Henrietta L. Moore

Antropología y feminismo

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

5804

1

Antropología y feminismo: historia de una relación

La antropología es el estudio de
un hombre que abraza a una mujer.

BRONISLAW MALINOWSKI

La crítica feminista en antropología social, al igual que en las demás ciencias sociales, surgió de la inquietud suscitada por la poca atención que la disciplina prestaba a la mujer. Ante lo ambiguo del tratamiento que la antropología social ha dispensado siempre a la mujer, no resulta fácil, sin embargo, dilucidar la historia de esta inquietud. La antropología tradicional no ignoró nunca a la mujer totalmente.

En la fase de «observación» de los trabajos de campo, el comportamiento de la mujer se ha estudiado, por supuesto, al igual que el del hombre, de forma exhaustiva: sus matrimonios, su actividad económica, ritos y todo lo demás (Ardener, 1975a: 1).

La presencia de la mujer en los informes etnográficos ha sido constante, debido eminentemente al tradicional interés antropológico por la familia y el matrimonio. El principal problema no era, pues, de orden empírico, sino más bien de representación. Los autores de un famoso estudio sobre la cuestión, analizaron las distintas interpretaciones aportadas por etnógrafos de ambos sexos acerca de la situación y la idiosincrasia de las aborígenes australianas. Los etnógrafos varones calificaron a las mujeres de profanas, insignificantes desde el punto de vista económico y excluidas

de los rituales. Las etnógrafas, por el contrario, subrayaron el papel crucial desempeñado por las mujeres en las labores de subsistencia, la importancia de los rituales femeninos y el respeto que los varones mostraban hacia ellas (Rohrlich-Leavitt et al., 1975). La mujer estaba presente en ambos grupos de etnografías, pero de forma muy distinta.

Así pues, la nueva «antropología de la mujer» nació a principios de la década de 1970 para explicar cómo representaba la literatura antropológica a la mujer. Este planteamiento inicial se identificó rápidamente con la cuestión del androcentrismo, en la cual se distinguían tres niveles o «peldaños». El primer nivel corresponde a la visión personal del antropólogo, que incorpora a la investigación una serie de suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, y acerca de la importancia de dichas relaciones en la percepción de la sociedad en su sentido más amplio.

El androcentrismo deforma los resultados del trabajo de campo. Se dice a menudo que los varones de otras culturas responden con más diligencia a las preguntas de extraños (especialmente si son varones). Más grave y trascendental es que creamos que esos varones controlan la información valiosa de otras culturas, como nos inducen a creer que ocurre en la nuestra. Les buscamos a ellos y tendemos a prestar poca atención a las mujeres. Convencidos de que los hombres son más abiertos, que están más involucrados en los círculos culturales influyentes, corroboramos nuestras profecías al descubrir que son mejores informantes sobre el terreno (Reiter, 1975: 14).

El segundo efecto distorsionador es inherente a la sociedad objeto del estudio. En muchas sociedades se considera que la mujer está subordinada al hombre, y esta visión de las relaciones entre los dos sexos será la que probablemente se transmita al antropólogo encuestador. El tercer y último nivel de androcentrismo procede de una parcialidad ideológica propia de la cultura occidental: los investigadores, guiados por su propia experiencia cultural, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad y la jerarquía que presiden las relaciones entre los dos sexos en la sociedad occidental. Algunas antropólogas feministas han demostrado que, incluso en sociedades donde impera la igualdad en las relaciones entre hombres y mujeres, los investigadores son en muchas ocasiones incapaces de percibir esta igualdad potencial porque insisten en traducir diferencia y asimetría por desigualdad y jerarquía (Rogers, 1975; Leacock, 1978; Dwyer, 1978; véase el capítulo 2 para mayor información sobre esta cuestión).

Poco debe sorprender, pues, que las antropólogas feministas concibieran su labor prioritaria en términos del desmantelamiento de esta estructura de tres niveles de influencias androcéntricas. Una forma de llevar a cabo esta tarea era centrarse en la mujer, estudiar y describir lo que hacen realmente las mujeres en contraposición a lo que los varones (etnógrafos e

informantes) dicen que hacen, y grabar y analizar las declaraciones, puntos de vista y actitudes de las propias mujeres. No obstante, corregir el desequilibrio creado por el hombre al recoger y consolidar información acerca de la mujer y de sus actividades, sólo era un primer paso, aunque indispensable. El verdadero problema de la incorporación de la mujer a la antropología no está en la investigación empírica, sino que procede del nivel teórico y analítico de la disciplina. La antropología feminista se enfrenta, por lo tanto, a una empresa mucho más compleja: remodelar y redefinir la teoría antropológica. «De la misma manera que muchas feministas llegaron a la conclusión de que los objetivos de su movimiento no podían alcanzarse mediante el método de "añadir mujeres y batir la mezcla", los especialistas en estudios de la mujer descubrieron que no se podía erradicar el sexismo del mundo académico con una sencilla operación de acrecencia» (Boxer, 1982: 258). Los antropólogos se erigieron sin tardanza en «herederos de una tradición sociológica» que siempre ha tachado a la mujer de «esencialmente carente de importancia e irrelevante» (Rosaldo, 1974: 17). Pero reconocieron asimismo que limitarse a «añadir» mujeres a la antropología tradicional no resolvería el problema de la «invisibilidad» analítica de la mujer, no eliminaría el efecto distorsionador provocado por el androcentrismo.

MODELOS Y SILENCIAMIENTO

Edwin Ardener fue uno de los primeros en reconocer la importancia del androcentrismo en el desarrollo de modelos explicativos en antropología social. Ante este hecho, propuso una teoría de «grupos silenciados», a tenor de la cual los grupos socialmente dominantes generan y controlan los modos de expresión imperantes. La voz de los grupos silenciados queda amortiguada ante las estructuras de dominio y, para expresarse, se ven obligados a recurrir a los modos de expresión y a las ideologías dominantes (Ardener, 1975b: 21-3). Un grupo de este modo abocado al silencio o neutralizado (gitanos, niños o delincuentes) puede considerarse un grupo «silenciado», y las mujeres sólo son un ejemplo entre otros. Según Ardener, el «silenciamiento» es fruto de las relaciones de poder que se establecen entre grupos sociales dominantes y subdominantes. Su teoría no implica que los grupos «silenciados» permanezcan realmente callados, ni que sean necesariamente ignorados por la investigación empírica. Como el propio Ardener señala, el que las mujeres hablen muchísimo y el etnógrafo estudie minuciosamente sus actividades y responsabilidades, no impide que sigan «silenciadas», dado que su modelo de la realidad, su visión del mundo, no puede materializarse ni expresarse en los mismos términos que el modelo masculino dominante. Las estructuras sociales eminentemente masculinas inhiben la libre expresión de modelos alternativos y los grupos dominados deben estructurar su concepción del mundo

a través del modelo del grupo dominante. Para Ardener, el problema del silenciamiento es un problema de comunicación frustrada. La libre expresión de la «perspectiva femenina» queda paralizada a nivel del lenguaje directo de todos los días. La mujer no puede emplear las estructuras lingüísticas dominadas por el hombre para decir lo que quisiera decir, para referir su visión del mundo. Sus declaraciones son deformadas, sofocadas, silenciadas. Ardener sugiere, por consiguiente, que las mujeres y los hombres tienen distintas «visiones del mundo», distintos modelos de sociedad (Ardener, 1975a: 5)¹. A continuación, compara la existencia de modelos «masculinos» y «femeninos» con el problema del androcentrismo en los informes etnográficos.

Ardener alega que los tipos de modelos facilitados por los informantes varones pertenecen a la categoría de modelos familiares e inteligibles para los antropólogos. Ello se debe a que los investigadores son varones, o mujeres formadas en disciplinas orientadas hacia los hombres. La propia antropología articula el mundo en un idioma masculino. Partiendo de la base de que los conceptos y categorías lingüísticas de la cultura occidental asimilan la palabra «hombre» a la sociedad en su conjunto —como ocurre con el vocablo «humanidad» o con el uso del pronombre masculino para englobar conceptos masculinos y femeninos—, los antropólogos equiparan la «visión masculina» con la «visión de toda la sociedad». Ardener concluye que el androcentrismo no existe únicamente porque la mayoría de etnógrafos y de informantes sean varones, sino porque los antropólogos y las antropólogas se basan en modelos masculinos de su propia cultura para explicar los modelos masculinos presentes en otras culturas. Como resultado, surge una serie de afinidades entre los modelos del etnógrafo y los de las personas (varones) objeto de su estudio. Los modelos de las mujeres quedan eliminados. Las herramientas analíticas y conceptuales disponibles no permiten que el antropólogo oiga ni entienda el punto de vista de las mujeres. No es que las mujeres permanezcan en silencio; es sencillamente que no logran ser oídas. «Las personas con formación etnográfica experimentan una cierta predilección por los modelos que los varones están dispuestos a suministrar (o a aprobar), en detrimento de aquéllos proporcionados por las mujeres. Si los hombres, a diferencia de las mujeres, ofrecen una imagen “articulada”, es sencillamente debido a que la conversación tiene lugar entre semejantes» (Ardener, 1975a: 2).

Ardener propone una identificación correcta del problema que supera las barreras de la práctica antropológica, para pasar al marco conceptual en el que reposa dicha práctica. La teoría siempre se inspira en la forma

¹ He defendido en otras ocasiones que las mujeres y los hombres no tienen modelos distintos del mundo. La mujer contempla, sin duda alguna, el mundo desde un punto de vista o desde una «perspectiva» diferente, pero ello no es fruto de un modelo distinto, sino de su empeño por situarse dentro del modelo cultural dominante, es decir, en el de los hombres (Moore, 1986).

de recopilar, interpretar y presentar los datos y, por consiguiente, nunca será imparcial. La antropología feminista no se reduce, pues, a «añadir» mujeres a la disciplina, sino que consiste en hacer frente a las incoherencias conceptuales y analíticas de la teoría disciplinaria. Se trata, sin duda alguna, de una empresa de gran envergadura, pero la cuestión más acuciante es saber cómo acometerla.

LA MUJER ESTUDIA A LA MUJER

El argumento de Ardener según el cual los hombres y las mujeres tienen distintos modelos del mundo se aplica indiscutiblemente a la sociedad de los antropólogos y a la sociedad que éstos estudian. Este hecho plantea una interesante incógnita: descubrir si las antropólogas contemplan el mundo igual que sus colegas varones y, en caso de no ser así, saber si ello supone alguna ventaja especial cuando se trata de estudiar a la mujer. Este tipo de interrogantes fue tomado en consideración desde los primeros albores del desarrollo de la «antropología de la mujer», al tiempo que se expresaban temores de que la «hegemonía masculina» se convirtiera en «hegemonía femenina». Si el modelo del mundo no era adecuado a los ojos de los hombres, ¿por qué tendría que serlo a los ojos de la mujer? Decidir si las antropólogas están mejor cualificadas que los antropólogos varones para estudiar a la mujer, sigue siendo fuente de controversias. Privilegiar la labor de las etnógrafas, observa Shapiro, siembra la duda en torno a la competencia de la mujer para estudiar al varón, pero a la larga, siembra la duda en torno al proyecto y objetivo globales de la antropología: el estudio comparativo de las sociedades humanas.

Muchos ensayos acerca de influencias sexistas y gran parte de la literatura sobre la mujer reconocen implícitamente que sólo las mujeres pueden o deben estudiar a las mujeres, lo que equivale a decir que para entender a un grupo hay que pertenecer a él. Esta actitud, provocada por la conciencia feminista de que la sociedad científica, mayoritariamente masculina, defiende puntos de vista distorsionadores acerca de la mujer, se apoya además en las particularidades del trabajo de campo; en muchas sociedades existe una marcada separación entre el mundo social del hombre y el de la mujer. Ahora bien, la tendencia observable en nuestra profesión hacia la división sexual del trabajo, exige una reflexión crítica y no una justificación epistemológica o una nueva fuente de apoyo ideológico. Después de todo, si realmente hubiera que pertenecer a un grupo para llegar a conocerlo, la antropología no sería más que una gran aberración (Shapiro, 1981: 124-5).

Mujeres en el ghetto

Milton (1979), Shapiro (1981) y Strathern (1981a) han coincidido en señalar varios problemas relativos al supuesto privilegio de las etnógrafas en el estudio de la mujer. Una reflexión crítica sobre este punto revela tres tipos de problemas. En primer lugar, cabe referirse a la formación de un ghetto y, posiblemente, de una subdisciplina. Este argumento se ocupa de la posición y de la condición de la antropología de la mujer dentro de la disciplina. 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. La mujer que estudia a la mujer no tiene miedo de los ghettos, sino de la marginación, y su temor es legítimo. No obstante, contemplar las cosas en estos términos es un esfuerzo baldío porque se deja totalmente de lado la importantísima distinción entre «antropología de la mujer» y antropología feminista. La «antropología de la mujer» fue la precursora de la antropología feminista; gracias a ella la mujer se situó de nuevo en el «punto de mira» de la disciplina en un intento por remediar una situación, más que para acabar con una injusticia. 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. El género, al igual que el concepto de «acción humana» o de «sociedad», no puede quedar al margen del estudio de las sociedades humanas. Sería imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del concepto de género.

Ello no significa ni mucho menos el cese definitivo de los esfuerzos por marginar la antropología feminista. Sabemos perfectamente que no cesarán. Se ha aplaudido, en ocasiones, la manera en que la antropología ha asimilado las críticas feministas y ha aceptado el estudio del género como parte de la disciplina (Stacey y Thorne, 1985). Esta muestra de admiración tal vez sea merecida, por lo menos parcialmente, pero debemos prestar atención, asimismo, a aquellos que hablan de la escasez de obras sobre el sistema de género, de lo difícil que resulta obtener financiación para dedicarse al tema y del número, relativamente bajo, de antropólogas en activo. La marginación política del feminismo en círculos académicos sigue teniendo, por desgracia, mucho que ver con el sexo de las feministas.

La acusación de que el estudio de la mujer se ha convertido en una subdisciplina de la antropología social también puede abordarse reformulando la percepción de lo que realmente engloba el estudio del sistema de género. La antropología es famosa por su notable pluralismo intelectual, puesto de manifiesto en las numerosas subdivisiones especializadas de la disciplina, por ejemplo, la antropología económica, la antropología política y la antropología cognoscitiva; en las distintas áreas de investigación especializada, como por ejemplo la antropología del derecho, la antropología de la muerte y la antropología histórica; y en las diferentes concepciones teóricas, como el marxismo, el estructuralismo y la antropología simbólica². Cierto es que no existe unanimidad sobre cómo deberían articularse todas estas tipologías dentro de la disciplina. Sin embargo, si tratamos de engastar el estudio de las relaciones de género en una tipología de esta índole, descubrimos inmediatamente lo irrelevante del término «subdisciplina» en el contexto de la antropología social moderna. ¿En qué sentido son subdisciplinarias las categorías de la tipología definida? Este interrogante se ve complicado al observar que el estudio de las relaciones de género podría pertenecer potencialmente a las tres categorías. Los intentos por atribuir a la antropología feminista la condición de subdisciplina dimanarían de una política restrictiva y no de consideraciones intelectuales serias.

La mujer universal para comprender a un grupo es preciso formar parte de él

Volviendo a la cuestión de la mujer estudiada por la mujer, el segundo problema planteado por la afirmación de que para comprender a un grupo es preciso formar parte de él atañe a la situación analítica de la «mujer» como categoría sociológica. El malestar ante la formación de un ghetto y de una subdisciplina en torno a la «antropología de la mujer» está, por supuesto, muy ligado a un miedo real a la marginación, pero también tiene mucho que ver con la segregación de las «mujeres» en la disciplina, en tanto que categoría y/u objeto de estudio. La relación privilegiada entre etnógrafo e informante, establecida entre dos mujeres, depende del reconocimiento de una categoría universal «mujer». Pese a ello, al igual que ocurre con entidades como «matrimonio», «familia» y «hogar», es necesario analizar la categoría empírica denominada «mujer». Las imágenes, características y conductas normalmente asociadas con la mujer tienen siempre una especificidad cultural e histórica. El significado en un con-

² El pluralismo en antropología está sin duda ligado a sus orígenes intelectuales liberales. Marilyn Strathern aborda en un artículo reciente la relación entre feminismo y antropología (Strathern, 1978a). He elaborado mi propia tipología de la disciplina a partir de la que ella propone en su artículo, pero nuestros puntos de vista acerca de la vinculación de la antropología feminista a la antropología general difieren en algunos aspectos.

texto determinado de la categoría «mujer» o, lo que es lo mismo, de la categoría «hombre», no puede darse por sabido sino que debe ser investigado (MacCormack y Strathern, 1980; Ortner y Whitehead, 1981a). Como muy bien señalan Brown y Jordanova, las diferencias biológicas no proporcionan una base universal para la elaboración de definiciones sociales. «La diversidad cultural de puntos de vista acerca de las relaciones entre sexos es casi infinita y la biología no puede ser el factor determinante. Los hombres y las mujeres son fruto de relaciones sociales, si cambiamos de relación social modificamos las categorías “hombre” y “mujer”» (Brown y Jordanova, 1982: 393).

A tenor de este argumento, el concepto «mujer» no puede constituir una categoría analítica de investigación antropológica y, por consiguiente, no pueden existir connotaciones analíticas en expresiones tales como «situación de la mujer», «subordinación de la mujer» o «hegemonía del hombre» cuando se aplican universalmente. El carácter irrefutable de las diferencias biológicas entre los dos sexos no aporta ningún dato acerca de su significado social. Los antropólogos son plenamente conscientes de ello y reconocen que la antropología feminista no puede pretender que la biología deje de ser el factor limitativo y definitorio de la mujer y elevar, al mismo tiempo, la fisiología femenina a una categoría social que prevalezca sobre las diferencias culturales.

Etnocentrismo y racismo

El tercer problema planteado por la complejidad teórica y política del estudio de la mujer llevado a cabo por otras mujeres es el del racismo y el etnocentrismo (tendencia a favorecer la cultura propia). La antropología no ha dejado de luchar por reconciliarse con su pasado colonial y con la relación de fuerza que impera en los contactos entre el investigador y el sujeto investigado (Asad, 1973; Huizer y Mannheim, 1979). A pesar de ello, todavía no ha respondido satisfactoriamente a los argumentos de antropólogos y feministas de raza negra que hacen hincapié en los prejuicios racistas subyacentes en muchas teorías y obras sobre antropología (Lewis, 1973; Magubane, 1971; Owusu, 1979; Amos y Parmar, 1984; Bhavnani y Coulson, 1986). Ello se debe, en parte, a que la antropología siempre ha basado el problema de las hegemonías culturales —que ha reconocido y analizado exhaustivamente— en la noción de etnocentrismo. No cabe duda alguna acerca de la importancia fundamental de la crítica del etnocentrismo en antropología (véase en el capítulo 2 la justificación de este hecho). Históricamente, la antropología surgió del dominio ejercido por la cultura occidental y de él se alimentó. Sin el concepto de etnocentrismo, resultaría imposible discutir las categorías dominantes del pensamiento disciplinario, prescindir de los parámetros teóricos impuestos por dichas categorías y cuestionar los cimientos del pensamiento antropológico.

El concepto de etnocentrismo es consustancial a la crítica de la antropología practicada por la propia antropología. Con todo y con eso, algunas cuestiones no pueden englobarse en la noción de etnocentrismo, ni ser interpretadas con respecto a ella, por no verse directamente implicadas en esta crítica interna. En antropología se prefiere hablar de prejuicios «etnocéntricos» de la disciplina que de prejuicios «racistas». El concepto de etnocentrismo, pese a su valor inestimable, tiende a falsear la realidad³. Demostraremos esta afirmación retomando algunos de los ejemplos ya abordados en este capítulo.

Al principio del capítulo, me he referido a la controversia suscitada por la nueva «antropología de la mujer» ante el efecto distorsionador del androcentrismo en la disciplina. Hemos visto asimismo que uno de los aspectos de dicha distorsión procede de la propia cultura occidental, que impone sus puntos de vista a otras culturas a través de la interpretación antropológica. Este argumento es indudablemente correcto, pero debe contemplarse como parte integrante de una incipiente teoría antropológica. Es obvio que, en su calidad de postulado teórico, presupone que los antropólogos proceden de culturas occidentales y que, por ende, son de raza blanca. Podría alegarse con toda razón que una persona procedente de una cultura occidental no tiene por qué ser blanca; así como afirmarse que la influencia occidental sería patente en antropólogos formados en Occidente, aunque no fueran nativos de un país occidental. Estas críticas son muy corrientes, pero aceptarlas de plano equivale a admitir que cuando utilizamos el término «antropólogos» hablamos automáticamente de profesionales blancos y negros. Esta evidencia acarrea, sin embargo, una dificultad, ya que las antropólogas feministas saben por experiencia propia que el término «antropólogos» no siempre ha englobado a las mujeres. La exclusión por omisión no deja de ser exclusión.

Ahora bien, la interpretación de la categoría sociológica «mujer», basada en la necesidad ineludible de analizar las experiencias y las actividades de la mujer en un contexto social e histórico determinado, proporciona a las antropólogas feministas un punto de partida para responder a las acusaciones de racismo en la disciplina. Varias son las razones de que así ocurra. En primer lugar, nos obliga a reformular la parcialidad de las etnógrafas para con las mujeres que estudian, y a reconocer que las relaciones de fuerza en la confrontación etnográfica no tienen por qué desaparecer por el simple hecho de que las dos partes sean del mismo sexo. En segundo lugar, pone de manifiesto la importancia teórica y política de que, aunque existan experiencias y problemas comunes entre mujeres de sociedades dispares, este paralelismo debe cotejarse con las grandes dife-

³ Esta parte del argumento se basa en un artículo donde Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson explican de qué manera el término «etnocentrismo» encubre la cuestión del racismo; gracias a dicho artículo he podido desarrollar mi propio punto de vista (Bhavnani y Coulson, 1986).

rencias en las condiciones de vida de la mujer en el mundo entero, especialmente en lo que respecta a raza, colonialismo, auge del capitalismo industrial e intervención de los organismos internacionales para el desarrollo⁴. En tercer lugar, el interés teórico ya no enfoca directamente la noción de « semejanza » ni las ideas de « experiencias comunes a todas las mujeres » y de « subordinación universal de la mujer », sino que se centra en el replanteamiento crítico de los conceptos de « diferencia ». Los antropólogos siempre han reconocido y han destacado las diferencias culturales, verdaderos pilares de la disciplina. Además, éste ha sido el aspecto de la antropología más aplaudido por las feministas y por otras personas ajenas a la disciplina. La crítica de la cultura occidental y de sus convencionalismos ha bebido con frecuencia en las fuentes de la investigación antropológica. Por todo ello, es menester dilucidar las razones de que el concepto antropológico de « diferencia cultural » no coincida con la noción de « diferencia » que aflora en antropología feminista.

La antropología ha luchado a brazo partido por demostrar que la « diferencia cultural » no recoge lo exótico y lo extravagante de « otras culturas », sino aquello que las distingue culturalmente, sin dejar de lado las semejanzas de la vida cultural de las sociedades⁵. Esto constituye precisamente la base del proyecto comparativo en antropología. Comprender la diferencia cultural es algo esencial, pero el concepto en sí no puede seguir siendo el eje de una antropología moderna, ya que sólo contempla una de las múltiples diferencias existentes. Para estudiar la familia, los rituales, la economía y las relaciones de género, la antropología se ha inspirado tradicionalmente en la organización, interpretación y experimentación de estas realidades desde el punto de vista cultural. Las discrepancias observadas se han catalogado, pues, en el grupo de las diferencias culturales. Pero, una vez admitido que la diferencia cultural sólo es un tipo de diferencia entre otros muchos, este punto de vista resulta insuficiente. La antropología feminista se ha hecho eco de esta insuficiencia al basar sus cuestiones teóricas en cómo se manifiesta y se estructura la economía, la familia y los rituales a través de la noción de género, en lugar de examinar cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura. También se ha preocupado por descubrir de qué manera se estructura y se manifiesta el género bajo el prisma del colonialismo, del neoimperialismo y del auge del capitalismo. No obstante, debemos reconocer que todavía

⁴ Las consecuencias del colonialismo, la penetración de las relaciones capitalistas de producción y la intervención de organismos internacionales para el desarrollo en los sistemas rurales de producción, en la división sexual del trabajo y en la política regional han sido analizados extensa y brillantemente por historiadores de África y Latinoamérica. Véase capítulo 4 para mayor información.

⁵ Muchas de las críticas de la antropología colonial se han centrado en el apoyo suministrado por los argumentos de exclusividad cultural a ideologías y políticas racistas y separatistas. Actualmente, en África del Sur, algunos antropólogos *afrikaners* siguen recurriendo a argumentos similares para justificar el *apartheid*.

queda por ver cómo se expresa y se estructura el género a través del concepto de raza. Ello se debe en gran medida a que la antropología aún tiene que descubrir y asimilar la diferencia entre racismo y etnocentrismo (véase capítulo 6).

La antropología feminista no es, ni mucho menos, la única que intenta penetrar el concepto de diferencia y examinar el complejo entramado de relaciones de género, raza y clase, así como los vínculos que establecen con el colonialismo, la división internacional del trabajo y el desarrollo del Estado moderno. La antropología marxista, la teoría de los sistemas del mundo, los historiadores, los antropólogos de la economía y otros muchos profesionales de las ciencias sociales se han adentrado en caminos paralelos. La cuestión de diferencia constituye, no obstante, un problema muy particular para las feministas.

FEMINISMO Y DIFERENCIA⁶

Cuando nos alejamos de la posición privilegiada de las etnógrafas con respecto a la mujer objeto de su estudio, así como del concepto de « semejanza » en el que se basa la noción universal de « mujer », empezamos a cuestionar, no sólo los postulados teóricos de la antropología social, sino también los objetivos y la coherencia política del feminismo. « Feminismo », al igual que « antropología », es una de esas palabras cuyo significado todo el mundo cree conocer. Una definición minimalista identificaría el feminismo con la toma de conciencia de la opresión y de la explotación de la mujer en el trabajo, en el hogar y en la sociedad, así como con la iniciativa política deliberada tomada por las mujeres para rectificar esta situación. Este tipo de definición entraña una serie de consecuencias. En primer lugar, implica que los intereses de la mujer forman, a un nivel fundamental, un cuerpo unitario, por el que se debe y se puede luchar. En segundo lugar, es obvio que aunque el feminismo contempla distintas tendencias políticas —feministas socialistas, feministas marxistas, separatistas radicales, etc.— la premisa de partida de la política feminista es la existencia real o potencial de una identidad común a todas las mujeres. Esta premisa existe sin lugar a dudas porque constituye la fuente de la que emana el cuerpo unitario compuesto por los intereses de la mujer. En tercer lugar, la cohesión —potencial o real— de la política feminista depende también de la opresión compartida de la mujer. En esta opresión compartida se basa la « política sexual », que gira en torno al hecho de que las mujeres como grupo social están dominadas por los hombres como grupo social (Delmar, 1986: 26). El resultado final es que el feminismo en tanto

⁶ El argumento expuesto en este apartado está inspirado en el artículo « What is feminism » de Rosalind Delmar (Delmar, 1986).

que crítica social, crítica política y factor desencadenante de una actividad política se identifica con las mujeres —no con las mujeres situadas en distintos contextos sociales e históricos, sino con las mujeres que forman parte de una misma categoría sociológica. Pero el feminismo se enfrenta al peligro de que el concepto de diferencia eche por tierra el isomorfismo, la « semejanza », y con ellos todo el edificio que sustenta la política feminista.

Tanto la antropología como el feminismo deben hacer frente a la noción de diferencia. De la relación entre feminismo y antropología se desprende que la antropología feminista empezó con la crítica del androcentrismo en la disciplina, y la falta de atención y/o la distorsión de que era objeto la mujer y sus actividades. Esta fase de la « relación » es la que puede denominarse « antropología de la mujer ». La fase siguiente se materializó en una reestructuración crítica de la categoría universal « mujer », acompañada de una evaluación igualmente crítica de la eventualidad de que las mujeres fueran especialmente aptas para estudiar a otras mujeres. Ello provocó, de forma totalmente natural, temores de rechazo y marginación dentro de la disciplina de la antropología social. Sin embargo, como consecuencia de esta fase, la antropología feminista empezó a consolidar nuevos puntos de vista, nuevas áreas de investigación teórica y a redefinir su proyecto de « estudio de la mujer » como « estudio del género ». A medida que nos internamos en la tercera fase de esta relación, la antropología feminista trata de reconciliarse con las diferencias reales entre mujeres, en lugar de contentarse con demostrar la variedad de experiencias, situaciones y actividades propias de la mujer en el mundo entero. Esta fase presenciara la construcción de soportes teóricos relacionados con el concepto de diferencia, y en ella se estudiará particularmente la formación de diferencias raciales a través de consideraciones de género, la división de género, identidad y experiencia provocada por el racismo, y la definición de clase a partir de las nociones de género y de raza. Durante este proceso, la antropología feminista amén de reformular la teoría antropológica, definirá la teoría feminista. La antropología se encuentra en condiciones de criticar el feminismo sobre la base del desmantelamiento de la categoría « mujer », así como de proporcionar datos procedentes de diversas culturas que demuestren la hegemonía occidental en gran parte de la teoría general del feminismo (véanse capítulos 5 y 6 para mayor información al respecto). La tercera fase, que es además por la que atraviesa actualmente la relación entre feminismo y antropología, está caracterizada, pues, por un resurgir de la « diferencia » en detrimento de la « semejanza », y por un intento de levantar los pilares teóricos y empíricos de una antropología feminista centrada en el concepto de diferencia.

2

Género y estatus: la situación de la mujer

Este capítulo trata de esclarecer qué significa ser mujer, cómo varía la percepción cultural de la categoría « mujer » a través del tiempo y del espacio, y cuál es el vínculo de dichas percepciones con la situación de la mujer en las diferentes sociedades. Los antropólogos contemporáneos que exploran la situación de la mujer, ya sea en su propia sociedad o en otra distinta, se ven inmersos inevitablemente en la polémica sobre el origen y la universalidad de la subordinación de la mujer. Ya en los albores de la antropología, las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres constituían un particular foco de interés disciplinario. Las teorías de la evolución que brotaron en el siglo XIX imprimieron un nuevo impulso al estudio de la teoría social y política, y a la cuestión afín de la organización en las sociedades no occidentales. Conceptos cruciales para entender la organización social de dichas comunidades eran los de « parentesco », « familia », « hogar » y « hábitos sexuales ». En debates sucesivos, las relaciones entre los dos sexos se convirtieron en el eje central de las teorías propuestas por los llamados « padres fundadores de la antropología »¹. Como resultado, un cierto número de los conceptos y postulados que ocupan un lugar preeminente en la antropología contemporánea, incluida la antropología feminista, deben su aparición a teóricos del siglo XIX. Ciertamente muchos de los argumentos de los pensadores del siglo XIX han sido puestos en tela de juicio, revelándose sus deficiencias. Malinowski y Radcliffe-Brown, entre otros especialistas en antropología, criticaron la búsqueda de un pasado

¹ Para más detalles sobre esta teoría, véase Coward, 1983; Rosaldo, 1980: 401-9; Fee, 1974; Rogers, 1978: 125-7.