

Antropología y género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres

MARÍA EUGENIA CARRANZA AGUILAR :: 20/04/2008

La posición económica de una mujer influye decisivamente en su situación de menor o mayor opresión, pero no se puede establecer una explicación unicausal economicista de la opresión de género, porque otros factores, ideológicos y simbólicos contribuyen a que exista.

"Si soy feminista y antropóloga (...) los colegas antropólogos me acusarán de etnocentrismo y las compañeras feministas de relativismo exagerado, de poca convicción política." (Britt-Marie Thuren.)

1. Introducción

La Antropología tiene como principal objetivo descubrir, analizar y explicar las diferencias y las similitudes entre culturas. O lo que es lo mismo, tiene la misión de encontrar lo que es universalmente humano y separarlo de aquellas concreciones culturales que distinguen unas sociedades de otras.

Ahora bien, dada la división sexual del trabajo imperante hasta hace pocas décadas en las sociedades occidentales, quienes han desarrollado mayoritariamente esta disciplina desde su nacimiento en el siglo XIX con las teorías evolucionistas, han sido, como no podía ser de otra forma, varones, antropólogos con una idea preconcebida de quiénes son los sujetos relevantes para el estudio antropológico, cuyas actividades, respuestas y valoraciones son, por tanto, las importantes. La Antropología fue, así, en un principio, en busca de la voz del nativo varón y, aunque nunca obvió a las mujeres por completo, si se interesó por ellas fue en tanto madres. El interés antropológico en las mujeres hasta la segunda mitad del siglo XX se limitó a los temas de parentesco, es decir, no las estudió como sujetos con valor en sí mismas, sino como madres, en tanto generadoras de hijos y como agentes que equilibraban las dialécticas de poder entre grupos e individuos a través de su intercambio.

Las mujeres fueron consideradas mercancías, monedas de cambio, objetos de transacción en la mayoría de los casos, porque el etnocentrismo de los estudiosos les hacía buscar lo equivalente de su cultura occidental en las sociedades no occidentales que estudiaban, al tiempo que su ideología androcéntrica fijaba su atención en los elementos masculinos y despreciaba los femeninos.

Pero el problema no es sólo que la Antropología haya sido construida como cuerpo teórico por varones que han ido a buscar informantes de sexo masculino, olvidando la perspectiva de la mitad femenina de la especie, que no podía fabricar sus propias teorías y que, como posteriormente se ha visto, ha mostrado un interés mucho mayor en estudiar mujeres. Si esta fuera la cuestión a resolver, entonces, con la inclusión de mujeres en la disciplina

estaría solucionada. Pero, no basta con que las mujeres hagan Antropología, que no es poco, sino que es necesario que antropólogos y antropólogas se cuestionen las bases en las que se apoya la ciencia en la que trabajan y, en última instancia se cuestionen a sí mismos como sujetos inmersos en una cultura que no es, ni mucho menos, neutra y objetiva y que les ha construido de una forma concreta como seres adscritos al género.

2. Sobre las mujeres: voces desde la Antropología

En el siglo XVIII y antes de la aparición de la Antropología como disciplina académica, el economista y filósofo Adam Smith realizó un análisis de orientación antropológica en el que sostiene que la institución del matrimonio surge con la aparición de la propiedad y que el grado de subordinación de las mujeres en la familia depende de factores económicos. Así, de una mayor aportación económica de las mujeres en el matrimonio se deriva una menor subordinación al marido y, de igual modo, de una aportación económica menor se sigue una mayor subordinación de la esposa al esposo.

Para Smith, lo económico es la causa de las relaciones de poder entre los sexos. Resulta interesante observar que algunos estudios de campo recientes han demostrado, en efecto, que la estratificación de género aumentaba en las sociedades forrajeras cuando las mujeres contribuían con mucho más o con mucho menos que sus compañeros y tendía a disminuir cuando la contribución a la subsistencia era la misma (KOTTAK, 1994: 313-330).

A. Smith divide la historia de la humanidad en cuatro períodos a los que asigna distintas formas de matrimonio y distintos grados de subordinación de las mujeres. Como cualquier explicación de la opresión de las mujeres que tenga en cuenta solamente las variables económicas, la de Smith falla. No sabemos qué diría hoy el autor al respecto de que muchas mujeres que son económicamente independientes soporten malos tratos físicos o psíquicos por parte de sus parejas. Indudablemente, la posición económica de una mujer influye decisivamente en su situación de menor o mayor opresión, pero no se puede establecer una explicación unicausal economicista de la opresión de género, porque otros factores, ideológicos y simbólicos contribuyen a que exista.

En el siglo XIX, surgen los grandes debates sobre el matriarcado con las teorías antropológicas evolucionistas. Como ya he señalado en la introducción, la Antropología se interesó en un principio por las mujeres casi exclusivamente por su importancia en los temas de parentesco, dentro de los que se incluye la polémica sobre si existió o no un sistema de organización social en el que las mujeres detentaran el poder.

Bachofen, basándose en la mitología y en el derecho clásicos, sostiene la existencia de un matriarcado o ginecocracia y lo sitúa en un estadio de evolución humana anterior al patriarcado. Según el estudioso suizo, este matriarcado primitivo "se marchitó con el victorioso desarrollo" del patriarcado (BACHOFEN, 1988:55). El autor confunde "el gobierno de las mujeres" con la matrilinealidad o pertenencia exclusiva de la descendencia a la línea de la madre, como sucederá en los escritos de todos los antropólogos que, hasta Malinowski, sostendrán la existencia de un matriarcado primitivo.

Para Bachofen, la existencia de divinidades femeninas es prueba de que las mujeres dominaron la sociedad en algún momento de la historia porque, a su juicio, la tradición

mítica refleja con fidelidad la realidad social y sus leyes. Sin embargo, el culto a las diosas no implica necesariamente un estatus superior para las mujeres "de carne y hueso" y, mucho menos, que el poder estuviera en sus manos. Por el contrario, el culto a las divinidades femeninas puede interpretarse como una exaltación de las funciones reproductoras de las mujeres (PULEO en AMORÓS, 1995:42), fenómeno éste que se produce en el orden patriarcal que considera a las mujeres en tanto productoras de hijos.

Para Bachofen, la existencia de un sistema gineocrático primitivo queda probada por la "radical oposición al orden patriarcal" inherente a estos mitos. Afirma que los relatos que sitúan a las mujeres en una situación de poder no habrían podido ser inventados en el seno de una cultura patriarcal (BACHOFEN, 1988:58). Pero, podemos preguntarnos: ¿por qué no?

Podríamos interpretar estos mitos como un recurso patriarcal para justificar que el poder se halle en manos de los varones, porque, al fin y al cabo, ya lo tuvieron antes las mujeres. La afirmación de Bachofen se cae por su propio peso en este punto porque implica una concepción de la creación intelectual humana como limitada por la realidad tangible: sólo se podría relatar lo que existe y todo pensamiento referido a la utopía o a la ficción - como podrían ser los escritos y leyendas que Bachofen denomina gineocráticos - sería imposible. Sólo existen dos sexos a los que se atribuyen, en la mayoría de las sociedades, dos géneros con características opuestas que definen lo que es ser mujer -o sea, lo que es no ser hombre- y lo que es ser hombre -que es no ser mujer-, los hombres gobiernan en la sociedad, echemos un vistazo a la historia: ¿no es común elucubrar sobre cómo serían las cosas si ocurriese lo contrario, es decir, si gobernasen las mujeres? Como ya he apuntado, los mitos que narran la existencia de matriarcados primitivos podrían funcionar como legitimadores del poder masculino porque, de acuerdo a estos relatos, si las mujeres perdieron su estatus y sus privilegios fue por no saber gobernar con diligencia y justicia. Así, algunos mitos amazónicos cuentan que los varones vivían subyugados a las mujeres, las cuales poseían peligrosas vaginas dentadas. Los hombres se liberaron de la opresión femenina al arrancarles a las mujeres los dientes de sus vaginas - y convertirlas en penetrables, podríamos añadir. Otros mitos, como el letuama y el macuma, narran que las mujeres poseían los saberes de la caza, la pesca y la fecundación hasta que los hombres se rebelaron y vencieron al matriarcado, embarazando a las mujeres (PALMA, 1992).

Otras pruebas, irrefutables para Bachofen, de que los matriarcados existieron "no como abstractos pensamientos filosóficos de génesis tardía" sino como "la realidad de un modo de vida (Lebensweise) originario" son "el mayor culto ofrecido a la luna, más que al sol, la preferencia mostrada por la tierra concipiente más que por el mar fecundante, por el lado oscuro de la muerte en la naturaleza más que por el luminoso del ser, por los muertos más que por los vivos, por la tristeza, duelo o luto, más que por la alegría (..)" (BACHOFEN, 1988:62, 63). Sin embargo, debemos tener en cuenta que la atribución de características femeninas a la tierra, la luna, la noche y la muerte y la concepción del cielo el sol, el día y la vida como masculinos es propia de los sistemas patriarcales que establecen una jerarquía en la que lo feminizado de la Naturaleza es inferior, oscuro, misterioso y peligroso y lo masculinizado es superior, luminoso, claro y dador de vida.

El matriarcado aparece dibujado por nuestro autor como íntimamente ligado a lo religioso, a la religiosidad oscura y lírica que rodea la adoración de deidades femeninas porque

"...siempre que la mujer está situada en la cumbre, tanto de la vida como en el culto, se preservará el misterio con todos los cuidados". Es el misterio que envuelve la religión ginecocéntrica el arma que usaron las mujeres para arrebatarse el poder concedido por las leyes naturales al más fuerte con "...manos más débiles" (BACHOFEN, 1988:75 y 72). Este matriarcado primigenio habría sido derrocado por el patriarcado cuando los varones descubrieron la paternidad, es decir al conocer su contribución biológica a la reproducción de la especie, que se traduce en el encumbramiento del masculino sol como astro más poderoso y venerado (BACHOFEN, 1988: 104-107).

El autor explica este cambio de gobierno recurriendo a la Orestíada de Esquilo, donde se narra cómo el derecho paterno vence al derecho materno tras enfrentarse, porque según las palabras de Apolo en esta obra: "Del hijo no es la madre engendradora/ es nodriza tan sólo de la siembra/ que en ella sembró. Quien la fecunda/ ése es su engendrador (...). El evolucionista Lewis Morgan estudia a los matrilineales amerindios iroqueses, en los que creyó encontrar el prototipo de ciudad matriarcal a la que Bachofen se refería. La organización social de estos pueblos permite a las mujeres controlar la economía cuya base es la horticultura (MORGAN,1970).

Pero no puede hablarse de matriarcado porque, como han demostrado investigaciones posteriores, los representantes políticos son única y exclusivamente varones, luego la capacidad de decidir sobre asuntos que conciernen a toda la sociedad está vetada para las mujeres (PULEO en AMORÓS, 1995:40). Del mismo siglo y perteneciente a la misma escuela teórica que Morgan, Maine, con su libro *Ancient Law*, en el que no sigue un planteamiento evolucionista, afirma la prioridad histórica del patriarcado sobre el matriarcado. Basándose en el derecho romano y en la India antigua, Maine considera que la primera comunidad humana fue la de los parientes agnados o hermanos que cohabitan con sus mujeres y su descendencia, o dicho de otra forma, afirma que la primera familia fue de tipo extenso patrilocal (MAINE, 1893).

El debate sobre la existencia del matriarcado se cierra con Malinowski, que aclara la confusión evolucionista entre matriarcado y matrifocalidad (descendencia perteneciente a la línea materna de manera exclusiva y residencia del matrimonio en el lugar de nacimiento de la mujer). Aunque es cierto que en las sociedades con matrilinealidad o matrilocalidad (residencia del matrimonio en el lugar de nacimiento de la mujer) las mujeres disfrutaban de un estatus más alto que en las sociedades patrilineales (con descendencia de pertenencia exclusiva a la línea materna) o patrilocales (con residencia del matrimonio en el lugar de origen del varón). Esto no significa que el poder lo detenten las mujeres. Ahora bien, no es lo mismo para una mujer ser "la extraña en casa de extraños", como ocurre cuando prevalece el principio de patrilocalidad, que vivir en el asentamiento donde se crió y donde vive su familia. De la misma forma, es distinta la cantidad de poder que puede ejercer una mujer cuya descendencia pertenezca a su linaje que otra mujer cuyos hijos pertenezcan al varón.

La polémica sobre la existencia del matriarcado se retomó con el surgimiento de la Antropología del género y, en la actualidad, algunos sectores del feminismo sostienen que "el gobierno de las mujeres" primigenio fue una realidad y no sólo un mito. Lo cierto es que nunca se ha podido demostrar la existencia de dicho sistema de organización socio-política

aunque tampoco hay evidencias suficientes para negar categóricamente que en alguna etapa de la historia humana de la que no nos ha quedado constancia, surgiera el matriarcado. Pero, teniendo en cuenta que las sociedades recolectoras cazadoras de las que hoy se tiene noticia no son ni siquiera igualitarias, el patriarcado o sistema en que los varones poseen mayor poder y autoridad (HARRIS, 1986:503-504) parece presentarse como la forma organización social que ha acompañado a los humanos desde que lo son.

Si prestamos atención a las especies evolutivamente más cercanas al "homo sapiens" que pueblan hoy nuestro planeta (gorilas, chimpancés y orangutanes), observaremos que su organización es patriarcal y nuestros orígenes no debieron ser muy distintos a su situación actual. No estamos afirmando que el patriarcado se lleve en los genes y por tanto, sea inderrocable, sino que el sistema de organización social de los grandes simios - que también son seres culturales y con cierta capacidad de abstracción (CAVALIERI y SINGER, 1998) - es, como el de todas las sociedades humanas conocidas, el patriarcado. Si se puede sostener que todas las sociedades humanas son patriarcales sin que ello implique esencialismo, no debe parecer un determinismo biológico indicar como dato significativo para la antropología que las sociedades de otros primates cercanos (los gorilas, por ejemplo tienen un cociente intelectual de 70, como los humanos con deficiencia mental leve) también son patriarcales. Como se ha podido comprobar para el fenómeno de la agresividad masculina (MIEDZIAM, 1995), Naturaleza y Cultura se hallan en una continua relación de retroalimentación pero la Cultura tiene el peso determinante. Así, pues, la Cultura - condicionada por las circunstancias materiales económicas y ecológicas, y quizá en cierta manera por la biología, por ejemplo, por la mayor agresividad de los machos por causas hormonales, lo cual no implica que los impulsos violentos no puedan neutralizarse o corregirse a través de la educación- establece la jerarquía entre hombres y mujeres propia del patriarcado.

Ya en el siglo XX comienzan los estudios antropológicos sistemáticos sobre el género o construcción cultural de la identidad sexuada. En esta temática, hay que destacar el trabajo pionero de la antropóloga Margaret Mead, perteneciente a la escuela "Cultura y Personalidad" creada por Franz Boas. En 1926, Mead viajaría hasta la Samoa americana, en Polinesia, para observar si los problemas considerados propios del desarrollo que experimentan los adolescentes en la sociedad estadounidense del momento se dan también en culturas muy diferentes. La conclusión que recoge en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* es la siguiente: la permisividad sexual de la sociedad samoana evita la vivencia de la madurez sexual y del impulso erótico adolescente como conflictivos. En 1935, escribe *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, obra en la que compara a los pueblos Arapesh, Mundugumor y Tchambuli de Nueva Guinea. Según Mead, en la sociedad Arapesh se da un solo género, el que en occidente denominamos femenino. Estas personas son extremadamente apacibles y cariñosas, y tanto hombres como mujeres encuentran un gran placer en el cuidado de los niños, en la cooperación y en atender las necesidades de los otros (MEAD, 1982: 118,119,235). Los Arapesh desconocen cualquier tipo de diferencia comportamental en las relaciones sexuales entre hombres y mujeres: los varones no son "espontáneamente sexuales" y las mujeres "ajenas al deseo", sino que ambos sexos se interesan por lo erótico después de que surja un "profundo interés afectivo ni precedido ni estimulado..." por el sexo (MEAD, 1982:122). De acuerdo a la descripción de Mead, los habitantes de este pueblo, tampoco están sometidos a presiones de tipo social para que hombres y mujeres se dediquen a tareas distintas. La ocupación es una decisión individual

que no tiene relevancia para el grupo y está libre de los imperativos de género. El único deber que no puede ser olvidado por nadie es el de cuidar a los niños y a las niñas (MEAD, 1982:124).

En cambio, los caníbales Mundugumor constituyen el prototipo de pueblo antisocial, donde el sistema de parentesco de cuerda - en el que los hijos pertenecen al grupo de la madre y las hijas al grupo del padre - genera constantes tensiones que hace de los miembros de esta sociedad seres agresivos, desconfiados y crueles, con una sexualidad violenta. El sexo mundugumor es violento y rápido y deja en los amantes las huellas de su desenfadada y dolorosa pasión en forma de rasguños, cardenales y ropas desgarradas (MEAD, 1982:183-184). Las malhumoradas madres mundugumor no desean descendencia ni son afectuosas con ella y el período de lactancia se caracteriza por el enojo (MEAD, 1982:167-169). Entre los Mundugumor, existe un solo comportamiento de género, el que tradicionalmente se ha considerado propio de los varones en la cultura occidental (MEAD, 1982:119,235). Los varones eligen mujer tanto como las mujeres eligen marido y "la sociedad está construída de modo que los hombres peleen por las mujeres, y las mujeres eludan y desafíen (...) Las niñas crecen, en consecuencia, tan agresivas como los muchachos" (MEAD, 1982:183).

Muchas son las críticas que podrían hacerse a Margaret Mead al respecto de esta última afirmación puesto que no implica el mismo grado de agresividad pelear que eludir. Por otro lado, como reconoce la misma M. Mead, entre los Tchambuli únicamente es apreciada la virginidad femenina y sólo a los varones se les cualifica para usar armas (MEAD, 1982:179), de manera que hablar de la existencia de un sólo género parece aquí, cuanto menos, exagerado.

El tercer grupo estudiado por Margaret Mead, los Tchambuli, aparenta una inversión de los roles y temperamentos de género: a las mujeres, esta cultura les asigna el género considerado en Occidente como masculino y a los varones el género concebido entre nosotros como propio de las mujeres. Las mujeres Tchambuli son dominantes y gustan de un trato impersonal con los otros, se dedican a la pesca y a la manufactura de mosquiteras, mientras que los varones, emocionalmente dependientes de sus mujeres, emplean la mayor parte de su tiempo en tareas artísticas como confeccionar vestidos y maquillarse y vestirse para las danzas rituales. Además las Tchambuli viven en continuo contacto unas con otras, integrando grupos de colaboración, los Tchambuli, en cambio, se asocian sólo en momentos concretos y su solidaridad es "...más aparente que real" (MEAD, 1982:204,214,236). Según Mead, ellas tienen el poder ya que de su pesca depende la supervivencia del grupo. El pescado, además de constituir la fuente de alimento por excelencia, es cambiado por otros productos, y en manos femeninas, como ya he mencionado, se hallan también las manufacturas de mosquiteros. Las mujeres permiten a sus esposos comprar comida en el mercado y realizar intercambios de productos, lo cual es considerado por los hombres como "...una ocasión de gala; cuando un hombre tiene entre sus manos la negociación final de un mosquitero de su mujer, se marcha resplandeciente con sus plumas y adornos de conchillas y pasa varios días deliciosos para realizar la transacción.

Dudará y se equivocará, avanzará aquí, retrocederá allá, (...) en fin, hará de la elección una verdadera orgía, tal como una mujer moderna, con su cartera bien provista, revuelve en la tienda de una gran ciudad en un día de compras. Pero sólomente con la aprobación de la

esposa podrá gastar ..." el hombre Tchambuli (MEAD, 1982:215). A las mujeres les divierten los juegos y bailes de los varones, que aunque poseen nominalmente la casa, la familia e incluso a la esposa, no tienen poder real de decisión.

La importancia del trabajo de Mead reside en que demostró que no existe correspondencia natural estricta entre sexo y género y que lo hizo en una época en la Antropología daba esta correspondencia por supuesta.

Hasta la década de los 70, parejo al resurgir de los movimientos y la teoría feminista, el tema de las mujeres no será tratado desde una perspectiva crítica, aunque las mujeres irán cobrando paulatino protagonismo. A finales de los años 60 y comienzos de los 70 aparecen las teorías bio-behavioristas que exponen el proceso de evolución homínida que hizo surgir al "homo sapiens" como el fruto de la práctica de actividades cinegéticas de los machos de la especie.

En 1968, Washburn y Lancaster, y en 1971 Tiger, desarrollarán, entre otros autores, la "teoría del hombre cazador" que afirma que la caza cooperativa de los grandes animales provocó el desarrollo de las habilidades intelectuales que distinguen al ser humano de los otros animales. Mientras los varones cazaban y desarrollaban su capacidad de planificación, de cooperación y de comunicación y construían los primeros objetos artísticos, las mujeres supuestamente permanecían en el campamento base, ocupadas en tareas de recolección y de cuidado de los niños, actividades que, según esta explicación no requieren desarrollo cultural, sino que se llevan a cabo de forma natural.

Sally Linton en su artículo "La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología" realiza una brillante crítica a la idea del "hombre cazador" como motor de evolución humana. Linton argumenta que entre los cazadores-recolectores las mujeres consiguen por sí mismas suficiente cantidad de alimento como para abastecerse a ellas y a sus criaturas, ya que la recolección en estas sociedades supone la mayor parte de la dieta (LINTON en HARRIS y YOUNG, 1979:41). Además la recolección y la crianza son actividades para las que hay que poseer un gran número de conocimientos diversos -geográficos, climáticos, botánicos- y capacidad organizativa, pero sobre todo requiere la capacidad de transmisión cultural, o sea de enseñanza. Por otro lado, señala que los hallazgos arqueológicos más antiguos podría ser de instrumentos destinados a la recolección. No tienen por qué ser armas, y sin embargo, se les ha atribuido esta función sistemáticamente (LINTON en HARRIS y YOUNG, 1979:43). Parece que a los investigadores les resulta más excitante y más sencillo imaginarse que las manos que construyeron el primer instrumento humano pertenecían a algún rudo varón primitivo, cazador de enormes mamuts, que pensar en la posibilidad de que el primer artefacto lo construyera una mujer para recolectar, cocinar o transportar a su bebé.

En "La mujer recolectora..." se afirma que el incremento del tamaño del cerebro y la aparición del lenguaje tuvieron que ser anteriores al desarrollo de la caza mayor. Puesto que la caza de los grandes animales es posterior a la recolección, no sería extraño que estas actividades fuesen las primeras que exigieran innovaciones técnicas. En el momento en que los grupos de cazadores empezaron a marcharse en expedición de los asentamientos, ya debía de existir un lenguaje que permitiese comunicar cuándo estaba previsto el regreso o la presencia de peligros en el poblado.

Como resulta evidente de lo expuesto, Sally Linton se cuenta entre las antropólogas que en la década de los 70 se dedicaron a dotar a la disciplina de una perspectiva crítica de género. Así surge lo que ya se puede denominar Antropología feminista, que en estos años se ocupó principalmente de responder a la pregunta de por qué es universal la opresión de las mujeres, dando por sentado, obviamente, que esta opresión es universal, pero sin apelar a explicaciones esencialistas (THUREN, 1993:7, 19).

La Antropología del Género en los años setenta se ocupó de recoger nuevos datos sobre las mujeres y de revisar los ya existentes para reinterpretarlos de forma crítica e incorporar la visión femenina a la Antropología. Se presentó a las mujeres como miembros activos en sus sociedades, que si bien no pueden denominarse igualitarias, no reducen siempre a las mujeres al papel de reproductoras pasivas o de mercancía, una imagen que había sido dominante en la literatura de la disciplina.

En este período destacan las antropólogas Sherry B. Ortner y Michelle Rosaldo, pero antes de exponer sus teorías brevemente, hemos de repasar la hipótesis de Nancy Chodorow, que aunque presente un enfoque más psicoanalítico que antropológico, es un claro exponente del tipo de explicación unicausal que se dió a la cuestión de la universalidad de la sumisión femenina entre los años 1970 y 1980 e influyó directamente en los trabajos de Ortner. Chodorow, teórica de las relaciones objetales, explica la opresión de las mujeres como el efecto de que éstas se ocupan de la crianza de los hijos e hijas (CHODOROW, 1984). Según esta autora, el primer objeto de amor para las criaturas de ambos sexos es la madre, con la que se establece una fuerte relación de dependencia y afecto. La niña, al percibirse "igual" a su madre se identifica con ella, lo cual se refuerza además socialmente, por lo tanto, cuando llega la etapa de individuación de la pequeña, ésta puede mantener sus lazos emocionales con la progenitora sin demasiados problemas, porque, al fin y al cabo, representa el modelo al que debe aspirar. Pero el varón, que se percibe distinto a la madre, no puede identificarse con su modelo, sino que tiene, precisamente, que negarlo para convertirse en lo contrario, o sea en hombre (CAVANA en AMORÓS (dir.), 1995). Además, el primer modelo de masculinidad para un niño es su padre, que a su vez ha aprendido, por medio de la socialización de género, el distanciamiento emocional y suele estar, más que en casa, atendiendo sus responsabilidades del ámbito público. Así, el círculo de la socialización se perpetúa como legado de padres a hijos y de madres a hijas y las mujeres se encuentran de esta forma situadas en desventaja frente a los varones, porque a ellas se les enseña a dar apoyo emocional y a necesitarlo, y a ellos, a ser distantes y autónomos. Desde la Antropología, se ha replicado que no en todas las sociedades los varones adoptan una actitud pasiva en la crianza de los hijos. Por lo tanto, no resultaría válida esa explicación de la opresión de las mujeres (THURÉN, 1993:7, 33).

Sin embargo, es innegable que la identidad de género es una construcción social, por lo que, como ha demostrado Miryam Miedziam, puede ser transformada a través de la enseñanza. Miedziam, educadora y psicóloga, desde su experiencia en programas educativos con infantes y adolescentes, ha constatado que el desapego típico de los varones occidentales y las conductas violentas pueden reducirse si se les enseña a los chicos los valores del cuidado (MIEDZIAM, 1995).

La antropóloga feminista Sherry Ortner en su ya clásico artículo "¿Es la mujer a la

Naturaleza lo que el hombre es a la cultura?", nos ofrece su explicación de la universalidad del estatus secundario de las mujeres. Para esta autora, la valoración inferior de las mujeres se debe a que son consideradas en todas las culturas como más próximas a la Naturaleza que los varones. Así, la dicotomía Naturaleza/Cultura se revela como una construcción que no es neutra en cuanto al género: la Naturaleza se caracteriza como femenina y la Cultura como aquello que trasciende y domina la Naturaleza, lo propiamente humano, lo masculino (ORTNER en HARRIS y YOUNG, 1979:114-115).

Pero, ¿por qué esta correspondencia y no otra?, ¿por qué se considera a las mujeres más cercanas al mundo natural? Desarrollando una observación de Simone de Beauvoir, Ortner contesta: las funciones reproductoras de las mujeres son más evidentes que las de los varones y obligan a una inversión de tiempo más prolongada en éstas. De esta percepción de las diferencias biológicas entre los sexos proviene la construcción de roles sociales distintos para hombres y mujeres. La distinta biología de varones y mujeres fundamentaría, de este modo, la creación de los roles de género, pero su jerarquización masculino-superior/ femenino-inferior sólo se explica como resultado de una valoración cultural. La condición de "segundo" sexo de las mujeres tiene formas distintas de concretarse en cada cultura, incluso contradictorias, pero lo universal es la valoración de lo femenino como inferior a lo masculino, porque las diferencias "sólo adoptan la significación de superior o inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores" (ORTNER en HARRIS y YOUNG, 1979:114). Si lo físico fundamenta los roles, la existencia de éstos, a su vez crea estructuras psíquicas según el género, dos formas de vida y dos ámbitos distintos para hombres y mujeres: el doméstico feminizado y el público masculinizado. Por otra parte, no se puede negar totalmente la capacidad simbólica femenina, porque las mujeres hablan, piensan, enseñan..., así que las mujeres quedan en un punto a caballo entre lo cultural y lo natural, como intermediarias. Ortner sostiene que la reclusión de las mujeres en el espacio doméstico se produce por sus funciones reproductoras y de crianza de los hijos, y que a su vez, este contacto continuo con la infancia les hace parecer más cercanas a la Naturaleza ya que los niños, como los animales, no caminan bípedamente, ni controlan sus funciones fisiológicas (ORTNER en HARRIS y YOUNG, 1979:119-120).

La hipótesis de Sherry Ortner ha suscitado una gran polémica. Se le ha criticado que la dicotomía Naturaleza / Cultura es una creación occidental, por lo que no es válida para explicar la universalidad del patriarcado (MACCORMACK y STRATHERN, 1980). Esto habría que analizarlo con detenimiento: quizás la división del mundo en Naturaleza y Cultura sea universal, pero lo que en unos contextos es calificado de cultural, en otros se concibe como natural.

El artículo de Ortner ha sido uno de los pilares teóricos del ecofeminismo (PULEO en AMOROS, 2000) porque pone en relación el estatus inferior de las mujeres y de la naturaleza, demostrando que lo que hacen los varones se considera automáticamente cultural y lo que hacen las mujeres es percibido como instintivo, natural, como algo que no trasciende la animalidad. Por ejemplo, el dar la muerte, propio de las actividades de caza y de guerra masculinas, ha sido considerado superior a la capacidad femenina de dar la vida y cuidarla. Matar y parir, ambos son hechos naturales y culturales (los animales cazan y se reproducen), pero se ha valorado cada actividad de forma desigual. El ecofeminismo parte de la idea de que la Naturaleza como categoría sociológica ha sido feminizada y, por tanto,

devaluada y oprimida, y las mujeres han sido naturalizadas y, por tanto, devaluadas y oprimidas. Otra destacada antropóloga, Michelle Rosaldo, explica la subordinación femenina como el resultado de la dicotomía público/ doméstico. Una vez más se ve la maternidad como el factor que relega a las mujeres al espacio de lo familiar. La gran dedicación de tiempo y esfuerzo que supone la crianza imposibilitaría a las mujeres para realizar las actividades del espacio público soportan las mismas cargas que las mujeres. Ellos son libres para administrar la sociedad.

Estos dos modelos de ser persona se perpetuarían, como afirma Chodorow, a través de la socialización: los niños se identifican con los varones adultos y con el ámbito público, y las niñas se identifican con las mujeres adultas y con el ámbito doméstico. La configuración de la personalidad es, por tanto diferente: las mujeres no se sentirán seguras en el espacio público, donde se toman las decisiones, donde se ejerce el poder. De la división doméstico/ público se deriva, según Rosaldo la percepción de las mujeres como más cercanas a la Naturaleza que los varones, porque convertirse en mujer no parece tan complicado como hacerse hombre, ya que las niñas no tienen que romper con el ámbito y los roles de lo doméstico, mientras que los niños tiene que convertirse en adultos saliendo del mundo femenino "natural" de la madre y pasando a integrar el mundo masculino "cultural".

Cabe señalar, finalmente, que Rosaldo, como Ortner, ha sido acusada de etnocentrismo ya que, según sus críticos, las categorías público y doméstico son invenciones de la cultura occidental (THURÉN, 1993:7,39).

En los años ochenta, resurge el interés por los temas de parentesco desde la perspectiva del género y se intensifica el conflicto entre el relativismo y el feminismo. En este enfrentamiento serán decisivas las aportaciones que desde el Tercer Mundo hará un feminismo que no admite homogeneizaciones artificiales ni imposiciones occidentales. Henrietta L. Moore es un referente obligado de este periodo. La posición de esta autora es la del relativismo cultural y, por tanto, pone el acento en las diferencias entre las mujeres de distintas culturas. Moore denuncia el etnocentrismo de la Antropología y del Feminismo: la situación de las mujeres no puede medirse con parámetros occidentales porque lo que en un lugar es valorado como dador de poder, en otra cultura puede no ser relevante para el estatus: las grandes teorías no pueden explicar la situación de un colectivo, el de las mujeres, que no es homogéneo (MOORE, 1991).

En estos años se cuestiona una idea que en la década anterior parecía un dogma: la universalidad del bajo estatus de las mujeres. La Antropología se preguntará si tal afirmación no es producto del sesgos etnocéntricos y androcéntricos.

Se distinguen tres niveles de androcentrismo en la disciplina: el de los antropólogos, el de los propios informantes varones y el que impregna los supuestos teóricos de la Antropología (THURÉN, 1993:7,24). Por ello, se discute si solamente las mujeres pueden etnografiar la vida de otras mujeres, a la vista de estudios que demostraban que antropólogos y antropólogas fijaban su atención en objetos de estudio diferentes e interpretaban los datos también de forma distinta.

Sea como fuere, considero que no puede pretenderse que el estudio de las mujeres sea llevado a cabo sólo por mujeres, porque, de la misma manera, se podría prescribir que el

estudio de los varones lo ejecutaran sólo antropólogos de sexo masculino. Siguiendo esta lógica, una mujer blanca de clase media tampoco podría estudiar cómo viven y piensan las mujeres de otra raza o de otra clase social. En los noventa, la literatura antropológica sobre el género ha sido muy prolífica y ha continuado presente en ella la tensión entre las grandes teorías que pretenden explicar fenómenos comunes a todas las mujeres y la necesidad de etnografías que desvelen cómo viven mujeres concretas en contextos culturales concretos.

3. A modo de conclusión: La promesa de la antropología feminista.

La Antropología feminista permite una comprensión más completa del mundo humano. La aportación de datos y teorías que explican el origen y las formas que adopta la opresión de género crea la posibilidad un sistema más justo para todas las personas. Por ello, la Antropología aplicada, rama de la Antropología actualmente en expansión, provee de especialistas en Antropología del Género a ONG e instituciones que los necesitan para que tengan éxito los proyectos de ayuda al desarrollo o las intervenciones con vistas a resolver ciertos problemas concretos de una región o barrio.

No debemos intentar reducir a las mujeres a una sola categoría: la situación de una mujer afgana no tiene nada que ver con la de una mujer española, de la misma forma que la situación de una profesional liberal no es comparable a la de una mujer sin recursos económicos, con unas cargas y unas preocupaciones diferentes; sin embargo, todas tienen algo en común: con respecto a un varón de su misma sociedad y de su mismo estrato social se ven afectadas por un estatus de género inferior. Las mujeres no son un grupo homogéneo, pero son un grupo que, estadísticamente, tiene menor acceso a los recursos y ocupa posiciones de menor poder y prestigio.

La grandeza de la Antropología reside en que históricamente ha dado voz a colectivos que existían silenciosamente para el mundo académico de las ciencias, construcciones, al fin y al cabo insertas en los presupuestos culturales y la cosmovisión occidentales. El feminismo, como expresión política y crítica de las voces tantas veces ignoradas de las mujeres, debe exigir a esta disciplina que no olvide que cualquier análisis de una sociedad debe tener en cuenta las relaciones de género como relaciones de poder presentes en cualquier tipo de organización humana, al tiempo que la Antropología ha de mostrar cuáles son las variaciones culturales en las que se concreta el fenómeno universal del sistema de género-sexo o patriarcado, sus grados y sus peculiaridades.

Bibliografía:

BACHOFEN, Johan Jacob: El derecho materno: una investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica en ORTIZ-OSÉS (Ed.): Mitología arcaica y derecho materno. Anthropos.Barcelona, 1988.

CAVALIERI, Paola y SINGER, Peter (eds.): El Proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad. Ed. Trotta. Madrid, 1998.

CAVANA, María Luisa, "Diferencia", en AMORÓS, Cèlia (dir.): Diez palabras clave sobre mujer. Editorial Verbo Divino. Estela, 1995.

CHODOROW, Nancy: El ejercicio de la maternidad. Editorial Gedisa.Barcelona, 1984.

HARRIS, Marvin, Introducción a la antropología general, Alianza Universidad. Madrid, 1984.

KOTTAK, Conrad, Antropología. Una exploración de la diversidad humana, McGraw-Hill. Madrid, 1994

LINTON, Sally: "La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología" en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (comps.): Antropología y Feminismo, Anagrama. Barcelona, 1979.

MACCORMACK, C., STRATHERN. M., Nature, Culture and Gender. ACritique. Cambridge University Press. New York, 1980.

MAINE, Henry Summer: El Derecho Antiguo. Editorial España Moderna. Madrid, 1893.

MEAD, Margaret: Adolescencia, sexo y cultura en Samoa. Planeta Agostini. Barcelona, 1972.

MEAD, Margaret: Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Paidós. Barcelona, 1982.

MIEDZIAM, Miryam: Chicos son, hombres serán. Horas y Horas. Madrid, 1995.

MOORE, Henrietta L.: Antropología y feminismo. Cátedra . Madrid, 1991.

MORGAN, Lewis: La sociedad primitiva. Ayuso. Madrid, 1970.

ORTNER, Sherry B.: "¿Es la mujer al hombre lo que la Naturaleza es a la Cultura?" en HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (comps.): Antropología y Feminismo. Anagrama. Barcelona, 1979, pp.109-131.

PALMA, M.: La mujer es puro cuento. Feminidad aborígen y mestiza. Tercer Mundo. Bogotá, 1992.

PULEO, Alicia H.: "Patriarcado" en AMORÓS, Cèlia (dir.): Diez palabras clave sobre mujer. Editorial Verbo Divino. Pamplona, 1995.

"Ecofeminismo: Hacia una redefinición filosófico-política de naturaleza y ser humano", en AMORÓS, Celia (ed.), Feminismo y Filosofía. Ed. Síntesis. Madrid, 2000.

THURÉN, Britt-Marie: El poder generizado. El desarrollo de la Antropología feminista. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1993.

https://www.lahaine.org/mm_ss_est_esp.php/antropologia_y_genero_breve_revision_de9