang, J. S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*. (187-210). Marcial Pons. Madrid.
- Moncó, B. (2005): “Hombres, mujeres, igualdades y diferencias: una dialéctica entre modelos culturales”. *Thémata. Revista de filosofía. (Debate sobre las Antropologías)*, 35: 101-112.
- Moncó, B. (2009): “Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología del género”, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, 3: 357-384.
- Moncó, B. (2009a): “La maternidad en la Red: el caso de las Madres Solteras por Elección” en *Feminismo/s*, 14: 123-141. Universidad de Alicante.
- Moncó, B. (2010): “Maternidad y alianza en Bodas de Sangre de Federico García Lorca: una lectura desde la antropología”, en *Anales de la literatura española contemporánea*. vol. 35, 2: 75/451-94/474.
- Moncó, B. y Rivas A. M. (2007): “La importancia de nombrar: el uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas”, *Gazeta de Antropología* (revista electrónica). nº 23, Universidad de Granada. Granada.
- Montagu, A. (1969): *La dirección del desarrollo humano*. Tecnos. Madrid.
- Montero, A. (2001): “Síndrome de adaptación paradójica a la violencia de género: una propuesta teórica”. *Clinica y Salud*, vol. 12, 1: 371-397.
- Montero, A. (2006): “El síndrome de Estocolmo doméstico”, *Claves de Razón Práctica*, 104: 40-43.
- Moore, H. L. (1991): *Antropología y feminismo*. Cátedra. Madrid.
- Moore, R. y Gillette, D. (1993): *La nueva masculinidad: Rey, Guerrero, Mago y Amante*. Paidós. Barcelona.
- Morant, I. (2002): *Discursos de la vida buena: matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Cátedra. Madrid.
- Morant, I. (dir.) (2005): *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Tomos I y II. Cátedra. Madrid.
- Morant, I. (dir.) (2006): *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Tomos

- III y IV. Cátedra. Madrid.
- Moreno, L. (2000): *Ciudadanos precarios. La "última red" de protección social*. Ariel. Barcelona.
- Moreno, L. (2002): "Bienestar mediterráneo y supermujeres". *Revista Española de Sociología*, 2: 41-57.
- Morgan, L. H. (1971): *La sociedad primitiva*. Ayuso. Madrid.
- Moscovici, S. (1975): *Sociedad contra natura*. Siglo XXI. México.
- Mosko, M. (2000): "Inalienable ethnography: keeping –while– giving and the Trobriand case". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 377-396.
- Mosse, G. (2001): *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*. Talasa. Madrid.
- Muñoz Fernández, A. (1994): *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (SS. XIV-XVI)*. Instituto de Investigaciones feministas de la UCM y Dirección Gral. de la Mujer. Madrid.
- Muñoz Fernández, A. (1996): "Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el Alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI", en Segura Graño, C. (ed.), *De leer a escribir. La educación de las mujeres ¿libertad o subordinación?*. (99-122). Almudayna. Madrid.
- Muraro, L. (1994): *El orden simbólico de la madre*. Horas y Horas. Madrid.
- Murdock, G. P. (1949): *Social Structure*. MacMillan. New York.
- Murillo, S. (1996): *El mito de la vida privada*. Siglo XXI. Madrid.
- Nieto, J. A. (2003): "Masculinidades y ablaciones genitales femeninas", en Valcuende, J. M. y Blanco, J. (eds), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. (155-184). Talasa. Madrid.
- Nyberg, A. (2008): "Desarrollo del modelo de dos sustentadores/dos cuidadores en Suecia: el papel del sistema de educación infantil y de los permisos parentales", en Pazos Morán, M. (ed.), *Economía e igualdad de género: retos de la Hacienda Pública en el siglo XXI*. (71-90). Instituto de Estudios Fiscales. Madrid.
- Oakley, A. (1972): *Sex, Gender and Society*. Temple Smith. London.
- Offen, K. (1991): "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo". *Historia Social*, 9: 184-250.
- Oliva Portolés, A. (2009): *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*. Editorial Complutense e Instituto de Investigaciones Feministas. Madrid.
- Ortner, S. (1979): "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Harris, O. y Young, K. (eds.), *Antropología y feminismo* (109-131). Anagrama. Barcelona.
- Ortner, S. (1996): *Making Gender: the Politics and Erotics of Culture*. Beacon Press. Boston.
- Ortner, S. y Whitehead, H. (eds.) (1981): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Osborne, R. (1993): *La construcción sexual de la realidad*. Cátedra. Madrid.

- Osborne, R. (2009): *Apuntes sobre violencia de género*. Bellaterra. Barcelona.
- Otegui Pascual, R. (1999): “La construcción social de las masculinidades”, *Política y Sociedad (Género y Ciencias Sociales)*, 32: 151-160.
- Parella Rubio, S. (2007): “Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales: migrantes ecuatorianos y peruanos en España,”. *Migraciones internacionales*, Vol. 4, 2: 151-181.
- Parella Rubio, S. y Samper Sierra, S. (2007): “Factores explicativos de los discursos y estrategias de conciliación del ámbito laboral y familiar de las mujeres inmigradas no comunitarias en España”, *Papers, Revista de Sociología*, 85: 157-175.
- Parezo, N. (1993): *Hidden Scholars: Women Anthropologist and the Native America Southwest*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- Parsons, E. C. (1963): *Social Rule: A study of the will to power*. Putnam’s Sons. New York.
- Parsons, E. C. (1996): *Pueblo Indian Religion*. Nebraska University. Nebraska.
- Parsons, E. C. (2007): *The Old Fashioned Woman: primitive fancies about the sex*. Kessinger Publishing.
- Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*. Anthropos. Barcelona.
- Pollard, M. (1999): *Margaret Mead: Bringing World Cultures Together (Giants of Science)*. Blackbirch Press. Woodbridge.
- Poole, F. J. P. (1982): “The Ritual Forging of Identity: Aspects of Person and Self in Bimin-Kuskusmin Males Initiation”, en Herdt, G.H. (ed.) *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. (99-154). California University Press. Berkeley-Los Ángeles.
- Posada Kubissa, L. (1995): “Pactos entre mujeres”, en Amorós, C. (ed.), *10 palabras clave sobre mujer* (331-365). Verbo Divino. Estella. Navarra.
- Puleo, A. H. (ed.) (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos. Barcelona.
- Ramos Santana, A. (coord.) (1997): *La identidad masculina en los siglos XVIII y XIX*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz.
- Rapp, R. (1979): “Anthropology”, en *Signs*, 4: 479-513.
- Reiter, R. (ed.) (1975): *Toward and Anthropologist of Woman*. Monthly Review Press. New York.
- Rich, A. (1946): “The Kingdom of the Fathers”, *Partisans Review*, 3: 17-37.
- Rich, A. (1980): “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*. vol, 5, nº 4: 631-660.
- Rich, A. (1986): *Nacemos de mujer*. Cátedra. Madrid.
- Richards, A. I. (1982): *Chisungu. A girl Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. Tavistock Publications. London/New York.
- Richards, A. I. (1995): *Land, Labour and Diet in North Rhodesia*. International African Institute. Oxford University Press. Oxford.
- Rohr, E. (1997): “De cuando la razón entra en conflicto con la sensorialidad física: los roles femenino y masculino en el marco de la investigación antropológica”.

- Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*. vol. IV, n° 10 sept-dic. 167-201.
- Rohrlich-Leavitt, R., Sykes, B. y Weatherford, E. (1979): “La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas”, en Harris, O. y Young, K. (comp.) *Antropología y feminismo*. (47-60). Anagrama. Barcelona.
- Rosaldo, M. Z. (1979): “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”, en Harris, O. y Young, K. (comp.) *Antropología y feminismo*. (153-180). Anagrama. Barcelona.
- Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (1974): *Women, Culture and Society*. Stanford University Press. Stanford.
- Rosemberg, R. (1982): *Beyond Separate Spheres: Intellectual Roots of Modern Feminism*. Yale University Press. New Haven.
- Rougemont, D. (1978): *El amor y occidente*. Kairós. Barcelona.
- Rousseau, J. J. (1990): *Emilio o De la educación*. Alianza Editorial. Madrid.
- Rowbotham, S. (1976): *Conscience des femmes, monde de l' homme*. Des Femmes. París.
- Rubin, G. (1986): “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII, n° 30: 95-145.
- Sacks, K. (1979): “Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada”, en Harris, O. y Young, K. (eds.), *Antropología y feminismo* (247-266). Anagrama. Barcelona.
- Sagarra, M. y Carabí, A. (eds.) (2000): *Nuevas masculinidades*. Icaria. Barcelona.
- Sainsbury, D (ed.) (1999): *Gender and Welfare State Regimes*. Oxford University Press. New York.
- Saraceno, Ch. (2004): “Qué derechos y obligaciones, qué tipo de recursos. Visiones de ciudadanía a través del prisma de género”, *Actas del Congreso Internacional SARE 2004. ¿Hacia qué modelo de ciudadanía?.* Bilbao.
- Sarasa, S. y Moreno, L. (eds.) (1995): *El estado del bienestar en la Europa del sur*. CSIC. Madrid.
- Sau, V. (1976): *Mujer, matrimonio y esclavitud*. Júcar. Madrid.
- Sau, V. (1986): *Ser mujer. El fin de una imagen tradicional*. Icaria. Barcelona.
- Sau, V. (1998): “De la violencia estructural a los micromachismos”, en Fiças, V. (ed.), *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. (165-174). Icaria. Barcelona.
- Scott, J. W. (1990): “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Amelang, J. y Nasch, M. (eds.) *Historia y Género: las mujeres en la Europa Moderna y contemporánea*. (23-56). Edicions Alfons El Magnànim. Valencia.
- Scott, J. W. (1999): “La Querelle des Femmes a finales del siglo XX”. *Historia, antropología y fuentes orales*, n° 22: 9-29.
- Seidler, V. J. (2000): *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Segalen, M. (1980): *Mari et femme dans la société paysanne*. Flammarion. París.
- Service, E. R. (1973): *Los cazadores*. Labor. Barcelona.
- Sheper-Hugues, N. (1997): *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*.

- Ariel. Barcelona.
- Shiva, V. (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Horas y Horas. Madrid.
- Shore, B. (1982): *Sala' Ilua: a Samoan Mystery*. Columbia University Press. New York.
- Simmel, G. (1946): *Cultura femenina y otros ensayos*. Austral. Madrid.
- Solé, C. y Parella, S. (2004): "Nuevas expresiones de la maternidad: las madres con carreras profesionales ¿exitosas?". *Revista Española de Sociología*, 4: 67-92.
- Spiers, L. y Kroeber, A. L. (1943): "Elsie Clews Parsons", en *American Ethnologist*, vol. 45, n° 2: 244-255.
- Stolcke, V. (1987): "Las nuevas tecnologías, la vieja paternidad" en Amorós, C., Benería, C. y otras. *Mujeres, ciencia y práctica política*. (91-122). Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. Madrid.
- Stolcke, V. (1996): "Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres", en Prat, J. y Martínez, A. (eds.). *Ensayos de antropología cultural*. (335-344). Ariel. Barcelona.
- Stolcke, V. (2000): "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad? *Política y Cultura*, 14: 25-60.
- Strathern, M. (1972): *Women in between*. Seminar Press. London & New York.
- Strathern, M. (1979): "Una perspectiva antropológica". en Harris, O. y Young, K. (eds.), *Antropología y feminismo* (133-152). Anagrama. Barcelona.
- Strathern, M. (1981): *Kinship at the Core. An Anthropology of Elmdom, a Village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Strathern, M. (1984): "Domesticity and the denigration of women", en O'Briyen, D. y Tiffany, S. (eds.), *Rethinking women's roles: perspectives from the Pacific* (13-31). University of California Press. California.
- Strathern, M. (1988): *Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press. Berkeley.
- Taboada, L. (2007): "Reproducción asistida", en VVAA, *Maternidad y Paternidad: reflexiones desde el feminismo*, (75-85). Instituto Asturiano de la Mujer. Oviedo.
- Terradas, I. (2002): "Acerca de un posible malentendido sobre la obligación de reciprocidad", *Endoxa. Series Filosóficas*, 16: 113-118.
- The Institute of Intercultural Studies Inc. (2001): *The Margaret Mead Centennial. Margaret Mead anthropology of Human freedom*.
- Thomas, C. (1993): "De-constructing concepts of Care", *Sociology*, 27 (4): 649-669.
- Thompson, K. (ed) (1993): *Ser hombre*. Kairós. Barcelona.
- Thoursie, A. (2008): "El modelo de familia de dos sustentadores con un permiso parental prolongado: lecciones de Suecia", en Pazos Morán, M. (ed.) *Economía e igualdad de género: retos de la Hacienda Pública en el siglo XXI*. (131-160). Instituto de Estudios Fiscales. Madrid.
- Thurén, B. M. (1993): *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. Madrid.
- Tiger, L. (1969): *Men in Groups*. Random House. New York.

- Titmuss, R. (1981): *Política Social*. Ariel. Madrid.
- Tobío, C. (2005): *Madres que trabajan. Dilemas y estrategias*. Cátedra. Madrid.
- Torns, T. (2004): “Las políticas de tiempo: un reto para las políticas del Estado de Bienestar”. *Trabajo. Revista andaluza de relaciones laborales*. 13: 145-164.
- Torns, T. (2005): “De la imposible conciliación a los permanentes malos arreglos”. *Cuadernos de Relaciones Laborales*. 23 (1): 15-33.
- Toulmin, S. (1984): “The Evolution of Margaret Mead”. *New York review of books*. Vol. 31, 19: 3-4.
- Toussaint, S. (1999): *Phillips Kaberry and me. Anthropology, History and Aboriginal Australia*. Melbourne University Press. Carlton South, Victoria.
- Tsing, A. (1990): “Gender and Performance in Meratus Dispute Settlement”, en Atkinson, J. y Errington, S. (eds.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. (95-125). Stanford University Press. Stanford.
- Tubert, S. (1991): *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Siglo XXI. Madrid.
- Tuzin, D. (1997): *The Casso wary's Revenge. The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*. University of Chicago Press. Chicago & London.
- Valcuende, J. M. y Blanco, J. (ed.) (2003): *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Talasa. Madrid.
- Valle, T. del (ed.) (2000): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Ariel. Barcelona
- Vieitez Cerdeño, M. S.: “La riqueza de la novia en África: una perspectiva feminista del matrimonio”, en *Anales del Museo Nacional de Antropología Nos-Otros*, 6: 49-72.
- Villota, P. de (ed.) (1999): *Globalización y género*. Editorial Síntesis. Madrid.
- Villota, P. de (coord.) (2000): *En torno al mercado de trabajo y las Políticas de Igualdad de Oportunidades en España*. Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense. Madrid.
- Villota, P. de (ed.) (2001): *Globalización a qué precio. El impacto en las mujeres del-Norte y del Sur*. Icaria. Barcelona.
- Walker, L. (1984): *The Battered Woman syndrome*. Harper and Row. New York.
- Washburn, S. L. y Lancaster, C. (1968): “The evolution of Hunting”, en Lee, R. B. y DeVore, I (eds.) *Man the Hunter* (293-303). Aldine de Greyter. New York.
- Webster, P. y Newton, E. (1979): “Matriarcado: enigma y paradigma”, en Harris, O. y Young, K. *Antropología y feminismo*. (83-108). Anagrama. Barcelona.
- Weiner, A. B. (1976): *Women of value, men of renown. New Perspectives on Trobriand Exchange*. New Perspectives on Trobriand Exchange. University of Texas Press.
- Weiner, A. B. (1982): “Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d' Oceanie”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. vol. 37. n° 2: 222-245.
- Weiner, A. B. (1988): *The Trobriand of Papua New Guinea*. Holt Rinehart and Wiston Inc. New York.
- Weiner, A. B. (1992): *Inalienable Possessions. The paradox of keeping-while-giving*.

- University of California Press. Berkeley.
- Wilson, E. O. (1975): *Sociobiología. La nueva síntesis*. Omega. Barcelona.
- Wollstonecraft, M. (1995): *Vindicación de los derechos de la mujer*. Cátedra e Instituto de la Mujer. Madrid.
- Woolf, V. (1991): *Una habitación propia*. Júcar. Madrid-Gijón.
- Yanagisako, S. J. y Collier, J. F. (1987): "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", en Collier, J.F. y Yanagisako, S.J. (comp.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. (14-52). Stanford University Press, Stanford.
- Zonabend, F. (1980): *La mémoire longue*. PUF. París.

Índice

Portada	2
Créditos	7
índice	8
Agradecimientos	10
Introducción	11
1. El surgimiento de la antropología del género	16
1.1. La construcción del “otro”. Etnocentrismo y androcentrismo	17
1.2. La mujer y la diferencia	23
1.3. Género y antropología: los problemas de un concepto	31
2. Mujeres antropólogas: primeros apuntes para una antropología de las mujeres	41
2.1. Antropólogas pioneras. Un intento de superar el androcentrismo	43
2.1.1. Erminnie Adele Platt Smith	44
2.1.2. Alice Cunningham Fletcher	44
2.1.3. Elsie Clews Parsons	45
2.1.4. Clémence Augustine Royer	47
2.1.5. Audrey Isabel Richards	48
2.1.6. Los nombres del siglo XX: Kaberry, Smith, Bohannan y Landes	49
2.2. Margaret Mead y sus aportaciones pregénero: la construcción de los temperamentos sexuales	51
2.2.1. Los samoanos	52
2.2.2. Los arapesh	55
2.2.3. Los mundugumor	56
2.2.4. Los tchambuli	58
2.2.5. Valoraciones críticas de su trabajo	60
3. La historia y la caza como explicaciones de las relaciones de género	63
3.1. El problema del matriarcado	63
3.1.1. La antropología evolucionista y el matriarcado	64
3.1.2. Bachofen y su teoría sobre el matriarcado	69
3.1.3. El matriarcado desde la perspectiva de la antropología del género y el feminismo	73

3.2. La caza de los grandes animales y las mujeres recolectoras	78
3.2.1. El hombre cazador: exposición de la teoría y críticas al modelo	80
3.2.2. El valor de la recolección: aportaciones de Sally Linton desde la antropología feminista	86
4. La antropología del género en respuesta a la antropología clásica	91
4.1. Malinowski y las mujeres trobriandesas	91
4.2. Una vuelta a las Trobriand: la revisión de Anette Weiner	98
4.3. Lévi-Strauss y el intercambio matrimonial de mujeres	102
4.4. El sistema sexo-género y las aportaciones de Gayle Rubin	106
5. La subordinación de las mujeres como problema antropológico	112
5.1. La herencia de Simone de Beauvoir	112
5.2. Las funciones de la maternidad como origen de la subordinación femenina: el planteamiento de Nancy Chodorow	121
5.3. Naturaleza frente a cultura: las aportaciones de Sherry Ortner	125
5.4. Lo doméstico y lo público: la teorización de Michelle Rosaldo	134
5.5. Las mujeres y sus posiciones sociales: estructuras e ideologías	140
6. Otros tiempos y otros problemas: nuevos retos para la antropología del género	148
6.1. ¿Nuevos tiempos, nuevos hombres?: la construcción de las masculinidades	149
6.2. Individuos y grupos: mujeres, hijos y familia	161
7. La igualdad formal y la igualdad real: logros y metas de las políticas de género	173
7.1. El papel de los estados profeministas en la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres	173
7.1.1. Las Políticas Públicas y las sociedades igualitarias	174
7.1.2. La conciliación de la vida personal, familiar y laboral	179
7.2. La violencia contra las mujeres	187
Bibliografía	199