



# ANTROPOLOGÍA Y FEMINISMO

Henrietta L. Moore

F E M I N I S M O S



# **Antropología y feminismo**





Henrietta L. Moore

# **Antropología y feminismo**

QUINTA EDICIÓN

EDICIONES CÁTEDRA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
INSTITUTO DE LA MUJER

Feminismos:

Consejo asesor:

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

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

Título original de la obra: *Feminism and Anthropology*

1.ª edición, 1991

5.ª edición, 2009

Diseño e ilustración de cubierta: aderal

Traducción: Jerónima García Bonafé

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

© Henrietta L. Moore  
Basil Blackwell Ltd.

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 1991, 2009  
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

Depósito legal: M. 1.477-2009

ISBN: 978-84-376-2171-5

Tirada: 500 ejemplares

*Printed in Spain*

Impreso en Anzos, S. L.

Fuenlabrada (Madrid)

*A mi madre*



## Prólogo y agradecimientos

La redacción del presente libro se ha visto jalonada por las expresiones de espanto, de júbilo, de ánimo y de envidia manifestadas por mis amigos y colegas al enterarse de que me había embarcado en esta aventura. Es pecar indudablemente de impertinencia y de temeridad escribir un libro titulado «Feminismo y Antropología». No existe acuerdo alguno sobre la definición de los dos términos en cuestión. Múltiples son los feminismos, como múltiples son las antropologías. Este libro no es, ni podría haber sido bajo ningún concepto, una crónica exhaustiva y definitiva del feminismo ni de la antropología, y menos aún de las «relaciones» entre ambos.

Normalmente se da por supuesto que los libros de feminismo son «libros de mujeres» o libros «sobre mujeres». Este hecho proporciona al lector reticente una excusa perfecta para mantenerse al margen de las cuestiones abordadas en ellos y, en ocasiones, justifica su total rechazo. Establecer una equivalencia entre las inquietudes del feminismo y las preocupaciones de la mujer ha sido una de las estrategias aplicadas en ciencias sociales con vistas a marginar la crítica feminista. Esta marginación carece por completo de justificación, y uno de los objetivos del presente libro consiste en demostrar que la crítica feminista en antropología ha sido, y seguirá siendo, fundamental en la evolución teórica y metodológica de la disciplina general. La crítica feminista no se basa en el estudio de la mujer, sino en el análisis de las relaciones de género y del género como principio estructural de todas las sociedades humanas. Por este motivo, me atrevería a decir que este libro no se ocupa en ningún caso de criticar el carácter androcéntrico de la antropología social, ya que no mira hacia atrás, hacia los logros ya adquiridos, sino hacia adelante, hacia el futuro de la antropología feminista y de sus aportaciones a determinadas áreas de la disciplina.

La estructura del libro sigue un cierto modelo narrativo histórico. El capítulo 1 cuenta la historia de la relación entre feminismo y antropología. El capítulo 2 aborda los distintos debates sobre género, asimetría sexual y dominio masculino, y examina de qué manera alimentan estas cuestiones la polémica sobre la universalidad y el futuro de los estudios antropológicos comparativos. Estos debates, los «primeros» discutidos en el foro de la antropología feminista, todavía no están cerrados, y es muy probable que en los próximos años se multiplique la publicación de obras de interés sobre el simbolismo del género —con nuevo material sobre la masculinidad— y sobre la desigualdad entre sexos. El capítulo 3 trata la relación entre la antropología marxista y la antropología feminista y valora el impacto de esta última en áreas tradicionales de la investigación antropológica, tales como la propiedad, la herencia y la división sexual del trabajo. Estos debates fueron especialmente importantes a finales de los 70 y principios de los 80, y forman parte de un giro más general que tuvo lugar por entonces dentro de la disciplina. El capítulo 4 se ocupa de los debates relativos al auge del capitalismo y a la consiguiente transformación de las modalidades laborales y de la división sexual del trabajo. Se discuten asimismo las teorías feministas sobre la relación entre tareas productivas y reproductoras en un sistema capitalista, y se demuestra que datos procedentes de países no occidentales pueden proporcionar nuevas bazas en la reanudación de viejos debates. El capítulo concluye con una discusión sobre los cambios experimentados por la familia. El capítulo 5 presenta material acerca de la mujer y del Estado, que constituye sin lugar a dudas el aspecto «más nuevo» y fascinante de la perspectiva feminista en antropología; y recoge puntos de vista expuestos en capítulos anteriores para indicar las áreas de la disciplina que probablemente se beneficiarán más en el futuro de las aportaciones de la antropología feminista. Ofrece asimismo datos sobre los cuales es posible erigir una crítica de la teoría y de la política feministas.

Soy perfectamente consciente de que al escribir este libro he dado prioridad a algunas áreas de la investigación antropológica en detrimento de otras. La única justificación es el problema de espacio y mi empeño por tratar de demostrar el valor de la crítica feminista en antropología a través de un desarrollo de temas coherentes y no de la enumeración de las consecuencias del feminismo en todas las ramas de la disciplina. Así, la atención prestada a «ritos» y «rituales», una de las áreas clave del estudio antropológico, es muy reducida. Algunos antropólogos lamentarán tal vez esta importante omisión, pero creo que los interesantes logros obtenidos en estas áreas con respecto a la crítica feminista en la disciplina se han cubierto correctamente en el capítulo 2, concretamente en el apartado dedicado al enfoque simbólico del género. Soy asimismo consciente del escaso interés mostrado por el papel de la religión en la vida social y sólo me cabe esperar que otros autores emprendan la ardua tarea de explicar el impacto de la crítica feminista en este campo.

Escribir, como reconocen todos los autores, es un trabajo de grupo, y en mi caso esto es más cierto que nunca, ya que la mayoría de ideas y enfoques teóricos se basan directamente en la obra de otros especialistas en feminismo. Aquellas personas que ya estén familiarizadas con el material antropológico comprobarán claramente que me he inspirado mucho en trabajos realizados por varias antropólogas feministas. No podía ser de otra manera: sin el brillante trabajo llevado a cabo por estas mujeres habría sido imposible escribir este libro, pues no habría antropología feminista alguna sobre la que escribir. He citado profusamente a todas estas mujeres y espero que, si en algún caso, he olvidado referirme a ellas directamente, comprendan que no por ello siento que mi deuda para con ellas es menor. También me gustaría mostrar mi agradecimiento a muchos antropólogos que no se consideran, ni querrían ser considerados, feministas y a muchos especialistas de otras disciplinas que ciertamente no querrían ser calificados de antropólogos.

Quiero dejar constancia asimismo de la enorme ayuda y apoyo que he recibido de muchos amigos y colegas durante la redacción de esta obra. Doy especialmente las gracias a Michelle Stanworth, que fue la primera en animarme a escribir este libro, y que se ha convertido en mi salvadora a través de su perspicacia intelectual y de su gran habilidad editorial. También doy las gracias a Margaret Jolly y a Megan Vaughan por comentar el borrador final del manuscrito y a Anne Farmer por mecanografiarlo, así como a todas aquellas personas que me han ofrecido su apoyo y sus consejos.

•





# 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 dismantelamiento 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» (Rosaldó, 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 subordinados. 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)<sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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 simbólica<sup>2</sup>. Ciertamente 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 dimanaban de una política restrictiva y no de consideraciones intelectuales serias.

### *La mujer universal*

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-

---

<sup>2</sup> 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 antro-



lógico. 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 realidad<sup>3</sup>. 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-

---

<sup>3</sup> 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 desarrollo<sup>4</sup>. 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 sociedades<sup>5</sup>. 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 neoinperialismo y del auge del capitalismo. No obstante, debemos reconocer que todavía

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 DIFERENCIA<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup> 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»<sup>1</sup>. 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

---

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

hipostático —especialmente el interés por la evolución unilineal y la transición de un «derecho de la madre» a un «derecho del padre». Las décadas de 1920 y de 1930 asistieron a la consolidación de la antropología como disciplina bien definida, con un especial énfasis en la investigación empírica, es decir, basada en el trabajo de campo. Lo que realmente tuvo lugar fue un replanteamiento de la noción de relaciones familiares y un interés explícito en la función de las instituciones sociales en determinadas sociedades, en lugar del papel desempeñado en un supuesto esquema histórico. Al afirmar que muchos de los postulados teóricos del siglo XIX siguen en plena vigencia, pretendo demostrar que las inquietudes de la antropología de la mujer cuentan con una larga historia en la disciplina<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En 1861, Henry Maine publicó la obra *Ancient Law* en la que abordó la variabilidad de las estructuras jurídicas a través de la historia, prestando especial atención a las distintas formas de relaciones de propiedad. Maine aprovechó su trabajo de derecho comparativo para exponer una teoría sobre la familia patriarcal. Su interés por la propiedad, la herencia y los derechos culminó en una imagen de la familia como unidad básica, no sólo del derecho antiguo, sino también de la sociedad en su conjunto. Para Maine la familia, bajo el control y la autoridad del padre, constituía el principio organizativo básico de la sociedad.

La teoría de la primacía de la familia patriarcal fue inmediatamente blanco de las críticas de un grupo de especialistas, que publicaron sus obras prácticamente al mismo tiempo que Maine, y que proclamaban que la familia patriarcal procedía de una forma anterior de organización social en la que predominaba el «derecho de la madre» (Bachofen, 1861; McLennan, 1865; Morgan, 1877). Estos argumentos se vieron apoyados, en parte, por las actividades de la colonización europea, que demostraban la existencia de familias no patriarcales (Meek, 1976). Estos textos tenían un carácter evolucionista ya que buscaban los orígenes y la historia de estructuras sociales. Bachofen describía la evolución de la sociedad como una lucha entre sexos, donde, en un instante dado, el «derecho de la madre» dio paso al «derecho del padre». La primacía otorgada a las transiciones experimentadas por las prácticas sexuales y matrimoniales está asimismo presente en los trabajos de McLennan y Morgan (Goody, 1976: 1-8; Schneider y Gough, 1961). Las cuestiones suscitadas por estos teóricos del siglo XIX —la relación de la familia con la organización política de la sociedad, los cambios en las relaciones sexuales y en las formas matrimoniales, la base de los distintos tipos de estructuras de parentesco y la discusión sobre los conceptos afines de «incesto», «poder», «propiedad privada», «antagonismo sexual» y «descendencia»— establecieron el orden del día de un debate que se ha perpetuado, aunque con ciertas modificaciones, en la antropología contemporánea. El tema común que plantea sobre este debate es el siguiente: ¿qué función social desempeñan las distintas formas de control de las relaciones entre sexos? Teorizar el sexo a través de la expresión «relaciones entre sexos» daba por supuesta una división absoluta entre los dos sexos, ya que, por una parte, la reproducción sexual implicaba la unión de dos sexos distintos y, por otra parte, la existencia de una división sexual del trabajo se atribuía a la identificación de hombres y mujeres con grupos de intereses distintos (Coward, 1983). Estos dos aspectos se encuentran relacionados entre sí, puesto que la división del trabajo por sexos se contemplaba, en última instancia, como una consecuencia de los distintos papeles desempeñados por hombres y mujeres en la reproducción sexual. Los teóricos sociales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX dieron prioridad a la cuestión del estatus de la mujer —la posición que la mujer ocupa en la sociedad— acentuando la modificación de las relaciones sexuales y de las estructuras familiares en el marco de la evolución de la sociedad. El debate sobre la «posición de la mujer» derivó en preocupaciones más actuales con el advenimiento, ya en el siglo XIX, del movimiento feminista y de la divulgación del discurso sobre sexualidad en la sociedad occidental (p. ej., Foucault, 1978; Heath, 1982; Weeks, 1981, 1985).

Además, el simple hecho de que existan continuidades y discontinuidades intelectuales justifica, en gran medida, la necesidad de una crítica feminista contemporánea.

Todo propósito de sintetizar los distintos puntos de vista autodeterminados por el feminismo contemporáneo es necesariamente generalizador<sup>3</sup>. Lo mismo ocurre con las tentativas de formalizar los distintos puntos de vista que caracterizan al estudio de la mujer en antropología. Estas posturas reflejan un desacuerdo intelectual muy profundo en el seno de las ciencias sociales, como veremos con mayor claridad más adelante, en este mismo capítulo y en el capítulo 4. No obstante, la disparidad de las posturas teóricas existentes en antropología feminista, se explica mejor si consideramos la controversia que se cierne sobre la cuestión: ¿es la asimetría sexual un fenómeno universal o no?<sup>4</sup> En otras palabras, ¿está la mujer siempre subordinada al varón?

El análisis de la subordinación de la mujer depende de algunas consideraciones concernientes a las relaciones de género. El análisis antropológico contempla el estudio del género desde dos perspectivas distintas, pero no excluyentes. El concepto de género puede considerarse como una construcción simbólica o como una relación social. La perspectiva adoptada por un investigador suele determinar, como veremos más adelante, la explicación de los orígenes y de la naturaleza de la subordinación de la mujer. Empezaré el siguiente apartado hablando del género como construcción simbólica.

#### LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL GÉNERO

Una de las principales aportaciones de la antropología de la mujer ha sido el continuado análisis de los símbolos del género y de los estereotipos sexuales. El primer problema que se plantea un investigador a este respecto es cómo explicar la enorme variedad de interpretaciones culturales de las categorías «hombre» y «mujer», y el hecho de que algunas nociones de género se planteen en sociedades muy distintas entre sí. Así es como Sherry Ortner expresó este problema en las primeras páginas del ensayo «Is female to male as nature is to culture?» (¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?):

Mucha de la creatividad de la antropología emana de la tensión entre dos grupos de exigencias: por un lado, nos ocupamos de seres

---

<sup>3</sup> Para más explicaciones y tipologías sobre otras posturas teóricas, véase Barret (1980), Eisenstein (1984), Elshain (1981) y Glennon (1979); véase también en el capítulo 1 la discusión sobre la relación entre el feminismo y la antropología.

<sup>4</sup> Para más información sobre posturas generales de la antropología feminista, véase Rapp (1979), Scheper-Hughes (1983), Rosaldo (1980), Atkinson (1982), Lamphere (1977) y Quinn (1977).

humanos universales y, por otro, de realidades culturales particulares. En este contexto, la mujer constituye uno de los retos más interesantes. El papel secundario de la mujer en la sociedad es uno de los hechos universales y panculturales perfectamente asentados. Sin embargo, en el interior de este hecho universal, las concepciones y símbolos culturales específicos de la mujer son de una diversidad extraordinaria y, a veces, incluso contradictoria. Además, el tratamiento real que recibe la mujer, así como su contribución y su poder varían enormemente de una cultura a otra, y de un periodo a otro de la historia de determinadas tradiciones culturales. Estos dos aspectos —el hecho universal y la disparidad cultural— constituyen dos problemas que precisan ser explicados (Ortner, 1974: 67).

El ensayo de Ortner, junto con el artículo de Edwin Ardener titulado «Belief and the problem of women» (La fe y el problema de la mujer), abrieron una vía influyente y poderosa para el estudio del problema de la subordinación de la mujer a través de un análisis del simbolismo del género. Ortner empezó alegando que la subordinación femenina es universal pero, como esta condición no es inherente a las diferencias biológicas entre los sexos, es preciso buscar otra explicación. Partiendo de la idea de que las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer sólo tienen sentido dentro de sistemas de valores definidos culturalmente, situó el problema de la asimetría sexual al mismo nivel que las ideologías y los símbolos culturales (Ortner, 1974: 71). La pregunta que se formuló a continuación fue la siguiente: ¿qué tienen en común todas las culturas para que, sin excepción, valoren menos a la mujer que al hombre? La respuesta aportada por la propia autora afirma que todas las culturas relacionan a la mujer con algo que todas las culturas subestiman. Para Ortner sólo existe «una cosa que cumple todos los requisitos, la “naturaleza”, en su sentido más amplio» (Ortner, 1974: 72). Todas las culturas reconocen y establecen una diferencia entre la sociedad humana y el mundo natural. La cultura trata de controlar y dominar la naturaleza para que se pliegue a sus designios. La cultura es, por tanto, superior al mundo natural y pretende delimitar o «socializar» la naturaleza, con objeto de regular y supervisar las relaciones entre la sociedad y las fuerzas y condiciones del medio ambiente. Ortner sugiere que identificamos, o asociamos simbólicamente, a las mujeres con la naturaleza, y a los hombres con la cultura. Dado que la cultura aspira a controlar y dominar la naturaleza, es «natural» que las mujeres, en virtud de su proximidad a la «naturaleza», experimenten el mismo control y dominio.

Merece la pena examinar con más detenimiento una parte del argumento de Ortner, ya que las razones que aduce para explicar la asociación de la mujer con la naturaleza —o la mayor proximidad a la naturaleza de la mujer que del hombre— constituyen los verdaderos cimientos de la crítica feminista, aunque a veces también sean una abrumadora amenaza contra ella. La universalidad de la proposición de Ortner implica la nece-



sidad de apoyar su tesis con alegatos igualmente universales. Los dos argumentos principales podrían resumirse así:

1. La mujer, dada su fisiología y su específica función reproductora, se encuentra más cerca de la naturaleza. Los hombres, a diferencia de las mujeres, tienen que buscar medios culturales de creación —tecnología, símbolos— mientras que la creatividad de las mujeres se satisface naturalmente a través de la experiencia de dar a luz. Los hombres, por consiguiente, se relacionan más directamente con la cultura y con su poder creativo, en oposición a la naturaleza. «La mujer crea de forma natural desde el interior de su propio ser, mientras que el hombre es libre de crear artificialmente, o está obligado a ello, es decir, a crear sirviéndose de medios culturales y con la finalidad de perpetuar la cultura» (Ortner, 1974: 77).

2. El papel social de la mujer se percibe tan próximo a la naturaleza porque su relación con la reproducción ha tendido a limitarlas a determinadas funciones sociales, que también se perciben próximas a la naturaleza. Aquí, Ortner se refiere al confinamiento de la mujer al círculo doméstico. Dentro de la familia, las mujeres se asocian normalmente con el cuidado de la prole, es decir, con esas personas presociales o sin entidad cultural propia. Ortner señala que en muchas sociedades se observa una asociación implícita de los niños con la naturaleza (Ortner, 1974: 78). La asociación «natural» de la mujer con los niños y con la familia proporciona una nueva clave de clasificación. Dado que las mujeres están relegadas al contexto doméstico, su principal esfera de actividad gira en torno a las relaciones intrafamiliares e interfamiliares, frente a la participación de los hombres en los aspectos políticos y públicos de la vida social. De esta manera, se identifica a los hombres con la sociedad y el «interés público», mientras que las mujeres siguen asociadas a la familia y, por lo tanto, a consideraciones particulares o socialmente fragmentadas.

Ortner pone especial empeño en resaltar que «en realidad» la mujer no está más cerca ni más lejos de la naturaleza que el hombre. Su objetivo consiste, pues, en descubrir el sistema de valores culturales en virtud del cual las mujeres parecen «más próximas a la naturaleza».

La afirmación de que «la naturaleza es a la cultura lo que la mujer al hombre» dotó a la antropología social una sólida estructura analítica que tuvo gran repercusión en la disciplina de finales de los 70 y principios de los 80. La calificamos de sólida porque mostró el camino hacia la integración de ideologías y estereotipos sexuales en un sistema más amplio de símbolos sociales, así como en la experiencia y actividad social. Existe una gran variedad de ideologías y estereotipos sexuales, pero en muchas sociedades se establecen vínculos simbólicos entre el género y otros aspectos de la vida cultural. Las diferencias entre hombres y mujeres puede conceptualizarse como un conjunto de pares contrarios que evocan otra serie de nociones antagónicas. De esta manera, los hombres pueden asociarse con «arriba», «derecha», «superior», «cultura» y «fuerza», mientras que las mujeres se asocian con sus contrarios, «abajo», «izquierda», «inferior»,

«naturaleza» y «debilidad». Estas asociaciones no proceden de la naturaleza biológica o social de cada sexo, sino que son una construcción social, apuntalada por las actividades sociales que determina y por las que es determinada. El valor de analizar al «hombre» y a la «mujer» como categorías o construcciones simbólicas reside en identificar las expectativas y valores que una cultura concreta asocia al hecho de ser varón o hembra. Este tipo de análisis ofrece algunas indicaciones acerca del comportamiento ideal de hombres y mujeres en sus respectivos papeles sociales, que puede compararse con el comportamiento y las responsabilidades reales de los dos sexos. El valor del análisis simbólico del género se pone de manifiesto una vez comprendido cómo se articulan socialmente los hombres y las mujeres y cómo el resultado de esta articulación define y redefine la actividad social. La oposición naturaleza/cultura y mujer/hombre ha sido, por supuesto, objeto de críticas (Mathieu, 1978; MacCormack y Strathern, 1980), pero constituye un punto de partida muy útil para examinar la construcción cultural del género y para entender las asociaciones simbólicas de las categorías «hombre» y «mujer» como resultado de ideologías culturales y no de características inherentes o fisiológicas.

### «Hombre» y «mujer»

Una de las particularidades del simbolismo del género más estudiadas por los especialistas que pretenden explicar la «estatus inferior» de la mujer ha sido el concepto de contaminación. Las restricciones y los tabúes de conducta, como por ejemplo los que muchas mujeres experimentan después del parto o durante la menstruación, proporcionan claves para entender cómo se clasifica a las personas y se estructura, en consecuencia, su mundo social<sup>5</sup>. Un análisis de las creencias en materia de contaminación y su relación con las ideologías sexuales es muy revelador, ya que dichas creencias se asocian con frecuencia a las funciones naturales de cuerpo humano. En todo el mundo existen ejemplos de sociedades que consideran a la mujer como un agente contaminante, ya sea en general o en momentos determinados de su vida. Para ilustrar este punto, me centraré en las sociedades melanesias, dada la riqueza de material etnográfico acerca de las creencias en materia de contaminación y del antagonismo sexual que las caracteriza<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Véase Douglas (1966).

<sup>6</sup> No obstante, muchos análisis recientes, centrados especialmente en comunidades de Austronesia, han rebatido la asociación entre menstruación/parto/naturaleza y contaminación. Keesing afirma que para las mujeres kwaio el cuerpo es un lugar sagrado, peligroso pero no sucio ni mancillado (Keesing, 1985). Para una crítica paralela basada en datos sobre Polinesia, véase Thomas (1987). Véase también Ralston (1988).

## Los kaulong

Los kaulong de Nueva Bretaña consideran a las mujeres agentes contaminantes desde antes de la pubertad hasta después de la menopausia, y especialmente «peligrosas» durante la menstruación y el parto. En estos periodos la mujer debe mantenerse alejada de jardines, viviendas y fuentes, además de evitar tocar cosas que un hombre pudiera tocar posteriormente (Goodale, 1980: 129). La contaminación femenina es peligrosa únicamente para los varones adultos, que pueden enfermar con sólo ingerir algo contaminado o situarse directamente debajo de un objeto contaminado o de una mujer contaminante. Normalmente, la contaminación se transmite en dirección vertical, por lo que el contacto lateral entre los dos sexos sigue siendo posible (Goodale, 1980: 130-1). Sin embargo, durante la menstruación y el parto, la contaminación emana de la mujer en todas direcciones y se impone la separación física de todos los lugares y objetos utilizados por ambos sexos. Como resultado, las mujeres quedan aisladas durante la menstruación y el parto, lejos de las viviendas y jardines.

El miedo a la contaminación entre los kaulong es importante porque caracteriza la naturaleza de las relaciones de género y define las particularidades de los hombres y las mujeres. Según Goodale, los kaulong equiparan sexo con matrimonio, y los «hombres sienten literalmente pánico al matrimonio (y al sexo)» (Goodale, 1980: 133). Se cree que la cópula es contaminante para el hombre y, como además se considera una actividad «propia de animales», debe llevarse a cabo en los bosques, lejos de las viviendas y de los jardines. Hombre y mujer se casan para procrear, y éste es el significado y el objetivo central de la relación entre los dos sexos. Esta particular visión del matrimonio está corroborada por la posibilidad reconocida de recurrir al suicidio para poner fin a una «relación estéril».

Dado que los varones kaulong tienen miedo y se muestran reacios al matrimonio, no es de sorprender que sea la mujer la que desempeñe el papel protagonista durante el noviazgo (Goodale, 1980: 135). Las muchachas ofrecen comida o tabaco al hombre que han elegido o incluso le atacan físicamente. El hombre debe huir o mantenerse imperturbable, sin ceder a los avances hasta que lleguen a un acuerdo sobre los bienes y objetos que está dispuesto a entregar a la mujer. Goodale señala que desde la infancia, se enseña a las chicas a mostrar agresividad para con los hombres, que se someterán sin resistencia o escapan. Si un hombre se acerca a una mujer por iniciativa propia, la acción sería tachada de violación. Las mujeres disponen de una libertad casi total en la elección de marido, aunque suelen consultar con sus familiares más próximos. Las mujeres recurren, con frecuencia, a la ayuda de sus hermanos para atrapar o seducir a un novio remiso a doblegarse ante su «destino», mientras que

ellas se ven obligadas muy pocas veces a aceptar un marido que no sea de su agrado (Goodale, 1980: 135).

De estos detalles acerca de las relaciones hombre/mujer en la sociedad kaulong, se desprenden una serie de aspectos concernientes a la diversidad cultural de las definiciones de género y a la validez de percibir a la mujer como un ser «más próximo a la naturaleza» que el hombre. En primer lugar, es obvio que si se comparan las ideas kaulong sobre el comportamiento adecuado de hombres y mujeres y sobre la esencia del matrimonio, con la actitud europea y norteamericana contemporánea al respecto, se ponen de manifiesto claras diferencias. En Occidente no se valora especialmente a la mujer como «iniciadora», sobre todo en lo que a las relaciones sexuales se refiere. Además, la sociedad occidental incita a los hombres a mostrarse activos y «defenderse a sí mismos», mientras que el punto de vista kaulong invierte los papeles activo y pasivo del hombre y la mujer occidentales. El deseo de tener hijos es una de las razones determinantes que inducen a los occidentales al matrimonio, pero el matrimonio en sí mismo se concibe como una asociación donde el compañerismo y la vida en familia son dos aspectos clave. El matrimonio kaulong parece ser una institución completamente distinta. Estas consideraciones ilustran el tipo de diversidad cultural que puede establecerse no sólo entre el comportamiento del hombre y de la mujer, sino entre los tipos de personas que supuestamente son los hombres y las mujeres. Plantea asimismo la cuestión de la diversidad cultural de instituciones como el matrimonio. Ahora bien, esta diversidad no es lo único destacable. La idea de la mujer «seductora», «cazadora de hombres» y la imagen correspondiente del «novio remiso» encuentran equivalentes en la cultura occidental. El problema que plantea el análisis simbólico del género es cómo utilizamos esta compleja y cambiante tipificación para llegar a comprender la posición de la mujer. Las mujeres kaulong poseen aparentemente un nivel considerable de independencia económica, que se refleja en el control de los recursos y del fruto de su trabajo (Goodale, 1980: 128, 139). Pero estas mismas mujeres son tildadas de peligrosas y contaminantes para los hombres. No existe ninguna pauta explícita para entender y evaluar estas contradicciones.

La sugerencia de Ortner de que las mujeres están «más próximas de la naturaleza» dadas sus características fisiológicas y su capacidad reproductora podría aplicarse al caso kaulong. Una cadena de asociaciones del tipo mujer-matrimonio-relaciones sexuales-comportamiento animal-bosque, establecería un vínculo entre las funciones fisiológicas y reproductoras de la mujer, calificadas de contaminantes, y el dominio no humano del bosque «natural». Sólo existe un paso entre esta afirmación y el argumento de que la mujer es inferior porque es contaminante y es contaminante debido a las funciones «naturales» de su cuerpo, que a su vez la vinculan de cierta manera al mundo natural. Esta cadena de asociaciones se ve ilustrada en el aislamiento físico que sufre la mujer en el bosque durante el

parto y la menstruación. Sin embargo, como Goodale indica en su artículo, esta sencilla ecuación de igualdad entre mujer y naturaleza, y hombre y cultura, presenta algunos puntos débiles. En primer lugar, es evidente que tanto el hombre como la mujer están relacionados con el bosque y con el «mundo natural» a través de su participación en las relaciones sexuales. Las viviendas centrales de los poblados pertenecen a las mujeres y a los hombres solteros, mientras que las parejas casadas son las que ocupan las cabañas lindantes con las zonas de cultivo, lindantes, en realidad, con el mundo natural y con el mundo cultural. Goodale (1980: 121) representa el modelo kaulong de la siguiente forma:

Cultura:	Naturaleza
Poblado:	Bosque
Solteros:	Casados

En otras palabras, tanto los hombres como las mujeres están relacionados con la naturaleza a través de su participación en la reproducción (Goodale, 1980: 140). Además, el sistema kaulong de representación no parece suministrar ninguna prueba contundente de la asociación exclusiva de la cultura con los hombres. Muchos análisis basados en el modelo naturaleza/cultura y mujer/hombre deducen implícitamente de la asociación entre mujer y naturaleza, una similar entre hombre y cultura. Esta deducción no siempre es válida.

En segundo lugar, la afirmación de que se considera a la mujer «más próxima a la naturaleza» debido a su función reproductora plantea una serie de dificultades. Decimos que «se considera» a la mujer «más próxima a la naturaleza», pero ¿quién la considera de esta manera? ¿Se considera la mujer a sí misma más próxima a la naturaleza, un agente contaminante o incluso reflejo de su función reproductora? Parece que las mujeres kaulong contestarían negativamente a este interrogante. El modelo naturaleza/cultura y mujer/hombre da por supuesta una unidad cultural que no está justificada, y excluye la posibilidad de que grupos sociales distintos perciban y experimenten las cosas de distinta manera<sup>7</sup>. Goodale (1980: 130-1) señala que la mujer kaulong hace caso omiso, en la mayoría de los casos, del efecto potencialmente contaminante que tienen sobre los hombres, a excepción de la inquietud que suscita en las madres el hecho de que sus hijos sufran las consecuencias nocivas de esta contaminación. Esto confirma otra dificultad procedente del hecho de considerar «hombre» y «mujer» como dos categorías simbólicas opuestas, a saber: la atención desmesurada centrada en un tipo concreto de relaciones de género. La oposición entre los sexos se concibe implícitamente como la oposición

<sup>7</sup> Véase en Atkinson (1982: 248), Feil (1978), MacCormack (1980: 17-18) y Strathern (1981a), de qué manera las imágenes de la mujer no son válidas para todos los sectores de la sociedad ni para todas las esferas del mundo cultural.

entre esposos, y se presta poca atención a otro tipo de relaciones de género, por ejemplo las existentes entre hermano/hermana, madre/hijo o padre/hija, que constituyen una parte igualmente importante de la vida de un hombre o de una mujer. Lo impropio de considerar las relaciones entre esposos como modelo de las demás relaciones de género se pone de manifiesto en el caso de los kaulong, donde un hermano puede situarse de parte de su hermana para ayudarla a conseguir marido. Esto sugiere que la ansiedad potencial que caracteriza las relaciones entre esposos tal vez esté ausente de las relaciones entre hermanos.

El tercer punto que debemos tener en cuenta al contemplar la oposición naturaleza/cultura y mujer/hombre se refiere a la especificidad cultural de las categorías analíticas. «Naturaleza» y «cultura» no son categorías denotativas ni exentas de valores; son construcciones culturales similares a las categorías «mujer» y «hombre». Las nociones de naturaleza y cultura, utilizadas en el análisis antropológico, proceden de la sociedad occidental y, como tales, son fruto de una tradición intelectual muy concreta y de una trayectoria histórica específica<sup>8</sup>. De la misma manera que no podemos asumir que las categorías «mujer» y «hombre» signifiquen lo mismo en todas las sociedades, debemos aceptar que otras sociedades no vislumbren la cultura y la naturaleza como categorías distintas y contrarias, tal como sucede en la cultura occidental. Además, incluso si existe esta distinción, no debemos dar por sentado que los términos occidentales «naturaleza»/«cultura» traducen adecuada o razonablemente las categorías imperantes en otras culturas (Goody, 1977: 64; Rogers, 1978: 134; Strathern, 1980: 175-6).

### Los gimi

Entre los gimi de las tierras altas de Papua Nueva Guinea, las mujeres también son consideradas seres contaminantes, pero ello no puede atribuirse a su relación con la naturaleza por oposición a la cultura (Gillison, 1980). La idea de «salvaje» de los gimi se aplica a la vida vegetal y animal que constituye el bosque de la lluvia. El bosque es un reino masculino, donde residen los espíritus de los antepasados (personificados en pájaros y marsupiales), responsables de la abundancia y la creatividad del mundo natural, así como de la creatividad trascendente del espíritu masculino en el mundo. «La ambición de los hombres, expresada en sus rituales, consiste en identificarse con el mundo no humano y renovarse a tra-

---

<sup>8</sup> Algunos especialistas atribuyen el origen de la distinción naturaleza/cultura en antropología a Lévi-Strauss, que reconoce la deuda contraída con Rousseau y, por ende, con el particular punto de vista de la cultura como culminación de la naturaleza. Véase Lévi-Strauss (1966, 1969), MacCormack (1980), y Bloch y Bloch (1980).

vés de sus ilimitados poderes masculinos» (Gillison, 1980: 144). El asentamiento, por su parte, se relaciona con la mujer.

*Kore* es la palabra en gimi para designar tanto lo baldío como la vida después de la muerte. *Dusa* es lo contrario de *kore*, y significa «lo terrestre», además de calificar a las plantas cultivadas y a los animales domésticos, y a la «obligaciones sociales de los seres humanos» (Gillison, 1980: 144). Incluso si *kore* se tradujera por «naturaleza» y *dusa* por «cultura», estas categorías no se asocian con mujer y hombre respectivamente. El modelo de oposiciones de los gimi sería más bien el siguiente:

<i>Dusa</i> :	<i>Kore</i>
Cultivado:	Baldío
Relaciones varón/hembra:	Hombres

De los trabajos de Gillison se colige que la oposición entre naturaleza/mujer y cultura/hombre no se aplica a los gimi. Además, aunque exista una distinción entre «cultivado» y «salvaje», ésta no puede compararse con la distinción que el pensamiento occidental establece entre cultura y naturaleza. En Occidente, «naturaleza» es algo que debe ser dominado y controlado por la «cultura»; en el pensamiento gimi lo «salvaje» trasciende de la vida social humana y, en ningún caso, está sujeto a control ni a degradación alguna. La superioridad de la cultura sobre la naturaleza es un concepto occidental, y forma parte de la estructura conceptual de una sociedad que concibe la civilización como la culminación del triunfo del «hombre» sobre la naturaleza. La industrialización, la ciencia moderna y la tecnología han sido fundamentales en el desarrollo de los conceptos occidentales de naturaleza y cultura. La manifestación más aterradora y falaz de esta fantasía es la fabricación de armas nucleares, con la consiguiente implicación de que el «hombre puede dominar el mundo» en todos los sentidos.

El sesgo etnocéntrico de las categorías analíticas es un problema omnipresente en antropología. Los peligros inherentes a los postulados culturales surgieron espontáneamente con el desarrollo de la «antropología de la mujer», que tuvo en la crítica del androcentrismo uno de sus puntos de partida (cf. Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; y véase capítulo 1). No obstante, tal como se deduce del estudio del modelo naturaleza/cultura, la parcialidad analítica es un problema con el que la «antropología de la mujer», al igual que otras ramas de la disciplina, tendrá que seguir enfrentándose. Ello se debe en parte a las creencias profundamente arraigadas en las que se apoya la teoría antropológica en general, y que van más allá del simple reconocimiento del androcentrismo en la metodología y la práctica de los trabajos de campo (véase capítulo 1). Lo arraigado de estas creencias queda demostrado a través del estudio de la mujer en la esfera doméstica.

### *Lo doméstico contra lo público*

Una de las razones aducidas por Ortner para explicar por qué la mujer se considera «más próxima a la naturaleza» es la asociación espontánea de la mujer con el aspecto «doméstico», en oposición al aspecto «público», de la vida social. Esta idea es el germen de la relación establecida en la «antropología de la mujer» entre la dicotomía naturaleza/cultura y la división correspondiente entre lo «doméstico» y lo «público» —una estructura que se ha propuesto como modelo universal para explicar la subordinación de la mujer. Recientemente ha surgido una serie de críticas dirigidas contra el modelo doméstico/público (Burton, 1985: cap. 2 y 3; Rapp, 1979; Rogers, 1978; Rosaldo, 1980; Strathern, 1984a; Tilly, 1978; Yanagisako, 1979), pero, pese a todo, sigue siendo una característica sobresaliente de muchos tipos de análisis, y se recurre con frecuencia a él para clasificar datos etnográficos y delimitar un campo exclusivo de la mujer dentro del material presentado.

El modelo que contrapone lo «doméstico» a lo «público» ha tenido, y sigue teniendo, gran importancia en antropología social, puesto que proporciona un medio de enlazar los valores sociales asignados a la categoría «mujer» con la organización de la actividad de la mujer en la sociedad. Un artículo de Michelle Rosaldo contiene una de las primeras explicaciones de este modelo; la autora declara con respecto a su vigencia universal: «aunque esta oposición (“doméstico” contra “público”) sea más o menos notoria según los sistemas sociales e ideológicos, constituye un marco universal para la conceptualización de las actividades de los dos sexos» (Rosaldo, 1974: 23). Rosaldo, al igual que Ortner, vincula la «identificación denigrante» de la mujer con lo doméstico a su función reproductora (Rosaldo, 1974: 30; 1980: 397). La oposición entre lo «doméstico» y lo «público», al igual que entre naturaleza y cultura, se deriva en última instancia del papel de la mujer en tanto que madre y responsable de la crianza de la prole. Las categorías «doméstico» y «público» se articulan en un esquema jerárquico. Rosaldo define lo «doméstico», como el conjunto de instituciones y actividades organizadas en torno a grupos madre-hijo, mientras que lo «público» se refiere a las actividades, instituciones y tipos de asociación que vinculan, clasifican, organizan o engloban a determinados grupos madre-hijo (Rosaldo, 1974: 23; 1980: 398). La mujer y la esfera doméstica están así comprendidas en la esfera masculina y pública, y son consideradas inferiores a ésta. Sin embargo, tanto la separación por categorías entre lo «doméstico» y lo «público», como su relativa interacción, son dos cuestiones discutibles.

Muchos autores han señalado que la separación tajante de la vida social entre una esfera «doméstica» y otra «pública» está muy inspirada en la influyente teoría social del siglo XIX (Coward, 1983; Rosaldo, 1980;



Collier et al., 1982). Los teóricos sociales de finales del siglo XIX y principios del XX percibieron la transformación de las relaciones entre sexos —ilustrada en el cambio experimentado por la estructura familiar— como la clave del desarrollo histórico de la humanidad. El que la historia de la humanidad pudiera concebirse en términos de una lucha entre sexos, donde el «derecho de la madre» cediera eventualmente ante el «derecho del padre», convirtió en esencial el significado del término «derecho». Una cosa quedó clara: los derechos de la mujer en las sociedades «matriarcales» no eran comparables a los derechos del hombre en las sociedades «patriarcales» (Coward, 1983: 52-6). No pudo encontrarse ninguna sociedad «primitiva» en la que los hombres fueran sistemáticamente desposeídos de derechos y poderes políticos, de la forma en que las mujeres se vieron desposeídas de ellos en las sociedades occidentales del siglo XIX. La lucha por el sufragio de la mujer reflejaba sencillamente que el hombre podía representar a la mujer en el ámbito político, pero no existía ningún precedente de lo contrario<sup>9</sup>. Frente al reinado político del hombre, el feudo de la mujer era el hogar. La negación del voto femenino despojaba a la mujer de derechos políticos y la convertía en un ciudadano de segunda clase, subordinado al hombre. Según la ideología dominante a la sazón, los hombres mandaban en la sociedad y las mujeres en el hogar (Coward, 1983: 56). La sociedad occidental de finales del siglo XIX y principios del XX basaba, pues, los derechos políticos en consideraciones de sexo. El resultado era un modelo de vida social en el que lo «doméstico» estaba separado de lo «público», y dentro de estas dos esferas los «derechos» de los individuos dependían de su sexo. La identificación de esta desigualdad de «derechos» se tradujo posteriormente en una concepción cultural específica de lo que la mujer y el hombre debían ser, tanto en el hogar como fuera de él. Esta concepción constituyó la base de una serie de ideas acerca de la maternidad, la paternidad, la familia y el hogar; ideas que han sobrevivido en la sociedad occidental de muy distintas maneras, y han influido en el mantenimiento de la dicotomía «doméstico»/«público» como estructura analítica de la antropología social. Una de las formas de exponer el carácter arbitrario y culturalmente específico de la división «doméstico»/«público» consiste en examinar algunos de los principios relativos a la maternidad y a la familia en los que se basa. (Véase también el capítulo 5.)

Una de las razones de que la oposición «doméstico»/«público» pueda jactarse de una incontestable validez en numerosas culturas es que presupone una unidad madre-hijo bien definida, que parece «naturalmente» universal. Sean cuales fueren las influencias culturales en las costumbres familiares y en las relaciones entre géneros, mujeres de todas las culturas dan a luz.

---

<sup>9</sup> En la problemática del sufragio intervenían, sin duda, distinciones de clase y de género, dado que, junto con las mujeres, los varones de las clases trabajadoras carecían igualmente del derecho al voto.

La idea de las unidades madre-hijo como adoquines de la sociedad, expresada por Rosaldo entre otros, es la continuación del debate existente en antropología social acerca de los orígenes y de los modelos de familia.

En uno de sus primeros trabajos sobre los aborígenes australianos, Malinowski enterró debates anteriores sobre la existencia de la institución familiar en todas las sociedades (Malinowski, 1913). El argumento de Malinowski consistía en afirmar que la familia era universal porque satisfacía la necesidad humana universal de la crianza y cuidado de los niños. Definió la familia como (1) una unidad social distinta de otras unidades similares; (2) un lugar físico (el hogar) donde se desarrollan las funciones relacionadas con la crianza de los niños; (3) un conjunto específico de lazos emocionales (el amor) entre los miembros de la familia (Collier et al., 1982). Esta definición en tres partes de la familia es preceptiva precisamente porque encaja perfectamente con las ideas occidentales a propósito de la forma y la función de la familia. «La familia», al igual que las demás unidades comparativas, plantea problemas de etnocentrismo, y la definición de Malinowski está claramente influida por la concepción vigente en el siglo XIX del hogar como refugio y paraíso fértil, en contraposición a la excentricidad del mundo público (Thorne, 1982). En la sociedad occidental, la familia, el hogar y lo «doméstico» se conciben como una unidad definida por yuxtaposición a la esfera «pública» del trabajo, los negocios y la política; en otras palabras, a las relaciones de mercado del capitalismo. El sistema de mercado engloba relaciones de competencia, de negociación y contractuales que la sociedad occidental contrapone a las relaciones de intimidad y crianza asociadas con la familia y el hogar (Rapp, 1979: 510). Esta particular visión de las esferas «doméstica» y «pública» de la vida social y de las relaciones entre ambas, no puede calificarse de universal, y en este mismo capítulo me refiriré a los problemas específicos planteados por la aplicación de los conceptos «doméstico» y «público» a otras culturas.

La definición que ofrece Malinowski de familia ha tenido gran influencia en antropología. Ciertamente es que antropólogos más modernos, Fortes (1969), Fox (1967), Goodenough (1970), Gough (1959) y Smith (1956), pusieron en tela de juicio la idea de Malinowski sobre la familia nuclear universal, y alegaron que la unidad básica de la sociedad no es la familia nuclear formada por el padre, la madre y la prole, sino la unidad madre-hijo. De esta manera la «mujer y los niños que dependen de ella... representan el grupo familiar nuclear de las sociedades humanas» (Goodenough, 1970: 18). No obstante, pese a «eliminar» al padre de la unidad familiar, la antropología contemporánea conserva el concepto básico de familia propuesto por Malinowski. Las unidades madre-hijo son ahora las que enmarcan la crianza de los niños; las que forman unidades independientes con respecto a otras unidades similares, ocupan un lugar físico determinado y comparten profundos lazos emocionales de un tipo muy especial. Al retirar al padre de la unidad madre-hijo, la antropología con-

temporánea acentúa la diferencia entre maternidad y paternidad, y consolida la idea de que la «maternidad» es la relación de parentesco que mejor expresa la realidad biológica. La relación entre madre e hijo es particularmente «natural», debido al hecho incontestable de que el niño ha nacido de esa mujer. Barnes (1973) señala que «la paternidad no es irrefutable como ocurre con la maternidad». Además sugiere que la paternidad («genitor») es una condición social, a diferencia de la maternidad («genitora»), determinada prioritariamente por procesos naturales. Su afirmación general es que al ser «genitor» una condición social y al variar mucho los derechos y deberes de una sociedad a otra, y los privilegios y obligaciones, en caso de que existan, asociadas a esta condición» (Barnes, 1973: 68), la paternidad varía mucho de una cultura a otra, mientras que la maternidad es algo más natural, más universal y más constante.

Sean cuales fueren las ideas imperantes acerca de la paternidad física, casi todas las culturas conceden una importancia simbólica a la paternidad y a la maternidad. Mi opinión es que la paternidad es un símbolo más libre, capaz de dar cabida a una mayor diversidad de significados culturales, por mantener un vínculo más débil con el mundo natural (Barnes, 1973: 71).

La relación de la naturaleza con la paternidad y con la maternidad es diferente (Barnes, 1973: 72).

En antropología contemporánea, destaca la tendencia a considerar a las madres y la maternidad como algo «natural», tendencia directamente heredada de la visión de Malinowski de la familia (Collier et al., 1982: 28; Yanagisako, 1979: 199). El reconocimiento de que las madres y las unidades madre-hijo desempeñan una función universal facilita la separación entre lo «doméstico» y lo «público», apoya la hipótesis de que las unidades «domésticas» tienen en todo el mundo la misma forma y la misma función, ambas dictadas por la realidad biológica de la reproducción y de la necesidad de criar a la prole (Yanagisako, 1979: 189). La calidad de incontestable y, más concretamente, la «naturalidad», de las madres y de la maternidad, y de los conceptos de familia y domesticidad que de ellas dependen, constituyen el verdadero blanco de las recientes críticas feministas en antropología.

### *Madre y maternidad*

La idea de que la existencia de un campo «doméstico» separado de la arena «pública» es una característica universal de las sociedades humanas, excluye definitivamente la posibilidad de interrogarse sobre los aspectos «domésticos» que parecen más naturales, y a través de los cuales se construye la noción «doméstico»: los conceptos conexos de «madre» y «maternidad» (Harris, 1981). El concepto de «madre» no se manifiesta únicamente en procesos naturales (embarazo, alumbramiento, lactancia, crianza), sino que es una construcción cultural erigida por muchas sociedades utilizando métodos distintos. No se trata sencillamente de una cuestión de

diversidad cultural basada en las distintas formas de ejercer la maternidad —en algunas culturas las madres son tiernas, solícitas y madres de jornada completa, mientras que en otras son autoritarias, distantes y madres de media jornada (Drummond, 1978: 31; Collier y Rosaldo, 1981: 275-6). Se trata de examinar también qué relación guarda la categoría «mujer» en cada cultura con los atributos de la maternidad, como por ejemplo fertilidad, naturalidad, amor maternal, crianza, alumbramiento y reproducción. Se impone la necesidad de estudiar los vínculos entre la idea de «mujer» y la de «madre», especialmente por parte de aquellos escritores que pretenden conectar la subordinación universal de la mujer con el papel aparentemente universal de la mujer como madre y educadora. En la sociedad occidental, las categorías «mujer» y «madre» se superponen en puntos fundamentales y bien diferenciados<sup>10</sup>. Las ideas acerca de la mujer y la actitud respecto a ella están fuertemente unidas a los conceptos de matrimonio, familia, hogar, niños y trabajo. El concepto de «mujer» se perfila a través de estas distintas constelaciones de ideas, y la mujer se conforma individualmente a través de las consiguientes definiciones culturales de feminidad, aunque este proceso se aliente de conflictos y contradicciones. El resultado final es una definición de «mujer» que depende esencialmente del concepto de «madre» y de las actividades y asociaciones concomitantes. Otras culturas, por supuesto, no definen a la «mujer» de la misma manera, ni siquiera establecen necesariamente una relación especial entre la «mujer» y el hogar o la esfera doméstica, como ocurre en la cultura occidental. La asociación entre «mujer» y «madre» no es ni mucho menos todo lo «natural» que podría parecer a primera vista. La mejor manera de demostrar este punto consiste probablemente en examinar lo que, para los ojos occidentales, son las características más «naturales» de la maternidad por sí misma: criar a los niños y dar a luz.

La crianza de los hijos es una actividad que caracteriza supuestamente a los grupos domésticos en todas las sociedades humanas (Goody, 1972). Este hecho supera las barreras de la diversidad observable, tanto en la composición de los grupos domésticos como en la atribución de las tareas relativas a la crianza de la prole. En su libro acerca de la sociedad urbana de Estados Unidos, Carol Stack pone de manifiesto las grandes diferencias en la formación de los hogares de las familias negras urbanas, y demuestra que el 20 por ciento de los niños objeto de su estudio eran criados en un hogar distinto al que albergaba a su madre biológica —aunque en la mayoría de los casos dicho hogar estaba vinculado a la familia de la madre (Stack, 1974). No se trata sencillamente de alegar que las madres no son las únicas personas que se dedican al cuidado de los niños, sino de subrayar que (1) las unidades domésticas no se construyen necesariamen-

---

<sup>10</sup> Oakley (1979: 613-6) analiza los vínculos entre feminidad y reproducción en la sociedad occidental.

te en torno a la madre biológica y a su prole, y que (2) el concepto de «madre» en una sociedad determinada no tiene por qué estar basado en el amor maternal, cuidado cotidiano o proximidad física. La realidad biológica de la maternidad no produce una relación ni una unidad madre-hijo universal e inmutable. Este hecho puede ilustrarse en la sociedad británica, haciendo referencia a los cambios de ideas acerca de la maternidad, la infancia y la vida en familia.

Philip Ariès (1973) ha afirmado que la infancia, tal como la entendemos actualmente en Occidente, es un fenómeno reciente<sup>11</sup>. La noción de un mundo infantil distinto al mundo de los adultos, con actividades, dietas, cánones de conducta y modo de vestir especiales es característica de un periodo histórico muy específico. La imagen de una madre aislada en el hogar con sus hijos, organizando su jornadas en torno al cuidado de los niños y actuando de guardián moral, responsable de socializar a los más jóvenes, no puede generalizarse a todos los periodos de la historia occidental, y menos aún a las demás culturas<sup>12</sup>. Antes de la promulgación de los Factory Acts, en algunos sectores de la sociedad británica, existía una elevada proporción de mujeres y niños trabajadores y asalariados (Olafson Hellerstein et al., 1981: 44-6; Walvin, 1982). Pero, en el otro extremo del espectro de la sociedad victoriana, la vida en familia y la vida de las mujeres eran muy diferentes. Las mujeres de clase media y de clase alta se ocupaban de las labores domésticas y casi nunca trabajaban fuera de casa. Pero excluir a estas mujeres del trabajo remunerado no significaba necesariamente que las madres biológicas se ocuparan de la crianza, del cuidado diario y de la educación de su prole. Muchas familias de clase media y alta confiaban plenamente en una «nanny», no sólo para encargarse de los más pequeños de la casa, sino para llevar toda una sección del hogar, denominada «nursery»: entre 1850 y 1939, más de 2 millones de «nannies» reflejaban y determinaban los valores y actividades —la cultura— de toda la clase alta británica y de gran parte de la clase media» (Boon, 1974: 138).

El ejemplo de las «nannies», como observa Drummond (1978: 32), es válido para presentar la «maternidad» como realidad social. Tanto Boon como Drummond opinan que la «nanny» representa una erosión teórica del concepto de una familia universal basada en aspectos bioculturales y construida en torno a la unidad madre-hijo. Boon hace hincapié en tradiciones seculares en Inglaterra, antes de la generalización de las «nannies»,

---

<sup>11</sup> Linda Pollock (1983) adopta una postura distinta a la de Ariès y afirma que el origen de un estado o categoría infantil diferenciada en la sociedad británica se sitúa en un periodo mucho más remoto que el propuesto por Ariès. Esta cuestión es objeto de fuertes controversias y la literatura al respecto es muy abundante, pero ello no afecta a la importancia de la variabilidad histórica y cultural de las ideas de madre, infancia y vida familiar.

<sup>12</sup> Greer (1984: 2-5) desarrolla este argumento. Shanley (1979) relata la historia de la familia desde una perspectiva feminista e incluye una bibliografía de las principales fuentes sobre el tema.

de instituciones que asumían el papel propio de la madre, por ejemplo, las nodrizas, la adopción o los aprendices. «A partir del siglo XVIII en las clases altas británicas, las progenitoras amamantaban durante algún tiempo y las "nannies" hacían el resto; antes de siglo XVII las progenitoras aristócratas británicas hacían el resto y las nodrizas amamantaban» (Boon, 1974: 138). Las madres británicas no eran consideradas «malas madres» por delegar así el cuidado de sus hijos. No se trata sencillamente de que recibieran ayuda para cuidar a sus hijos —fenómeno observado en muchas sociedades de todo el mundo—, sino de que la participación de una «nanny» en el complejo madre-hijo afectaba claramente a la interpretación del concepto de «madre», así como a la relación entre las categorías culturales «mujer» y «madre».

La vida en familia de los hogares de la clase alta victoriana no tiene nada en común con lo que entendemos hoy en día por «familia». Boon señala que el desarrollo de subunidades sociales intradomésticas plantea la cuestión de si las «familias» británicas de clase alta eran en realidad unidades domésticas en el sentido que la palabra tiene en el siglo XX (Boon, 1974: 319). Cita además las palabras de Gathorne-Hardy acerca de la existencia de unidades distintas que conformaban el hogar: «la cocina a cargo del cocinero en jefe; los quehaceres domésticos, colada y plancha, etc. a cargo del ama de llaves; la despensa y el comedor a cargo del jefe de mayordomos; y la "nursery" a cargo de la "nanny"» (Gathorne-Hardy, 1972: 191-2).

La presencia de la «nanny» pone en tela de juicio la exclusividad del amor madre-hijo: «muchos niños querían a su "nanny", y con razón, más que a su madre» (Gathorne-Hardy, 1972: 235); también cuestiona la integridad del grupo doméstico basada en la unidad madre-hijo; y, por último, pone en duda la relación singular entre las unidades madre-hijo y la existencia de un lugar físico determinado donde las madres se ocupan de los niños, ya que las dependencias de los niños solían estar separadas del resto de la casa: «A veces tenían su propia escalera de acceso, su propia puerta de entrada directamente desde el exterior, podían hallarse en otra ala de la casa, en un corredor distinto o en otro piso, separadas e incluso aisladas del resto de la casa mediante una puerta forrada de fieltro y claveteada de bronce para amortiguar el ruido» (Gathorne-Hardy, 1972: 77). En pocas palabras, la presencia de la «nanny» trastoca la triple definición de familia mencionada anteriormente. Por esta razón, Boon y Drummond tratan de relacionar el «fenómeno de la nanny» con aspectos más generales abordados por el estudio antropológico de la familia. Boon se muestra especialmente terminante:

¿Fueron la familia de Murdock y ahora la familia madre-hijo de Goodenough casos de etnocentrismo o castillos en el aire...? ¿Han sido las definiciones funcionales de Familia menos etnocéntricas y más abiertamente románticas...? Las definiciones funcionales univer-

sales prematuras —primero de la familia nuclear y ahora de la familia matrifocal— pueden distorsionar las percepciones culturales. ¿Por qué aspirar al universalismo funcional cuando el planteamiento de un problema heurístico sería más que suficiente? (Boon, 1972: 139).

A estas alturas, podría alegarse que aunque las madres no cuiden siempre, de forma exclusiva, a sus hijos, aunque no ocupen con ellos un lugar físico, o aunque no les profesen amor, una cosa es cierta, ellas los han parido. Los hechos biológicos de la reproducción son de una «naturalidad» inapelable y su condición claramente universal emana de la tendencia generalizada de establecer un vínculo indisoluble entre la vida de las mujeres y su fisiología: «la biología es su destino». No obstante, como ya he dicho anteriormente la categoría «madre», al igual que la de «mujer» es una construcción cultural. Drummond expresa esta idea con mucho acierto:

lejos de ser «la cosa más natural del mundo», la maternidad es, en realidad, una de las más antinaturales... en lugar de centrarse en el llamado «vínculo madre-hijo» innato, universal y biocultural, el proceso de concebir, gestar y criar un niño debería contemplarse como un dilema que asalta la esencia de la comprensión humana y evoca una interpretación cultural nada sencilla, sino en extremo elaborada (Drummond, 1978: 31).

La intención de Drummond no es sencillamente hacer hincapié en el papel que desempeñan los factores culturales en la condición de la mujer, antes bien insistir en que la cultura encarna las posibilidades de la experiencia humana, incluidas las de dar a luz y la de ser madre. Este aspecto no se aprecia correctamente en la cultura occidental, aunque sí en otras sociedades. En algunas culturas, todo lo que rodea la procreación, es decir, la menstruación, la gestación y el parto, presentan un interés social para toda la comunidad y no se circunscribe a la mujer ni a la esfera doméstica de la sociedad. En dichas culturas, el hombre está convencido de que su papel en la reproducción social y en el proceso de procreación es decisivo. La mujer de estas culturas no se define, pues, exclusivamente, por sus «aptitudes» biológicas ni por el control que ejerce sobre aspectos clave de la vida —especialmente la reproducción— de los que el hombre queda excluido. Se ha observado que en un amplio abanico de sociedades, el concepto «mujer» no gira en torno a las nociones de maternidad, fertilidad, crianza y reproducción.

Diversos escritos acerca de comunidades aborígenes australianas, americanas, asiáticas y africanas, de cazadores-recolectores y de cazadores-horticultores, pusieron de manifiesto que la influencia de la maternidad y de la reproducción sexual en la percepción de la mujer es menor de lo que en un principio habíamos creído. La idea de que la

maternidad inviste a toda mujer de una fuente natural de satisfacción emocional y de valores culturales se vio rebatida al darnos cuenta de que en sociedades muy sencillas ni la mujer ni el hombre celebran la dedicación de la mujer a la crianza de los niños y su capacidad exclusiva de dar a luz... La Mujer fértil, la Mujer madre y fuente de vida, estaba sorprendentemente ausente de todos los informes realizados (Collier y Rosaldo, 1981: 275-6).

Collier y Rosaldo ofrecen a continuación una serie de ejemplos de los bosquimanos Kung del Kalahari, de los aborígenes murngin de Australia y de los ilongots de Filipinas. El hecho de que extraigan los ejemplos de lo que denominan «sociedades sencillas» tiene su importancia. Se reconoce con frecuencia que dichas sociedades son más igualitarias y que el mayor control de la mujer sobre los recursos y el trabajo contribuye a mejorar su condición. Volveré a este argumento más adelante, en este mismo capítulo, cuando me ocupe de la subordinación universal de la mujer. Sin embargo, es preciso señalar que de la observación de sociedades a pequeña escala se deduce que si no se limita a la mujer a su labor de madre y educadora, su condición social y su «valor» cultural mejoran. Pero no hay que olvidar que ello no equivale a decir que la condición de la mujer depende exclusivamente de su papel de madre y educadora. En todas las sociedades las mujeres dan a luz, pero este hecho no merece siempre idéntico reconocimiento e interpretación cultural. El significado «cultural» de la condición de la mujer no puede deducirse directamente de su participación en la sociedad.

En algunas sociedades, la participación del hombre en la reproducción y en el alumbramiento se centra en un interés ritual que gira en torno a las funciones fisiológicas del cuerpo femenino, una práctica que en antropología se denomina *cuvada*. La *cuvada* es un término muy amplio, pero normalmente se refiere a «la observancia por parte del hombre de una serie de tabúes dietéticos de restricciones de determinadas prácticas, y en algunos casos de la reclusión durante el periodo de parto y posparto de su esposa» (Paige y Paige, 1981: 189). Esta práctica se ha interpretado de distintas formas y<sup>13</sup>, en algunas ocasiones, se ha considerado como la afirmación de la paternidad social (Douglas, 1968; Malinowski, 1960 [1927]: 214-15). Otros escritores la han definido, a mi parecer más acertadamente, como el reconocimiento del papel del marido en el alumbramiento. Mauss habría explicado la *cuvada* diciendo que «nacer no es un acontecimiento sin importancia y es perfectamente comprensible que el padre y la madre participen en él» (Dumont, citado in Rivière, 1974: 430). Este punto de vista coincide con el argumento de Drummond sobre la «naturaleza»

---

<sup>13</sup> Véase Paige y Paige (1981: 34-41) para un resumen sobre la cuestión. Véase también Rivière (1974: 424-7).



social de la reproducción biológica citado anteriormente, y al de Beatrice Blackwood, que estudió la práctica de la cuvada entre los kurtatchi del Pacífico. Durante el parto y los seis días siguientes, los maridos kurtatchi permanecen recluidos, sometidos a una dieta especial y dispensados de las actividades normales de subsistencia (Blackwood, 1934: 150-60). Blackwood interpreta estas actividades como el reconocimiento del papel del marido en el nacimiento del niño (Paige y Paige, 1981: 190).

La cuvada no es más que un ejemplo de la participación del varón en la reproducción. Los trabajos de Anna Meigs acerca de los hua de Papua Nueva Guinea ofrecen un ejemplo muy distinto del papel del hombre en la reproducción. Los varones hua simulan la menstruación, «un proceso que supuestamente detestan en la mujer», y se creen capaces de concebir hijos.

La creencia de los hua en la capacidad de gestación masculina es difícil de describir. La mayoría de los informantes responderían negativamente a la pregunta «¿puede quedar preñado un hombre?... Sin embargo, esta creencia se encuentra implícita en los relatos de los informantes acerca de las prohibiciones dietéticas y sexuales. En estos contextos, el convencimiento queda patente. Algunos informantes aseguran incluso haber visto fetos extraídos de cuerpos masculinos (Meigs, 1976: 393).

Meigs atribuye la simulación de la menstruación, mediante la realización de una sangría, y la creencia en la preñez masculina, al deseo del hombre de imitar las aptitudes reproductoras de la mujer. La controversia surge a la hora de decidir si esta situación refleja la envidia que siente el hombre por la capacidad reproductora de la mujer o, como señala Bettelheim (1962: 109-13), si la cuvada y otras prácticas «simuladas» traslucen el deseo del hombre por manifestar los aspectos femeninos de su personalidad. En cualquier caso, lo importante es que la fisiología ofrece una serie de posibilidades, pero no prescribe la interpretación cultural.

#### LA FUNCIÓN SOCIAL DEL GÉNERO

En el apartado anterior aduje que las categorías «mujer» y «hombre» son construcciones culturales y que incluso la función más natural de todas, la «maternidad», es una actividad definida culturalmente. Los estudios feministas se han afanado en demostrar la complejidad y la diversidad de estas categorías que siempre se habían dado por supuestas, y en matizar el carácter problemático y potencialmente distorsionador de distinciones analíticas como naturaleza/cultura y esfera doméstica/pública, cuya vigencia se presupone en las diferentes culturas. Pese a ello, las antropólogas feministas no se muestran unánimes al respecto, y existen distintos puntos de vista académicos en lo que se refiere a la utilidad y a

la adecuación de marcos analíticos adaptados a varias culturas. Este punto aparecerá más claramente en el siguiente apartado, donde consideraré la postura de los escritores que no conciben la subordinación de la mujer como un fenómeno universal.

Los académicos que mantienen que la subordinación de la mujer no es universal tienden a centrar el problema de las relaciones de género en lo que *hacen* la mujer y el hombre y no en un análisis de la valoración simbólica atribuida a hombres y mujeres en una sociedad dada. Normalmente explican los problemas de género desde una perspectiva más sociológica, es decir, contemplan el género como una relación. Tal como indiqué al principio del capítulo, los enfoques simbólicos y sociológicos del estudio del género no se excluyen mutuamente, pero la mayoría de trabajos marcadamente sociológicos adolecen de una falta de análisis en materia de valoraciones e ideologías culturales. No obstante, centrarse en lo que *hacen* los hombres y las mujeres, plantea inevitablemente la cuestión de la división sexual del trabajo y de la división concomitante de la vida social en esfera «doméstica» y «pública», la primera reservada a la mujer y la segunda al hombre.

Eleanor Leacock es una antropóloga marxista que rebate el carácter universal de la subordinación de la mujer. Considera que este postulado se desprende de un modo de análisis básicamente antihistórico (Leacock, 1978: 254), que deja de lado las consecuencias de la colonización y del auge de la economía capitalista en todo el mundo (Leacock, 1972; 1978: 253-5); Etienne y Leacock, 1980), y que comporta un marcado carácter etnocéntrico y androcéntrico (Leacock, 1978: 247-8; Etienne y Leacock, 1980:4). Las críticas de Leacock no perdonan a algunos de los primeros textos feministas, especialmente el libro de Ernestine Friedl (1975), *Women and Men*, y la colección de Rosaldo y Lamphere (1974), *Women, Culture and Society*.

En su obra, Leacock rechaza dos de los argumentos propuestos por otras escritoras feministas, (1) que la condición de la mujer depende directamente de su función de concebir y criar niños, y (2) que la distinción «doméstico»/«público» es un marco válido para el análisis de las relaciones de género en todas las culturas. A partir del material recogido en sociedades de cazadores-recolectores, corrobora el razonamiento de Engels (1972) al afirmar que la subordinación de la mujer con respecto al hombre, el desarrollo de la familia en tanto que unidad económica autónoma y el matrimonio monógamo están ligados al desarrollo de la propiedad privada de los medios de producción. En el capítulo 3 me ocuparé más extensamente de la relevancia del argumento de Engels para la antropología feminista, pero lo más importante del trabajo de Leacock es que en las sociedades «preclásicas» los hombres y las mujeres eran individuos autónomos que ocupaban posiciones de idéntico prestigio y valía. Estas posiciones eran sin duda diferentes, pero no superiores ni inferiores. Hablando de la situación de la mujer en esas sociedades, Leacock afirma:

[cuando] se toma en consideración el tipo de decisiones tomadas por las mujeres, se pone de manifiesto el papel público y autónomo de la mujer. Su condición no era literalmente de «igualdad» respecto al hombre (un punto que ha suscitado mucha confusión) sino respecto a lo que ellas mismas representaban, es decir, personas de sexo femenino, con sus propios derechos, obligaciones y responsabilidades, con una función complementaria a la del hombre, pero en ningún caso secundaria (Leacock, 1978: 252).

Leacock opina que, contrariamente a los primeros informes redactados por etnógrafos varones, las mujeres de todas las sociedades contribuyen de manera sustancial a la economía; y que contrariamente a las afirmaciones de algunas antropólogas feministas, la condición de la mujer no depende de su papel de madre ni de su reclusión en la esfera «doméstica», sino de si controlan (1) el acceso a los recursos, (2) sus condiciones de trabajo y (3) la distribución del producto de su trabajo. Este aspecto ha sido abordado por varios investigadores (por ejemplo, Brown, 1970; Sanday, 1974; Sanday, 1981: cap. 6; Schlegel, 1977). Al examinar la etnografía de los indios iroqueses, Leacock concluye que la separación de la vida social en esfera «doméstica» y «pública» no tiene razón de ser en comunidades pequeñas donde la producción y la administración de la unidad doméstica forman parte, simultáneamente, de la vida «pública», económica y política.

Las matronas iroquesas recogían, almacenaban y repartían el maíz, la carne, el pescado, las bayas, las calabazas y la manteca, que se enterraban en pozos especiales o se guardaban en la casa comunal..., el control de la mujer en la distribución de la comida que producían, así como de la carne, les otorgaba un poder de facto sobradamente amplio para impedir declaraciones de guerra y para intervenir en la consecución de la paz. Las mujeres también supervisaban el «tesoro público de la tribu», a buen recaudo en la casa comunal, los adornos de cuentas, cálamos y plumas, y las pieles... Lo más importante es que se trataba de una «administración doméstica» radicalmente distinta de la propia de la familia nuclear o extendida de las sociedades patriarcales. En estas últimas, las mujeres pueden seducir, manipular o intimidar a los hombres, pero siempre entre bastidores; mientras que en el primer caso, la «administración doméstica» no era otra cosa que la administración de la economía «pública» (Leacock, 1978: 253).

Una situación similar aparece claramente en varias comunidades de cazadores-recolectores. En los años 1930, Phyllis Kaberry dejó constancia del grado de autonomía de las aborígenes australianas y de la ausencia de subordinación con respecto al hombre. Kaberry atribuyó la situación de la mujer a la importancia de su aportación a la economía y a su control sobre ella (1939: 142-3), así como a su participación en rituales específicamente femeninos valorados tanto por el hombre como por la mujer (1939: 277).

Diane Bell llegó a conclusiones similares en su reciente etnografía acerca de las aborígenes, donde observa que los mundos del hombre y de la mujer son sustancialmente independientes entre sí, desde el punto de vista económico y ritual (Bell, 1983: 23). Como resultado, los hombres y las mujeres disponen de poderes distintos, propios de su sexo, pero los ejercen en igualdad de condiciones. Bell corrobora la opinión de Leacock cuando alega que esta separación y diferencia no implica necesariamente inferioridad ni subordinación. No obstante, la etnografía aborígen también contiene múltiples referencias a relaciones hombre/mujer difíciles de encajar en este marco de complementariedad autónoma, especialmente ejemplos de violencia del hombre hacia la mujer. Tanto Bell (1980; 1983) como Leacock parecen atribuir estos hechos a cambios en las relaciones de género, resultado del contacto cada vez mayor con el «hombre blanco», la creación de reservas y la incorporación a la economía general australiana.

Hoy por hoy es un hecho irrefutable que las relaciones de género, en muchas partes del mundo, se han visto transformadas por el sucesivo impacto de la colonización, de la «occidentalización» y del capitalismo internacional. Algunos estudios ponen de manifiesto que el desarrollo y el trabajo remunerado aumentan la dependencia de la mujer respecto al hombre, minando los sistemas tradicionales en los que la mujer ejercía un cierto control sobre la producción y la reproducción (véanse capítulos 3 y 4)<sup>14</sup>. En su investigación sobre los indios montañeses, comunidad cazadora de la Península Labrador, Leacock demuestra que las relaciones de género cambiaron de forma significativa con la llegada del comercio de pieles y de otras influencias europeas, como por ejemplo la introducida por los misioneros jesuitas, lo cual menoscabó la autonomía de la mujer (Leacock, 1972; 1980).

Karen Sacks es otra especialista en antropología marxista que se ha ocupado de la subordinación supuestamente universal de la mujer. En uno de sus primeros artículos (Sacks, 1974), pretendió modificar la tesis de Engels, a tenor de la cual la subordinación de la mujer empezó con el desarrollo de la propiedad privada, alegando que existen «demasiados datos que demuestran que en la mayoría de sociedades sin clases, que carecen del concepto de propiedad privada, no existe igualdad entre hombres y mujeres» (Sacks, 1974: 213). A pesar de esta afirmación, se muestra totalmente de acuerdo con la opinión de Engels porque (1) explica las condiciones en las que las mujeres pasan a estar subordinadas a los hombres, y (2) se ve corroborada por los datos etnográficos e históricos reco-

---

<sup>14</sup> Para algunos de los primeros ejemplos publicados, véase Brain (1976), Boserup (1970), Bossen (1975), Remy (1975), Tinker y Bramsen (1976), Dey (1981) y Rogers (1980). Véase también la explicación detallada de este argumento en el capítulo 4, en el que encontrará asimismo algunas críticas de distintas posturas feministas.

gidos desde la publicación de la obra de Engels, que reflejan que «la posición social de la mujer no se ha mantenido siempre, ni en todas partes ni en la mayoría de los aspectos, subordinada a la del hombre» (Sacks, 1974: 207). La obra de Sacks es muy útil porque no da por supuesta la igualdad y la autonomía de la condición de la mujer en sociedades «preclásistas», como parece ser el caso de Leacock, y, por consiguiente, ofrece la posibilidad de examinar cómo ha evolucionado la posición de la mujer en estas sociedades.

En una obra más reciente, *Sisters and Wives* (1979), Sacks pone en pie una estructura para apreciar cómo varía la condición de la mujer de una cultura a otra. Empieza confirmando una crítica ya formulada (Sacks, 1976) contra los antropólogos que han inferido de la existencia de una división sexual del trabajo en sociedades sin clases, una asimetría en las relaciones entre hombres y mujeres. Critica asimismo a feministas y no feministas, sin distinción, por asumir que la subordinación de la mujer está relacionada con su condición de madre. Sacks tilda esta postura de etnocéntrica, ya que proyecta en otras culturas los conceptos occidentales de familia y de relaciones sociosexuales. Seguidamente, propone un marco conceptual para analizar la posición de la mujer en términos de su intervención en los medios de producción. Sacks distingue en las sociedades sin clases dos modos de producción: un modo comunal y un modo familiar. En el primer tipo, todas las personas, hombres o mujeres, «mantienen la misma relación con los medios de producción y, por ende, pertenecen en igualdad de condiciones a una comunidad de “propietarios”» (Sacks, 1979: 113). En el segundo tipo, los grupos familiares controlan colectivamente los medios de producción, y el estatus de la mujer varía según sea (a) hermana, en cuyo caso se consideran miembros del grupo familiar dirigente, o (b) esposa, cuyos derechos derivan del matrimonio contraído con un miembro del grupo familiar, y no de su relación con su propio (nativo) grupo familiar. Lo importante para Sacks es que si la mujer ejerce sus derechos en tanto que hermana, su condición mejora en comparación con las situaciones donde sus derechos se restringen por su calidad de esposa. Esta cuestión no se plantea en el modo de producción comunal, donde, según Sacks, no se establecen diferencias notables entre los derechos de las hermanas y de las esposas.

Me llamó mucho la atención el contrapunto entre hermana y esposa en numerosas sociedades africanas preclásistas o protoclásistas con organización económica patrilineal —por ejemplo, las comunidades *lovedu*, *mpondo* e *igbo*. También me sorprendió la destrucción de la relación de hermana en las sociedades clásicas ante la aparición de la esposa, como en Buganda. Por otra parte, en zonas de forraje, no se aprecia diferencia alguna entre esposas y hermanas, por ejemplo entre los *mbuti*. Esposa y hermana tienen un significado opuesto muy similar en numerosas sociedades patrilineales cuando se trata de la relación de la mujer con los medios de producción, con otros adul-

tos, con el poder y con su propia sexualidad. No creo que traicione los datos recogidos si defino a la hermana, en este tipo de sociedades patrilineales, como una propietaria, con derecho de decisión dentro del grupo y como una persona que controla su propia sexualidad. Por el contrario la esposa se encuentra subordinada de forma muy similar a la expuesta por Engels en las familias basadas en la propiedad privada (Sacks, 1979: 110).

El postulado subyacente en la obra de Sacks sería que si la mujer y el hombre acceden por igual a los medios de producción, existe necesariamente igualdad entre sexos.

Burton (1985: 23-30) formula una serie de críticas contundentes contra el trabajo de Sacks, basadas en el análisis de un artículo anterior (Sacks, 1976), pero igualmente aplicables a *Sisters and Wives*. Dos aspectos merecen especial atención: el primero se refiere a la dicotomía doméstico/público y el segundo al problema de las ideologías del género y a su relación con las condiciones económicas. La distinción hermana/esposa establecida por Sacks se basa en la suposición implícita de que los derechos y las actividades de una se distinguen fácilmente de los de la otra; una suposición injustificada en sociedades donde las familias no son unidades económicas autónomas. En otras palabras, donde tal vez no sea posible distinguir entre una esfera «doméstica» perfectamente delimitada en la que las mujeres dispondrían de los derechos de esposas y una esfera «pública» o económica en la que ejercerían sus derechos de hermanas. Sacks había señalado en otra ocasión (Sacks, 1976) que separar las sociedades no clasistas en esferas «doméstica» y «pública» constituía un error de análisis, pero parece olvidar esta puntualización cuando se trata de distinguir entre hermanas y esposas<sup>15</sup>.

La segunda crítica se refiere a las ideologías culturales. Creo que la mayoría de estudiosos del feminismo estarían ahora de acuerdo en que la valoración cultural atribuida a los hombres y a las mujeres en la sociedad no depende únicamente de su posición respectiva ante el sistema de producción. Es bien sabido que las representaciones culturales del concepto de género «reflejan raramente con exactitud las relaciones hombre-mujer, las actividades del hombre y de la mujer, y la contribución de los hombres y las mujeres a una sociedad determinada» (Ortner y Whitehead, 1981a: 10). Este principio quedó rápidamente establecido en antropología feminista y dio lugar a múltiples trabajos que demostraron de forma concluyente que, aunque los hombres representaban el elemento dominante en muchas sociedades, las mujeres poseían y esgrumían, en realidad, un poder considerable<sup>16</sup>. Lo preocupante de estas investigaciones fue que no sólo pusie-

<sup>15</sup> Véase en Roberts (1981) un punto de vista diferente y favorable sobre este aspecto de la tesis de Sack.

<sup>16</sup> Para ejemplos anteriores de este tipo de trabajo, véase Friedl (1975), Wolf (1972), Sanday (1974), Lamphere (1974), Nelson (1974) y Rogers (1975).

ron de manifiesto que la antropología, en su calidad de disciplina, había desdeñado aspectos clave de la vida y de las experiencias de la mujer, sino que desvelaron la existencia de informes que ilustraban la subordinación de las mujeres en una sociedad determinada, cuando la situación real era muy distinta a la vista de su forma de actuar, de expresar sus opiniones y de tomar decisiones en los asuntos cotidianos de su mundo. Esta situación se califica con frecuencia con la expresión «mito del dominio masculino» (Rogers, 1975) y forma parte del debate tratado en el capítulo I, relativo a la posible existencia de modelos distintos para un mundo «masculino» y otro «femenino». El problema planteado con respecto a la obra de Sacks es que si consideramos a la mujer subordinada al hombre, cuando en realidad posee cierto grado de autonomía económica y política, es difícil apreciar de qué manera la condición de la mujer en una sociedad determinada podría deducirse directamente de su relación con el sistema de producción. Es imposible negar la influencia determinante de las representaciones culturales de los sexos en el estatus y en la posición de la mujer en la sociedad, y si la mujer con un considerable poder económico y político se considera como un ser subordinado, nos encontramos ante una característica de la vida social que pide a gritos una explicación. Sacks no parece abordar el tema de las ideologías sobre el género de forma sistemática, y muestra escaso empeño en explicar por qué la valoración cultural concedida a la mujer y al hombre no refleja, en la mayoría de los casos, el control que ejercen respectivamente sobre los recursos económicos.

#### LO SIMBÓLICO Y LO SOCIOLÓGICO TODO EN UNO<sup>17</sup>

Algunos especialistas en feminismo han enfocado el estudio del género desde el punto de vista simbólico y sociológico simultáneamente, ante la evidencia de que las ideas relacionadas con los hombres y las mujeres no son plenamente independientes de las relaciones económicas de producción ni derivan directamente de ellas. Jane Collier y Michelle Rosaldo, en su artículo «Politics and gender in simple societies» (1981), desarrollan un modelo para analizar los sistemas de género en sociedades pequeñas, similar al «modo de producción comunal» de Sacks. Collier y Rosaldo opinan que es imposible entender los procesos productivos y políticos si se aíslan de las percepciones culturales que las personas experimentan acerca de dichos procesos, y que todo análisis debe centrarse en lo que las personas hacen y en las interpretaciones culturales de dichas acciones (Collier y Rosaldo, 1981: 276). Su objetivo consiste en enlazar

---

<sup>17</sup> Véase en Atkinson (1982: 240-9) y en Ortner y Whitehead (1981b) una discusión sobre esfuerzos recientes por combinar los enfoques simbólicos y sociológicos del estudio del género.

las ideas culturales sobre el género con las relaciones sociales reales que presiden la vida, el pensamiento y las acciones de los individuos de ambos sexos.

Collier y Rosaldo estudian sociedades donde impera el matrimonio por servicios, es decir, donde el yerno establece relaciones permanentes con los padres de su esposa basadas en ofrendas de trabajo y comida. Desde su punto de vista, estas ofrendas, que se inician antes del matrimonio y se prolongan después de éste, crean obligaciones y relaciones sociales totalmente distintas de las que se desarrollan en sociedades donde prevalece el matrimonio por compra. En estas últimas, el esposo entrega a la familia de la novia una serie de bienes en el momento del matrimonio, como pago por los derechos sobre el trabajo, la sexualidad y la capacidad de procreación de la mujer. En este punto, los autores sugieren que el estudio del género en sociedades pequeñas debería basarse en las características que rodean al matrimonio. Afirman, además, que los antropólogos reconocen desde hace mucho tiempo que el parentesco y el matrimonio determinan las relaciones productivas y la estructura de derechos y obligaciones en las sociedades sin clases. Como resultado de ello, la organización del matrimonio y de las relaciones que se construyen a su alrededor, deberían proporcionar la clave de la organización de las relaciones productivas basadas en el género.

Al casarse, las personas «constituyen familias», pero también contraen deudas, cambian de residencia, provocan enemistades y establecen vínculos cooperativos. Una tipología de las sociedades no clasistas en términos de la organización del matrimonio parecería, pues, un primer paso muy importante para analizar la problemática del género. Las distintas formas en que las sociedades tribales «constituyen matrimonios» corresponden, probablemente, por una parte a las importantes diferencias económicas y políticas, y por otra, a las notables variaciones en la organización del género (Collier y Rosaldo, 1981: 278).

Esta postura se basa fundamentalmente en un argumento propuesto por Janet Siskind (1973; 1978) y Gayle Rubin (1975) según el cual el parentesco y el matrimonio son factores determinantes en la interpretación de las relaciones de género. Llegados a este punto, Collier y Rosaldo van más allá del tipo de argumentación formulada por Sacks. En lugar de contemplar las representaciones del género como el reflejo directo de las relaciones sociales o productivas, las interpretan como «declaraciones altamente ritualizadas» sobre lo que los hombres y las mujeres perciben como preocupaciones políticas particularmente importantes. El matrimonio por servicios vigente en algunas sociedades constituye una relación de gran contenido político porque es el medio principal al alcance de hombres y mujeres para relacionarse con los demás individuos. Es además el mecanismo por el cual se configuran las relaciones



productivas, así como los derechos y obligaciones. Por ello, Collier y Rosaldo postulan que las relaciones de género reciben un interés especial por ser la tribuna social desde la cual las personas reivindican sus derechos políticos y emprenden estrategias personales. A través de las exigencias mutuas entre hombres y mujeres, expresadas en un contexto particular de relaciones sociales y económicas, se van perfilando las concepciones culturales del género.

Este argumento es muy similar al que propuse en el estudio que realicé sobre los marakwet de Kenia (Moore, 1986). Al ocuparme de las relaciones de género, demostré que los marakwet provocan situaciones social y económicamente distintas entre hombres y mujeres, y utilizan estas diferencias como mecanismo simbólico. Las ideas culturales acerca de las distintas cualidades, actitudes y comportamiento de las mujeres y de los hombres se generan y se expresan a través de los conflictos y tensiones que surgen entre cónyuges, originados por exigencias tendentes a controlar la tierra, los animales y otros recursos (Moore, 1986: 64-71). Las ideas culturales sobre el género no reflejan directamente la posición social y económica de la mujer y del hombre, aunque ciertamente nacen en el contexto de dichas condiciones. Ello se debe a que tanto los hombres como las mujeres respetan los estereotipos acerca del género a la hora de plantear estratégicamente sus intereses en distintos contextos sociales. Consideremos, por ejemplo, una frase escuchada a menudo en boca de los varones marakwet: «las mujeres son como los niños, hablan antes de pensar». En una sociedad que valora enormemente la sabiduría fruto de la edad y la experiencia, este aserto no tiene, por supuesto, nada que ver con el posible carácter infantil de la mujer. Se trata, por el contrario, de un estereotipo de gran fuerza, al que poco afecta el que muchos hombres conozcan a mujeres enérgicas e influyentes. En tanto que estereotipo está sin duda relacionado con el hecho de que en esta sociedad patrilineal, las mujeres son jurídicamente menores en determinadas áreas de la vida, pero para explicar su poder e influencia debemos recurrir a la interacción estratégica entre hombres y mujeres en la vida cotidiana. La fuerza de este estereotipo procede en parte de su amplio campo de aplicación: serviría para definir los motivos de una mujer en caso de conflicto matrimonial e indicaría un atributo propio de la mujer, en oposición al hombre. No obstante, tanto las mujeres como los hombres saben que estos estereotipos se ven rebatidos por la experiencia, pero incluso esto tiene poca repercusión en la importancia y permanencia de su vigor retórico y material. Estas afirmaciones no sólo ofrecen una razón estratégica para excluir a las mujeres de determinadas actividades, sino que garantizan que las mujeres serán excluidas en muchos casos. La fuerza de los estereotipos sobre el género no es sencillamente psicológica, sino que están dotados de una realidad material perfecta, que contribuye a consolidar las condiciones sociales y económicas dentro de las cuales se generan.

En los últimos años, la antropología se ha orientado hacia teorías relativas a los actores sociales pensantes y a las estrategias que éstos aplican en la vida cotidiana. Esta nueva tendencia teórica es, en parte, una reacción ante la influencia del estructuralismo en antropología, y concede una importancia particular a los modelos que desarrollan los actores sobre la constitución del mundo y a su influencia en la vida social, alejándose de los modelos propios de analistas y antropólogos. Para la antropología feminista ello supone un estímulo muy especial, dado el papel central concedido por todos los análisis a las experiencias de la mujer (cf. Strathern, 1987b; Keohane et al., 1982; Register, 1980; Rapp, 1979)<sup>18</sup>. Esta ponderación de las experiencias impone la consideración del «sujeto que experimenta» o de la «persona». La interpretación cultural del sujeto o persona, a través del análisis de la identidad de género, sigue siendo uno de los aspectos más importantes de la contribución de la antropología feminista al desarrollo teórico de la disciplina. Considerar a la mujer como persona nos lleva inevitablemente de vuelta a la controvertida división entre lo «doméstico» y lo «público», y a las cuestiones de poder, autonomía y autoridad. En un artículo de 1976, «Women as persons», Elisabeth Faithorn defiende con ahínco un análisis de las relaciones hombre-mujer en el que las mujeres se consideren personas con un poder de pleno derecho. Como ya hemos señalado, a finales de los años 1970 la «antropología de la mujer» llevó a cabo un replanteamiento de las actividades femeninas, pero muy especialmente en la etnografía melanesia, donde se vio acompañado de un interés muy particular por la mujer en tanto que individuo o persona. El conocido análisis de Annette Weiner acerca de las mujeres trobriand concede mucha importancia al hecho de contemplar a la mujer como persona. «Tanto si la mujer recibe reconocimiento público como si se encuentra recluida, tanto si controla la política o los recursos económicos como si posee poderes mágicos, no constituye un simple objeto de la sociedad en que vive, antes bien es un sujeto que posee un cierto grado de control» (Weiner, 1976: 228). En opinión de Weiner, algunas actividades culturales son propias de la mujer y en ellas su poder es considerable, construyendo de esta manera una plataforma de acción social que pone de manifiesto su valía en la sociedad trobriand.

Daryl Feil estudió las relaciones hombre-mujer entre los enga y otorga gran importancia a las mujeres como personas: «En Nueva Guinea, las

---

<sup>18</sup> Véase en Ortner (1984) una descripción de las innovaciones teóricas en antropología, y en Strathern (1987a) una discusión sobre el paralelismo en la teoría contemporánea feminista y antropológica sobre el concepto de «experiencia».

mujeres son "personas" sea cual fuere la noción adquirida e independientemente de si aparecen como tales en la literatura» (Feil, 1978: 268). Pero, la opinión de Feil difiere de la de Weiner en dos aspectos. En primer lugar, afirma que para tratar a la mujer como persona es preciso demostrar que participan en los asuntos sociopolíticos normalmente exclusivos de los hombres. Weiner, por su parte, opina 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. En segundo lugar, Feil circunscribe el poder de la mujer a la esfera de la vida cotidiana, mientras que Weiner hace hincapié en el poder cultural del simbolismo de la condición de mujer, expresada en actividades y objetos específicamente femeninos (cf. Strathern, 1984a). El problema esencial no es nuevo: 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 de los hombres? Esta cuestión traduce sencillamente la distinción «doméstico»/«público» y la pone al servicio del problema que aspira a resolver.

Marilyn Strathern ha observado la existencia de algunos escollos potenciales en el replanteamiento, tan necesario pero a veces no lo bastante crítico, de las mujeres como personas o individuos influyentes. Sus trabajos acerca de los conceptos de género, identidad y sujeto entre los hagen de las tierras altas de Papua Nueva Guinea (1980; 1981b; 1984a) pretenden establecer los pilares necesarios para analizar dichos conceptos, y para revisar, con ojo crítico, muchos de los principios etnocéntricos occidentales que sostienen las estructuras analíticas. La noción de «individuo» o «persona» varía de una cultura a otra, al igual que ocurre con las de «mujer» y «hombre». Strathern señala que la pretensión de que los antropólogos traten a la mujer como individuo o persona de pleno derecho está perfectamente fundada. No obstante, existe el peligro de que al formular esta exigencia consideremos exclusivamente el punto de vista occidental en materia de personalidad social y jurídica, y de la relación entre la sociedad y sus miembros: «podemos hablar efectivamente de ideas hagen acerca de la persona, en un sentido analítico, siempre y cuando no confundamos la interpretación con el "individuo" ideológico de la cultura occidental. Este último es un tipo cultural determinado (de persona) y no una categoría analítica en sí misma» (Strathern, 1981b: 168).

El concepto de individuo en el pensamiento occidental configura una constelación de ideas muy definida, que combina las teorías de autonomía, comportamiento y valores morales con una particular visión de la forma en que los individuos se integran en la sociedad y se aíslan, al mismo tiempo, de ella. Parece claro que, si bien los conceptos de «individuo» y de «persona» encierran ideas relativas a las posibilidades de acción y de conducta moral, plantean asimismo problemas de expectativas. En otras palabras, los prejuicios sociales del comportamiento de los individuos in-

terfieren siempre en la valoración que hacemos de las motivaciones, de la conducta y de la valía social de los demás. Asumir que las nociones occidentales de «individuo» o «persona» actuante pueden adaptarse a otros contextos equivale a ignorar los dispares mecanismos y expectativas culturales que rodean todo el proceso de evaluación.

La segunda puntualización de Strathern a propósito del análisis de las mujeres como individuos o personas consiste en enfatizar de qué manera el concepto occidental de individuo autónomo implica una división entre las esferas «doméstica» y «pública» de la vida social. Strathern señala que, en la cultura occidental, existe el riesgo de desposeer a la mujer del calificativo de persona, dada su relación con lo natural, con los niños y con la esfera «doméstica», por oposición a la cultura y al «mundo social de los asuntos públicos» que normalmente son exclusivos del hombre (Strathern, 1984a: 17). Como indica Strathern, éstos son precisamente los criterios en los que basa Ortner la subordinación universal de la mujer y están sujetos a las mismas críticas formuladas anteriormente contra el trabajo de Ortner (Ortner, 1974; y véase más arriba). Strathern subraya que el desprestigio de las labores domésticas es una noción occidental y, como ya se ha dicho, no debe confundirse con una cualidad universalmente válida de la esfera «doméstica» ni de las mujeres. Es obvio que los hagen establecen una conexión simbólica y social entre lo «femenino» y lo «doméstico», pero, tal como demostró Strathern, estas asociaciones no pueden explicarse mediante las distinciones occidentales de naturaleza/cultura y doméstico/público (Strathern, 1980; Strathern 1984a: 17-18). Con vistas a evaluar a las mujeres hagen no es preciso observar el aspecto «doméstico» ni demostrar que estas mujeres desempeñan una actividad en la esfera «pública». La asociación de lo «doméstico» con actividades desacreditadas o no merecedoras del adjetivo de social no está presente en el pensamiento hagen.

En la teoría social hagen, sin embargo, la identidad de las mujeres como personas no depende de si ejercen poder en algún campo creado por ellas mismas, ni en la posibilidad de rebasar las fronteras del mundo doméstico erigidas por el hombre... La condición de mujer se asocia, simbólica y convencionalmente, con lo doméstico, y a su vez lo doméstico puede simbolizar intereses opuestos a los intereses públicos y colectivos de los hombres. Aun así, la mujeres hagen no se ven por ello amenazadas por la posibilidad, tan denigrante en nuestro propio sistema, de no llegar a ser personas de pleno derecho (Strathern, 1984a: 18).

La distinción hombre-mujer en el pensamiento hagen tiene un valor metafórico y se emplea para clasificar otros contrastes o distinciones, como doméstico/público, insignificancia/prestigio, interés personal/bien social, que son expresiones válidas para reflejar el mérito social (Strathern, 1981b: 169-70). No obstante, estos pares de contrarios son distinciones

morales que se aplican tanto a los hombres como a las mujeres, y las mujeres hacen no se encuentran asociadas de forma permanente ni indisoluble a los términos negativos. El significado de estos pares no es un «problema de mujeres» sino un «problema de seres humanos» (Strathern, 1981b: 170). Strathern hace hincapié en que las acciones de la mujer, en tanto que individuo, pueden separarse en cierta medida de las asociaciones y de los valores otorgados a la condición de mujer en la cultura hacen (Strathern, 1981b: 168, 184; Strathern 1984a: 23)<sup>19</sup>. Puede considerarse que las mujeres, al igual que los hombres, actúan por el bien social o movidos por su interés personal; pueden considerarse como individuos prestigiosos o insignificantes (Strathern, 1981b: 181-2). «Una mujer hacen no se identifica totalmente con los estereotipos de su sexo. Al utilizar el género para estructurar otros valores... los hacen desligan las cualidades supuestamente masculinas o femeninas de los hombres y las mujeres propiamente dichos. Una persona, independientemente de su sexo, puede actuar de forma masculina o femenina» (Strathern, 1981b: 178). Las mujeres hacen están íntimamente ligadas a la esfera doméstica, pero es preciso analizar con detalle lo que significa exactamente esta vinculación. El esfuerzo de valorar a la mujer como «persona de pleno derecho» se malogra si se limita a ser poco más que un reflejo de las ideas occidentales al respecto. La aportación de la obra de Marilyn Strathern reside ante todo en recordar que las construcciones sobre el género van ligadas a los conceptos de sujeto, persona y autonomía. Para analizar dichos conceptos es preciso abordar las nociones de elección, estrategia, valor moral y mérito social, por la relación que mantienen con la manera de actuar de los protagonistas sociales en tanto que individuos. En estos campos del análisis social es donde se reconoce y se investiga más claramente la conexión entre los aspectos simbólicos o culturales de la vida social, así como las condiciones sociales y económicas que la rodean. Aquí es donde el estudio del género sigue contribuyendo de forma significativa al desarrollo de la teoría antropológica.

---

<sup>19</sup> Biersack (1984) expresa un punto de vista similar para los paiela e insiste en que es posible separar, en cierta medida, la actividad individual de la mujer de los estereotipos culturales del sexo femenino, pero la conclusión de su análisis difiere de la de Strathern.



### 3

## Parentesco, trabajo y hogar: comprender la labor de la mujer

Este capítulo versa sobre el trabajo de la mujer y sobre el contexto social, económico y político en el que se desarrolla. Examina algunos de los puntos importantes planteados en debates sobre la división sexual del trabajo y la organización de las relaciones de género en el seno de la familia y del hogar. Estas cuestiones constituyen un aspecto complejo pero importante de la disciplina de las ciencias sociales, tal como se refleja en el enorme volumen de obras publicadas en los últimos años al respecto. Autores situados en distintas perspectivas (marxista, feminista, neoclasicista) y procedentes de distintas disciplinas (antropología, sociología, historia y economía), han confluído en una serie de cuestiones relacionadas entre sí. No obstante, gran parte de este trabajo gira en torno a un conjunto de puntos clave: ¿qué es la división sexual del trabajo y cómo va evolucionando?; ¿qué relación existe entre la división sexual del trabajo y la condición de la mujer en la sociedad?; ¿qué relación existe entre el sistema de género vigente en el hogar y la incorporación de la mujer al mundo del trabajo asalariado?; ¿de qué manera está relacionado el trabajo no remunerado desempeñado por la mujer en el hogar con la perpetuación de la fuerza laboral capitalista?<sup>1</sup> Estos interrogantes deben estudiarse, indudablemente, en un contexto histórico y geográfico específico. En antropología, estas cuestiones se han formulado tradicionalmente sobre la base de la interacción entre la cambiante división sexual del trabajo, la organización

---

<sup>1</sup> Para una de las mejores discusiones sobre estos aspectos, incluidos resúmenes de las posturas teóricas y descripciones generales de los principales puntos del debate, véanse los ensayos de Young et al. (1981).

de las relaciones de matrimonio y de parentesco, y los cambios observados en el hogar. La continua evolución de la «familia» ha sido un tema central de los debates antropológicos, y será un aspecto prioritario de la discusión que iniciaremos seguidamente, dada la influencia de las relaciones «familiares» en el acceso de la mujer al trabajo y a otros recursos, y al papel central que desempeña como detonante y soporte de las ideologías sobre el género.

#### El TRABAJO DE LA MUJER

Aproximadamente la mitad de las mujeres del mundo viven y trabajan en tierras de cultivo de países en desarrollo, y garantizan del 40 al 80 por ciento de la producción agrícola, según los países (Charlton, 1984: 61).

En la mayoría de los hogares donde los hombres intervienen en las labores de cultivo, las mujeres también contribuyen en cierta medida a la producción agrícola, aunque ellas (así como los hombres) lo consideran parte integrante de sus «labores domésticas» (Sharma, 1980: 132).

Mujeres del mundo entero se ocupan de tareas productivas dentro y fuera del hogar. La naturaleza exacta de este trabajo varía de una cultura a otra, pero, *grosso modo*, pertenecerá a una de las cuatro categorías siguientes: labores agrícolas, comercio, labores domésticas y trabajo asalariado. Muchos observadores han señalado que el alcance real del trabajo no remunerado de la mujer, y de su consiguiente contribución a la economía doméstica, se ha subestimado de forma sistemática (Benería, 1981, 1982b; Boserup, 1970; Boulding, 1983; Deere, 1983; Dixon, 1985). Varias son las razones de esta situación, pero la más importante es sin duda la relativa a la definición de «trabajo». Trabajo no es sólo lo que hace la gente, sino además las condiciones en que se realiza la actividad y su valor social en un contexto cultural determinado (Burman, 1979; Wallman, 1979: 2). Reconocer el valor social atribuido al trabajo, o a un tipo particular de trabajo, nos ayuda a entender por qué algunas actividades se consideran más importantes que otras, y por qué, por ejemplo, si en la sociedad británica preguntamos a una mujer no asalariada con cinco niños «¿Usted trabaja?» es probable que responda «No». La aparente invisibilidad del trabajo de la mujer es una de las características de la división sexual del trabajo en muchas sociedades, y se ve acentuada por la óptica etnocéntrica de investigadores y políticos, y por las ideologías tradicionales sobre el género. Si el trabajo se entiende normalmente como «trabajo remunerado fuera del hogar», entonces las labores domésticas y de subsistencia desempeñadas por la mujer quedan infravaloradas. Esta definición de trabajo persiste en ocasiones aun cuando contradice clara-



mente la experiencia y las expectativas de las personas. Abundan en la literatura ejemplos admonitorios de mujeres tildadas de «amas de casa», cuando en realidad se ocupan de labores agrícolas y de una producción de mercado a pequeña escala, además de las tareas propias del cuidado del hogar y de la prole<sup>2</sup>. Con estas actividades, las mujeres contribuyen de forma significativa a la economía doméstica, tanto indirectamente, en términos del trabajo no remunerado en el campo y en la casa, como directamente, a través del dinero que recaudan con la venta en el mercado y con la producción de otros productos de consumo. Carmen Diana Deere estudió los hogares campesinos de los cajamarcan de Perú y descubrió que, aunque la parte más importante de los ingresos procedía del sueldo del varón, la contribución de la mujer era sustancial. «En todos los estratos del campesinado, las mujeres adultas son las máximas responsables del comercio y del cuidado de los animales, lo que genera aproximadamente un tercio de la renta neta media y de la renta monetaria media de la familia» (Deere, 1983: 120). Nada encontramos en los estudios sobre economía doméstica que sugiera que estos casos son poco corrientes, aunque la cantidad real que la mujer aporta a la renta familiar varía mucho de una sociedad a otra.

Esther Boserup redactó uno de los primeros análisis comparativos sobre el trabajo de la mujer, basado en datos procedentes de un amplio abanico de sociedades. En su libro *Women's Role in Economic Development* (Boserup, 1970), señaló que, pese a los estereotipos definitorios de las funciones de cada sexo y a la generalización de la división sexual del trabajo en todas las culturas, el trabajo de las mujeres difería de una sociedad a otra. Basándose en material recopilado en comunidades agrícolas de África, demostró que no siempre eran los hombres los principales proveedores de alimentos. En muchas sociedades africanas, los hombres preparan el terreno de cultivo, pero las mujeres son las que se encargan de todo lo demás. El método comparativo de Boserup permitió cotejar la situación en África, donde las mujeres desempeñaban un papel fundamental en la producción agrícola de subsistencia, con la de Asia y Latinoamérica, donde su contribución es menos clara. Explicó esta diferencia estableciendo una serie de vínculos entre algunos aspectos de la división sexual del trabajo y la densidad demográfica, los sistemas de tenencia de tierras y el nivel tecnológico. Boserup subrayó asimismo el efecto negativo que supone para la mujer el colonialismo y la penetración del capitalismo en las economías de subsistencia. En algunos casos, los administradores colo-

---

<sup>2</sup> Lina Fruzzetti (1985) descubrió, en su estudio de las agricultoras de la provincia sudanesa de Blue Nile, la creencia generalizada de que las mujeres sólo trabajaban en la casa y en «actividades relacionadas con la casa». Como resultado de lo cual todas las mujeres encuestadas afirmaron que no ejercían ninguna ocupación dado que eran esposas o hijas. De las diecisiete ocupaciones calificadas de masculinas, ninguna podía aplicarse públicamente a las mujeres, aunque desempeñaran las tareas propias de algunas de ellas.

niales introdujeron reformas del suelo que desposeyeron a las mujeres de sus derechos sobre la tierra. Tal como relata Boserup, estas reformas no eran ajenas a la supremacía del enfoque europeo, según el cual cultivar la tierra era un trabajo propio de hombres. Ya hemos visto en el capítulo 2 de qué forma las ideologías occidentales sobre el sistema de género repercutieron en la división sexual del trabajo de los países en desarrollo, y más adelante volveremos sobre este punto. Boserup hizo hincapié en la infravaloración del trabajo de la mujer, especialmente en las esferas de la agricultura de subsistencia y de las labores domésticas. Señaló asimismo que la ideología que distorsiona las categorías estadísticas tiende a infravalorar el trabajo de la mujer y que las «actividades de subsistencia omitidas normalmente de las estadísticas de producción y de renta son desempañadas en parte por la mujer» (Boserup, 1970: 163).

La obra de Boserup es un punto de partida importante porque plantea cuestiones omnipresentes en la polémica sobre la condición social de la mujer y su función económica en la sociedad, y en ella se han inspirado muchos de los trabajos empíricos de los últimos diez o quince años<sup>3</sup>. La perspectiva de Boserup en su calidad de economista así como la metodología comparativa que utiliza, la llevaron a formular las preguntas más oportunas<sup>4</sup>. Jack Goody aborda el mismo tema en su libro *Production and Reproduction* pero desde otro punto de vista. Goody examina la relación entre su trabajo y el de Esther Boserup (Goody, 1976: cap. 4) y explicita las similitudes entre sus respectivos hallazgos. Goody se dedica a engarzar los tipos de matrimonio y los esquemas de transmisión de propiedad con los sistemas de producción agrícola y, para ello, compara casos africanos y asiáticos, tal como hiciera Boserup. El principal interés del trabajo de Goody reside en los vínculos específicos que propone entre las relaciones de parentesco y la organización económica<sup>5</sup>. Alega, además, que la diferencia fundamental entre los sistemas hereditarios africanos y euroasiáticos es que estos últimos se caracterizan por un sistema de reparto

---

<sup>3</sup> Véase en Beneria y Sen (1981), Wright (1983) y Guyer (1984) algunas críticas contra las tesis de Boserup.

<sup>4</sup> En los años 1950 y 1960, la antropología pareció perder la metodología comparativa y el interés por el cambio social que había caracterizado los trabajos realizados hasta entonces. Un buen ejemplo de ese tipo de trabajo sería el libro de Audrey Richard titulado *Hunger and Work in a Savage Tribe*, publicado en 1932; se trataba de un estudio comparativo de la nutrición y de la producción económica en la comunidad bantú del sur de África. Este tipo de estudio no volvería a aparecer en la antropología social británica hasta los años 1970 (Goody, 1976: 2). Pero, aunque la antropología perdió interés, al parecer, por los trabajos comparativos en los años 50 y 60, cabe observar que Radcliffe-Brown declaró en los 50 que el objeto último de su antropología era llevar a cabo una «sociología comparativa» (Radcliffe-Brown, 1958: 65). En mi opinión, sin embargo, la comparación intercultural de Goody difiere considerablemente de la búsqueda emprendida por Radcliffe-Brown de generalizaciones que hicieran las veces de leyes generales. Véase también Kuper (1983) para una historia de la antropología británica.

<sup>5</sup> Véase en Whitehead (1977) una crítica de la obra de Goody.

(donde la propiedad pasa a los hijos de ambos sexos) y por la institución de la dote (por la cual la propiedad de los padres pasa a la hija que contrae matrimonio), poco usuales en África (Goody, 1976: 6). Goody asocia el sistema de herencia dividida con sociedades «relativamente avanzadas» que practican una agricultura intensiva de arado. Mientras que en las comunidades africanas dedicadas a la agricultura de azadón encontramos un modo de herencia indivisa, en la que «la propiedad del hombre se transmite únicamente a miembros de su mismo sexo pertenecientes a su propio clan o linaje» (Goody, 1976: 7). En estas sociedades africanas, la mujer no hereda ni recibe dote alguna cuando contrae matrimonio. Por el contrario, el matrimonio por compra impone la entrega de bienes (regalos de ganado u otros productos) por parte de los parientes masculinos del novio a los parientes masculinos de la novia. Esta transferencia de bienes no confiere ningún estatus social a la novia, como ocurre con la dote, sino que constituye un medio de compensar a la familia de la novia por la pérdida del fruto de su trabajo, al mismo tiempo que cede a la familia del esposo los derechos del potencial reproductivo de la mujer (es decir, los hijos que pueda concebir).

Boserup saca conclusiones muy similares a propósito de las relaciones entre la división sexual del trabajo, los sistemas matrimoniales y los tipos de producción agrícola. En su opinión, allí donde predomina la agricultura de azadón y la mayor parte del trabajo recae en la mujer, como ocurre en la mayoría de sociedades africanas, es muy corriente la poliginia (un varón con varias esposas) y el matrimonio por compra. En estos sistemas, las mujeres sólo tienen derecho a una ayuda muy limitada por parte del marido, pero en algunas ocasiones gozan de cierta independencia económica gracias a la venta de sus propias cosechas. Ahora bien, en las zonas donde predomina la agricultura de arado y donde las mujeres trabajan en el campo menos que los hombres, como en los ejemplos asiáticos que cita la autora, la poliginia es poco frecuente, mientras que la dote es práctica corriente. En estas comunidades, la mujer depende económicamente del marido, y éste tiene la obligación de mantener a su esposa y a su prole (Boserup, 1970: 50).

Ambos autores pretenden explicar la evolución de los sistemas agrícolas a través de la trayectoria seguida por las instituciones domésticas, incluido el matrimonio y la división sexual del trabajo. La importancia de su obra reside en haber demostrado la existencia de vínculos palpables entre el estatus de la mujer, la división sexual del trabajo, las formas de matrimonio y de herencia, y las relaciones económicas de producción. Estos vínculos son precisamente los que componen la esencia de muchos estudios feministas de antropología, así como de otras disciplinas afines. El debate más vivo ha surgido, en particular, de las consecuencias del desarrollo político y económico del mundo contemporáneo en estas relaciones —una cuestión perfilada en el trabajo de Boserup. Con objeto de examinar la andadura de estas controversias antropológicas, es preciso

volver la vista hacia Engels y hacia la polémica sobre la relación entre las labores de producción y de reproducción destinadas a explicar los nexos de unión entre parentesco y economía en las sociedades humanas.

#### PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN

La división sexual del trabajo, la naturaleza de las relaciones de parentesco y el «desarrollo» histórico de la familia son temas con una larga trayectoria en los análisis sociales. Estos temas ocuparon, por supuesto, a los pensadores sociales del siglo XIX, y muchas de sus conclusiones han sido adoptadas por la teoría contemporánea (véase capítulo 2). El mejor ejemplo de esta continuidad es, sin lugar a dudas, el debate feminista sobre la obra de Friedrich Engels *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (1972 [1884]) (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado). Este texto del siglo XIX se inspira en los estudios antropológicos de Lewis Henry Morgan en un intento por ligar la historia de la familia con el desarrollo de la propiedad privada y con el auge del Estado<sup>6</sup>. El sincero elogio de Engels de la teoría de Bachofen acerca de la supremacía universal del matriarcado anterior al desarrollo del sistema patriarcal, trasluce perfectamente su interés por las teorías evolucionistas del siglo XIX relativas a la historia de la familia (Engels, 1972: 46-68 *passim*). Engels opina que el auge de la propiedad privada masculina y el desarrollo de la familia monógama transformaron la situación de la mujer en la sociedad y provocaron «una derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo»; y califica las relaciones entre sexos, anteriores a esta «derrota», de igualitarias y complementarias.

La división del trabajo era, lisa y llanamente, producto de la naturaleza; sólo existía entre los sexos. El hombre iba a la guerra, cazaba, pescaba, obtenía los alimentos básicos y las herramientas necesarias para todas estas empresas. La mujer se ocupaba de la casa, preparaba la comida y confeccionaba las prendas de vestir; cocinaba, tejía y cosía. Cada uno era dueño y señor en su campo de actividad; el hombre en el bosque, la mujer en la casa. Cada uno era propietario de las herramientas que fabricaba y utilizaba: el hombre, las armas y los aparejos de caza y de pesca, la mujer, los utensilios y bienes domésticos. El hogar era a menudo compartido por varias, incluso por muchas, familias. Todo lo que se producía y se utilizaba en común era propiedad común: la casa, el jardín, la canoa (Engels, 1972: 149).

<sup>6</sup> Para críticas recientes del trabajo de Engels, véase Sayers et al. (1987), Vogel (1983: caps. 3, 5, 6), Coward (1983: caps. 5, 6), Burton (1985: caps. 1, 2), Edholm et al. (1977) y Delmar (1976). Para una crítica de Engels desde una perspectiva antropológica, véase Bloch (1983: caps. 2, 3).

De esta manera, para Engels el hombre y la mujer son miembros de la «tribu» o del «clan» en igualdad de condiciones; ambos sexos son propietarios de sus propias herramientas y participan en las decisiones políticas y económicas. En la sociedad que propone, toda la producción está destinada al consumo, y las personas trabajan para el bien del hogar común y no para sí mismos. Lo que pretende demostrar es que al no existir propiedad privada, el trabajo del hombre y de la mujer tienen el mismo valor social: sus campos de actividad tal vez fueran distintos, pero ello no significaba que uno fuera más valorado que el otro. Engels se ocupa principalmente de relacionar los cambios en la constitución de las familias y en las relaciones de género con los cambios en las condiciones materiales. Alega que la domesticación de los animales —y el consiguiente desarrollo de la agricultura— condujo a la posibilidad de lograr plusvalías y a la necesidad de controlar la «propiedad productiva» origen de dicha plusvalía (cf. Sacks, 1974: 213-17). Esta «propiedad productiva» (inicialmente los animales domésticos) se encontraba en manos del varón como consecuencia de la división «natural» del trabajo. Desde el punto de vista de Engels, la «muerte» definitiva de la unidad económica colectiva y el posterior auge de la familia monógama se debieron al deseo del hombre de transmitir a sus descendientes genéticos la riqueza que había acumulado, de ahí la importancia del matrimonio monógamo, que garantizaba la paternidad de la prole (Engels, 1972: 74).

La tesis de Engels es bien conocida y ha tenido gran influencia en los análisis marxistas y feministas destinados a descubrir las causas de la subordinación de la mujer. Las primeras reformulaciones antropológicas del trabajo de Engels (Gough, 1972, 1975; Leacock, 1972; Brown, 1970; Sacks, 1974) levantaron críticas —incluidas algunas reservas acerca de la fiabilidad de los datos etnográficos— pero se mantuvieron fieles a la tesis original<sup>7</sup>. Sin embargo, autores feministas más recientes, aun sin dejar de reconocer la importancia de la contribución de Engels a los debates sobre «la cuestión de la mujer», han realizado algunas críticas dignas de consideración. Rosalind Coward, por ejemplo, afirma que la tesis de Engels está impregnada de algunos prejuicios esencialistas. En primer lugar, señala que da por supuesta una división «natural» del trabajo, en la que los hombres se dedican a las labores productivas y las mujeres a las domésticas. Esta división «natural» parece basarse sencillamente en una serie de tendencias observables. Dichas tendencias se ven confirmadas por la desaparición del matrimonio de grupo, ya que sugiere que la mujer detesta, por «naturaleza», la promiscuidad, mientras que el hombre, por el

---

<sup>7</sup> Aaby (1977: 32-3) llega a esta misma conclusión y explica por qué opina que estas críticas no van lo bastante lejos. Si no hablo aquí de su trabajo se debe a que ha sido superado, a mi parecer, por críticas feministas más recientes de Engels (véase nota 6). Véase asimismo en Burton (1985: caps. 1, 2) una descripción de las posturas de Gough, Sack y Leacock; así como la discusión del trabajo de Sack y de Leacock en el capítulo 2.

contrario, se dejará llevar por sus inclinaciones promiscuas siempre que sea posible. De la misma manera, sus argumentos acerca de la relación entre propiedad, paternidad y legitimidad, dan por supuesto que los hombres desean, por «naturaleza», transmitir la propiedad exclusivamente a sus descendientes genéticos (Coward, 1983: 146-7). Estos postulados esencialistas, en los que se apoya lo que constituye realmente una teoría de la interpretación social de las relaciones de género, son puntos débiles que merecen ser tenidos en cuenta.

Lise Vogel (1983) pronuncia críticas similares, pero su principal preocupación se refiere a lo que denomina «perspectiva de los sistemas duales»<sup>8</sup>. Según Vogel este dualismo es una característica de la teoría socialista-feminista y sus orígenes se remontan a Engels (Vogel, 1983: 29-37).

A tenor de la concepción materialista, el factor determinante en historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida inmediata. Pero esta característica presenta a su vez dos aspectos. Por una parte, la producción de los medios de subsistencia, de alimento, vestido y cobijo, así como las herramientas necesarias para ello; por otra parte, la producción de los propios seres humanos, la continuidad de la especie. Las instituciones sociales que presiden la vida de los hombres de una determinada época histórica y en un determinado país, dependen de ambos tipos de reproducción: de la fase de desarrollo del trabajo, por una parte, y de la familia, por otra (Engels, 1972: 25-6).

Este fragmento de Engels, tantas veces citado, da pie a muchas interpretaciones y, en estos últimos años, se ha utilizado como apoyo de muy diversas opiniones. Ello no impide que Vogel tenga sin duda razón al considerarlo como la puerta abierta a una perspectiva dual del «problema de la mujer». La posibilidad de dualismo surge de que las mujeres sean madres y trabajadoras, reproductoras y productoras, dos aspectos de sus vidas perfectamente separables desde el punto de vista analítico<sup>9</sup>. Las relaciones sociales de la reproducción, o «el sistema sexual del género» como prefiere denominarlo Rubin (1975), son un conjunto de disposiciones en virtud de las cuales la raza humana se reproduce de generación en generación, y que incluyen formas de conceptualización y de organización de elementos como el sexo, el género, la procreación, así como las

---

<sup>8</sup> Vogel adopta la expresión «sistemas duales» de Young (1980). Véase también Beechey (1979).

<sup>9</sup> Las relaciones sociales de reproducción se estudian a menudo bajo el término de «patriarcado», que parece incluir tanto componentes materiales como ideológicos. La validez del término «patriarcado», la separación analítica entre las relaciones de reproducción y las de producción, y la importancia de esta distinción para comprender la opresión de la mujer, se abordan en Eisenstein (1979), Sargent (1981) y Kuhn y Wolpe (1978); véase también Beechey (1979) y Gitlins (1985: 36).

labores domésticas y el consumo. Estas relaciones sociales de reproducción residen en la familia y, aunque repercuten indudablemente en la organización de la producción, en cierta medida se distinguen de las relaciones económicas de la producción, objeto de los análisis marxistas tradicionales.

Vogel critica la tendencia de separar la reproducción de las demás relaciones productivas y de circunscribir, consiguientemente, estos dos grupos de relaciones a campos distintos. Observa, además, que según Engels los orígenes de la opresión de la mujer resultan de una división «natural» del trabajo basadas en consideraciones de sexo, que a su vez determinan la forma de la familia. Vogel alega que esta conceptualización convierte la familia en una categoría analítica, pero sin explicar cómo funciona la familia dentro del proceso global de la reproducción social<sup>10</sup>. El resultado de todo ello es que, aunque las relaciones de producción y las relaciones de reproducción sean sistemas coexistentes, con influencias e interacciones mutuas, se mantiene una separación artificial entre «la economía» y «la familia». Esta separación ha sido rechazada por escritores de distintas disciplinas, pero es especialmente problemática en antropología, donde las relaciones de familia, de parentesco y de género/edad no pueden desligarse de las relaciones económicas y políticas. La crítica feminista en antropología pone de manifiesto que las funciones productivas y reproductoras de la mujer no pueden separarse ni analizarse independientemente unas de otras<sup>11</sup>. En el análisis final, esta separación equivaldría a la división doméstico/público, que, como indiqué en el capítulo 2, no es únicamente una limitación artificial, sino también analítica.

### *Las teorías de la reproducción*

No es gratuito afirmar que el texto antropológico más significativo sobre las relaciones entre producción y reproducción es la obra de Claude Meillassoux titulada *Maidens, Meal and Money* (1981). El eje central del libro de Meillassoux es la importancia de las relaciones sociales de la reproducción humana (o de la esfera doméstica), pero se interroga además sobre la función de dichas relaciones en la perpetuación de los sistemas económicos<sup>12</sup>. Su obra constituye, sin lugar a dudas, una importante con-

---

<sup>10</sup> Coward (1983: 146, 150-2) expone un argumento similar acerca de los privilegios que Engels otorga a la familia. Señala, en su trabajo, que Engels comete un grave error al dar por supuesto que es posible elaborar una «historia general y universal de la familia».

<sup>11</sup> Véase O'Laughlin (1977) como ejemplo de este argumento y Edholm et al. (1977) como crítica de su postura.

<sup>12</sup> Meillassoux no es el único escritor que ha estudiado a la mujer como «medio de reproducción» de las sociedades precapitalistas: véase también Hindess y Hirst (1975), Taylor (1975). Mi comentario sobre el trabajo de Meillassoux se inspira directamente en una serie de artículos escritos por críticos feministas, la esencia de los cuales he tratado de «reprodu-

tribución al debate sobre el vínculo entre relaciones productoras y reproductoras, aunque el punto de partida sea distinto al de Engels. La conexión explícita que Engels establece entre la subordinación de la mujer y el surgimiento de la propiedad privada implica que achaca directamente el estatus de inferioridad de la mujer al hecho de que no son propietarias de los medios de producción (en un principio de los animales y luego de la tierra). Meillassoux, por el contrario, sostiene que el control de los medios de producción es menos importante que el control de los medios de reproducción, es decir, de las mujeres (1981: xii-xiii, 49). Su argumentación evoca un antiguo debate en antropología, suscitado por Lévi-Strauss, acerca del intercambio de mujeres y los orígenes del comportamiento cultural humano (Lévi-Strauss, 1969, 1971)<sup>13</sup>. Meillassoux reconoce su afinidad con Lévi-Strauss y otros autores en lo que al parentesco se refiere, ya que la antropología ha enfocado tradicionalmente las relaciones de la reproducción desde el punto de vista del parentesco (Meillassoux, 1981: 10). Sus argumentos encajan, pues, cuidadosamente en una serie de complejos debates antropológicos de los que no puedo ocuparme ahora. No obstante, algunos aspectos de su trabajo son particularmente relevantes al hablar de la crítica feminista de la teoría marxista en antropología, por lo que invitan a un examen más detenido.

El objeto de *Maidens, Meal and Money* es analizar el fruto de las relaciones sociales de reproducción dentro de lo que Meillassoux denomina «comunidad agrícola doméstica»<sup>14</sup>. Esta comunidad, dedicada a la agricultura de subsistencia, está formada por una serie de «unidades domésticas» independientes que componen las células activas básicas de la sociedad. Estas unidades o células domésticas son patrilineales (la filiación viene determinada por línea masculina) y patrilocales (las parejas casadas viven en el grupo familiar del marido), lo cual produce dos consecuencias importantes.

La primera consecuencia es que el matrimonio conlleva el desplazamiento de la mujer de una comunidad a otra; y la segunda que los jóvenes varones se incorporan a la sociedad y acceden a los recursos, incluidas las esposas, a través de su padre y de los demás varones de la familia. Como resultado (1) la mujer depende de su marido al verse apartada de los

---

cit» lo mejor posible; véase Edholm et al. (1977), O'Laughlin (1977), Rapp (1977), Mackintosh (1977, 1979), Harris (1981), Harris y Young (1981) y Ennew (1979).

<sup>13</sup> Véase en Van Baa! (1975) una discusión sobre el trabajo de Lévi-Strauss sobre este punto.

<sup>14</sup> Meillassoux no define con precisión su concepto de «comunidad doméstica». Ello se debe en parte a que trata de transmitir la idea de una «unidad» que estaría presente en todos los modos de producción con un determinado nivel de desarrollo (básicamente, producción cereal de subsistencia) y que actuaría como unidad básica de producción y consumo. En este sentido, la «comunidad doméstica» de Meillassoux es muy similar al «hogar» de Sahlins, tal como lo concibe en su «modo de producción doméstica» (Sahlins, 1974: caps. 2 y 3). Véase Edholm et al. (1977: 108-9) y Harris (1981: 53) para más detalles al respecto.



miembros de su propio linaje y (2) los muchachos dependen de su padre para acceder a los recursos. Estos dos tipos de dependencia son fundamentales para entender de qué manera se reproduce la sociedad.

Meillassoux afirma que la principal preocupación de la comunidad doméstica es, en realidad, su propia reproducción, o, lo que es lo mismo, su continuidad en el tiempo (1981: 38). Según él, tres son los factores clave que determinan la reproducción social: alimento, semillas y mujeres. Como cabía esperar, los varones de más edad de una comunidad doméstica son los que controlan estos factores clave. El control de la mujer se ejerce a través de las esposas e hijas. Controlan a los varones más jóvenes y su trabajo porque los jóvenes quieren esposas y sólo los varones adultos pueden proporcionárselas, así como los bienes necesarios para satisfacer los requisitos de los matrimonios por compra. Además, los ancianos controlan los silos, que no sólo contienen el alimento necesario para la supervivencia, sino las semillas esenciales para la continuidad del ciclo agrícola. Meillassoux califica el control ejercido sobre la mujer y las semillas de «medios de reproducción», mientras que las relaciones sociales que organizan estos medios son las «relaciones de reproducción» de la sociedad. La argumentación de Meillassoux es interesante porque condiciona la continuidad y el desarrollo social a la mujer y a las relaciones sociales de la reproducción. No obstante, tanto su forma de tratar a la mujer como su conceptualización de las relaciones de reproducción han recibido duras críticas por parte de las antropólogas feministas.

Las críticas más frecuentes en relación con la forma en que Meillassoux trata a la mujer es que, en lugar de analizar las formas de subordinación de la mujer, da por supuesto que se trata de un hecho inamovible e indiscutible, que no requiere ningún tipo de explicación ni análisis (Mackintosh, 1977; Harris y Young, 1981; Edholm et al., 1977). Ello se debe en parte a que el libro de Meillassoux ofrece un modelo del vínculo entre las relaciones productoras y reproductoras, en lugar de analizar una comunidad definida y localizada empírica e históricamente, formada por hombres y mujeres. Tal como señala Mackintosh (1977: 122), el lector no obtiene nunca detalles suficientes para entender la sociedad que Meillassoux describe, ya que se limita a plantear una serie de cuestiones que deja sin respuesta. Si la reproducción de la sociedad depende efectivamente del control que ejercen los varones adultos sobre el potencial productivo y reproductor de la mujer, ¿acaso no han desarrollado las mujeres estrategias destinadas a neutralizar este control? Si desempeñan un papel tan importante en la producción agrícola, ¿qué ocurre con las cosechas que producen? ¿Entregan realmente todo el fruto de su trabajo a sus maridos o conservan parte de él? Según Meillassoux, las relaciones de parentesco se definen exclusivamente a partir de las relaciones entre varones que conducen al poder y a la autoridad. ¿Acaso las mujeres carecen de relaciones de parentesco propias, acaso no conservan vínculos que

las unen a sus hermanos o a otros grupos, independientemente del marido?<sup>15</sup>

Como consecuencia de la escasez de datos históricos y etnográficos, las mujeres, sus palabras, hechos y opiniones, resultan totalmente invisibles en el análisis de Meillassoux, a pesar de que aparentemente constituyen uno de sus pilares. Podría alegarse que, en dicho análisis, todos los actores sociales son en cierta medida invisibles, porque pretende ser un modelo y no una monografía etnográfica. Este argumento sería aceptable si la forma de tratar a la mujer no pusiera en duda la validez de dicho modelo. Por ejemplo, no existe ninguna discusión acerca de la naturaleza de la división sexual del trabajo. Este punto es especialmente problemático dado que uno de los principales aspectos que aborda Meillassoux en su trabajo es la posibilidad de que el control ejercido por algunos hombres sobre las mujeres sea indispensable para la perpetuación de la formación social (Harris y Young, 1981: 120). En otras palabras, si Meillassoux quiere defender la necesidad de que la mujer ocupe una determinada situación, o de que exista una relación concreta entre los dos sexos, para que una unidad social dada pueda reproducirse en el tiempo, es imposible que dicha situación o relación quede sin especificar.

Otra crítica, relacionada con la anterior, acusa a Meillassoux de tratar a la mujer como si perteneciera a una categoría homogénea. No presta ninguna atención especial a las circunstancias de la vida de la mujer que se modifican al filo de los años: una madre política anciana no ocupa, respecto a la familia de su yerno ni a las demás mujeres, la misma posición que cuando era una joven recién casada. Meillassoux menciona, pero no desarrolla debidamente, la diferenciación social entre mujeres y, por ende, deja de lado numerosos aspectos importantes, como por ejemplo la cuestión especialmente espinosa de por qué algunas mujeres colaboran en la opresión de otras mujeres (1981: 76)<sup>16</sup>.

Al margen de estas puntualizaciones sobre la forma de tratar a la mujer, se ha criticado a Meillassoux por su manera de conceptualizar las relaciones de reproducción. En su análisis, se refiere a dichas relaciones en términos que amalgaman la reproducción biológica de los seres huma-

---

<sup>15</sup> Meillassoux menciona, en un breve párrafo, el control que ejercen las mujeres sobre las cosechas (1981: 77), pero no explica de qué manera adquieren las mujeres derechos sobre las tierras de cultivo ni qué derechos poseen sobre el fruto de su trabajo. Se limita, sencillamente, a dar por supuesto que las mujeres pierden todos los derechos sobre los cereales que cultivan (una situación que en realidad parece poco probable) y sus comentarios ilustran de qué manera retrata a la mujer como «objetos» pasivos, que aparentemente no toman ningún tipo de medidas ni adoptan estrategias sociales propias. Da por supuesto, asimismo, que todos los vínculos de parentesco de las mujeres se definen a través de la «filiación» por línea masculina, lo cual parece igualmente improbable (Meillassoux, 1981: 76-8).

<sup>16</sup> Véase Dwyer (1978), Bledsoe (1985), y Caplan y Bujra (1978) para más información sobre las consecuencias de la diferenciación social, de la edad y de otros «grupos de intereses» en situaciones de «explotación» de la mujer por la mujer.

nos con la reproducción de las unidades sociales. El concepto de reproducción ha sido objeto de múltiples discusiones, aún por dirimir, en la teoría feminista-marxista. Aunque no puedo detallar en este libro los por menores de los distintos argumentos, mencionaré brevemente una serie de puntos importantes. Algunas escritoras feministas han señalado que el concepto de relaciones de reproducción propuesto por Meillassoux confunde tres procesos reproductores distintos que, a efectos de cualquier análisis, deberían estudiarse por separado: la reproducción social, la reproducción de la mano de obra y la reproducción humana o biológica (Edholm et al., 1977; Harris y Young, 1981; Mackintosh, 1977, 1981). Meillassoux introduce estos tres tipos de reproducción en el mismo saco porque, en su modelo de formación social precapitalista, la reproducción social depende del control del trabajo de los demás. El trabajo, así como las personas que lo llevan a cabo, debe perpetuarse, para lo cual es preciso controlar la reproducción biológica y a las personas que constituyen el vehículo de dicha reproducción: las mujeres. Las críticas feministas admiten la relación establecida por Meillassoux entre estos procesos, pero exigen un análisis de la naturaleza de dichas relaciones. Este tipo de análisis es, por supuesto, imposible si se estudian distintos procesos de reproducción como si se tratara de un único conjunto de relaciones.

Edholm, Harris y Young han señalado que, al afirmar que «reproducción de la mano de obra es sinónimo de reproducción humana», Meillassoux pasa por alto el que la población activa no puede equipararse globalmente a la sociedad (Edholm et al., 1977: 110). No todos los miembros de la sociedad pasan a formar parte de la población activa, algunas categorías de personas tienen el acceso totalmente prohibido y otras son apartadas en determinadas circunstancias; por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial, las mujeres británicas y norteamericanas se integraron en la población activa como trabajadoras en astilleros y fábricas de armamento, pero cuando los hombres fueron desmovilizados y estuvieron dispuestos a recuperar sus puestos de trabajo, fueron enviadas de nuevo a casa sin más contemplaciones. Las críticas feministas formuladas contra el trabajo de Meillassoux señalan que es imposible comprender cómo se reproduce la población activa si no examinamos previamente cómo pasan las personas a formar parte de ella (Harris y Young, 1981: 128). El valor de este argumento es obvio, ya que una sencilla teoría sobre la constitución social de la población activa hubiera permitido estudiar a Meillassoux la relación entre las funciones productoras y reproductoras de la mujer. Meillassoux elude esta relación porque insiste en contemplar eminentemente a la mujer como agente reproductor. Esta visión tan limitada no ayuda a profundizar en la «posición de la mujer», y encierra los problemas de la labor reproductora de la mujer en el concepto general de la reproducción de la población activa.

La labor reproductora de la mujer, como muy bien sabemos, no se limita a dar a luz, sino que engloba asimismo todas las actividades, deno-

minadas normalmente tareas domésticas, es decir, cocinar, limpiar, ocuparse de los niños, cuidar a los ancianos y a los enfermos, llevar la casa, etc. Meillassoux analiza las relaciones de reproducción situando el concepto de comunidad doméstica en una posición absolutamente crucial y, sin embargo, ni siquiera menciona las tareas domésticas de la mujer. El trabajo doméstico de la mujer se encuentra de nuevo relegado a la oscuridad, su invisibilidad se manifiesta tanto en el plano empírico como en el teórico (véase capítulo 1 y más arriba). Según la crítica feminista ello se debe a que las actividades domésticas se asocian íntimamente con las necesidades fisiológicas del cuerpo humano (dormir, comer, cobijarse, etc.) consideradas «naturales», que, por lo tanto, no se integran en las discusiones teóricas relativas a la reproducción (Harris y Young, 1981: 131; Harris, 1981: 61-2; Mackintosh, 1979: 176-7). Considerar el trabajo doméstico como natural, puede inducir al error de interpretarlo como una constante en la historia, como un conjunto de necesidades inamovibles que no tiene por qué ser objeto de ningún análisis histórico (Harris y Young, 1981).

Esta postura plantea dos problemas evidentes. En primer lugar, la relación entre el trabajo doméstico y el trabajo no doméstico no es constante, sino que está sujeta a un análisis histórico. Bajo el régimen capitalista, existe una distinción estricta entre las tareas domésticas desarrolladas en el hogar y el trabajo productivo efectuado en el lugar de trabajo, pero esta clara distinción entre las dos esferas de actividad no se aprecia en economías de otro tipo (véase capítulo 4). En segundo lugar, cabe referirse a la cuestión del contenido del trabajo doméstico. Resulta altamente simplificador pensar que el trabajo doméstico se ha mantenido constante con el paso del tiempo, y la duda de que así haya sido se desvanece definitivamente si pensamos en el progreso tecnológico (aspiradores y otros electrodomésticos), en las nuevas fuentes de energía (la electricidad y el gas, frente a la recolección de leña), en la disponibilidad de agua corriente, etc. También debemos pensar en las repercusiones de la evolución de la economía capitalista en el trabajo doméstico (véanse también, en el capítulo 5, los argumentos relativos a las economías socialistas), por ejemplo, la posibilidad de adquirir determinados alimentos y prendas de vestir, o la necesidad de aumentar la «producción» en el hogar (fabricar cerveza, tejer, etc.) con objeto de incrementar los ingresos. No resulta fácil delimitar las distintas actividades y asignarles la etiqueta teórica correcta. La división sexual del trabajo difiere mucho de una sociedad a otra, especialmente en lo que respecta a las tareas denominadas «domésticas» y/o a las consideradas «trabajo de mujeres». El marco social en el que se llevan a cabo estas tareas es muy variable, al igual que ocurre con las unidades domésticas definidas en dicho marco (véase capítulo 2 y más arriba). Además, no todas las mujeres desempeñan tareas domésticas: algunas mujeres se mantienen alejadas de las actividades domésticas más pesadas y rutinarias por razones de clase social y de edad.

La crítica feminista puede jactarse de haber conseguido que la función doméstica/reproductora de la mujer no se contemple como un conjunto de tareas predeterminadas común a todas las sociedades de todos los tiempos; ni que se dé por supuesto que todas las mujeres desempeñan dichas funciones. Las escritoras feministas insisten en que la posición social de la mujer depende de la relación entre las actividades de producción y de reproducción que efectúa<sup>17</sup>. Meillassoux parece acometer el problema de la posición de la mujer, en la medida en que lo relaciona con su participación en las labores de reproducción. Pero, en realidad, no logra llegar al fondo de la cuestión porque no conecta la producción con la reproducción y define la función reproductora de la mujer de forma natural, es decir prescindiendo de cualquier otro tipo de especificación o análisis. Muchas obras feministas atacan con fuerza la tendencia a suponer que las características de la vida de las mujeres son de sobra conocidas, y que esta misma transparencia se aplica a las unidades sociales, en particular a la «familia» y al «hogar», dentro de las cuales se mueven las mujeres. Con vistas a demostrar la consistencia de este argumento y a comprender mejor la relación entre las competencias productoras y reproductoras de la mujer, es preciso examinar con más detalle el hogar.

#### EL PROBLEMA DEL HOGAR

La principal dificultad al hablar de lo «doméstico» surge cuando nos encontramos automáticamente frente a una serie de entidades y conceptos amorfos, como por ejemplo «la familia», «el hogar», «la esfera doméstica» y «la división sexual del trabajo», relacionados entre sí por un complejo entramado de superposiciones e interacciones que da sentido a la esfera doméstica. Familia y hogar son dos términos especialmente difíciles de separar claramente. En algunas sociedades coinciden en muchísimos aspectos, como ocurre por ejemplo en la sociedad británica contemporánea; mientras que en otras, como la nayar (Gough, 1959) y la tallensi (Fortes, 1949), son dos entidades perfectamente diferenciadas. En cualquier caso, la relación entre familia y hogar merece ser analizada detalladamente desde el punto de vista social e histórico. Los estudios antropológicos ya pusieron de manifiesto, hace mucho tiempo, la diversidad de sistemas de parentesco y de residencia entre las distintas culturas (Goody, 1972). Otros trabajos históricos más recientes han puesto de relieve la

---

<sup>17</sup> Este punto de vista ha sido adoptado en antropología por Bujra (1978: 20) y por Whitehead (1981), entre otros. Algunos autores que analizan el trabajo doméstico en las sociedades capitalistas han adoptado asimismo algunas variaciones de este enfoque en sus obras; en Burton (1985: cap. 4), Molyneux (1979) y Beechey (1978) se aborda el «debate del trabajo doméstico», y en Gitins (1985: cap. 6), Barret (1980) y Delphy (1984) se analiza la relación entre capitalismo y opresión de la mujer.

variación experimentada con el paso del tiempo en la composición del hogar y de la familia (Anderson, 1980; Creighton, 1980; Donzelot, 1980)<sup>18</sup>. Flandrin, en su estudio de las formas familiares francesas, presta especial atención a la variabilidad geográfica y demuestra que en distintas regiones del país existían simultáneamente diferentes tipos de familias (Flandrin, 1979). Los modelos familiares también cambian con la edad y con las estrategias sociales de sus miembros, y muchos autores han demostrado que una familia determinada experimenta durante su vida distintos modelos familiares (Goody, 1971; Berkner, 1972; Hammel, 1961, 1972; Hareven, 1982)<sup>19</sup>. En casi todos los textos sobre antropología, «hogar» es la unidad básica que interviene en los procesos de producción, reproducción, consumo y socialización de una sociedad determinada. La naturaleza y la función exactas del hogar varían claramente de una cultura a otra y de un periodo a otro, pero la definición antropológica representa normalmente lo que las propias personas consideran como unidad significativa de su sociedad. No obstante, es importante tener en cuenta que, aunque la composición de un hogar se base en vínculos de parentesco y de matrimonio, no son necesariamente unidades familiares. Dejando de lado las dificultades que plantea la definición de ambos conceptos, los hogares son muy importantes en los análisis feministas porque en torno a ellos se organiza gran parte del trabajo doméstico y reproductor de la mujer. Como consecuencia, tanto la composición como la organización de los hogares repercuten directamente en la vida de las mujeres y, en particular, en su capacidad de acceder a los recursos, al trabajo y a la renta.

Pese a los argumentos a favor de la diversidad cultural e histórica de los hogares y de su relación o integración con respecto a modelos sociales más extensos, la crítica feminista ha demostrado que todavía queda mucho por aprender sobre lo que ocurre en el interior de los hogares y sobre los vínculos que se establecen entre ellos<sup>20</sup>. Una dificultad obvia es la planteada por el enfoque naturalista que todavía prevalece en muchos escritos acerca del hogar y de las relaciones de género. A pesar del pleno reconocimiento de la existencia de distintos tipos de hogares, la tendencia a considerar que el contenido del trabajo doméstico es bien conocido por todos permanece prácticamente intacta. Olivia Harris señala que el término inglés «household» (hogar) implica residencia compartida y tiene con-

---

<sup>18</sup> Es igualmente importante observar que las definiciones de hogar, maternidad, infancia, etc., no son fijas, sino que cambian según las circunstancias sociales, económicas, jurídicas e ideológicas. Este aspecto se trata en el capítulo 3, pero véase también Hall (1979) y Rapp et al. (1979).

<sup>19</sup> Para buenas descripciones sobre hogares y sobre la dificultad de elaborar definiciones y comparaciones entre distintas culturas, véase Netting et al. (1984), y Wilk y Netting (1984).

<sup>20</sup> Mi argumento se basa en el trabajo de Olivia Harris (1981) y de Jane Guyer (1981), aunque otros especialistas en feminismo han expresado puntos de vista similares.

notaciones de intimidad y vida en común que necesariamente distinguen las relaciones mantenidas en el hogar de las demás relaciones sociales. Estas últimas pueden, por supuesto, ser objeto de análisis, mientras que las primeras son privadas y obvias (Harris, 1981: 52). Harris cita el trabajo de Sahlins porque al hablar sobre el «modo doméstico de producción» demuestra claramente que los postulados naturalistas influyen en los análisis. Sostiene, además, que la distribución de los bienes y del trabajo dentro del hogar se basa en los procesos de concentrar y compartir, en oposición a lo que ocurre con la distribución entre distintas unidades domésticas, basada en transacciones de intercambio o compensación (Sahlins, 1974)<sup>21</sup>. Harris, por su parte, opina que en algunas economías —en las que la circulación de mercancías es una práctica generalizada— esta distinción puede estar justificada, pero que ello no ocurre necesariamente en todas las sociedades (Harris, 1981: 54-5). Lo más importante es, sin embargo, que si consideramos que concentrar y compartir son actividades inherentes a todas las relaciones que se establecen dentro de los hogares, desvirtuamos la naturaleza de dichas relaciones y eliminamos toda posibilidad de profundizar en su modo de articulación.

El estudio de Patricia Caplan sobre un poblado islámico de la costa de Tanzania ofrece un ejemplo de sociedad en el cual los esposos no comparten recursos ni los ponen en común. En dicho poblado, las mujeres conservan su propiedad privada después del matrimonio, incluidos valiosos cocoteros. La mujer puede administrar su propiedad y el fruto de la misma, y disponer de ambos como desee; y aunque a veces corre con una parte de los gastos del hogar, no está obligada a ello. También puede conservar las cosechas que cultiva por cuenta propia. Además, si una mujer es adinerada y su marido no, puede concederle un «préstamo», pero siempre sujeto a devolución (Caplan, 1984: 33). Caplan concluye: «un hogar es una colección de individuos dedicados a actividades de producción, que conservan gran parte de los frutos de su propio trabajo. Las relaciones dentro del hogar son de intercambio y no de puesta en común» (Caplan, 1984: 34).

Este caso procedente de Tanzania no es único; en zonas del África oriental y occidental se han observado transacciones comerciales de intercambio entre esposos. En opinión de las críticas feministas, la incapacidad de reconocer la existencia de dichas transacciones se debe a dos hechos: (1) un examen insuficiente de las circunstancias de las mujeres y de las estrategias que aplican en su papel de agentes sociales; (2) la suposición de que los hogares están encabezados por hombres, que centralizan los recursos y controlan su asignación dentro del hogar. Estos dos puntos

---

<sup>21</sup> Véase en Harris (1981: 54-5, 63) una explicación de la distinción entre relaciones dentro del hogar y relaciones entre hogares, y su vinculación a los valores de uso y los valores de intercambio del análisis marxista.

están relacionados entre sí, dado que un excesivo peso en el hombre, y en las unidades y estrategias masculinas, supondrá inevitablemente relegar a la mujer a la oscuridad y distorsionar la representación de las relaciones de género. En este sentido, tal como han subrayado muchas escritoras feministas, los privilegios analíticos concedidos al «varón» se traducen en resultados antropológicos incorrectos (véase capítulo 1).

Es un error suponer que los recursos domésticos siempre están controlados y canalizados por el varón, ya que en muchas sociedades africanas, como en el caso del poblado de Tanzania, los hombres y las mujeres tienen fuentes de ingresos separadas. En estos casos, el derecho del marido y de la esposa sobre el producto del campo de actividad propio del cónyuge o sobre la renta obtenida con la venta de dicho producto está seriamente restringido. Ahora bien, las cuestiones relativas a la renta familiar deben estudiarse en el contexto de la utilización del trabajo y de los derechos que algunos individuos tienen sobre el trabajo de otros. La esposa y, en cierta medida, el marido tienen la obligación de trabajar para su cónyuge. Esto se denomina normalmente «trabajo familiar» y es una característica muy corriente en las pequeñas sociedades agrícolas, así como en los pequeños negocios, como por ejemplo una tienda de comestibles<sup>22</sup>. El trabajo familiar no está, por lo general, remunerado y, a menudo, surgen conflictos entre cónyuges cuando tratan de compaginar el trabajo familiar con el tiempo y los recursos necesarios para desarrollar sus propios proyectos y negocios (Whitehead, 1981). El control y la asignación de recursos dentro del hogar es un proceso complejo que debe examinarse siempre dentro de una red de derechos y obligaciones. La gestión del trabajo, de la renta y de los recursos está íntimamente ligada a la organización del hogar y a la división sexual del trabajo. El caso que expondré a continuación ilustra algunos de estos aspectos.

### *Organización del trabajo y del hogar: los kusasi*

Ann Whitehead ha estudiado el trabajo familiar y la renta de los miembros de una comunidad agrícola del distrito Bawku, al nordeste de Ghana (1981; 1984), donde el grupo predominante son los kusasi. El producto básico de cultivo es el mijo, producido principalmente por los hombres, aunque las mujeres contribuyen en gran medida realizando labores agrícolas, especialmente durante la siembra y la cosecha. Todos los hogares o unidades domésticas desarrollan tareas agrícolas, algunos logran excedentes, pero la mayoría no consiguen siquiera producir todo el alimento que necesitan de un año para otro. Se trata de una comunidad patri-

---

<sup>22</sup> Véase Guyer (1981: 98-9) para más información sobre este punto, y Roberts (1979), Whitehead (1981) y Dey (1981) para más ejemplos.



lineal donde los hogares constituyen importantes unidades de producción y consumo, aunque existan grandes diferencias de tamaño y composición entre ellos. Los hogares no se crean en torno a la pareja ni a la familia nuclear, sino que se organizan por línea agnática (basada en los varones) alrededor de grupos de varones que suelen tener más de una esposa cada uno (Whitehead, 1981: 92). Whitehead ilustra la complejidad de la organización del hogar describiendo la composición de un hogar kusasi ideal: «un varón jefe, su hermano pequeño, cada uno casado con dos mujeres, un varón adulto soltero (hermano o hijo) y una o varias hijas perfectamente sanas, una mujer cedida en prenda y una o varias “madres”» (Whitehead, 1981: 95).

Existen dos tipos de cultivos asociados con el hogar: el cultivo privado y el cultivo familiar. La tierra dedicada a cultivo es asignada por los jefes y los ancianos, pero como nunca falta tierra en términos absolutos, la principal limitación de la producción viene impuesta por la disponibilidad y control de la mano de obra necesaria para cultivarla (Whitehead, 1981: 94). Las tierras más importantes son las dedicadas a cultivos familiares o del hogar, en las que se cultiva mijo para alimentar a los miembros de la unidad doméstica y cacahuets destinados a la venta. La primera obligación de un miembro del hogar es trabajar para producir el suficiente mijo para subvenir a las necesidades del hogar (es decir, para llenar los graneros). El jefe del grupo debe velar por que así sea y asegurarse de que el mijo se distribuye regularmente a todas las mujeres casadas del hogar.

En las tierras de cultivo de un hogar trabajan, además de los miembros de dicha unidad doméstica, otras personas en calidad de «mano de obra de intercambio». Los primeros no reciben salario alguno, pero los segundos son temporeros a los que se «paga» en forma de comida y bebida. Junto a estas tierras de cultivo existen parcelas privadas «propiedad» de los miembros masculinos o femeninos del hogar. Estas tierras privadas se dedican principalmente a cosechas destinadas a la venta (arroz y cacahuets), aunque también suelen cultivarse productos de subsistencia. El fruto de estas tierras es propiedad de un sólo miembro del grupo, que puede disponer de él a su antojo. Como resultado de esta práctica, existen fuentes de recursos y de ingresos que el hombre o la mujer no ponen en común ni comparten (Whitehead, 1981: 100).

Con eso y con todo, las mujeres y los hombres no pueden acceder por igual a los recursos generados por el cultivo privado. Como subraya Whitehead, ello se debe a que las mujeres y los hombres se encuentran en posiciones distintas con respecto a la capacidad de gestionar el trabajo de terceras personas. Los hombres pueden recurrir al trabajo no asalariado de sus esposas y de las demás mujeres del hogar que encabezan, pero la mujer sólo conseguirá ayuda por parte de los hombres si «paga» su trabajo con comida y bebida. En otras palabras, las mujeres están obligadas a trabajar para los varones de más edad del hogar, pero los hombres sólo tra-

bajarán para las mujeres si llegan a un acuerdo de intercambio con ellas (Whitehead, 1981: 98). Una consecuencia de esta situación es que existen menos tierras de cultivo privadas pertenecientes a mujeres que a hombres. Whitehead atribuye, en parte, este hecho a que las peticiones de tierra por parte de mujeres son menos frecuentes en una sociedad donde la mujer vive en el grupo familiar del marido y la tierra se asigna en virtud de vínculos agnáticos y, en parte, al acceso limitado de la mujer a la mano de obra de terceros. La mayoría de mujeres sacan, pues, menor partido de sus tierras privadas que los hombres.

El que los esposos tengan fuentes de ingresos separadas y no dispongan de un fondo conyugal común no significa necesariamente que exista una mayor igualdad entre hombres y mujeres. Dos razones apoyan esta afirmación. En primer lugar cabe considerar el factor del matrimonio y del parentesco. Es obvio que gran parte de la mano de obra dedicada a la agricultura se recluta al margen de las relaciones de mercado, es decir, sobre la base de relaciones de parentesco, de la pertenencia a un hogar determinado y del estatus social. La interacción de estas redes de alianzas entra en juego cuando los jefes kusasi movilizan mano de obra de varones o mujeres pertenecientes a su grupo sin obligación de remuneración, y mano de obra de terceros en calidad de trabajo de intercambio, para trabajar en sus tierras privadas (Whitehead, 1981: 98). Las mujeres trabajan para los hombres, los más jóvenes trabajan para sus mayores, los pobres trabajan para los ricos, y todas estas relaciones se enmarcan en una red de lazos sociales tejida, sobre todo en el caso de pequeñas comunidades agrícolas, a partir de consideraciones de parentesco, residencia y patronato. Las mujeres, por su parte, se benefician de estas relaciones sociales de producción esencialmente a través del matrimonio. En la mayoría de los casos, la mujer accede a la tierra, al trabajo (de hombres y mujeres) y al capital, en calidad de esposa. Además cuando la mujer necesita recurrir a mano de obra masculina fuera del hogar, su marido suele actuar como intermediario; asimismo la disponibilidad de otras formas de trabajo («mano de obra de intercambio» y asalariada) depende de su capacidad de controlar los distintos recursos, especialmente la renta. Esta dependencia de la mujer con respecto a la unidad conyugal para poder acceder a los recursos está ligada, a través de lazos complejos que han ido evolucionando históricamente, a la obligación de trabajar para su marido (Guyer, 1984)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Un repaso a la literatura al respecto demuestra que la mujer se ve, a menudo, obligada a trabajar en los «campos del hogar» y en los «campos privados» del marido, como consecuencia de lo cual sus propios intereses quedan descuidados o relegados a un lugar secundario (Rogers, 1980). Véase en Berry (1984) un estudio sobre las mujeres yoruba y su permanente obligación de garantizar la producción de subsistencia del hogar, así como el trabajo en las empresas «privadas» de sus maridos. Berry afirma que estas obligaciones impiden que la mujer dedique tiempo suficiente a sus propias empresas, además de limitar, en algunos casos, la cantidad de mano de obra que éstas pueden reclutar. Hace hincapié asimismo en los

La segunda razón de que la existencia de fuentes separadas de ingresos no se traduzca en una mayor igualdad entre hombres y mujeres está relacionada con la anterior, y se refiere a un problema de estatus y de poder social. Las relaciones que se establecen dentro de un hogar kusasi son claramente jerárquicas y están basadas en consideraciones de género y de edad. Las esposas de edad avanzada no se encuentran, por supuesto, subordinadas a los varones jóvenes, sino que incluso pueden recurrir ocasionalmente a los jóvenes pertenecientes a su grupo y a otros grupos ligados por línea agnática para reunir una fuerza colectiva de trabajo. No obstante, incluso las mujeres de mayor edad carecen de la «autoridad social necesaria para dirigir a los trabajadores» y, aunque algunas sean lo bastante ricas, no pueden movilizar un grupo de trabajo de intercambio que abarque toda la comunidad. Lo más que lograrán será «convencer a un jefe de grupo o a un marido para que ceda la mano de obra ocupada en sus propias tierras» (Whitehead, 1984: 39). Los varones por el contrario, siempre y cuando posean los recursos necesarios, podrán formar grupos de trabajo integrados por todos los miembros de una comunidad, tanto para trabajar en tierras colectivas como privadas. La incapacidad de la mujer de recurrir al trabajo de los demás dimana de su falta de autoridad social y de su posición en el hogar, así como en el entramado de relaciones sociales que trascienden de la unidad doméstica. Volveré sobre este punto cuando aborde las relaciones de propiedad.

### *Relaciones fuera del hogar*

No cabe duda alguna de que la organización y las relaciones de las unidades domésticas u hogares no deben darse por sabidas, sino que deben ser analizadas empírica e históricamente. Algunas escritoras feministas han señalado que no basta con replantear la naturaleza de las relaciones dentro o fuera del hogar, ya que el principal problema consiste en saber si el hogar es la unidad de análisis más adecuada. La crítica feminista pone de manifiesto que un exceso de atención en el hogar desemboca en una conceptualización errónea del hogar como unidad autónoma, en la que el matrimonio es la relación determinante del sistema de género, y las

---

derechos, asimétricos y limitados, que las mujeres poseen sobre el trabajo del marido. El problema del acceso de la mujer a los recursos no es exclusivo de las sociedades patrilineales. El trabajo de Christine Okali sobre la comunidad matrilineal akan de Ghana, dedicada al cultivo comercial de cacao, pone de manifiesto que las mujeres que suelen cultivar cacao por cuenta propia no viven con sus maridos o están solteras (Okali, 1983: 56). Véase en Guyer (1980) una comparación entre el «sistema de cultivo masculino» y el «sistema de cultivo femenino», así como las consecuencias de la división sexual del trabajo y del acceso a los recursos laborales. En el mismo artículo, Guyer señala que, con el auge de la producción comercial, la disponibilidad de mano de obra femenina se convierte en objeto de negociaciones y de tensiones entre hombres y mujeres.

relaciones conyugales destacan por encima de otros tipos de relaciones y estrategias (Guyer, 1981; Whitchhead, 1984; Harris, 1981). Olivia Harris (1981) afirma que las relaciones entre miembros de una misma unidad doméstica no dependen de la naturaleza de dicha unidad, sino de relaciones sociales, económicas e ideológicas externas. Al referirse a la autoridad encarnada por el jefe del hogar, explica que en las pequeñas sociedades agrícolas, esta autoridad emana del control que ejercen los varones de más edad en la comunidad, mientras que en sociedades de organización estatal, esta autoridad emana del Estado. «Para comprender cómo se define y perpetúa la posición del cabeza de la unidad doméstica debemos rebasar los límites de dicha unidad» (Harris, 1981: 59).

La relación de los hogares con otros grupos, instituciones y redes exteriores ha sido durante mucho tiempo objeto de controversias en antropología. Se sostiene generalmente que en muchas sociedades, si no en todas, las relaciones de parentesco proporcionan los vínculos básicos fuera del hogar, a través de los cuales puede activarse una amplia red de procesos, desde la sucesión de cargos públicos y la herencia de bienes y títulos, hasta las más diversas formas de lealtad, apoyo y ayuda mutua<sup>24</sup>. En las sociedades pequeñas, las estructuras de parentesco son, al mismo tiempo, estructuras políticas y económicas<sup>25</sup>. No obstante, en sociedades dominadas por el Estado, se puede recurrir al parentesco para eludir las estructuras económicas y políticas institucionalizadas. El «papel» del parentesco varía enormemente desde el punto de vista histórico y geográfico, con la dificultad adicional del cariz ideológico que lo caracteriza. La literatura antropológica está llena de ejemplos de relaciones de parentesco reivindicadas, creadas o invocadas al margen de cualquier relación biológica, con objeto de cimentar o legitimar determinados lazos sociales. Este hecho no resulta nada sorprendente ya que, por naturaleza, los sistemas de parentesco clasifican a las personas y, por consiguiente, crean diferencias entre ellas: por ejemplo entre parientes y no parientes. No obstante, no todos los sistemas crean las diferencias de la misma forma, con lo cual determi-

---

<sup>24</sup> La antigua idea de que el parentesco carecía de interés en la sociedad «industrial» ha sido desechada. Esta idea era el resultado lógico del exceso de importancia que se atribuía a la familia «nuclear»; véase Stivens (1978, 1981) para un análisis de los lazos de parentesco entre la clase media australiana y el conocido estudio de Young y Willmott (1962) sobre las relaciones de parentesco en Bethnal Green, Londres.

<sup>25</sup> La complejidad de los debates antropológicos sobre parentesco es patente y, con frecuencia, resulta imposible interpretar claramente los datos empíricos. Antropólogos británicos como Evans-Pritchard y Fortes, «padres fundadores» de la teoría anglosajona de parentesco, basada en los linajes y los grupos familiares de cooperación económica, contemplan las relaciones de parentesco como el principio organizativo de la vida social, económica, política y religiosa. Los antropólogos marxistas franceses, en cambio, adoptan el punto de vista contrario, y afirman que la naturaleza de las relaciones productivas y reproductoras son las que determinan el sistema de parentesco. Este aspecto no es más que una de las infinitas vertientes de un debate que la antropología feminista debe estudiar seriamente, véase Tsing y Yumigisako (1983) y Coontz y Henderson (1986).

nados tipos de relaciones adquieren una importancia de la que otros están desprovistos.

Todos los antropólogos están al corriente de estos hechos, pero no han aportado todos los datos que hubiera cabido esperar sobre la mujer y los sistemas de parentesco. La principal razón, en opinión de Fortes, es que la antropología tiende a dividir los sistemas de parentesco en dos campos: el doméstico y el político-jurídico. Evidentemente las mujeres se asociaban al campo doméstico. Cada campo se consideraba determinante para el otro, pero ello no alteraba el hecho de que los sistemas de parentesco estuvieran destinados a facilitar el acceso de los varones a los recursos o a conseguir que pusieran dichos recursos al alcance de otros hombres o mujeres. En los sistemas de parentesco, las mujeres poseen, naturalmente, derechos, pero los sistemas de matrimonio, de residencia, de filiación y de herencia garantizan con escasa frecuencia el acceso de la mujer a los recursos y/o la posibilidad de facilitar el acceso a ellos de otras mujeres. Durante mucho tiempo se ha afirmado que los sistemas matrilineales son idénticos en este aspecto a los patrilineales. Si en estos últimos los vínculos unen al «padre» con los hijos varones de su esposa, los primeros establecen lazos de unión entre el hermano de la madre y los hijos varones de la hermana (Meillassoux, 1981: 23)<sup>26</sup>. A veces se supone que los sistemas matrilineales conllevan una relación más igualitaria entre cónyuges, pero tal como afirma Audrey Richards respecto a la sociedad matrilineal bembá: «Se trata de una sociedad dominada por los varones y, aunque la descendencia siga la línea materna, la esposa está bajo el control del marido a pesar de ser un extraño en el poblado de la mujer» (Richards, 1950: 225).

El análisis tradicional de los sistemas de parentesco en antropología ignora en gran medida a las mujeres, especialmente como actores o creadores sociales independientes. La especial atención prestada al hombre y a los asuntos masculinos se vio sin duda reforzada por las ideologías indígenas. Sin embargo, la desatención de los vínculos femeninos de parentesco y de la participación de la mujer en los sistemas de parentesco y de no parentesco ajenos al hogar, se debió asimismo a la opinión generalizada de que el contenido del campo doméstico era bien conocido, y a la conceptualización del hogar como unidad perfectamente delimitada. La suposición implícita era que las mujeres actuaban dentro de la esfera doméstica, mientras que los hombres hacían lo propio en la esfera pública y política, donde se establecían y se mantenían vínculos con otros hogares<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Weiner (1976, 1979) expone argumentos contrarios acerca de los sistemas matrilineales, dando mayor importancia a los vínculos entre mujeres.

<sup>27</sup> Este tipo de ideas se expresan a menudo en ideologías indígenas, donde las mujeres se asocian con los intereses «individuales» del hogar, mientras que los varones se asocian con los intereses «colectivos» del linaje o del grupo de filiación; véase Moore (1986: 110-11) para más información al respecto.

Esta visión de la unidad doméstica y de sus vínculos con el sistema más general de parentesco tiende a ocultar muchas de las importantes actividades y relaciones en las que participan las mujeres. Como señala Olivia Harris, existe un alto grado de cooperación y de colectividad en el trabajo doméstico entre hogares (1981: 63). Tareas como cocinar, cuidar de la prole y, «ocuparse» en general de otras mujeres constituyen tipos de trabajo «doméstico» que pueden resultar capitales para la participación de la mujer en el trabajo «productivo». Por ejemplo, disponer de ayuda para cuidar a los niños permite que las mujeres se dediquen a trabajos remunerados o que trabajen más horas en el campo durante periodos en que los cultivos requieran más atención. La ayuda en la preparación de alimentos es muy valiosa cuando facilita la elaboración de la comida y la recolección de leña. En todo el mundo existen mujeres que deben llevar a cabo tareas domésticas además del trabajo que desarrollan «fuera del hogar»<sup>28</sup>. Algunos autores han afirmado que las mujeres que no cuentan con un sistema de apoyo en sus labores domésticas son probablemente más dependientes de los hombres y están más sujetas a la autoridad masculina en el interior del hogar (Caplan y Bujra, 1978; Rosaldo, 1974; Sanday, 1974; Moore, 1986).

Las mujeres también pueden recurrir a lazos de parentesco y de no parentesco para acceder a recursos ajenos al hogar. Dos posibilidades quedan reflejadas en el estudio realizado por Megan Vaughan sobre las campesinas de una comunidad matrilineal de la zona sur de Malawi. En el primer caso, las mujeres confían en los lazos de parentesco que las unen a los parientes más próximos ajenos a su propio hogar. En la comunidad estudiada por Megan Vaughan, una mujer adulta debe cultivar en su propia tierra el alimento suficiente para mantener a su esposo e hijos. El ideal de autoabastecimiento «familiar» está tan arraigado que ni siquiera hermanas que vivan en chozas contiguas cogerán grano almacenado en el cesto de otra. Una mujer que no posee un cesto de cereales que va llenando ella sola se encuentra en un estado de «indigencia manifiesta» (Vaughan, 1983: 277). No obstante, en realidad, los hogares más pobres son generalmente los encabezados por mujeres y «dependen enormemente» de la cesión de alimentos por parte de otros hogares. Estas cesiones se realizan con el mayor disimulo posible. Por ejemplo, cuando un grupo de hermanas, o hermanas y sus parientes por línea materna, comen en común, cada mujer cocina su propia comida que comparte con los demás comensales. En este caso se produce una transferencia de alimentos en el momento del consumo, pero se trata de una transferencia «disimulada»

---

<sup>28</sup> Véase Rogers (1980).

que no se considera como un mecanismo de redistribución y, por consiguiente, el ideal de autoabastecimiento «familiar» se mantiene intacto (Vaughan, 1983: 278). Vaughan señala que, a medida que se acentúa la diferenciación económica entre distintos hogares, esta distribución «encubierta» en el momento del consumo desempeña un papel «más importante» en la organización y el bienestar económico de determinados grupos» (Vaughan, 1983: 278).

La segunda forma en que las mujeres acceden a los recursos se basa en vínculos independientes del parentesco. El término *Chinjira* define una amistad especial entre dos mujeres, en la que intervienen obligaciones sociales, económicas y rituales. Esta relación no se establece entre parientes y, en realidad, ninguna mujer desarrollaría este tipo de amistad con otra si existiera la más remota posibilidad de que estuvieran emparentadas. La *Chinjira* es una relación basada en la confidencialidad y una mujer debe ser capaz de contar a su *anjira* cosas que ni siquiera podría confesar a miembros de su propia familia (Vaughan, 1983: 282). Vaughan opina que la *Chinjira* no sólo complementa los lazos de parentesco, sino que modifica la dependencia de la mujer con respecto al vínculo matrimonial. La *Chinjira* siempre se establece entre mujeres pertenecientes a hogares con «recursos económicos complementarios» y, en la mayoría de los casos, entre una mujer que vive con su marido en una plantación de té y una mujer que vive en un pueblo vecino.

Cuando una mujer visita a su *anjira* está obligada a llevarle un regalo. Las mujeres de las «líneas» [plantaciones] ofrecen pequeños objetos manufacturados que adquieren en las tiendas del pueblo. Las mujeres del pueblo ofrecen productos comestibles cultivados en su jardín. Resultaría ridículo, según los informantes, que una mujer de la «línea» llevara cereales a su *anjira* o que la mujer del pueblo llevara jabón a su *anjira*. Las mujeres de esta zona se apoyan en esta relación para completar los recursos de su hogar y para escapar de algunas de las limitaciones impuestas por sus circunstancias económicas (Vaughan, 1983: 283).

La importancia de estos vínculos entre mujeres revela erróneo considerar el hogar como única unidad de análisis y pone en tela de juicio el punto de vista adoptado por los antropólogos, especialmente en el pasado, a la hora de examinar las relaciones entre unidades domésticas.

### *Hogares dirigidos por mujeres*

En numerosas comunidades de todo el mundo se han localizado grupos domésticos que giran en torno a las mujeres y están encabezados por ellas (Smith, 1973; Tanner, 1974), y pese a las diferencias conceptuales en la utilización de términos como «matrifocalidad» es obvio que los intentos por modificar el concepto de «hogar» se enfrentan a una de sus pruebas más arduas cuando se trata de examinar dichos hogares<sup>29</sup>.

En primer lugar, los investigadores que trabajan en el Caribe y entre la población negra de América han observado hace mucho tiempo que estudiar los hogares no era suficiente, posiblemente porque la «poco frecuente» preeminencia de las mujeres en estos sistemas sociales imponía un replanteamiento de las categorías y de los modos de análisis tradicionales. Carol Stack aborda la fluidez de las relaciones domésticas en una comunidad negra urbana de Estados Unidos (1974). En dicho estudio desarrolla la noción de red doméstica. Explica que la base de la vida doméstica es un grupo de personas unidas fundamentalmente por vínculos filiales, aunque también de amistad y matrimoniales. Este grupo o red doméstica engloba varios hogares ligados por relaciones de parentesco. Stack observa que los hogares giran en torno a las mujeres dado su papel en el cuidado de la prole, y que los lazos que unen a las mujeres constituyen los pilares de las

---

<sup>29</sup> Trabajos realizados hace tiempo en el Caribe y entre las comunidades de raza negra de América (González, 1965; Smith, 1962; Smith, 1956, 1970, 1973; Stack, 1974) utilizan el término «matrifocal». El carácter matrifocal (en torno a la mujer) aparece en muchos tipos de sistemas de parentesco y no debe confundirse con lo matrilineal (descendencia) ni con lo matrilocal (residencia). La matrifocalidad, como otros muchos términos de parentesco, no define una situación única ni determinada empíricamente, sino que engloba una amplia gama de posibilidades (Peters, 1983: 114). Las clasificaciones de parentesco, como ocurre en antropología con otras muchas cosas, se enfrentan con el problema de tener que explicar la situación específica de una comunidad concreta, y ofrecer al mismo tiempo una base sólida para una comparación intercultural. Los ejemplos más claros son los términos «patrilineal» y «matrilocal». Es posible que varios sistemas catalogados de patrilineales tengan muy poco en común, salvo que la filiación se determina por línea masculina. La filiación es sólo un aspecto del sistema y, probablemente, existan otros contextos —acceso a la tierra, derechos de propiedad, patrones de residencia— donde primen otros tipos de vínculos de parentesco (bilaterales, por ejemplo). Ante esta situación algunos antropólogos han afirmado que términos como «patrilineal» y «matrilocal» presentan deficiencias teóricas y empíricas. En Eades (1980), Kuper (1982), Leach (1961) y Karp (1978b) se critica la clasificación de parentesco basada en las reglas de filiación y en los grupos de colectivos. Otros antropólogos han tratado de demostrar que el factor definitorio de los sistemas de parentesco es su funcionamiento y manipulación. Por ejemplo, Bledsoe (1980), Verdon (1980) y Comaroff (1980b) han estudiado los sistemas de parentesco, teniendo en cuenta consideraciones de comportamiento, circunstancias y toma de decisiones. El enfoque más útil es, probablemente, uno intermedio, que examine los sistemas de parentesco dentro de un contexto histórico determinado y trate de analizar su funcionamiento en la práctica; véase Karp (1978a), como ejemplo.



redes domésticas. Lo más importante es que el apoyo material y moral necesario para cuidar y socializar a los miembros de la comunidad procede de la red doméstica y no del hogar «aislado» ni de la familia nuclear. Los miembros de cada hogar —definido en términos de residencia y de comunidad— van cambiando, sin que ello afecte a la composición de la red doméstica. Los límites de un hogar pueden ser «elásticos», pero los lazos de parentesco son sólidos y duraderos (Stack, 1974).

La segunda consideración atañe a la forma en que los investigadores han analizado los hogares dirigidos por mujeres que aparecen, cada vez con mayor frecuencia, en comunidades de todo el mundo. Debemos tomar en consideración las condiciones —sociales, económicas, políticas e ideológicas— bajo las cuales los hogares dirigidos por mujeres constituyen una proporción considerable del total. La aportación de pruebas es compleja, pero, al parecer, este tipo de unidades encabezadas por mujeres abundan en situaciones de indigencia urbana; en sociedades con un elevado índice de migración masculina; y en situaciones donde impera la inseguridad y vulnerabilidad general (Youssef y Hefler, 1983; Merrick y Schmink, 1983). Por ejemplo, el número de hogares dirigidos por mujeres va en aumento en muchas zonas rurales de África. Según el punto de vista dominante en la literatura sobre la materia, ello se debe a la migración de la mano de obra masculina. En algunas economías rurales parece obvio que la presión que se ejerce sobre las relaciones conyugales a través de la explotación de zonas rurales como reservas de trabajo está generando gran número de hogares dirigidos por mujeres (Murray, 1981; Bush et al., 1986).

Junto a la migración de la mano de obra masculina, la creciente diferenciación socioeconómica en las comunidades rurales también parece favorecer la formación de grupos domésticos encabezados por mujeres (Cliffe, 1978). Debido a los cambios experimentados en los sistemas de parentesco y en la organización de la producción agrícola, muchas mujeres pobres han perdido la seguridad que antes obtenían de las redes y relaciones de parentesco. Cierto es que muchos hogares dirigidos por mujeres son muy pobres, pero, como señala Peters, no ocurre lo mismo con todos y debemos ser prudentes en no caer en una elipsis analítica que sugiera: ausencia de varones = control femenino = marginación = pobreza (Peters, 1983). La situación es mucho más compleja y requiere un examen más detallado<sup>30</sup>. En primer lugar, en África y en otras regiones del mundo, encontramos ejemplos de mujeres que optan por no contraer matrimonio (Allison, 1985; Nelson, 1978; Obbo, 1980) y un número creciente de mujeres casadas que deciden vivir separadas del marido (Bukh, 1979;

---

<sup>30</sup> Bush et al. (1986) señalan las diferentes circunstancias de las distintas «unidades» englobadas bajo el término «hogar encabezado por mujer»; véase también Youssef y Hefler (1983). Geisler et al. (1985) llegan a una conclusión similar en la Provincia Norte de Zambia, donde los hogares dirigidos por mujeres constituyen, en algunas zonas, más de un tercio del total; véase también Moore y Vaughan (1987).

Abbot, 1976). Este proceso es tal vez más característico de las ciudades que de las zonas rurales, pero revela los peligros de la generalización gratuita y acentúa la importancia de la investigación basada en consideraciones históricas y sociales.

Los cambios estructurales de las unidades domésticas y de la división sexual del trabajo dentro del hogar están relacionados con procesos más generales de transformación social, económica y política. Con objeto de determinar las características de los cambios observables en la división sexual del trabajo y su repercusión en el estatus de la mujer, es preciso examinar las relaciones sociales que originan y alimentan las estructuras domésticas y familiares: el matrimonio y la propiedad.

#### MUJERES, PROPIEDAD Y MATRIMONIO

Esta investigación del papel de la mujer en el proceso de producción... debe ser algo más que una sencilla descripción de los tipos de trabajo que desempeñan las mujeres. Debe reseñar todas las relaciones de autoridad familiar en las que se basa dicho trabajo, así como las relaciones de propiedad que esta estructura de autoridad impone y mantiene (Sharma, 1980: 15).

De estas palabras de Ursula Sharma se infiere que el trabajo y la propiedad están unidos por lazos fundamentales, y que ambos están determinados por las relaciones de parentesco que conforman los aspectos productivos y reproductores de la vida de la mujer. Los antropólogos reconocieron hace tiempo la conexión entre propiedad y matrimonio (Bloch, 1975; Goody, 1976; Goody y Tambiah, 1973), conexión que en el análisis de las relaciones de la mujer con la «propiedad» adopta una extraña dualidad, ya que consideramos el acceso de la mujer a la propiedad, por una parte, y a la mujer en sí misma como un tipo de propiedad, por otra. El secular debate en antropología acerca del intercambio de mujeres a través del matrimonio es un ejemplo de dicho dualismo<sup>31</sup>. La antropología ha definido tradicionalmente la institución del matrimonio como una transferencia jurídica de derechos reales y personales destinada a perpetuar los linajes y a crear alianzas a través de uniones exógamas (matrimonio fuera del grupo). Radcliffe-Brown define el matrimonio como el vehículo a través del cual el marido y su grupo adquieren derechos sobre la esposa. Estos derechos pueden ser de dos tipos: *in personam* (derechos sobre el trabajo y las obligaciones domésticas de la mujer) e *in rem* (derecho a co-

---

<sup>31</sup> Lévi-Strauss (1969) estudia las mujeres como objeto de intercambio a través del matrimonio. Véase en Comaroff (1980b: 26-31) un resumen del enfoque estructuralista del matrimonio y el intercambio de mujeres en el contexto de una reevaluación del significado de los juegos matrimoniales.

pular con la esposa) (Radcliffe-Brown, 1950: 50)<sup>32</sup>. En las sociedades patrilineales, el marido y sus parientes también adquieren derechos sobre los hijos nacidos del matrimonio. Los derechos que un hombre posee sobre su esposa e hijos tiene como contrapartida una serie de obligaciones ante su esposa y sus parientes. Las obligaciones de un hombre para con su esposa se centran normalmente en el aspecto económico, mientras que, respecto a la familia de la esposa, puede verse ligado por obligaciones de transferencia de bienes o de trabajo, que compensen la pérdida de la hija. La aportación de la mujer y del hombre al matrimonio es distinta, como lo es asimismo lo que éste les aporta. Los sistemas matrimoniales son muy variables y, para estudiar la relación entre la mujer, la propiedad y el matrimonio, es preciso examinar algunas de las características de dichos sistemas.

### *Transacciones matrimoniales y economía rural en China*

Elisabeth Croll, en su trabajo sobre las mujeres y el matrimonio en la China posrevolucionaria, aborda los esfuerzos del Estado por modificar la naturaleza del matrimonio, así como las negociaciones y transacciones (regalos de esponsales y pagos de dotes) relativas a las mujeres y a la propiedad, que constituyan la esencia de pactos de índole casi militar (Croll, 1981a, 1984). En 1950, el gobierno chino promulgó una Ley del matrimonio, por la que se abolía el matrimonio por imposición familiar, el intercambio de mujeres a través del matrimonio, las negociaciones y transacciones adscritas al matrimonio, y la subordinación de la mujer al hombre. La nueva Ley del matrimonio defendía el derecho de los jóvenes de elegir a su pareja (matrimonio de «libre elección») y de ocuparse del asunto sin interferencias por parte de la familia o de los parientes. Esta ley fue seguida de una serie de campañas formativas que asociaban explícitamente la nueva definición de matrimonio «con la repulsa de los derechos del linaje del hombre sobre el trabajo, la fertilidad y la persona de la mujer, así como con el intercambio de mujeres entre grupos familiares» (Croll, 1984: 46-7). Ahora bien, el estudio realizado por Croll sobre el matrimonio en la China rural de nuestros días ha puesto de manifiesto que el matrimonio sigue contemplándose como un contrato negociado entre los miembros de más edad de la familia (aunque los jóvenes intervienen más de lo que solían hacerlo) y que las transacciones financieras siguen determinando la transferencia de derechos sobre la mujer. Elisabeth Croll ex-

---

<sup>32</sup> Esta perspectiva antropológica del matrimonio está muy influida por la jurisprudencia y recibe, por ello, el nombre de perspectiva jurídica. Ha sido objeto hasta hoy de numerosas críticas, especialmente contra la primacía que otorga a los acontecimientos frente a los procesos, a la estructura frente a la estrategia y al objeto frente al sujeto. En Comaroff (1980b) y Whitehead (1984) encontramos interesantes puntos de vista sobre sus limitaciones.

plica lo que el Estado interpreta como «conservadurismo» o «atraso» de los campesinos, esbozando los vínculos entre el matrimonio y el papel de los hogares campesinos en la economía rural de la China contemporánea. En la China posrevolucionaria, el objetivo de las zonas rurales era colectivizar la producción y lograr que las comunas ofrecieran los servicios básicos necesarios para la subsistencia de la población local. Este proceso hubiera debido cambiar radicalmente los hogares campesinos en tanto que unidades básicas de producción y consumo, de forma que dichos hogares ya no fueran unidades propietarias de tierras, que gran parte de la producción y del consumo tuviera lugar fuera del hogar, y que los intereses colectivos del hogar se vieran debilitados por el pago de salarios a sus miembros a cambio de su participación en el trabajo de la colectividad. Efectivamente se produjeron cambios, pero algunas características socioeconómicas de los hogares campesinos contemporáneos sirvieron en realidad para fortalecer determinadas estrategias matrimoniales.

Según Croll la economía rural está formada por tres sectores: trabajo asalariado colectivo, actividades privadas secundarias y tareas domésticas, es decir, la administración y mantenimiento del hogar. Los tres sectores aportan ingresos a la unidad doméstica, ya sea en dinero o en especie, y los dos últimos reducen el coste de mantenimiento del hogar como unidad económica. En el sistema descrito por Croll, el hogar campesino sigue siendo la unidad básica de consumo, además de una unidad de producción, aunque el abanico de actividades productivas que se organizan en torno a él se vea algo mermado (Croll, 1984: 51). Croll concluye que si los hogares individuales deben seguir existiendo en tanto que unidades de producción y de consumo, es preciso que organicen sus recursos de mano de obra y los distribuyan eficazmente entre los tres sectores de la economía rural. Todo ello tiene importantes consecuencias en las estrategias matrimoniales y en las mujeres, dado que el trabajo de la mujer es crucial en los tres sectores. Las jóvenes esposas participan en las labores colectivas, pero también pueden dirigir el sector privado y responsabilizarse de las tareas domésticas. Las mujeres reparten su capacidad de trabajo en los tres sectores en proporciones distintas según la edad. Por ejemplo, en un hogar típico, una mujer de edad avanzada puede «retirarse» del sector colectivo para pasar a dedicarse a las labores domésticas y a las actividades privadas, cuando una joven nuera ocupe su lugar en el sector colectivo. Como resultado, el trabajo de la mujer es fundamental para que el hogar campesino funcione de forma eficaz y el intercambio de mujeres entre hogares (a través del matrimonio) afecta a los intereses comunes de los miembros de la unidad doméstica. La adquisición de la mano de obra de las nueras y la reproducción de la población activa familiar son esenciales para la continuidad de los hogares campesinos, y precisamente esta situación explica la importancia del matrimonio y la necesidad de controlar las negociaciones y transacciones matrimoniales. En China, la contratación privada de mano de obra está prohibida por la ley y, por consi-

guiente, el matrimonio es el único medio de multiplicar y adquirir directamente mano de obra<sup>33</sup>. El matrimonio tiene asignado un papel incluso más importante si tenemos en cuenta que el control sobre la mano de obra se traduce en riqueza, en un sistema donde la prosperidad de un hogar depende del uso eficaz de los recursos laborales. El trabajo en este sistema se ha convertido en una forma de propiedad (Croll, 1984: 57).

El valor del trabajo de la mujer en la economía rural ha tenido consecuencias en los acuerdos financieros que rodean al matrimonio. En cierto sentido la incorporación masiva de la mujer a la población activa asalariada, a la que hemos asistido en los últimos treinta años, ha otorgado a las hijas un nuevo «valor». Este valor se refleja, en parte, en el incremento de la cantidad o del coste del regalo de esponsales, que la familia de la novia recibe de la familia del novio para compensar la pérdida de la hija. A medida que el coste de estos regalos aumenta, se agudiza la dificultad de las familias para reunir los recursos necesarios para casar a sus hijos varones. Pero, a pesar de estas dificultades con las que se enfrenta la familia del novio, las hijas también se han visto perjudicadas por esta evolución a la hora de reclamar sus derechos sobre los fondos y las propiedades familiares. En el pasado, la familia de la novia devolvía el regalo de esponsales a la familia del novio en forma de dote, con lo cual la novia adquiría una fuente potencial de independencia. Pero la práctica de la dote está en decadencia ya que las familias prefieren dedicar los recursos que adquieren a través de los esponsales de una hija a los esponsales de sus propios hijos varones, en lugar de ofrecer una dote a las hijas<sup>34</sup>. Es, por tanto, cada vez menos frecuente que las hijas aporten una dote al matrimonio, aunque hayan contribuido durante años a la renta familiar con el fruto de su trabajo (los salarios agrícolas se entregan normalmente en forma de cantidad global al cabeza de familia). Esto significa que, aunque la familia de la novia esté en condiciones de exigir un regalo de esponsales más sustancioso para «compensar» la pérdida de su «valiosa» hija, la mujer no recibe directamente ninguna recompensa ni beneficio por su contribución a la renta familiar.

---

<sup>33</sup> Cuando escribí este libro, China estaba atravesando un nuevo periodo de cambios rápidos, entre los que cabe citar una reevaluación de las comunas y de su lugar en la economía rural. Parece por consiguiente probable que algunos de los elementos y situaciones que Elisabeth Croll describe en su libro, disposiciones jurídicas incluidas, hayan sido modificados o lo sean en un futuro próximo.

<sup>34</sup> La relación entre regalos de esponsales y pagos de dote se vio complicada por la Ley del matrimonio de 1950, que prohibió los regalos de esponsales, por considerarlos una forma de «pagar por» la novia. En las circunstancias actuales, existe una cierta tensión entre las familias de las novias que desean una compensación por la pérdida de una hija valiosa, y las familias de los novios que desean que sus hijos se casen «a lo moderno» y consigan esposa «gratis». Croll (1984: 56) cita el ejemplo de un padre que quería recibir un regalo de esponsales a cambio de su hija, pero había consentido que sus hijos varones contrajeran matrimonio «a lo moderno» para no tener que pagar nada por sus hijas políticas.

El aumento del coste de los regalos de esponsales no sólo repercute en las hijas, sino también en las nueras. Después del matrimonio, los ingresos logrados por la mujer puede ser considerados por la familia del marido como una compensación por el gasto incurrido al «adquirirla», de manera que su salario pasa directamente al fondo común de la familia. «Actualmente, pues, una mujer puede verse no sólo desposeída de la dote que en otro tiempo constituía un medio potencial de independencia, sino que sus ingresos no se reconocen como suyos propios después del matrimonio» (Croll, 1984: 59). Esta situación se produce pese a que la ley concede a la mujer los mismos derechos de sucesión y de adquisición sobre la propiedad familiar. Tal como señala Elisabeth Croll, el incremento del valor del trabajo de la mujer ha minado paradójicamente su derecho a la dote y a otro tipo de propiedad (Croll, 1984: 61).

### *Sistemas de dote*

La cuestión de los pagos matrimoniales y de su relación con la seguridad y la independencia económica de la mujer siempre ha presentado problemas de interpretación. Una razón muy sencilla es que tipos de sistemas y prácticas matrimoniales superficialmente similares pueden tener significados muy distintos y, por ende, consecuencias dispares<sup>35</sup>. La dote, por ejemplo, se contempla a menudo como el derecho de la mujer a heredar una parte de la propiedad patrimonial (Goody, 1976) y un medio de otorgarle mayor seguridad, estatus e independencia económica dentro del matrimonio. En un estudio acerca de un pueblo griego, Ernestine Friedl afirma que las mujeres ejercen un poder considerable dentro de la esfera doméstica, gracias a las tierras que aportan al matrimonio en forma de dote. En la comunidad estudiada por Friedl, la mujer conserva el control sobre estas tierras que no pueden ser alienadas por el marido sin su consentimiento, y, en algunos casos, sin el consentimiento de los hermanos de su padre o tutores (Friedl, 1967: 105)<sup>36</sup>. La institución de la dote se ha percibido tradicionalmente en antropología como una forma de herencia *pre mortem* para la mujer (Goody y Tambiah, 1973; Goody, 1976).

No obstante, obras feministas publicadas recientemente sobre el tema no sólo han demostrado la variabilidad de la institución de la dote, sino

<sup>35</sup> La literatura antropológica acerca de los pagos matrimoniales es muy amplia y los enfoques de la cuestión múltiples. Se puede realizar, por ejemplo, una comparación muy útil entre Goody y Tambiah (1973) y Comaroff (1980b). La organización, forma y valor de los pagos matrimoniales y de las dotes varía enormemente de una sociedad a otra, y Hirschon ha sugerido incluso que las diferencias dentro de cada categoría son tan pronunciadas como entre dos categorías distintas (Hirschon, 1984: 10).

<sup>36</sup> La institución de la dote en Grecia adopta formas distintas según las regiones; véase Du Boulay (1974), Campbell (1964) y Loizos (1975) para informes etnográficos clásicos sobre los sistemas de dote y su diversidad.

que han puesto en tela de juicio el punto de vista reinante. Hasta entonces, los escritos antropológicos examinaban los pagos matrimoniales en términos de las relaciones que dichos pagos determinaban entre los grupos familiares, las unidades propietarias de tierras u hogares —entidades que pueden coincidir o no según las circunstancias. Las mujeres ocupan, sin embargo, una posición subordinada dentro de estos sistemas y no se ha prestado la suficiente atención a sus preocupaciones e intereses respecto a los pagos matrimoniales y a los derechos sucesorios sobre la propiedad. Algunas escritoras feministas han señalado que tratar la dote sencillamente como un tipo de herencia *pre mortem* significa dejar de lado muchas cuestiones fundamentales: qué tipos de propiedad heredan las mujeres; qué grado o qué tipo de control ejercen en realidad sobre esta propiedad; cuál es su estatus en tanto que propietarias/controladoras en comparación con el de otros miembros de su familia consanguínea y de su familia por matrimonio; y en qué momento de la vida la mujer asume efectivamente el control de la propiedad (matrimonio, fallecimiento de los padres, fallecimiento del marido). Considerar este tipo de interrogantes ha llevado a las autoras feministas a estudiar las relaciones de la mujer respecto a los pagos matrimoniales y a replantear los vínculos entre propiedad, herencia, matrimonio y producción<sup>37</sup>.

Ursula Sharma, al examinar el trabajo y la propiedad de la mujer en el noroeste de la India, obtiene pruebas de que existe un sistema de dote muy distinto al descrito por Ernestine Friedl, y llega a esta conclusión centrándose en los interrogantes que acabo de enumerar (Sharma, 1980, 1984). Según Sharma las costumbres de la población hindú y sij de los estados de Himachal Pradesh y del Punjab impiden que la mujer herede tierras en calidad de hija, excepto si no tiene hermanos varones, ya que obtiene su parte del patrimonio en forma de dote cuando contrae matrimonio. La Ley de sucesión hindú de 1956 reconoce a las hijas, viudas y madres los mismos derechos sucesorios que a los hijos varones, pero pocas son las mujeres que, aparentemente, ejercen este derecho (Sharma, 1980: 47). Sharma critica a los antropólogos que conciben la dote como una forma de herencia *pre mortem* y sostiene que las dotes no se consideran en realidad como partes de un patrimonio concreto y divisible, y que los tipos de bienes muebles que las hijas heredan no pueden compararse con los bienes inmuebles que reciben los hijos varones (Sharma, 1980: 48).

Los regalos comprendidos en el término dote... se entregan en el momento de la boda o poco después. Normalmente incluyen elementos para el hogar (muebles, utensilios, ropa de cama y, a veces, aparatos eléctricos) y prendas de vestir (la mayoría de las cuales van desti-

---

<sup>37</sup> Los autores feministas se han centrado en cuestiones de propiedad, herencia, trabajo y matrimonio para iniciar un replanteamiento del concepto de persona, especialmente en términos de los derechos que una persona puede ejercer sobre otra; véase, por ejemplo, Strathern (1984a, 1984b). Véase también la nota 31.

nadas a los miembros de la familia del novio). También podemos encontrar algunos objetos que constituyen regalos más o menos personales para el novio. También puede entregarse dinero en efectivo, pero no conozco ningún caso en el norte de la India donde se ofrezcan tierras, aparejos agrícolas ni ganado, pese a la importancia esencial de estos elementos en la economía rural (Sharma, 1984: 63).

Es muy corriente que la novia prepare personalmente algunos de los objetos de su dote y, actualmente, las mujeres trabajadoras suelen comprar algunas cosas con su salario (Sharma, 1980: 109). También es importante observar que, cuando se realiza la entrega de la dote, la esposa no entra en posesión de ella de la misma manera que un hijo varón entra en posesión de su herencia. La dote es transferida a los padres del novio que la distribuirán entre sus parientes. Normalmente, parte de la dote es asignada a los recién casados, pero en calidad de pareja y no personalmente a la novia (Sharma, 1980: 48)<sup>38</sup>. Además, mientras vivan los padres del novio, ellos serán los encargados de velar por el control que ejerce el marido sobre la dote de su esposa. Sharma concluye que en el noroeste de la India, la dote afianza la posición de la mujer en el hogar, sencillamente porque hace a su familia merecedora de respeto, aunque no le otorgue ningún tipo de poder ni de autonomía dentro del hogar del marido (Sharma, 1980: 50).

Tomando en consideración la naturaleza de la propiedad que una hija recibe cuando contrae matrimonio y el control que ejerce sobre ella, Sharma infiere que resulta inexacto, e incluso incorrecto, considerar la dote como un tipo de herencia (Sharma, 1980: 48; Sharma, 1984: 70). Su argumentación se apoya en que los antropólogos que ven la dote como una forma de herencia *pre mortem* han aceptado sin objeciones la ficción de que las mujeres heredan bienes muebles cuando se casan, a cambio de los bienes inmuebles que heredarán sus hermanos posteriormente. Esta ficción, afirma, contribuye a disfrazar la diferencia palpable que existe entre las relaciones de los hombres y las mujeres con la propiedad (Sharma, 1980: 47). Hoy por hoy, las hijas tienen derecho a heredar tierras en las mismas condiciones que los hijos varones, pero muy pocas ejercen este derecho, y, como señala Sharma, a la luz de los hechos, sería más exacto decir que la dote sirve para «anular el derecho sucesorio automático de la mujer cuando tiene hermanos varones a quien ceder la parte del patrimonio que hipotéticamente le corresponde» (Sharma, 1980: 48). En este caso, la dote no es un regalo para las hijas ni el reconocimiento de su derecho a una parte del patrimonio, sino un mecanismo destinado a mantener los derechos de los hijos varones sobre la propiedad patrimo-

<sup>38</sup> La propiedad de las joyas es al parecer la única que se le reconoce de pleno derecho a la mujer, aunque no siempre está claro si puede disponer de ellas sin consultar a terceros: véase Sharma (1980: 50-3).



nial. El estudio de Sharma demuestra la importancia de no considerar la dote como algo que otorga necesariamente a la mujer poder y control dentro del hogar<sup>39</sup>.

### *Transacciones matrimoniales por compra*

Mientras que la dote supone una transferencia de bienes de la familia de la novia a la del novio, los matrimonios por compra implican una transferencia de bienes en sentido contrario. En este tipo de transacciones, grupos de varones cambian bienes por mujeres o derechos sobre mujeres. La mujer parece que tiene poco que decir en este proceso y también parece que sale muy poco beneficiada como persona. Los derechos transferidos junto con el pago matrimonial incluyen a menudo derechos sobre los hijos. David Parkin explica con claridad esta circunstancia en su estudio sobre los matrimonios por compra entre los girama y los chonyi de Kenia (Parkin, 1980). Tanto los girama como los chonyi distinguen entre dos tipos de pagos que integran conjuntamente el matrimonio por compra. Estos dos tipos de pagos compran los derechos uxoriales (sexuales y domésticos) y procreadores (alumbramiento). Las cuestiones relacionadas con el reconocimiento social de los hijos adquieren una importancia crucial en caso de divorcio. En las sociedades en las que existe el matrimonio por compra, el padre suele conservar todos los derechos sobre los hijos. La custodia de los hijos y los derechos de propiedad son características afines en la vida social.

Sandra Burman estudia a la mujer y el divorcio en la sociedad urbana de Suráfrica donde, según la ley consuetudinaria, el marido debe entregar a la familia de la mujer una cantidad o *lobola* para poder contraer matrimonio. (Muchas mujeres de ciudades africanas optan por la alternativa del matrimonio civil.) Una vez pagado el *lobola*, los hijos del matrimonio pertenecen a la familia del marido. En caso de divorcio, parte del *lobola* será devuelto, restando una cierta cantidad si la mujer ha aportado hijos a la familia del marido (Burman, 1984: 122). (Actualmente en las zonas urbanas, la práctica de reembolsar el *lobola* va cayendo en desuso.) Tal como señala Burman, la naturaleza y los determinantes exactos de las estrategias matrimoniales, así como de los pagos, resultan difíciles de dilucidar dado el «caos legislativo de la vida familiar africana», parte integrante del sistema de *apartheid*<sup>40</sup>. El trabajo de Burman apunta la importancia del control de la

<sup>39</sup> Para un maravilloso contraste con la obra de Ursula Sharma, véase la disertación de João de Pina-Cabral sobre el poder y la riqueza de la mujer en la zona noroeste de Portugal, donde las mujeres heredan tierras y ejercen, aparentemente, un enorme poder en el hogar (Pina-Cabral, 1984).

<sup>40</sup> El Estado interpreta, por supuesto, las relaciones de género y de parentesco de una forma muy concreta y deforma algunos aspectos de estas relaciones para adaptarlos a sus propios fines. Esta cuestión se aborda con más detalle en el capítulo 5.

vivienda en caso de divorcio, dada la penuria existente, y de que las autoridades tiendan a asignar la casa a la parte que conserva la custodia de los hijos (Burman, 1984: 131). Las disputas en caso de divorcio pueden ser sumamente crueles. Según Burman, muchos hombres creen que el pago del *lobola* debería garantizar, como mínimo, al marido la custodia de los hijos mayores, así como dispensarle de pasar una pensión a la mujer. La tendencia a no conceder la custodia a la mujer y/o a no otorgarle una pensión se ve fortalecida por las dificultades que supone pagar esta pensión cuando los salarios son muy bajos y por la posibilidad de perder el disfrute de la casa en favor de la madre (Burman, 1984: 132). Suráfrica es, sin duda, un caso especial, pero el trabajo de Burman demuestra que los derechos sobre los hijos no deben considerarse independientemente de los derechos sobre la propiedad, y que la institución del matrimonio por compra tiene un efecto determinante en la posibilidades de la mujer de obtener la custodia de los hijos y una pensión alimenticia en caso de divorcio.

En antropología social se ha escrito mucho sobre el matrimonio por compra como institución social, pero casi ninguno de estos estudios considera el fenómeno desde el punto de vista de la mujer<sup>41</sup>. Éste es precisamente uno de los aspectos en los que debe centrarse la antropología feminista y que requiere, igualmente, una especial atención por parte de los etnógrafos. Ursula Sharma examinó el paso del matrimonio por compra a la institucionalización de la dote en algunas zonas del noroeste de la India y llegó a la conclusión de que, desde el punto de vista de la mujer, son menos importantes las diferencias entre los dos tipos de matrimonio que el control real que la mujer ejerce sobre estas transacciones y su resultado.

Por consiguiente, considerando el asunto desde el punto de vista feminista, la oposición tradicionalmente establecida por los antropólogos entre la institución de la dote y la del matrimonio por compra puede resultar menos importante que otro tipo de distinciones basadas en el grado y en la clase de control que la novia ejerce sobre su destino matrimonial y sobre la propiedad que se transfiere en el momento del matrimonio (Sharma, 1984: 73).

De lo anteriormente expuesto se deduce que el control de la mujer sobre la propiedad y sobre su «destino matrimonial» debe observarse a la luz de las relaciones de parentesco que determinan los conceptos de matrimonio, trabajo y propiedad. Ann Whitehead opina que entenderemos mejor el asunto si estudiamos de qué manera los sistemas de parentesco ayudan a modelar a las mujeres y a los hombres, para dar lugar a tipos de

---

<sup>41</sup> Singer afirma que las transacciones matrimoniales se han estudiado en antropología casi exclusivamente desde el punto de vista masculino (Singer, 1973). En Ogbu (1978), se discute el matrimonio por compra desde la perspectiva del hombre y de la mujer en sesenta sociedades.

personas diferentes. Los conceptos de propiedad se confunden, en última instancia, con los de persona. Así la definición jurídica de derechos de propiedad estipula todo lo que determinados tipos de personas pueden hacer con determinados tipos de propiedades. Otro ejemplo serían los derechos que una persona puede ejercer sobre otra hasta el extremo de somerterla a su propiedad: el matrimonio constituye en muchos casos una institución de este tipo. Whitehead alega que sea cual fuere el sistema económico vigente, cuando se trata prácticas productivas y mercantiles, la capacidad de la mujer de actuar como persona de pleno derecho en asuntos relacionados con la propiedad de bienes o personas (es decir, derechos sobre las personas) es siempre menor que la del hombre (Whitehead, 1984: 180). En su opinión, el sistema de parentesco y de familia limita la capacidad que una mujer posee, en una determinada sociedad, de actuar como persona de pleno derecho, en las mismas condiciones que los hombres.

La capacidad de una mujer de «poseer» cosas depende del grado de independencia jurídica y real de que goza con respecto a otras personas...; el problema que se plantea es hasta qué punto las relaciones conyugales, familiares y de parentesco le permiten llevar una existencia independiente, de forma que pueda ejercer sus derechos como persona ante las demás personas. En muchas sociedades, la capacidad de la mujer de actuar de esta manera es muy inferior a la del hombre. Los sistemas matrimoniales, familiares y de parentesco fomentan a menudo la subordinación de la mujer, de manera que en virtud de su estatus de parentesco (familiar o conyugal), la mujer ve coartada la libertad de actuar como persona de pleno derecho respecto a las cosas y, a veces, a las personas (Whitehead, 1984: 189-90).

Se trata de una hipótesis de gran consistencia y, a pesar de su proximidad al antiguo enfoque antropológico según el cual la mujer carece de poder por estar vinculada a lo «doméstico» y al argumento sociológico en virtud del cual «la familia es el marco de la opresión femenina», constituye un sofisticado desarrollo teórico de estos dos argumentos (véase también Strathern, 1984b), así como una indicación de la perspectiva adoptada por las mejores investigaciones feministas sobre parentesco y economía llevadas a cabo en la actualidad.



## 4

### Parentesco, trabajo y hogar: cambios en la vida de la mujer

Como ya vimos en el capítulo anterior, la división sexual del trabajo se modifica y replantea continuamente para adaptarse a los cambios sociales y económicos. En antropología, la aceptación del cambio social y económico como fenómeno permanente procede en gran medida de la antropología marxista de los últimos veinte años. La enorme fuerza de esta ideología y de los trabajos inspirados en ella han llevado definitivamente a la antropología a relacionar los microprocesos con los macroprocesos, y los hogares y las familias con las instancias regionales, nacionales e internacionales —sociales, económicas y políticas— en las que están enmarcados. La empresa es ardua y no ha hecho más que empezar. En los últimos veinte años, la antropología ha pasado de hablar de linajes, jefes y tribus a ocuparse de la incorporación de las formaciones sociales precapitalistas en la economía capitalista mundial<sup>1</sup>. Claude Meillassoux ha sido una figura determinante en esta transición. Ha defendido que el capitalismo no destruye los modos precapitalistas de producción vigentes en el mundo en desarrollo, sino que los articula en torno a la nueva estructura de producción. Afirma, incluso, que los modos de producción precapitalistas son

---

<sup>1</sup> La antropología ha abordado el análisis de la penetración del capitalismo en los sistemas de producción rural más tardíamente que muchas otras disciplinas, y el mejor trabajo ha sido realizado, en la mayoría de los casos, por personas ajenas a la antropología. Véase, sin embargo, Ortner (1984) para una visión general de las innovaciones teóricas surgidas en antropología desde los 60, y Guyer (1981) y Nash (1981) para discusiones sobre esta particular transición dentro de la antropología. Véase también en Marcus y Fischer (1986), y en Clifford y Marcus (1986) las repercusiones de esta transición en el estado actual de la antropología teórica.

beneficiosos para el capital ya que proporcionan mano de obra barata. Los salarios pueden ser bajos porque, en primer lugar, los alimentos producidos en el sector precapitalista cubren parte de los costes de subsistencia de los hogares de los trabajadores; y, en segundo lugar, el sector precapitalista paga el coste de la reproducción de la población activa, en forma de ayudas para el cuidado de los hijos, de los enfermos y de los ancianos, así como para la manutención de las mujeres. Todas estas «ventajas» justifican que los capitalistas paguen salarios bajos, que no tienen por qué cubrir los gastos de subsistencia de los hogares ni los costes de reproducción de la población activa. Y mano de obra barata significa mayores beneficios (Meillassoux, 1981)<sup>2</sup>.

Las opiniones de Meillassoux, y de otros marxistas franceses como Terray, Rey, Suret-Canal y Coquéry-Vidrovitch que defienden las mismas tesis, han levantado, por supuesto, numerosas críticas<sup>3</sup>. No puedo explayarme ahora en los detalles de este importante debate, pero merece la pena señalar que el concepto de articulación (entre los modos de producción capitalista y precapitalista) pone de manifiesto, como mínimo, que el capitalismo encontró en los países en desarrollo una serie de formaciones sociales específicas, dotadas de sus propias instituciones y relaciones. Estas formaciones sociales indígenas determinaron las consecuencias del capitalismo en los sistemas rurales de producción<sup>4</sup>. La importan-

---

<sup>2</sup> Meillassoux no es, en ningún caso, el único en defender este argumento; véase también Wolpe (1972) sobre África del Sur, y Laclau (1971) sobre Latinoamérica. El tipo de teorías apoyadas por Meillassoux, entre otros, no es más que un conjunto de teorías entre los muchos que tratan de explicar el capitalismo y sus consecuencias en la cambiante economía mundial, entre los que destacan la «economía del desarrollo», la «teoría de la dependencia», el «subdesarrollo» y la «teoría de los sistemas del mundo». Para una comparación crítica de estas teorías y de sus consecuencias, véase Cooper (1981) y Blomstrom y Hettne (1985).

<sup>3</sup> En el capítulo 3 ya he detallado algunas de las críticas feministas de este trabajo. La mayor parte de las demás críticas se centran en el concepto de «modo de producción». Para críticas procedentes de la antropología, véase Sahlins (1976), Firth (1975), Goodfriend (1979) y O'Laughlin (1977). Para una valoración minuciosa y actualizada, que aborda directamente el valor del concepto de modo de producción en el análisis empírico, véase Binsbergen y Gesché (1985). Para una crítica de la noción de articulación, véase Foster-Carter (1978).

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, los comentarios de Ranger (1978), Cliffe (1978) y Bernstein (1979). Los trabajos más destacados en este campo, especialmente en el continente africano, proceden de historiadores. Dentro de la antropología, Meillassoux y otros autores marxistas no han abordado directamente esta cuestión porque han tratado de ver el capitalismo como una fuerza dominante y no han cuestionado lo suficiente dicho dominio. No han investigado pues, los modelos locales de resistencia ante el capitalismo ni los mecanismos de explotación del capitalismo en manos de los grupos locales y, menos aún, la manipulación de sus relaciones para adaptarlas a sus propios fines. Por ejemplo, los trabajadores africanos de plantaciones y minas empezaron, en una época muy temprana, a organizarse con el fin de proteger sus intereses dentro del mercado laboral asalariado; véase Cohen (1980) y Van Onselen (1976). Para un ejemplo de cómo colaboran las mujeres con los varones en la organización y en las protestas dentro del contexto laboral de las minas, véase Parpart (1986). En el capítulo 5 se discutirán con más detalle cuestiones relativas a la resistencia de la mujer.

cia concedida a la especificidad de las formaciones sociales despierta la necesidad de llevar a cabo un análisis histórico, y muchas de las investigaciones más minuciosas, centradas particularmente en el continente africano, se han ocupado del estudio de los sistemas de parentesco en su contexto político e histórico (por ejemplo, Murray, 1981; Beinart, 1982). Esta aproximación histórica es muy valiosa pues permite evaluar la disparidad de trayectorias y de resultados que ha caracterizado a los procesos de transformación capitalista en los distintos países. Se observa asimismo que estos procesos se manifiestan en un amplio abanico de situaciones, cada una de las cuales requiere un análisis personalizado. De todo ello se deduce la imposibilidad de generalizar la repercusión de la transformación capitalista en la mujer. Las mujeres no constituyen una categoría homogénea, y las circunstancias y condiciones de su vida en las distintas regiones del mundo son muy dispares.

#### CONSECUENCIAS ESPECIALES DEL CAPITALISMO EN LA VIDA DE LA MUJER

Todos los especialistas están de acuerdo en que la reestructuración impuesta por el colonialismo y el capitalismo en las economías tradicionales tuvieron un fuerte impacto en la actividad económica de la mujer, en la división sexual del trabajo y en el tipo de opciones sociales y políticas abiertas a la mujer. Ahora bien, la cuestión sobre las consecuencias concretas de estos procesos en la vida de la mujer no ha dejado de levantar polémicas perfectamente justificadas. Autores como Boserup (1970) y Rogers (1980) opinan que la explotación capitalista, combinada con las ideas eurocéntricas sobre las funciones y actividades propias de la mujer, acabó con los derechos tradicionales de la mujer en la sociedad y debilitó su autonomía económica. Otros autores creen que tal vez sea incorrecto imaginar que en el mundo precolonial y precapitalista la mujer gozaba de una independencia significativa (Huntingdon, 1975; Afonja, 1981). Se admite en general, sin embargo, que la penetración del capitalismo en las economías de subsistencia, a través de la agricultura comercial y del trabajo asalariado, tuvo un efecto perjudicial en la mujer de las zonas rurales. Muchos autores han subrayado que el desarrollo de la agricultura intensiva y la introducción de nuevas formas de tecnología discriminó a la mujer (Wright, 1983; Ahmed, 1985; Chaney y Schmink, 1976; Daubery Cain, 1981). La ampliación del mercado en términos de tierras y de mano de obra, los cambios experimentados en los sistemas de tenencia de tierras y la migración de los trabajadores fueron, asimismo, nocivos para los intereses de la mujer (Brain, 1976; Remy, 1975; Okeyo, 1980; Mueller, 1977; Jones, 1982). Toda esta literatura sobre la posición desfavorable de la mujer ante los procesos de transformación capitalista ha desembocado en una incipiente teoría sobre la «feminización» de la agricultura de subsistencia, especialmente en África y en zonas de Latinoamérica.

Se supone que la «feminización» de la agricultura de subsistencia responde a dos mecanismos o procesos, que en algunas ocasiones se presentan combinados. El primero es la agricultura comercial a pequeña escala, donde los varones se ocupan de cultivar productos destinados a la venta, mientras que la manutención de la «familia» recae en las mujeres, que deben dedicar más tiempo a las tareas agrícolas. Las enormes exigencias de esta producción de subsistencia impide, a menudo, que las mujeres participen en la producción comercial, por lo que los esquemas e incentivos estatales se desvían hacia los hombres (y sus cultivos), acentuando así la discriminación y exclusión de la mujer (Staudt, 1982; Lewis, 1984). El segundo mecanismo o proceso que conduce a la «feminización» de la agricultura de subsistencia es la migración de la mano de obra masculina, con la subsiguiente responsabilidad de la mujer de encargarse del sector de subsistencia (Murray, 1981; Bush et al., 1986; Hay, 1976; Bukh, 1979).

La producción de subsistencia ha ido recayendo progresivamente en las mujeres africanas, a medida que los hombres se trasladaban a las ciudades. Las estadísticas muestran que un tercio de los administradores de las granjas africanas situadas al sur del Sáhara son mujeres, mientras que en algunos países los porcentajes son incluso mayores: 54 por ciento en Tanzania y 41 por ciento en Ghana. En Argelia la participación de la mujer en la agricultura se ha duplicado con creces entre 1966 y 1973 (Tinker, 1981: 60).

La situación descrita por Irene Tinker es harto familiar, pero la tesis sobre la «feminización» de la agricultura no puede generalizarse a todas las regiones africanas y, menos aún, al resto del mundo. Son múltiples los ejemplos, particularmente en sociedades caracterizadas por la reclusión en que viven las mujeres, en los que la participación de la mujer en las tareas agrícolas es mínima en comparación con la de los hombres (Longhurst, 1982; Hill, 1969); también existen numerosos casos en los que la comercialización se ha traducido en un enorme aumento del trabajo desempeñado por hombres y mujeres en el sector de la producción minifundista. No se trata con todo ello de invalidar la tesis de la «feminización» (claramente apoyada por ejemplos prácticos indiscutibles) ni de utilizarla como instrumento para ofrecer respuestas globales a la transformación capitalista, sino más bien de tomar conciencia de que la literatura sobre «el desarrollo de la mujer» recurre con tanta frecuencia a esta tesis y el grado de ortodoxia que ha alcanzado en las ciencias sociales es tal que puede ser oportuno considerar alguna de las limitaciones conceptuales que encierra.

La primera dificultad al hablar de «feminización» de la agricultura de subsistencia es la dicotomía que impone entre producción comercial y de subsistencia. La comercialización, sobre todo en África, se contempla como un proceso que obliga a la mujer a dedicar más horas a la producción de subsistencia, con objeto de alimentar a la «familia», mientras el hombre se ocupa de los cultivos destinados a la venta. En muchos casos,



esto es exactamente lo que ocurre. Por ejemplo, Jette Bukh describe una situación en el sur de Ghana, donde durante el boom de la producción de cacao, los hombres asumieron el cultivo de este producto, mientras las mujeres se ocupaban de producir los alimentos necesarios para la familia. Cuando, en la década de los 70, bajó el precio del cacao, muchos hombres emigraron en busca de trabajo, dejando tras ellos a las mujeres y a los niños. Muchas mujeres encontraron dificultades para cubrir las necesidades del hogar y las suyas propias, por lo que incrementaron la renta familiar combinando la agricultura con la venta a pequeña escala, el trabajo asalariado, la artesanía y la preparación de alimentos. Si evaluamos el tiempo dedicado por estas mujeres a las tareas domésticas, entenderemos la enorme carga que debían soportar: ya no la carga doble que se atribuye normalmente a la mujer, sino una carga triple (Bukh, 1979).

Pese a que algunos de los aspectos descritos por Bukh son, con frecuencia, resultado de la integración del cultivo de excedente en los sistemas de producción rural, no debemos asociar directamente a la mujer con la agricultura de subsistencia y al hombre con la agricultura comercial. En primer lugar, ello podría desembocar en una visión estereotipada de la posición de la mujer en las economías en desarrollo. La fácil dicotomía mujer/hombre y subsistencia/comercio refleja otros dualismos conceptuales del pensamiento sociocientífico, especialmente la distinción doméstico/público. Asociar a la mujer con la agricultura de subsistencia destinada al consumo doméstico y con tecnologías básicas y tradicionales, y a los hombres con las nuevas tecnologías, las nuevas variedades de semillas y los servicios de apoyo (asesorías y asesorías agrícolas) como resultado de su participación en la agricultura comercial y en el cultivo de productos para la exportación, es una simplificación que comporta grandes riesgos. No debemos relegar a la mujer a la producción de subsistencia en virtud de las ideologías occidentales, según las cuales la mujer se ocupa de mantener y alimentar a la familia, mientras que el hombre se asocia con el ajetreo del mercado y con el mundo exterior al hogar.

La segunda razón por la que no debemos establecer ecuaciones gratuitas entre mujer y subsistencia, y hombre y comercio es evitar el riesgo de caricaturizar el trabajo de la mujer y su contribución a la producción rural. La participación de la mujer en la agricultura moderna es más variada y compleja de lo que se infiere de esta cómoda dicotomía. Existen múltiples ejemplos de mujeres dedicadas a cultivos comerciales, en calidad de trabajadoras asalariadas y encargadas de otras muchas actividades mercantiles, como indica la propia Jette Bukh (Bukh, 1979; Stoler, 1977). La tercera razón por la que debemos mostrarnos prudentes al asociar a las mujeres con la agricultura de subsistencia, y a los hombres con la agricultura comercial, es rehuir una conclusión errónea sobre las relaciones entre hombres y mujeres en los sistemas de producción rural. La penetración del capitalismo en este tipo de sistemas ha supuesto, en muchos casos, el empobrecimiento del sector agrícola en su conjunto, en lugar del benefi-

cio puro y simple de los hombres como colectivo (Deere y León de Léal, 1981). Tanto los hombres como las mujeres sufren las consecuencias del cambio, y es menester estudiar la modificación de las relaciones de género y de la división sexual del trabajo a la luz de las contradicciones y conflictos que surgen de los procesos desiguales y contradictorios de la transformación capitalista.

Maila Stivens, en su estudio de la comunidad matrilineal negeri sembilan de Malasia, ha demostrado lo difícil que resulta analizar la evolución de las relaciones de género y del acceso de la mujer a los recursos en un sistema capitalista (Stivens, 1985). Algunas de las primeras obras feministas defendían que las mujeres negeri sembilan perdieron gran parte de sus tierras en beneficio de los hombres como resultado del desarrollo colonial y capitalista (Boserup, 1970: 61; Rogers, 1980: 140). Stivens se muestra en desacuerdo con esta opinión y afirma que las mujeres de las comunidades objeto de su estudio poseían títulos de propiedad de casi todos los arrozales y huertos ancestrales, y de la mitad de minifundios dedicados a la producción de caucho (Stivens, 1985: 3). Stivens presenta objeciones minuciosas y elaboradas a las tesis de otros autores acerca de la situación de las mujeres negeri sembilan y de la *adat perpatih* (ley consuetudinaria matrilineal). Empieza señalando que, a pesar de que la autoridad colonial se mostraba ambivalente con respecto a la matrilinealidad de la comunidad negeri sembilan, el deseo de fomentar un campesinado dedicado al cultivo de arroz en la región se tradujo en una serie de prácticas y normativas destinadas a legislar y proteger la ley consuetudinaria matrilineal (Stivens, 1985: 9). Ciertamente es que el auge experimentado por el sector del caucho a principios de siglo provocó nuevos cambios económicos, como consecuencia de la dedicación de los campesinos a la producción de caucho a pequeña escala. Pero Stivens explica claramente que la producción comercial de caucho no fue la culpable directa de que las mujeres perdieran los derechos de propiedad sobre la tierra (Stivens, 1985: 12). Muchos de los nuevos títulos de propiedad correspondientes a tierras de cultivo de caucho se registraron inicialmente a nombre de varones, ya que este cultivo se asociaba directamente con ellos, que eran los que llevaban a cabo la mayor parte del trabajo pesado consistente en desbrozar el terreno para plantar. Stivens afirma, sin embargo, que «la cuestión principal no es que la tierra se registrara inicialmente a nombre de los hombres, sino saber si este hecho implicaba la creación de una propiedad exclusivamente "masculina" y una dualidad hereditaria, es decir, la tierra dedicada al cultivo de subsistencia para la mujer y la dedicada al cultivo de caucho para el varón» (Stivens, 1985: 13). En opinión de Stivens, no existen pruebas de este dualismo, ya que estudios efectuados en los años 1970 revelaron un grado considerable de «feminización» en la propiedad de la tierra, tanto de los cultivos de caucho (el 61 por ciento de las tierras dedicadas al cultivo de caucho pertenecían a mujeres) como de los cultivos tradicionales de arroz y árboles frutales.

Stivens hace hincapié en los mecanismos de transferencia que facilitan en este proceso de feminización, pero deja muy claro que el proceso global debe explicarse a partir de la decadencia de la economía rural y no del mantenimiento de los sistemas tradicionales de sucesión matrilineal. Por ejemplo, el que muchas tierras dedicadas a la producción de caucho se encuentren sin explotar puede deberse, en parte, a la falta de mano de obra masculina (la emigración en la región ha sido considerable), pero probablemente sea consecuencia de la escasa rentabilidad de la producción de caucho a pequeña escala. Esta interpretación parece fuertemente confirmada por los informantes de Stivens, para los cuales la producción de caucho es una forma de «seguridad» y no una empresa directamente rentable (Stivens, 1985: 22). Esta idea de la tierra como fuente de «seguridad» proporciona la clave para comprender la situación actual. La ideología matrilineal y la codificación colonial de la ley consuetudinaria matrilineal contribuyeron, sin lugar a dudas, a proteger parcialmente los intereses de las mujeres contra el paso del tiempo, pero la tendencia evidente hacia la feminización de la tierra no puede explicarse sencillamente a partir de la continuidad de las prácticas sucesorias matrilineales. Stivens cita muchos casos en los que una pareja adquirió conjuntamente tierras que registró a nombre de la esposa (Stivens, 1985: 24). También se dan claros ejemplos de transmisión de tierras de padre a hija; en algunos casos la transmisión se realiza directamente, mientras que en otros la tierra fue adquirida inicialmente por la esposa y a continuación heredada por la hija (Stivens, 1985: 24-6). ¿Por qué entregan los hombres tierras a las mujeres en un sistema matrilineal? Las respuestas aportadas a esta pregunta por los informantes giran en torno a la vulnerabilidad de la posición de la mujer dentro de la decadente economía rural, a la necesidad de garantizar a la mujer recursos económicos propios en caso de divorcio y a un cierto deseo (aunque algo contradictorio) de proteger los valores tradicionales y familiares asociados a la mujer y al sistema matrilineal. Los informantes citaron incluso la posición de desventaja de la mujer en el mercado laboral como motivo de la transferencia de tierras, que serviría para compensar la mayor facilidad que encuentran los hijos varones para ganarse la vida por otros medios (Stivens, 1985: 26-8).

La situación de los *negeri sembilang*, descrita por Stivens, es de una enorme complejidad. Una de las partes más útiles de su argumentación son las críticas que dirige contra estudios anteriores que «reducían los efectos del desarrollo colonialista y capitalista en los derechos de propiedad de las mujeres a una imagen de hombres favorecidos individual y personalmente a expensas de las mujeres, por una ideología colonial misógina» (Stivens, 1985: 28). Stivens expresa claramente que el significado de las relaciones de la mujer con la propiedad y su acceso a los recursos de la economía rural sólo pueden entenderse si se analizan desde el punto de vista histórico y se examina la interacción entre estas y otras relaciones sociales y los procesos complejos, contradictorios e irregulares de la trans-

formación capitalista. Este tipo de análisis constituye, sin lugar a dudas, un avance con respecto a otros análisis feministas más antiguos, que en algunas ocasiones aceptaban sin discusión la imagen de las mujeres como víctimas de los procesos de transformación.

Pese a las críticas formuladas contra los primeros estudios feministas y a la necesidad de cuestionar las ortodoxias conceptuales, está perfectamente justificada la tesis de que el desarrollo capitalista influye de manera especial en la mujer y de que su posición global es altamente vulnerable.

Ahora bien, es aconsejable huir de la fácil separación entre hombres vencedores y mujeres vencidas. Una imagen simplista de este tipo oculta la verdadera complejidad de las relaciones de género y eclipsa dos dimensiones analíticas de gran importancia. La primera se refiere a la reacción de la mujer ante los procesos de transformación social. Si se limita a la mujer a la condición de perdedora y víctima, se corre el riesgo de representarla sencillamente como un agente pasivo del cambio social, alejándola de toda participación activa. Una percepción de las mujeres como seres confinados o relegados a la agricultura de subsistencia, por ejemplo, puede ocasionar una pérdida de interés hacia la lucha de las mujeres por salir de la situación en que se encuentran. En muchas zonas del Tercer Mundo, existe una larga historia de resistencia contra el cultivo obligatorio de productos destinados a la venta (Nzula et al., 1979; Taussig, 1979; Cooper, 1981: 31-9). Existe asimismo un número creciente de obras feministas, enmarcadas en las ciencias sociales, que demuestran de qué manera las mujeres luchan contra las coacciones en materia de trabajo, tiempo y recursos de que son objeto por parte de sus maridos y otros varones de su familia. Las primeras obras feministas ofrecían ejemplos de la resistencia de la mujer ante la política oficial (Van Allen, 1972), mientras que estudios más recientes ponen el acento en el papel de la mujer en la lucha laboral (Robertson y Berger, 1986: sección III). (Estas cuestiones se abordan con más detalle en el capítulo 5.)

La segunda dificultad que se plantea al dar por supuesta la posición desfavorable de la mujer en las economías en desarrollo es la tendencia a propiciar la inclusión de todas las mujeres en una categoría homogénea. Hoy por hoy las ciencias sociales rechazan de plano esta homogeneidad y, tal como apunté en el capítulo 1, la categoría «mujer» no es una categoría analítica relevante desde el punto de vista sociológico. Pero también es cierto que, hasta hace poco, la antropología feminista destacaba más en el análisis de las diferencias de género —es decir, las existentes entre las categorías culturales y sociales de «mujer» y «hombre»— que en el estudio de las diferencias entre las mujeres.

La antropología social ha contemplado siempre a la «mujer» como una entidad culturalmente distinta y nunca ha dejado de señalar la importancia de entender las diferencias que surgen entre mujeres de distintas edades, estado civil y estatus familiar. Pero el interés prioritario de la antropología social por la cuestión de la incipiente diferenciación social

entre las mujeres, es decir, la cuestión de clase, es muy reciente. Esta evolución refleja probablemente dos tendencias. En primer lugar, la antropología ha estudiado tradicionalmente las diferencias sociales en términos de estratificación y jerarquía dentro de las sociedades, en lugar de examinar los procesos contradictorios e irregulares de la diferenciación social y de la formación de clases<sup>5</sup>. En segundo lugar, la antropología feminista se ocupaba, en un principio, de explorar las similitudes entre la posición de las mujeres de distintas culturas, y fue adoptando muy lentamente una postura más crítica, que no se limitara a estudiar la explotación de la mujer por la mujer (Caplan y Burja, 1978), sino que abordara las diferencias de clases en el seno de la población femenina y el problema capital de las intersecciones entre las diferencias de género y de clase (Bossen, 1984; Nash y Safa, 1976; Robertson y Berger, 1986). Reconocer la influencia recíproca entre los sistemas de género y de clase, así como el hecho de que las diferencias de género se manifiestan de formas muy distintas en las distintas clases sociales, no sólo ha ayudado a la antropología a entender la evolución de las relaciones de género, sino que ha fomentado directamente el desarrollo de nuevos campos de investigación dentro de la disciplina de la antropología social.

#### LA MUJER EN LOS SISTEMAS DE PRODUCCIÓN RURAL

La relación entre la migración de la mano de obra masculina, el trabajo asalariado, la comercialización agrícola y la creciente diferenciación social en el sector agrícola rural, resulta a menudo de difícil interpretación, y siempre requiere la especificación de un marco de estudio histórico y social. El análisis efectuado por Gavin Kitching sobre los cambios económicos y de clase en Kenia pone de manifiesto las relaciones entre la migración de los varones adultos, la incorporación de la mujer al trabajo agrícola remunerado y los procesos de diferenciación social entre los campesinos productores (Kitching, 1980). Cuando existe migración de mano de obra masculina, como en el caso referido por Kitching, el acceso de la mujer al mercado laboral se convierte en la base de la diferenciación social dentro del sector agrícola. Cuando el varón que emigra gana poco y sólo puede enviar al hogar pequeñas cantidades de dinero, la esposa no puede costear la mano de obra necesaria para sacar adelante sus cultivos, por lo que probablemente le resultará imposible cultivar productos desti-

---

<sup>5</sup> Véase Acker (1980) para una descripción general sobre los puntos de vista dominantes en el estudio de los sistemas de género y de clase. Para una discusión sobre las dificultades planteadas por la conceptualización de las intersecciones entre género y clase en las sociedades en desarrollo, y para una crítica sobre la indiferencia mostrada por el marxismo ante las cuestiones de sexo, véase Eisenstein (1979), Kuhn y Wolpe (1978), Hartmann (1979), Jaggar y Rothenberg (1984) y Barrett (1980).

nados a la venta, con la consiguiente reducción de la renta familiar. En estas circunstancias, la mujer puede verse obligada a realizar tareas agrícolas, a media jornada, para terceros, con el fin de sacar adelante a la familia. Por el contrario, las esposas cuyos maridos envían regularmente dinero a casa, estarán incluso en condiciones de adquirir más tierras y dar trabajo a otras mujeres. De esta manera conseguirán mayores rentas procedentes de la venta de productos agrícolas y podrán liberarse de parte de las tareas que antes desempeñaban, para dedicar más tiempo a otras actividades empresariales o comerciales (Kitching, 1980: 106, 241, 338).

Ann Stoler describe una situación en la sociedad rural de Java donde la incorporación del sector agrícola campesino al estado colonial no produjo un éxodo de la mano de obra masculina ni en el confinamiento de la mujer a la agricultura de subsistencia. En Java, la producción comercial de azúcar requería la participación de hombres y mujeres, mientras que la reducción del número de hectáreas dedicadas a cultivos de subsistencia imponía la necesidad de intensificar el trabajo desempeñado por mujeres, hombres y niños en la producción de arroz para el consumo familiar. En la Java precolonial, las tierras estaban repartidas de manera relativamente homogénea, pero durante la época colonial el aumento de la población y la escasez de tierras modificó la distribución por hogares. A medida que la dificultad de adquirir tierras iba en aumento, la facilidad de acceso a la tierra se convirtió en «facilidad de acceso a todos los recursos estratégicos» y fue cimentando la base de la diferenciación social (Stoler, 1977: 78).

En las obras etnográficas se ha aludido con frecuencia al «estatus excepcionalmente elevado» de las mujeres javanesas, quienes controlan las finanzas de la familia y desempeñan un papel protagonista en la toma de decisiones dentro del hogar (Geertz, 1961; Stoler, 1977: 85). A la luz de esta observación, es interesante valorar la investigación de Stoler en cuanto que demuestra que la penetración del capitalismo en la economía rural de Java no condujo, como ocurrió en otras muchas regiones, a accentuar la división sexual del trabajo y la consiguiente desigualdad entre hombres y mujeres (Stoler, 1977: 75-6). Stoler explica esta situación refiriéndose a la división sexual del trabajo en la Java precolonial y colonial, donde tanto los hombres como las mujeres participaban en la agricultura y en el trabajo asalariado (Stoler, 1977: 76-8). Dado el papel esencial que la mujer siempre había desempeñado en la agricultura de subsistencia y en el trabajo asalariado, los procesos de transformación no exacerbaron las diferencias entre hombres y mujeres en el seno del hogar, sino que incrementaron la diferencia entre hogares y, por ende, entre mujeres. Stoler demuestra a continuación que la renta doméstica viene determinada, en última instancia, por el acceso a la tierra, de tal manera que las mujeres pertenecientes a hogares sin tierras o propietarios de unas pocas hectáreas dependen de las oportunidades de empleo generadas por los hogares propietarios de grandes extensiones de tierras. Stoler llega, entre otras, a la siguiente conclusión: «En los hogares pobres, la obtención de

ingresos por parte de la mujer es un medio para mejorar su posición dentro de la economía doméstica; en los hogares más ricos, estos ingresos le otorgan una base material de poder social» (Stoler, 1977: 84). Otra conclusión muy interesante del trabajo de Stoler es que las mujeres están «mejor dotadas» que los hombres para enfrentarse al empobrecimiento que supone la no posesión de tierras. Las javanasas de familias sin tierras o con pequeñas propiedades han participado tradicionalmente en actividades remuneradas, aparte de la producción arrocerá de subsistencia, mientras que los hombres se enfrentan a un abanico de posibilidades más reducido a la hora de buscar una alternativa al trabajo agrícola (Stoler, 1977: 88).

Los estudios emprendidos por Kitching y Stoler demuestran que las mujeres que trabajan en sistemas de producción rural no constituyen un grupo homogéneo. Ofrecen asimismo situaciones contradictorias que ilustran la complejidad de las reacciones ante el proceso de transformación capitalista y descartan que dichas transformaciones conduzcan necesariamente a acentuar la diferenciación entre los sexos y/o a relegar a las mujeres a la agricultura de subsistencia. El estudio de Stoler destaca como efecto global de la penetración del capitalismo en la economía rural, el empobrecimiento de una parte, o de la totalidad, del sector agrícola campesino. La evolución de las relaciones de género y de la división sexual del trabajo como consecuencia del auge del capitalismo se entiende más fácilmente si consideramos la creciente diferenciación social existente en la economía rural y la riqueza económica global del sector agrícola campesino.

#### LA MUJER Y EL «TRABAJO DOMÉSTICO»<sup>6</sup>

Las reacciones de la mujer ante los procesos de transformación capitalista han experimentado cambios considerables y vienen determinadas, en parte, por su capacidad de controlar, utilizar y disponer de recursos económicos y del fruto de dichos recursos. Estos factores dependen, a su vez, de la división sexual del trabajo, de la organización doméstica y de los

<sup>6</sup> La literatura feminista se ha ocupado largo y tendido de la relación entre las estructuras familiares en el capitalismo y la diferenciación entre la mano de obra masculina y femenina dentro del mercado laboral. Este debate recibe normalmente el nombre de «debate del trabajo doméstico». El tema central es el trabajo doméstico desempeñado por la mujer en el hogar. Los principales aspectos tratados son: (1) la relación entre la división sexual del trabajo en el hogar y en el mercado laboral; (2) las razones por las que el capitalismo reserva a las mujeres peores salarios y condiciones laborales que a los varones; (3) el proceso por el cual las tareas domésticas recaen en la mujer; (4) el papel que desempeña la ideología de género en el mantenimiento de las divisiones de trabajo en el mercado laboral. La mayoría de los estudios tienden a analizar el problema preguntándose: «¿Cuál es la función del trabajo de la mujer en el capitalismo?» o «¿Impone realmente el capitalismo la separación entre

sistemas de parentesco, matrimoniales y sucesorios vigentes. Al analizar los procesos de cambio en la transición de la economía de subsistencia a la economía de mercado, basada en el trabajo asalariado, se plantean tres tipos de cuestiones que ya esbozamos en la sección anterior. ¿Cómo repercute el desarrollo económico en el estatus y en la situación laboral de la mujer? ¿De qué forma está cambiando la división sexual del trabajo? ¿Se ven relegadas las mujeres cada vez más a la esfera «doméstica»? ¿Supone la condición de asalariada una mayor autonomía y control personal para la mujer? ¿Qué relación tienen todos estos factores con la clase social, las diferencias culturales y los distintos tipos de trabajo desempeñados por la mujer? Hasta el momento, hemos aplicado estos interrogantes a la participación de la mujer en las tareas agrícolas; ahora pasaremos a examinar su intervención en trabajos de otro tipo. Las primeras tareas que estudiaremos serán las actividades remuneradas que se desarrollan dentro del «hogar» y que plantearán de nuevo, aunque con algunas diferencias, el problema de la «invisibilidad» del trabajo de la mujer.

Uno de los estudios más interesantes sobre una de las formas de generación de ingresos dentro del «hogar» es el realizado por Maria Mies sobre las encajeras indias de Narsapur, en Andhra Pradesh (Mies, 1982). Mies llevó a cabo su investigación de campo a finales de los años 70 y descubrió que más de 100.000 mujeres participaban en la industria de fabricación de encajes a domicilio, que su salario era extremadamente bajo, que el sector existía desde hacía más de 100 años y que casi toda la producción se exportaba a Europa, Australia y Estados Unidos. Numerosos exportadores privados de este sector habían reunido fortunas considerables, recogiendo la proporción más elevada de divisas procedentes de la exportación de manufacturas del Estado de Andhra Pradesh (Mies, 1982: 6-7). Pese a la importancia del sector, nunca se elaboraron estudios de mercado sistemáticos ni estadísticas sobre la industria del encaje. Esta actividad fue implantada en la zona, al parecer, hacia 1870-1880 de la mano de los misioneros cristianos que deseaban ofrecer a las mujeres pobres un medio de generación de ingresos (Mies, 1982: 30-3). La venta de encajes se canalizaba, en un principio, a través de la misión, para pasar

---

el hogar y el puesto de trabajo, hasta el extremo de causar la «privatización» de la familia?». Esta polémica se encuentra muy bien documentada (véase Molyneux, 1979; Kaluzynska, 1980). Barret (1980: cap. 5) y Burton (1985: cap. 4) proporcionan buenas visiones introductorias y críticas al respecto. Este debate de complejidad patente ha repercutido considerablemente en la teoría feminista, pero he decidido no enmarcar mi disertación en el trabajo de la mujer dentro de dicho debate, dado que la situación actual de muchos países en desarrollo difiere sensiblemente, en mi opinión, de la trayectoria seguida por el capitalismo en el llamado «mundo desarrollado». Y, además, aunque la posición de la mujer tenga paralelismos indiscutibles en ambos casos, invita a un análisis un tanto diferente. La complejidad de la vida laboral de la mujer se discute en este apartado y en el siguiente, y al final presento mis conclusiones teóricas para explicar algunas de las razones por las cuales no he articulado esta sección en torno al «debate del trabajo doméstico».



más adelante a los canales de comercialización normales. La confección de encaje se organizaba entonces, y sigue organizada, en torno a un sistema de subcontratación, en el cual un agente se encargaba de distribuir el hilo por las casas de las mujeres y pasaba a recoger el producto acabado y a pagar el trabajo por unidad fabricada. Seguidamente, el agente entregaba el encaje al exportador. Este sistema de producción era muy ventajoso para el exportador capitalista, que no debía invertir nada en instalaciones ni maquinaria —en efecto, todos los costes de producción recaían en los trabajadores. Además, los costes salariales se regulaban muy fácilmente, pues cuando la demanda bajaba no era menester despedir a nadie, sino que el exportador se limitaba a repartir menos hilo entre un menor número de mujeres. Si la demanda era muy fuerte, se incorporaban más mujeres al proceso de producción (Mies, 1982: 34). Desde 1970, la industria del encaje ha experimentado una expansión considerable, debido en gran parte al aumento de la demanda procedente del mercado indio y del extranjero (Mies, 1982: 47-9).

Mies saca dos conclusiones respecto a la «invisibilidad» de la mujer dentro de este importante sector. La primera es que en la India, como en otros países, el estatus profesional de un hogar viene determinado por el empleo del cabeza de familia y, en este caso, se trata esencialmente de campesinos, pescadores u obreros. La segunda, y más interesante, es que estas mujeres forman parte de una población activa invisible debido a la ideología vigente y dominante, según la cual son únicamente «amas de casa» que ocupan su tiempo libre de forma rentable (Mies, 1982: 54). La invisibilidad de la mujer está fomentada por las características de organización del sistema de subcontratación a domicilio, donde mujeres concretas fabrican elementos concretos, recogidos por el intermediario y entregados a otra mujer encargada de combinarlos entre sí. Esta «atomización» de la producción significa que ninguna mujer conoce el proceso global ni el producto final en el que han participado. Mies afirma, asimismo, que dividir el proceso de producción es una estrategia que permite a los exportadores evitar que las trabajadoras comercialicen encajes por cuenta propia (Mies, 1982: 59). Además, dado que las mujeres trabajan en sus propias casas es poco probable que se reúnan para enfrentarse al exportador de forma colectiva. No es de sorprender, por supuesto, que el proceso de exportación y comercialización del sector esté en manos, casi exclusivamente, masculinas. La organización del sector del encaje como industria doméstica y el tratamiento de «amas de casa» recibido por las encajeras deben entenderse teniendo en cuenta la específica relación que existe entre las esferas productiva y reproductora de la vida económica y social.

Los principales vínculos o conjuntos de relaciones productivas dentro del sector del encaje son, indiscutiblemente, los que unen a los exportadores, comerciantes, intermediarios y trabajadores. No obstante, Mies demuestra que la fabricación de encajes también está relacionada con el creciente empobrecimiento del sector agrícola campesino, donde la acentua-

da diferenciación social ha obligado a la mujer de los hogares más pobres a dedicarse a la producción de encajes como fuente adicional de ingresos. La cuestión de clase entre las encajeras se complica con consideraciones de casta y de segregación sexual y reclusión de la mujer. Dada la conexión existente entre encajes y pobreza, es interesante observar que las mujeres más pobres de la casta inferior, las *harijans*, no son encajeras, sino que se dedican primordialmente a tareas agrícolas y a otras actividades manuales (Mies, 1982: 101). Mies descubrió que la mayoría de encajeras de su estudio (un 66 por ciento) procedían de la casta *kapu*, donde la reclusión de la mujer está muy vinculada al estatus de casta, mientras que un 9 por ciento de encajeras eran cristianas. Para Mies estas cifras son significativas porque, en la India, las mujeres de clase alta rechazan el trabajo manual y, en particular, el trabajo fuera del hogar (Mies, 1982: 111). La relación entre el estatus familiar y personal de la mujer y su actividad exclusivamente doméstica —es decir, su definición ideológica y material como «ama de casa»— es observable en muchas sociedades de distintas regiones del mundo. En el caso de las encajeras, la ideología cristiana de la mujer como ama de casa y la ideología de la casta *kapu* sobre la reclusión femenina han entrecruzado un conjunto particular de relaciones productivas que garantizan el suministro de mano de obra femenina barata al sector del encaje. Esta especial combinación de relaciones productivas y reproductoras ha puesto al alcance de la mujer una fuente adicional de ingresos sin salir de casa y sin alterar la división sexual del trabajo ni la naturaleza de las relaciones de género. Si para algo ha servido la inserción de la mujer en las relaciones capitalistas de la producción de mercado ha sido sin duda para afianzar las relaciones de género ya existentes.

El estudio de Maria Mies es interesante porque ofrece un interesante ejemplo de cómo se define el trabajo de la mujer a partir de la interacción entre las relaciones de producción y de reproducción. Ilustra, además, la inserción de la mujer en el sistema capitalista de producción, independientemente de la dicotomía hogar/lugar de trabajo. La fabricación de encaje parece ofrecer a la mujer la oportunidad de combinar su papel de ama de casa con el de trabajadora. En realidad, la explotación de estas mujeres depende, sin duda alguna, de esta combinación o conjunción. Otro ejemplo de interacción entre las relaciones productivas y reproductoras, y de la participación de la mujer en el trabajo remunerado dentro del hogar, es el servicio doméstico.

Los sirvientes trabajan en familias privadas, donde desempeñan labores que normalmente realiza la madre o ama de casa sin remuneración alguna. David Katzman escribía lo siguiente sobre el servicio doméstico en Estados Unidos:

El predominio de las mujeres en el servicio doméstico es abrumador y a finales del siglo XIX y principios del XX, constituían el colectivo más importante de mujeres trabajadoras. Como actividad de bajo

estatus que no requería ninguna educación, experiencia ni aptitud particular, era despreciada por los nativos y pasó a ser desempeñada en proporciones muy elevadas por inmigrantes y negros (Katzman, 1978: 44).

El servicio doméstico es un área poco conocida del trabajo asalariado y hasta hace poco tiempo no se ha reconocido su importancia como sector laboral de las economías en vías de desarrollo y de industrialización. Karen Tranberg Hansen afirma que los «tres sectores económicos principales en el mercado laboral de Zambia son: minería, agricultura y trabajo doméstico» (Hansen, 1986a: 75). «Hoy en día, el segmento más amplio de la población urbana asalariada en Zambia se dedica al trabajo doméstico remunerado» (Hansen, 1986a: 76). Dada la escala y la importancia del sector del servicio doméstico, es extraño que no exista más literatura al respecto. Probablemente la razón principal del estudio del servicio doméstico es la posibilidad de analizar las interconexiones entre género, clase y raza. Gaitskell et al. abordan este aspecto de la cuestión en un estudio sobre el servicio doméstico en África del Sur:

En África del Sur se dice a menudo que la mujer africana sufre tres tipos de opresión: por ser negra, por ser mujer y por ser trabajadora. El servicio doméstico constituye una de las fuentes principales de ingresos para la mujer africana de África del Sur y es un nexo importante de esta triple opresión de complejo significado. No se trata sencillamente de la convergencia o «fusión» de tres tipos de opresión diferentes, contemplados como variables que pueden examinarse individualmente y superponerse a continuación. La subordinación sexual cuando existe subordinación racial es una cosa; la subordinación sexual cuando existe subordinación laboral en una sociedad racista es otra muy distinta (Gaitskell et al., 1983: 86).

La complejidad de las interconexiones entre género, raza y clase es más fácil de interpretar si examinamos la historia del desarrollo del servicio doméstico en distintos contextos. En una etapa determinada del desarrollo del servicio doméstico, el sector estaba dominado por los hombres y no por las mujeres. Karen Tranberg Hansen explica en su trabajo sobre Zambia, donde el servicio doméstico sigue siendo eminentemente masculino, que en la naciente economía colonial, los varones entraban en el servicio doméstico porque suponía oportunidades únicas de trabajo remunerado y porque la ideología de relaciones entre negros y blancos no implicaba ningún obstáculo para que el varón negro desempeñara este tipo de tareas. Muchos estudios han demostrado que los cambios en la composición del servicio doméstico en términos de género y raza pueden explicarse a través de la industrialización y de la expansión de la economía bajo el régimen capitalista. Por ejemplo, Katzman muestra en su trabajo sobre Estados Unidos que en 1880 la mayoría de sirvientes de California y Washington eran varones chinos. A medida que la sociedad se fue urban-

zando e industrializando, la inmigración china disminuyó y las mujeres pasaron a satisfacer la demanda urbana anteriormente cubierta por los inmigrantes chinos (Katzman, 1978: 55-6). Jacklyn Cock observa que en Gran Bretaña no siempre han sido las mujeres las que han predominado en el servicio doméstico y que la dedicación de los hombres a estas tareas fue dejando paso a la incorporación de las mujeres de forma gradual, de tal forma que en el siglo XIX contar con sirvientes masculinos era «signo de elevado estatus social» (Cock, 1980: 179).

La historia de Cock sobre la evolución del servicio doméstico en África del Sur ilustra, asimismo, el proceso por el cual, a medida que la colonización y la urbanización de la sociedad iba en aumento, los sirvientes europeos eran gradualmente sustituidos por sirvientes negros. Durante la primera mitad del siglo XIX, parece ser que el servicio doméstico era una institución muy «heterogénea», en la que participaban indistintamente hombres y mujeres, negros y blancos (Cock, 1980: 183-5). Pero Cock demuestra también que «existía una clara jerarquía salarial estructurada alrededor del estatus racial y sexual, de forma que las mujeres "no europeas" recibían los salarios más bajos» (Cock, 1980: 213). A finales del siglo XIX la mayoría de sirvientes eran mujeres africanas. Tanto Katzman como Cock opinan que la multiplicación de las oportunidades de empleo y la creciente urbanización de la sociedad trajeron consigo una cierta movilidad laboral: a medida que aumentaba la población activa, los trabajadores ya empleados pasaban a otros sectores de empleo, cediendo a los «recién llegados» los puestos peor pagados y más inseguros. Cock documenta esta situación haciendo referencia a la segregación sexual y racial que impera en el mercado laboral surafricano. Por ejemplo, en 1970, el servicio doméstico constituía la segunda categoría laboral para la mujer africana —después de la agricultura— y daba trabajo al 38 por ciento de las mujeres africanas activas. Las mujeres blancas, por su parte, han abandonado los sectores agrícolas y de servicios para centrarse en el sector industrial, desempeñando sobre todo actividades administrativas. Si comparamos las cifras de empleo de la población blanca en las distintas profesiones obtenemos un cuadro muy familiar, donde las mujeres blancas representan el 65 por ciento del profesorado, pero sólo el 18 por ciento del cuerpo de inspectores de enseñanza; así como el 85 por ciento de los asistentes sociales, pero sólo el 10 por ciento de los médicos (Cock, 1980: 250-1). Cock explica claramente que las mujeres negras ocupan la posición inferior de la jerarquía sexual y racial surafricana, lo que se refleja en su enorme participación en el sector del servicio doméstico, posición alimentada por la pobreza, las desiguales posibilidades de educación y las políticas estatales<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Véase también Gaitskell et al. (1983: 88).

No podemos, sin embargo, generalizar las interconexiones de género, raza y clase bajo el régimen capitalista, como muy bien muestra la comparación de la situación en África del Sur y en Zambia, donde los hombres siguen dominando el sector del servicio doméstico. Existen algunos indicios de que las mujeres se van imponiendo en el servicio doméstico zambiano, pero por ahora la participación de los hombres sigue siendo mayoritaria (Hansen, 1986a: 77-8). Las razones de este predominio parecen estar relacionadas con la congelación de la economía (desde la caída de los ingresos por exportaciones de cobre en los años 70) y la consiguiente reducción de las oportunidades de empleo para los hombres, situación que se ve agravada por la rápida urbanización, por el éxodo a las ciudades y por el empobrecimiento de las zonas rurales. Estos procesos culminan con la llegada a la ciudad de un número creciente de aspirantes a empleo, que carecen de «cualificaciones» y buscan un lugar donde vivir. El servicio doméstico es sin duda una salida adecuada para estas personas (Hansen, 1986a: 75).

La cuestión del servicio doméstico es muy interesante y queda mucho por decir al respecto. Existen, sin embargo, algunos aspectos de especial relevancia para entender el trabajo de la mujer y de qué manera modifica el capitalismo el contenido y la forma de dicho trabajo. Uno de estos aspectos atañe a la necesidad de distinguir a las empleadas domésticas de las amas de casa (Gaitskell et al., 1983: 91-3). Los empleados domésticos desempeñan tareas que normalmente recaen en el ama de casa, pero que carecen de cualquier matiz exclusivamente «femenino»: las mujeres no están mejor dotadas para este tipo de trabajo, como demuestra claramente la situación de Zambia. Bajo el *naciente* sistema capitalista, el servicio doméstico se ve investido de un carácter de clase marcado por la condición de emigrantes no cualificados de los trabajadores abocados a este trabajo por su situación de extrema inseguridad económica. Pero, la sociedad urbana surafricana contemporánea forma parte de una economía capitalista desarrollada donde el servicio doméstico sigue siendo un sector de empleo muy importante —en oposición a lo que ocurre en otras economías capitalistas desarrolladas de, por ejemplo, Europa o Norteamérica, donde cada vez existen menos empleados domésticos internos. La persistencia de este sector en África del Sur se debe básicamente, como explica Cock, a las especiales circunstancias generadas por la intersección de raza, clase y género; una configuración limitada a consideraciones de clase y género no explicaría totalmente el fenómeno.

También es fundamental prestar atención a los vínculos entre raza, clase y género cuando se trata de examinar las conexiones particulares entre las relaciones productivas y reproductoras que caracterizan al servicio doméstico. Ya he mencionado que resultaba insuficiente justificar el acceso de la mujer al servicio doméstico diciendo que se trata de la continuación del trabajo que desempeña en su propio «hogar». Hansen

afirma que el servicio doméstico en Zambia, lejos de ser considerado trabajo de mujer, se contempla como todo lo contrario, «porque no parece “natural” que una mujer con niños pequeños abandone su propio hogar para ocuparse de uno ajeno» (Hansen, 1986b: 22). Este recurso ante la ideología cultural podría interpretarse, por supuesto, como parte de un mecanismo tendente a mantener a la mujer lejos de los sectores laborales en los cuales competiría directamente con los hombres. Ahora bien, esta ideología no se aplica al caso surafricano, o se aplica de manera distinta, ya que las empleadas del hogar sirven en condiciones incompatibles con una vida de «familia» propia. Normalmente viven en el lugar de trabajo, trabajan muchísimas horas y apenas tienen vacaciones, con lo cual el cuidado de sus hijos, que viven en otro lugar, debe recaer sobre terceros.

Llegados a este punto, puede ser útil comparar la situación de las empleadas del hogar negras en África del Sur y la de las encajeras de Narsapur, ya que ambos grupos de mujeres realizan, a primera vista, trabajos remunerados en el «hogar», están mal pagados, son «invisibles» y carecen de organización. La primera diferencia evidente es que, aunque ambos grupos trabajen en el «hogar», las mujeres negras surafricanas abandonan su propio hogar para ir a trabajar al de otras personas. Este hecho plantea, por supuesto, cuestiones muy interesantes respecto a las funciones del trabajo doméstico de la mujer en el régimen capitalista, pero revela, asimismo, una de las áreas clave del análisis del servicio doméstico, a saber: la relación entre patronos y empleados. Una de las consecuencias del servicio doméstico es, en realidad, liberar a otras mujeres de las tareas de la casa. Pero, la repercusión de esta relación en el capitalismo no resulta nada clara. En teoría, disponer de servicio doméstico puede significar para la mujer blanca de clase alta la posibilidad de trabajar fuera de casa, por lo que los empleados del hogar facilitan la incorporación de las mujeres a la población activa. Pero, en realidad, no siempre ocurre así, porque muchas familias contratan empleados para que la mujer pueda gozar de mayor tiempo libre, autonomía y control dentro del hogar (Jelin, 1977: 140). Las mujeres se dividen por clases y razas y su posición de amas de casa bajo el régimen capitalista no es la misma en todos los casos. Esta puntualización es especialmente pertinente si tenemos en cuenta que las empleadas del hogar no son amas de casa, sino trabajadoras que perciben un salario que, a menudo y por diversas razones, es la única fuente de ingresos de sus propios hogares.

Una vez consideradas algunas de las fuentes de ingresos de las mujeres dentro del «hogar», pasemos a examinar las oportunidades abiertas a la mujer en el «mercado laboral». Ya he mencionado al principio de este capítulo que, donde el capitalismo se traduce en una captación de la mano de obra masculina, la mujer intensifica su dedicación a las tareas agrícolas, pero al mismo tiempo, con objeto de cubrir los gastos familiares y personales, las mujeres se lanzan a actividades de producción y comercio a pequeña escala<sup>8</sup>. Algunas mujeres empiezan cultivando productos destinados a la venta, paralelamente a los productos de subsistencia necesarios para el consumo doméstico, pero también pueden dedicarse a fabricar cerveza, a confeccionar cestos o esteras y a vender alimentos preparados. No obstante, estas actividades no son, a todas luces, un medio eficaz de acumulación de capital ni de «enriquecimiento» personal (Mintz, 1971). Mueller llega a esta misma conclusión en su estudio de las mujeres de Lesotho, donde se observa claramente que las mujeres fabrican cerveza y venden diversos productos agrícolas con la única finalidad de cubrir las necesidades cotidianas y hacer frente a eventuales gastos médicos y a la posible escasez de alimentos básicos. No se trata en ningún caso de ahorrar, de invertir ni de mejorar las condiciones de vida (Mueller, 1977: 157-8, 161). En estos casos, las repercusiones del capitalismo en la vida de la mujer son irregulares y contradictorias; una estrategia de supervivencia se tambalea (la agricultura), pero otra surge en su lugar (el «mercado»). Globalmente, sin embargo, las mujeres salen perdiendo.

Lo precario de la intervención de la mujer en la producción y en el comercio a pequeña escala queda ilustrado de forma contundente en las actividades desempeñadas por la mujer en la economía urbana «subterránea». La economía «subterránea», también denominada economía «paralela» está formada por una serie de actividades generadoras de ingresos que no se enmarcan en el trabajo contractual asalariado propiamente dicho. Estas actividades se realizan a pequeña escala y su puesta en marcha requiere muy poco o ningún capital; con frecuencia son itinerantes o estacionales e ilegales. Son empresas arriesgadas porque los beneficios son escasos y poco seguros y porque los participantes corren el riesgo de ser detenidos y multados. Las actividades subterráneas se llevan a cabo en el «hogar» o en «la calle», y van desde la venta de comida preparada, frutos de temporada, dulces hasta servicios de limpiabotas, fabricación de

---

<sup>8</sup> Esta situación es descrita con mucha fuerza por Bujra (1986: 124-7). Gran parte de mi argumentación en esta sección y en la siguiente se basa en los pertinentes comentarios de Bujra al respecto.

cerveza, servicios sexuales, venta de recuerdos turísticos y distintos tipos de servicios de reparación. Tanto hombres como mujeres participan en el sector «subterráneo», pero la intervención de la mujer presenta algunos aspectos especiales<sup>9</sup>. Lourdes Arizpe, en un estudio sobre las mujeres en la economía subterránea de ciudad de México, aborda una amplia gama de actividades, estratificadas muy acertadamente por clase, ya que la mujer pobre no es la única que participa en la economía subterránea. Según Arizpe, las mujeres mexicanas de clase media consideran, por lo general, que trabajar fuera del hogar es poco recomendable y sólo una pequeña proporción participa en este tipo de actividades. No obstante, muchas esposas cuyos maridos no ganan lo suficiente, desarrollan labores remuneradas en su propio domicilio para complementar la renta doméstica. Estas labores incluyen la enseñanza de idiomas, el bordado, la repostería, la confección, la artesanía del cuero, etc. «Curiosamente, todas estas actividades se suelen efectuar por cuenta de amigos o familiares; la única diferencia entre este tipo de trabajo y las tareas domésticas o familiares estriba en la remuneración» (Arizpe, 1977: 33). La situación de la mujer de clase media contrasta con la de la mujer de clase baja, que trabaja en la calle o en casa de otras mujeres. Sus actividades engloban el comercio a pequeña escala y la prestación de servicios personales y domésticos. Arizpe señala que la labor comercial de la mujer se centra en productos comestibles como frutas, dulces, golosinas y alimentos cocinados, y que muchas de las vendedoras callejeras ilegales proceden de zonas rurales (Arizpe, 1977: 34).

La economía subterránea ofrece a la mujer de clase media una fuente adicional de ingresos y a la mujer de clase baja la cantidad de dinero mínima que le permite sobrevivir en una economía urbana. Es obvio que la función de este trabajo en el contexto de la economía capitalista es algo diferente en cada uno de estos dos casos. En lo que respecta a la mujer de clase media, sus actividades económicas son claramente un complemento de los salarios cobrados por los varones en los sectores normales de empleo. Pero las circunstancias de estas actividades productivas plantean nuevos interrogantes acerca del argumento marxista, según el cual la creación de un sector laboral privado para la mujer es una condición previa a la producción capitalista. Estas mujeres no se limitan a ser amas de casa en el sentido normal de la palabra, pero sería un error suponer que su situación es característica de una etapa concreta del desarrollo capitalista o que está relacionada con una forma específica ya existente de división sexual del trabajo. A largo plazo su posición no se distingue apenas de la posición de las mujeres de clase media que en la Gran Bretaña contemporánea dan clases de inglés, pasan trabajos a

---

<sup>9</sup> Para más detalles sobre la participación de la mujer en la economía subterránea, véase Schuster (1982) y MacGaffey (1983).



máquina o trabajan a destajo en casa, para completar la renta doméstica. En el caso de las mujeres mexicanas de clase baja, su trabajo constituye, en muchas ocasiones, la única fuente de ingresos para ellas y para las personas a su cargo. La intervención de estas mujeres en la economía capitalista no viene determinada por la rígida separación entre «hogar» y «lugar de trabajo», pero aun así la mujer se enfrenta al problema de ocuparse de las labores domésticas además de ganar un salario. No son amas de casa ni asalariadas y, por ello, el análisis marxista feminista tiene poco que decir al respecto. Se trata de un área pendiente de estudio, a la que podría contribuir de forma significativa la antropología, tanto teórica como empíricamente.

No debemos olvidar en ningún momento que la participación de la mujer en la producción y comercio a pequeña escala no se inició con el advenimiento del colonialismo ni con la penetración del capitalismo. Esto es especialmente cierto en África occidental y los antropólogos han sacado mucho partido de las famosas mujeres comerciantes de esa parte del mundo. Robertson estudia las mujeres ga de Accra, Ghana, de las que se dice que ya participaban en actividades comerciales en 1600 (Robertson, 1976: 114). Algunos autores han escrito que la actividad mercantil y la autonomía económica de la mujer se vieron perjudicadas con el colonialismo y el capitalismo (Etienne, 1980). Pero, parece indiscutible, como afirma Little, que en el periodo colonial más tardío, algunas mujeres ya ganaban dinero.

El número de mujeres empresarias en las ciudades del África occidental propietarias de tiendas y almacenes... no es tan elevado como el de varones que compran productos agrícolas y los venden al detall. Sin embargo, algunas de ellas proyectan su negocio a gran escala y en Nigeria, por ejemplo, comercian sobre todo en textiles adquiridos al por mayor a fabricantes europeos, por lotes de un valor de mil libras, y vendidos al detall a través de sus propios empleados, tanto en los mercados rurales como en las ciudades. Otras mujeres comercian en pescado o aceite de palma, son propietarias de camiones, se construyen casas al estilo europeo y envían a sus hijos a estudiar al extranjero (Little, 1973: 44).

Little se muestra muy cauto a la hora de relatar estas historias felices y observa que «la gran mayoría de estas comerciantes de África occidental, así como otras mujeres dedicadas al comercio se limitan a actividades a pequeña escala» (Little, 1973: 45). No obstante, es obvio que tanto en el pasado como en el presente, el comercio es una opción viable para la mujer, que no sólo le permite complementar la renta doméstica, sino mantener a su familia en las difíciles condiciones de vida de las ciudades, además de ofrecer, en determinadas condiciones, la posibilidad de acumular capital, influencia política y autonomía económica.

Janet MacGaffey estudia los logros de algunas mujeres empresarias en

Kisangani, Zaire<sup>10</sup>. MacGaffey explica que la sociedad zairese está dominada por los hombres, y que las mujeres de áreas urbanas sufren discriminación social y jurídica. Las mujeres tienen un nivel de educación inferior al de los hombres y, por consiguiente, su participación profesional y política es mínima. Estas mujeres son igualmente objeto de discriminación social: por ejemplo, una mujer no puede abrir una cuenta bancaria sin el consentimiento de su marido (MacGaffey, 1986: 161, 165). A pesar de estas restricciones, desde los años 60 algunas mujeres han conseguido desarrollar y administrar con éxito empresas mercantiles. El auge de la nueva clase media de comerciantes se ha visto favorecido por la agitación política, por la nacionalización de negocios y capitales extranjeros, y por la profunda crisis económica iniciada en 1976. Todos estos fenómenos han contribuido a multiplicar las oportunidades económicas en una situación de pobreza y confusión, en la que era fácil lograr beneficios desmesurados (MacGaffey, 1986: 164-5). En esta situación, algunas mujeres han logrado entrar a formar parte de la clase media comerciante por sí mismas, es decir, independientemente de los hombres.

Ahora bien, MacGaffey subraya también que los procesos de formación de clases sociales son exclusivos de un sexo, ya que los problemas de las mujeres son distintos de los de los hombres y su acceso al sistema económico sigue rutas divergentes (MacGaffey, 1986: 165). De esta manera, la mayoría de oportunidades de acumulación de capital presentadas a las mujeres adoptan la forma de actividades subterráneas o paralelas. Según MacGaffey, en 1979 las mujeres eran noticia por sus logros empresariales y se conocían casos de mujeres millonarias; en 1980 las mujeres «se especializaban en la venta al detall a distancia y en un comercio casi al por mayor, exportando bienes a Kinshasa o al interior del país e importándolos de la capital por barco, avión o camión» (MacGaffey, 1986: 166). La actividad más rentable es el transporte de pescado, arroz y judías con destino a Kinshasa, pero aunque las mujeres posean licencias comerciales, normalmente no pasarán por el banco, no llevarán contabilidad alguna ni declararán sus actividades, aunque éstas se desarrollen a gran escala. Por este motivo afirmamos que los grandes negocios dirigidos por mujeres forman parte de la economía subterránea o paralela. Para las mujeres afectadas, esto es especialmente importante porque les permite eludir los controles estatales y las restricciones aplicadas específicamente a las mujeres por parte de los hombres. Por ejemplo, el nuevo Código civil estipula que la gestión de los bienes de la esposa se encuentra en manos del marido, aunque el contrato de matrimonio establezca el régimen de separación de bienes. «De ahí la importancia que tienen para la mujer las actividades de la economía paralela, no registradas, no sujetas a

---

<sup>10</sup> Para otro ejemplo del éxito de mujeres empresarias en África occidental, véase Robertson (1984).

la ley y, por ende, fuera del control de los hombres» (MacGaffey, 1986: 171). Ello no quita que el comercio sea arriesgado y una vez más resulta obvio que, aunque una minoría se las arregle de maravilla, la mayoría fracase o logre un éxito muy limitado.

#### LA MUJER Y EL TRABAJO ASALARIADO: MIGRACION Y PROLETARIZACIÓN

La proletarización es el proceso de creación de una clase trabajadora cuyos miembros se ven obligados a vender su capacidad laboral. Se encuentra, pues, ligado al proceso por el cual las personas son alejadas de los medios de producción, especialmente de la tierra. En las economías en desarrollo, donde la gente abandona el campo en busca de trabajo, la proletarización y la migración son a menudo fenómenos paralelos. Esta migración puede ser permanente, estacional o temporal y, en la medida en que los emigrantes siguen confiando en la agricultura de subsistencia, junto con su salario, para su propia manutención y la de su familia, podemos hablar de proletarización parcial o incompleta. Este tipo de proletarización es especialmente característico de las economías capitalistas en desarrollo. La proletarización, como concepto teórico y como objeto de investigación empírica, no se ha estudiado a fondo en antropología social hasta hace poco tiempo, pese a que la migración, el trabajo asalariado, la urbanización y las nacientes protestas laborales ya eran temas de estudio de la antropología social africanista en los años 1930, 1940 y 1950. La antropología feminista, por su parte, se ha ocupado ampliamente de los conflictos y contradicciones de las relaciones de género y, como consecuencia, de la repercusión en hombres y mujeres de los cambios sociales, las oportunidades económicas y la aparición de relaciones capitalistas de producción y reproducción. Estas consideraciones son temas clave del feminismo en otras muchas disciplinas, pero en antropología social, la aportación de la corriente feminista ha sido y sigue siendo muy significativa y destacada.

Todavía deben estudiarse con más detalle los procesos por los cuales la mujer se incorpora al trabajo asalariado en las economías en desarrollo, aspecto que requiere investigaciones pormenorizadas. Hoy por hoy, las mujeres del Tercer Mundo participan en el trabajo asalariado agrícola a todos los niveles. En algunas regiones, las mujeres trabajan las tierras de sus vecinos más ricos; a veces el trabajo tiene una compensación económica, pero en otros casos la mujer sólo recibe, a cambio de su trabajo, comida, servicios de ayuda laboral o parte de la cosecha (Stoler, 1977; Kitching, 1980)<sup>11</sup>. Otras mujeres trabajan en el sector agrícola como tem-

---

<sup>11</sup> Cliffe estudia el proceso por el cual las relaciones capitalistas de producción han transformado gradualmente la ayuda voluntaria y mutua que imperaba entre los agricultores vecinos, parientes o compañeros en la contratación de mano de obra eventual (Cliffe, 1982: 261).

poreras para agricultores que comercializan sus cosechas, actividad que en ocasiones supone desplazarse hasta el lugar de trabajo. Este trabajo estacional desempeñado por mujeres solía estar muy generalizado en Europa y sigue practicándose en Gran Bretaña para la recolección de patatas, lúpulo y frutas blandas. En algunos casos, las mujeres son contratadas como trabajadoras agrícolas fijas, como ocurre en algunas propiedades surafricanas. El trabajo de la mujer en las economías de plantación es también muy importante en muchas partes del mundo, especialmente en Asia (Kurian, 1982), Latinoamérica y los países del Caribe, aunque no tanto en África (Mackintosh, 1979). Este tipo de trabajo puede ser estacional (Bossen, 1984: cap. 3) o imponer la residencia de los trabajadores en la plantación.

Las ciencias sociales se han replanteado recientemente la cuestión de la migración de la mujer. Algunos autores han puesto en tela de juicio la idea preconcebida del emigrante joven, varón y soltero (Izzard, 1985; Sharma, 1986: cap. 4; Bozzoli, 1983; Jelin, 1977: 131-2). Estos autores también han rebatido la imagen de la mujer que permanece en las zonas afectadas por el éxodo rural o que emigra sencillamente para seguir a su marido. Sharma, en el estudio realizado sobre Shimla, al norte de la India, señala que ante la hipótesis de que la mujer emigre a las ciudades como consecuencia directa de la migración masculina, se presta poca atención a las implicaciones económicas de la migración femenina propiamente dicha. El pensar que la migración de la mujer se debe al matrimonio y a «otros factores no económicos» conlleva la total falta de interés por el éxodo de la mujer, que se ve «relegada a la esfera doméstica por oposición a la esfera productiva y económica» (Sharma, 1986: 42). Sharma afirma, asimismo, que es un error suponer que cuando la esposa acude a la ciudad para reunirse con su marido nos encontramos frente a una migración «social». Desde el momento en que la mujer va a la ciudad porque allí encontrará mejores oportunidades laborales, se trata claramente de una migración «económica»<sup>12</sup>. Subraya además que «estudios realizados sobre la migración de los hombres a la ciudad han puesto de manifiesto que se dirigen normalmente a una ciudad en particular, donde tienen parientes o amigos, pero no por ello los sociólogos califican esta migración de "social"» (Sharma, 1986: 44). Trece de las cincuenta y ocho mujeres entrevistadas por Sharma acudieron originalmente a Shimla para estudiar, para recibir formación o para trabajar. De estos datos deduce que la mayoría de mujeres encuestadas se instalaron en Shimla cuando se casaron o ya casadas, sencillamente porque su marido trabajaba en la ciu-

<sup>12</sup> Izzard acentúa también la importancia de reconocer el «imperativo económico» que se esconde detrás de la migración de la mujer (Izzard, 1985: 271). Esta visión es contraria a la de escritores como Caldwell (1969), Adepoju (1983) y Majumdar y Majumdar (1978), para los cuales la migración de la mujer está motivada, ante todo, por cuestiones matrimoniales y por «seguir al marido».

dad. Pero demuestra además que esta situación encubre el hecho de que muchas de estas mujeres se pusieron a trabajar una vez en Shimla, aunque nunca hubieran desempeñado trabajos remunerados con anterioridad (Sharma, 1986: 44).

Jelin estudia la migración en Latinoamérica y afirma que la mujer se traslada a las ciudades con más frecuencia que el hombre, pese a la aparente importancia de tradiciones culturales como el machismo, el estricto control del hombre sobre la mujer y la falta de autonomía de la mujer fuera de la familia (Jelin, 1977: 131). Una parte de las nuevas ideas sobre la migración procede sin duda del cambio experimentado por los modelos migratorios desde la Segunda Guerra Mundial. Los procesos de urbanización e industrialización han coincidido con la desaparición de las oportunidades económicas en el campo y, por consiguiente, el número de mujeres que emigran a las ciudades va en aumento. Esta evolución se ha visto potenciada, por lo menos en África, por cambios en la política gubernamental. En algunas regiones del África colonial, la libertad de movimiento de la mujer estaba coartada y no sólo se les impedía reunirse con sus maridos en las plantaciones o en las minas, sino que les estaba prohibido instalarse en las ciudades. Pero las políticas coloniales eran cambiantes y contradictorias y, en otras circunstancias, favorecían el desplazamiento de la mujer a determinadas zonas con objeto de ofrecer sus favores sexuales a los trabajadores y/o «estabilizar» la composición de la fuerza laboral (Parpart, 1986; MacGaffey, 1986; Little, 1973: 16-19). Además de las restricciones impuestas por el gobierno colonial, existían restricciones culturales dimanantes del papel de la mujer en la sociedad. Caldwell escribe sobre la situación en Ghana unos pocos años después del final de la etapa colonial y revela que muchos de los varones encuestados se mostraban de acuerdo con la idea de que los jóvenes varones fueran a la ciudad para aprender un oficio o para ganar dinero, pero que muchos desaprobaban el que las mujeres hicieran lo propio porque temían que se dedicaran a la prostitución (Caldwell, 1969: 106-7). Christine Obbo explica que los estereotipos actuales sobre la mujer africana reflejan temores y dudas acerca del papel cambiante de la mujer y, en particular, de su creciente participación en la vida económica y política. El rápido cambio social plantea aparentemente temores sobre el control de la mujer, que se traducen a menudo en el deseo de censurar su conducta moral y sexual. Las mujeres que son, o aspiran a ser, económicamente independientes corren el riesgo de ser acusadas de frivolidad moral y sexual<sup>13</sup>. De esta manera, desde una óptica androcéntrica, la migración de la mujer a las ciudades no es nada aconsejable (Obbo, 1980: 6-16).

Estudios feministas recientes se han centrado en las causas de la migración de la mujer y en las razones sociales y económicas de esta

---

<sup>13</sup> Véase también Schuster (1982).

decisión. Las relaciones de género y, en particular, el conflicto entre hombres y mujeres, son cruciales para comprender por qué emigran las mujeres, y cómo y por qué los cambios sociales y económicos les afectan de forma distinta a los hombres. Bryceson opina que la mujer emigra con frecuencia como consecuencia de un divorcio o del fallecimiento de su padre o su madre. En este último caso, la mujer busca trabajo en la ciudad para enviar dinero a casa y ayudar a mantener a la familia. En caso de divorcio, la mujer puede verse desposeída del usufructo de la tierra (derecho que le correspondía por matrimonio) y, por consiguiente, necesitará recibir ayuda de un hermano o de su padre, que no siempre se mostrarán dispuestos a ofrecérsela (Bryceson, 1985: 144-5). Obbo observa asimismo la importancia del divorcio como «incentivo» para la mujer, pero menciona además la viudez, el embarazo prematrimonial y la esterilidad como factores determinantes. Así pues, las mujeres emigran porque han perdido acceso a los medios de producción y a otros recursos y/o porque tratan de rehuir algún tipo de lacra social o de desacuerdo familiar. Obbo llama la atención, además, sobre los conflictos entre hombres y mujeres: dieciséis de las cincuenta y una mujeres encuestadas que emigraron solas reconocieron haberse trasladado a la ciudad para «huir de un matrimonio no satisfactorio» (Obbo, 1980: 75-9). No es ésta una idea novedosa, pues varios antropólogos de los años 60 mencionaron en sus obras la gran cantidad de mujeres «sin marido» que vivían en las ciudades africanas y que, al parecer, gozaban de independencia económica, y atribuyeron esta situación a la creciente inestabilidad matrimonial (Southall, 1961: 51; Gugler, 1969: 139). Estudios feministas más recientes han avanzado un paso más en esta misma dirección y, en lugar de tratar los casos empíricos como simples pruebas de los efectos nocivos de la urbanización y de la modernización en la vida familiar «tradicional», han explicado las nuevas divisiones de clases y sus consecuencias para la mujer a través de la evolución y de los conflictos de las relaciones de género.

Es importante señalar que la migración no se limita a ser un acontecimiento aislado y discreto, sino que, con frecuencia, forma parte de una estrategia encaminada a sacar partido de las oportunidades y cambios económicos, y basada en una red de vínculos establecidos entre las áreas rurales y urbanas. Izzard indica, en su trabajo sobre las emigrantes de Botswana, que la mujer se desplaza a las ciudades porque necesita dinero, y la ciudad ofrece más posibilidades generadoras de ingresos, tanto legales como ilegales, que el campo. La importancia de enmarcar la migración de la mujer en una estrategia económica es obvia si tenemos en cuenta el contexto de las responsabilidades familiares y de las estrategias de supervivencia doméstica. Podría considerarse que muchas de las mujeres encuestadas por Izzard en las ciudades pertenecían «a un grupo familiar más amplio cuya residencia permanente se encontraba en una zona rural» (Izzard, 1985: 272). En Botswana, como en otros países del

sur de África, los salarios de los emigrantes son muy importantes para la supervivencia de los hogares rurales, sobre todo en el caso de hogares encabezados por mujeres. Los vínculos que existen entre las áreas rurales y urbanas son de distinta índole. Las mujeres que permanecen en las zonas rurales dependen, con frecuencia, del dinero que sus hijos ganan en la ciudad. En otros casos, las mujeres que trabajan en la ciudad envían a sus hijos a los pueblos para que vivan con su abuela. Esta situación presenta ventajas para la madre y para la hija. A las mujeres con empleos convencionales les resulta caro contratar a una persona que se ocupe de sus hijos, sobre todo cuando se ven obligadas a abandonarlos durante largos periodos (Fapohunda, 1982). En algunos tipos de trabajo, especialmente en el sector del servicio doméstico, es imposible que una mujer permanezca junto a sus hijos. Las mujeres ocupadas en actividades ilegales, como por ejemplo fabricación de cerveza o prostitución, desean, en muchos casos, mantener a sus hijos alejados de la «vida» que imponen estas actividades, y prefieren que se eduquen en las zonas rurales, donde su manutención es más fácil y barata (Nelson, 1986). En lo que respecta a las mujeres de las zonas rurales, más de un tercio de las encuestadas por Izzard reciben dinero, bienes o alimentos de sus hijas que trabajan en la ciudad, por ocuparse sobre todo del cuidado de sus nietos. Este dinero es fundamental para la supervivencia de los hogares rurales y presenta la ventaja adicional de que los nietos participen en las actividades de producción, aumentando aún más las posibilidades de subsistencia (Izzard, 1985: 272-5). La antropología social se ha ocupado ampliamente de los distintos vínculos entre el campo y la ciudad. Algunos autores han observado que las mujeres de las zonas rurales visitan a sus maridos que residen en la ciudad durante los periodos de poca actividad agrícola para recoger dinero y comprar lo que necesitan; estas mujeres también suelen llevar a la ciudad alimentos para el consumo (Obbo, 1980: 74-5). En las sociedades poligámicas, el hogar se encuentra a veces «dividido» entre el pueblo y la ciudad, con una esposa residente en el campo y otra en el centro urbano (Parkin, 1978). Otra práctica muy extendida consiste en enviar a los hijos a vivir con los parientes de la ciudad. Las muchachas constituyen para estos hogares urbanos una fuente barata de servicio doméstico y se encargan además del cuidado de los niños; esta práctica libera al hogar rural, por su parte, de la responsabilidad de alimentar, vestir y educar a la niña (Nelson, 1986). Estos lazos de unión entre zonas rurales y urbanas son sobradamente conocidos, pero los recientes estudios realizados sobre las emigrantes africanas acentúan la importancia para la supervivencia doméstica de los vínculos madre/hija entre el campo y la ciudad.

En los últimos veinticinco años, el número de mujeres empleadas en actividades no agrícolas ha experimentado un considerable aumento en los países del Tercer Mundo. Esta tendencia a la alza se ha manifestado con distinta fuerza según los casos, así como en distintos sectores de empleo. Algunas de las «nuevas» trabajadoras han pasado a engrosar la población activa del sector industrial, especialmente de la industria manufacturera ligera: electrónica, textil y confección. La industria alimentaria es otro sector abierto a la mujer, probablemente (como muchos autores han mencionado) porque es un campo afín a las actividades femeninas tradicionales. En algunos países, un porcentaje elevado de mujeres ha encontrado trabajo en el sector terciario, contratadas para servicios personales, puestos oficiales o profesionales. La tasa de participación de la mujer en el mercado laboral varía de una región a otra. Por ejemplo, el mundo árabe registra el índice más bajo, aunque la población activa femenina también se ha incrementado (Azzam, 1979; Abu Nasr et al., 1985), mientras que algunos países del Caribe y de Latinoamérica poseen tasas de participación femenina en actividades laborales no agrícolas similares a las de las naciones occidentales industrializadas. Los factores que determinan estos índices de participación femenina son complejos y producen efectos muy distintos, pero es posible esbozar una serie de elementos determinantes. A grandes rasgos cabría hablar de la estructura de la economía, del nivel de industrialización, de las oportunidades de educación, de la posición jurídica de la mujer, de los valores culturales relativos a la conducta adecuada para la mujer, de la estructura demográfica y de la edad legal para contraer matrimonio. Ninguno de estos factores puede explicar por sí solo el índice de participación de la mujer en el mercado laboral, pero todos son indispensables para desentrañar las causas de la integración de la mujer en los sectores de producción no agrícola.

La proporción de mano de obra femenina en sectores no agrícolas varía mucho desde el punto de vista geográfico. A este respecto, es necesario considerar dos cuestiones. En primer lugar, por qué esta variación es tan pronunciada y de qué depende. En segundo lugar, si las teorías formuladas para explicar la participación de la mujer en el mercado laboral de los países desarrollados pueden aplicarse a la situación de los países en desarrollo. No puedo repasar aquí todo lo que se ha escrito en antropología, sociología y economía sobre el tema, pero una breve discusión de algunos puntos nos permitirá valorar de qué manera los cambios observados en las circunstancias socioeconómicas y en las relaciones de género perfilan el acceso de la mujer a actividades no agrícolas y cómo se articulan estos factores para generar y sostener ideologías de género.



## *La industrialización y la estructura económica*

Uno de los factores clave para determinar el acceso de la mujer a empleos no agrícolas es el nivel de industrialización del país. Este fenómeno altera el modelo laboral, modifica la relación entre el puesto de trabajo y el hogar y reorganiza la distribución de las oportunidades de empleo dentro de los distintos sectores de la economía, creando nuevas formas de empleo, especialmente burocrático y administrativo, y destruyendo otras. Una sencilla comparación entre países industrializados y en desarrollo (clasificados en virtud de la renta per capita y de la tasa de población activa masculina empleada en trabajos no agrícolas) pone de manifiesto que las tasas de participación de la mujer en los sectores no agrícolas de empleo son más elevadas en las economías industrializadas: la tasa de actividad media de la mujer en estos países, según un estudio llevado a cabo por Youssef en 1974, es del 28,1 por ciento, frente al 12,3 por ciento registrado en los países en desarrollo (Youssef, 1976: 10-11)<sup>14</sup>. Sin embargo, Youssef demuestra que una comparación directa de este tipo es extremadamente engañosa, porque un examen más detallado de los datos revela la gran variación en el índice de participación de la mujer entre países con niveles de desarrollo similares. Por ejemplo, Youssef compara Jamaica, Chile, Egipto e Irak, que aparentemente se encuentran en niveles de desarrollo económico similares, y observa que la tasa de participación femenina en empleos no agrícolas oscila desde el 36 por ciento de Jamaica, el 22 por ciento de Chile, hasta el 3 por ciento en Egipto e Irak (Youssef, 1976: 18). Explicar la participación de la mujer en la población activa exclusivamente a través del grado de industrialización es, pues, insuficiente y este hecho se ve corroborado por las semejanzas observadas al respecto, entre países industrializados y países no industrializados o en desarrollo. Por ejemplo, la tasa de empleo femenino en los sectores no agrícolas de Nicaragua y Ecuador es casi tan elevada como la de los Países Bajos, Noruega e Israel, todos ellos países industrializados; mientras que los índices de actividad femenina en Jamaica, país en desarrollo, son comparables con los registrados en Suiza, Suecia y Dinamarca (Youssef, 1976: 21).

Todas las razones son pocas para mostrarse sumamente escéptico ante la validez de los datos relativos a la participación de la mujer, pero es obvio que el grado de industrialización no basta para explicar la interven-

---

<sup>14</sup> Youssef recopiló estas cifras a partir de una selección de países clasificados en industrializados (22) y subdesarrollados (28) por criterios de renta per capita y de tasa de participación de varones adultos en trabajos no agrícolas. Las cifras correspondientes a estos indicadores proceden de datos publicados por la Oficina Internacional del Trabajo y por el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (Youssef, 1976).

ción femenina en empleos no agrícolas. Una posible explicación consiste en considerar que países con similares niveles de desarrollo económico pueden diferir en términos de estructura u organización económica, ofreciendo por ello distintas oportunidades de empleo a hombres y mujeres. Analizar la estructura ocupacional puede ser muy revelador, especialmente si se considera desde el punto de vista histórico. Norma Chinchilla estudió a la mujer trabajadora de Guatemala y demostró que la creciente industrialización del país recortó la participación de la mujer en actividades no agrícolas, debido a los cambios introducidos en la organización de la economía guatemalteca. Los censos realizados entre 1946 y 1965 muestran una caída del número de mujeres trabajadoras en el sector manufacturero del 22 al 18 por ciento, registrándose las caídas más acusadas en los sectores del tabaco, el caucho, los textiles, los productos químicos y los productos alimenticios. El empleo masculino, por su parte, va en rápido aumento en los sectores químico, papeler y del caucho, así como en sectores relativamente nuevos, como los de componentes eléctricos, transporte y mobiliario, que aparecen por primera vez en el censo industrial de 1965. Es evidente que nuevas industrias significan nuevas oportunidades de empleo para los hombres, que, asimismo, sustituyen a las mujeres en otros sectores. Antes de 1946, las mujeres trabajaban en empresas artesanales independientes, pero Chinchilla afirma que la industrialización ha destruido muchas de estas industrias sin compensar esta pérdida con el consiguiente aumento en la demanda de mano de obra femenina en las fábricas. Como consecuencia, la participación global de la mujer en el sector manufacturero ha descendido (Chinchilla, 1977: 39, 48-50)<sup>15</sup>. En este caso, la participación de la mujer en empleos no agrícolas depende de los cambios experimentados en la estructura económica global del país.

Ahora bien, los cambios en la estructura ocupacional y en la organización global de la economía de un país no surgen de la nada, sino que vienen directamente determinados por el papel que desempeña dicha economía en el teatro internacional. Por ejemplo, en los últimos veinte años, el desarrollo capitalista ha traído consigo la instalación de las llamadas fábricas del mundo en los países del Tercer Mundo, especialmente en Asia y Latinoamérica (Elson y Pearson, 1981; Froebel et al., 1980; Van Puiten y Lucas, 1985). Estas fábricas del mundo producen bienes destinados exclusivamente a la exportación hacia los países ricos. Las compañías que controlan estas fábricas están en manos de capitalistas del país o son propiedad de grandes multinacionales. En ambos casos, la elección del

---

<sup>15</sup> Muchos estudios han subrayado la caída en la tasa de actividad laboral de la mujer en las primeras etapas del desarrollo económico, atribuida en la mayoría de los casos a la progresiva disminución de su participación en sectores de empleo tradicionales: industrias case-  
ras, agricultura y comercio a pequeña escala. Estas caídas se compensan sólo en parte con  
aumentos en la participación de la mujer en sectores modernos en expansión, como la indus-  
tria manufacturera y los servicios. Véase Boserup (1970).

país viene determinada por la existencia de mano de obra barata y disciplinada, por las ventajas fiscales y por la conveniente precariedad de las normativas en materia de sanidad y seguridad laboral. Estas fábricas producen textiles, juguetes, material deportivo y prendas de vestir, pero muchas están especializadas en aparatos eléctricos y en componentes para la industria electrónica. En muchos casos, tanto si la compañía propietaria de la fábrica es independiente como si no lo es, su limitada intervención en la producción hace de ellas un simple eslabón de un proceso controlado por multinacionales.

Algunas de estas fábricas que producen productos de consumo acabados se limitan a montar las piezas suministradas por sus clientes... Por ejemplo, pantalones que se cortan en Alemania y se envían por avión a Túnez, donde se cosen, se empaquetan y vuelven a Alemania para ser vendidos. En estos casos, las fábricas del mundo están totalmente integradas en el proceso de producción del cliente, aunque en términos formales sean independientes (Elson y Pearson, 1981: 88).

El aspecto más interesante en relación con estas fábricas es que la gran mayoría de los trabajadores (más del 80 por ciento) son mujeres jóvenes entre 13 y 25 años de edad. Estas mujeres se encargan de asegurar el funcionamiento de la cadena de producción, mientras que los puestos administrativos y técnicos, de número más escaso, están ocupados por hombres (Mitter, 1986: 14). Algunos estudios revelan que las compañías justifican la contratación de mujeres aludiendo a la capacidad aparentemente innata de la mujer para el trabajo —a la «agilidad de sus dedos»—, a su docilidad, a su escasa proclividad a sindicarse y al hecho de que la mano de obra femenina resulta más barata, en comparación con la masculina, ya que el salario del hombre sirve para mantener a su familia y el de la mujer no. Susan Joekes aborda este último punto en su estudio acerca de las trabajadoras de la industria de la confección en Marruecos, donde los trabajadores y los gerentes varones explican el que los hombres ganen más que las mujeres, aun realizando el mismo trabajo, con las siguientes palabras: «las mujeres trabajan para barras de labios». En otras palabras, trabajan para comprar artículos personales de lujo, mientras que los hombres trabajan para mantener a la familia (Joekes, 1985: 183). Otros estudios ponen de manifiesto que los patronos creen que las mujeres están mejor dotadas para desempeñar tareas aburridas, repetitivas y sencillas, y que responden mejor a la disciplina impuesta por las largas jornadas de trabajo en la fábrica. Algunos autores han subrayado que estos estereotipos carecen de la suficiente base empírica. En un artículo sobre la mano de obra femenina asalariada en Gran Bretaña, Ann Phillips y Barbara Taylor afirman que definir el trabajo femenino como trabajo no cualificado equivale, en muchas ocasiones, a ignorar la preparación o la capacidad necesarias para llevarlo a cabo. El

trabajo femenino es tildado a menudo de inferior porque es efectuado por mujeres y las trabajadoras arrastran su inferioridad de estatus hasta el puesto de trabajo, donde ese estatus es el que determina el valor del trabajo que realizan (Phillips y Taylor, 1980: 79). John Humphrey estudia a las trabajadoras de una industria eléctrica de Brasil, donde, pese a que algunas mujeres desempeñaban «tareas sencillas pero de precisión», otras trabajaban en una zona especialmente esterilizada de las instalaciones, donde elaboraban las láminas de silicio destinadas a la fabricación de chips. Esta sección era fundamental para la producción de la planta y todos los empleados, excepto el personal de control, eran mujeres. De estas mujeres se esperaba que fueran capaces de utilizar «maquinaria sofisticada en todas las fases de producción —impresión fotográfica, grabado y depósito de partículas». La automatización y ajuste del equipo corría a cargo de técnicos varones, pero las mujeres debían trabajar con muchísimo cuidado, asumir todas las responsabilidades y estar dispuestas a realizar cualquiera de las tareas de su sección. Las trabajadoras de esta sección recibían una formación de 4 a 6 meses y constituían una importante baza para la empresa en términos de conocimientos y experiencia. Pero, a pesar de todo ello, las trabajadoras eran consideradas «ayudantes de producción» no cualificados (Humphrey, 1985: 220-1).

Susan Joeques, en su estudio sobre el sector marroquí de la confección, señala que los operarios, varones y mujeres, trabajan en equipo, desempeñan la misma labor a la misma velocidad, pero las mujeres ganan un 70 por ciento menos que los hombres (Joeques, 1985: 183). Esta situación pone en entredicho el que las mujeres estén peor cualificadas que los hombres y que se vean relegadas a trabajos no cualificados por estar mejor dotadas para tareas monótonas, aburridas y repetitivas. Joeques acentúa asimismo el que las mujeres estuvieran peor pagadas que los hombres por realizar el mismo trabajo, incluso en casos en que se reconocía que el producto de su trabajo era de mejor calidad y que sus niveles de educación eran superiores. Joeques opina que como resultado del progreso tecnológico en la industria el número de tareas repetitivas en cadenas de montaje ha aumentado, mientras que el número de puestos de gestión y control ha disminuido. El aumento relativo del número de puestos no cualificados y mal remunerados supone una ventaja para los patronos ya que reduce los costes laborales y suprime la presencia de trabajadores cualificados cuyo dominio del proceso de producción podría constituir una amenaza para las esferas directivas. El progreso tecnológico se traduce así en un mayor número de mujeres contratadas para ocupar los nuevos puestos no cualificados creados como consecuencia de la aplicación de nuevas tecnologías. Uno de los problemas de este argumento, como muy bien indica Joeques, es su carácter parcial. Los cambios tecnológicos se han extendido por todos los sectores de la economía y la multiplicación de puestos de trabajo no cualificados debería ser generalizada, pero la demanda de mano de obra femenina se ha concentrado en

unos pocos sectores (Joekes, 1985: 188-9). La opinión de Joekes se ve fuertemente apoyada por datos comparativos reveladores de que todos los economías tienen sectores considerados adecuados para la mujer y sectores que nunca, o raras veces, emplean mujeres; por ello, la entrada de la mujer en la población activa industrial es muy selectiva y no puede relacionarse directamente con el número creciente de puestos no cualificados.

Una comparación entre Guatemala, donde el empleo de la mujer en el sector industrial ha disminuido en términos relativos y donde un nuevo sector electrónico ha creado empleo masculino, y los nuevos países industrializados, como Hong-Kong y Brasil, donde gran cantidad de mujeres jóvenes se han incorporado al sector de la electrónica, revela que la entrada de la mujer en el mercado laboral es selectiva y que la «feminización» de los sectores varía de una economía a otra. Los estereotipos relativos a los trabajos adecuados para la mujer no deben llevarnos a imaginar erróneamente que existen áreas laborales especiales que siempre se calificarán de «femeninas» o adecuadas para la mujer. Un buen ejemplo de esta última afirmación surge al examinar algunos de los datos recogidos sobre la situación laboral de la mujer árabe. Según Azzam et al., las cifras de países fuertemente urbanizados, como Bahrein, Egipto, Líbano y Kuwait, reflejan que las mujeres suelen trabajar principalmente en servicios comunitarios o sociales y personales. Según la información compilada por los autores, el 97 por ciento de la población activa femenina de Bahrain trabaja en dichos sectores, así como el 96 por ciento en los Emiratos Árabes, el 99 por ciento en Kuwait y el 56 por ciento en Líbano (Azzam et al., 1985: 22). Estos estereotipos acerca del trabajo femenino pueden resultar a primera vista de sobra conocidos, pero si se examinan con más detalle observamos algunas cuestiones importantes. En lo que a los Estados del Golfo se refiere (Bahrein, Kuwait, Qatar y los Emiratos Árabes), las mujeres empleadas en actividades de servicios no son eminentemente empleadas domésticas, camareras, limpiadoras o porteras, como cabría esperar a la vista de la situación en otras regiones del mundo. En el Golfo, estos trabajos se consideran socialmente inadecuados para la mujer porque implican excesivo contacto con extraños, especialmente con hombres (Azzam y Moujabber, 1985: 65). Por la misma razón, los puestos administrativos no son típicamente femeninos y existen pocas secretarías, dado que no imperan condiciones laborales de segregación (Nath, 1978: 182). La conclusión que debe extraerse de lo anteriormente dicho es que, pese a que el nivel de industrialización, de desarrollo económico y de estructura económica influye en la participación de la mujer en el mercado laboral, ninguno de estos factores puede explicar acertadamente, por sí solo, los índices de intervención de la mujer en empleos no agrícolas.

### *Oportunidades de la mujer: educación y estatus*

Una vez examinada la tasa de participación femenina en empleos no agrícolas en función del nivel de desarrollo económico y de la cambiante estructura de la demanda del mercado laboral, es preciso pasar a considerar los factores de los que teóricamente depende el suministro de mano de obra femenina. Uno de los factores más importantes es la educación. Se da por seguro que la educación repercute positivamente en la participación de la mujer en el mercado laboral, ya que mejora sus oportunidades, facilita la movilidad en busca de empleo, aumenta supuestamente las aspiraciones y expectativas de la trabajadora y debilita, en principio, las barreras de la cultura tradicional que mantienen a la mujer al margen del mercado laboral. Las consecuencias de la educación en el empleo no pueden separarse de otros factores que determinan la entrada de la mujer en el mercado laboral y que, directa o indirectamente, están ligados a la educación propiamente dicha. Algunos de los factores más significativos a este respecto son la posición jurídica de la mujer, los valores culturales acerca de la conducta propia de la mujer, la estructura demográfica y la edad a la que la mujer suele contraer matrimonio. La educación influye, pues, notablemente en el estatus socioeconómico de la mujer y en su papel y posición en la sociedad.

El estudio de Mujahid sobre las tasas de participación femenina en el mercado laboral de Jordania se basa en los datos obtenidos en los Estudios sobre el hogar y la fertilidad realizados en 1976, para demostrar que la participación de la mujer en la población activa está estrechamente ligada al nivel de educación y que dicha participación aumenta considerablemente entre mujeres con estudios secundarios finalizados, y alcanzan su punto culminante entre mujeres que han recibido formación profesional o técnica (Mujahid, 1985: 117). Resultados similares se recogieron en otros países en desarrollo, pero la influencia positiva de la educación a la hora de buscar empleo no es tan directa como pudiera parecer a primera vista. En muchos casos, las tasas globales de participación de la mujer entre la población con un nivel de enseñanza primaria son muy bajas, pero se recuperan cuando se trata de mujeres que han completado los estudios secundarios. El argumento general aducido para explicar por qué las mujeres sin estudios secundarios trabajan menos que las que carecen de cualquier tipo de educación, es que las mujeres que han acudido exclusivamente a la escuela primaria, no están dispuestas a desempeñar tareas no cualificadas, pero tampoco están lo bastante preparadas para ocupar puestos cualificados mejor remunerados (Mujahid, 1985: 117). Parece que este argumento es válido en la medida en que implica que la educación básica no conlleva directamente la obtención de trabajo.

Muchos estudios ponen de manifiesto que en las primeras fases del desarrollo económico, la educación básica confiere una serie de ventajas a

las personas afectadas, pero que en fases posteriores, la oferta de individuos con este tipo de preparación excede la demanda laboral. Como consecuencia se produce una especie de inflación en el nivel de aptitudes necesarias para desempeñar un trabajo dado. En estas circunstancias, la mujer se encuentra en una posición de clara desventaja porque, a pesar de que en los últimos veinte años su nivel de educación haya aumentado en muchos países en desarrollo, sigue a la zaga del hombre. Este hecho se ve corroborado a través de la comparación entre los índices de alfabetización de hombres y mujeres, y la proporción del alumnado masculino y femenino. En Ghana, el analfabetismo entre mujeres es del 81,6 por ciento y entre hombres del 57,9 por ciento; en Zambia las cifras respectivas son del 59,8 y del 37,9 por ciento; y en Sudán del 83,1 y del 55,3 por ciento. En lo que respecta a las tasas de escolarización las diferencias son menos acentuadas; en Ghana un 38 por ciento de las mujeres entre 6 y 24 años de edad están escolarizadas, frente al 52,3 por ciento de varones; en Zambia las cifras equivalentes son del 31,4 y del 44 por ciento; mientras que en Sudán son del 22 y del 39,9 por ciento respectivamente (Sticher, 1984: 194). En África se registran algunas de las tasas de analfabetismo más elevadas del mundo, pero los datos de la mayoría de países muestran una disparidad similar entre hombres y mujeres. Youssef estudió los índices de analfabetismo y de escolarización de una serie de países de Latinoamérica y del Oriente Medio y comprobó que, en término medio, en Latinoamérica el 71 por ciento de mujeres y el 78 por ciento de varones estaban alfabetizados, mientras que en Oriente Medio las cifras correspondientes eran del 17 por ciento para mujeres y del 44 por ciento para varones (Youssef, 1976: 43).

La diferencia en los logros académicos obtenidos por hombres y mujeres se agudiza a medida que ascendemos en la escala académica, dado que para la mujer resulta difícil llegar a los niveles más elevados del sistema de enseñanza. Whyte demuestra que esta situación se da incluso en países desarrollados como Suiza, donde las mujeres constituyen el 49 por ciento del alumnado de la enseñanza primaria, pero sólo el 23 por ciento del alumnado universitario o de tercer nivel, mientras que en Alemania las cifras correspondientes son del 49 y del 27 por ciento (Whyte, 1984: 200). El limitado acceso de la mujer a los niveles secundario y terciario del sistema educativo es todavía más evidente en los países en desarrollo, donde la participación masculina en la formación técnica y profesional también supera a la femenina (Martin, 1983; Robinson, 1986). Como resultado de estas diferencias, cuando muchas personas aspiran a muy pocos puestos de trabajo, los varones, con mejor preparación, tienen ventajas claras respecto a las mujeres. Por ello, a pesar de que la mujer accede con mayor facilidad a la enseñanza básica, se ve relegada a una posición de desventaja en el mercado laboral. El desarrollo económico ha mejorado el nivel de formación de la mujer, así como su posición absoluta, pero apenas ha modificado las desigualdades relativas entre hombres y mujeres.

La relación entre la enseñanza y la participación femenina en empleos no agrícolas se ve asimismo afectada por la distribución irregular de las mujeres en términos de sectores económicos y de clase social<sup>16</sup>. No cabe duda alguna de que las mujeres mejor formadas se concentran en sectores muy concretos del mercado laboral y de que, en el interior de dichos sectores, su participación supera la tasa global de participación femenina en el mercado laboral. Esta situación aparece claramente en el caso excepcional de Kuwait. En 1961, Kuwait registraba una implacable tasa de participación femenina del 0,4 por ciento, íntimamente ligada a la reclusión de la mujer y a la temprana edad a la que contraía matrimonio. En 1970, dicha tasa había ascendido al 5,2 por ciento, un aumento respaldado por la mejora considerable del nivel de enseñanza de la mujer. El resultado de este programa masivo de modernización y de educación de la mujer que llama más poderosamente la atención es la entrada de la mujer en la administración pública, en calidad de funcionarias, asistentes sociales y profesoras (Nath, 1978: 175). Las primeras mujeres que accedieron a estas áreas de empleo fueron las hijas de las familias de ricos comerciantes kuwaitíes. Estas familias tenían un estatus social y un poder político considerable, y la educación de sus hijas era signo de modernización y opulencia (Nath, 1978: 181). La tasa global de participación femenina en la población activa kuwaití sigue siendo muy baja, pero el claro carácter selectivo del aumento experimentado se pone de manifiesto al examinar las cifras con más detalle. En 1970 en Kuwait, la participación laboral de las mujeres con título universitario era del 99 por ciento y todas ellas trabajaban para el Estado. Este elevado índice de participación es excepcional desde todos los puntos de vista, pero especialmente si se compara con la baja tasa de participación de la mujer kuwaití de edad comprendida entre los 15 y los 55 años, que fue del 2,3 por ciento en 1965 y del 5,2 por ciento en 1970 (Nath, 1978: 180). El ejemplo de Kuwait muestra que el

---

<sup>16</sup> La cuestión de determinar la clase de las mujeres plantea serias dificultades. En los estudios de clase llevados a cabo en sociedades capitalistas desarrolladas, se supone que la clase de una mujer viene determinada por el estatus profesional del cabeza de familia, que normalmente es un varón. Algunas obras feministas ponen en tela de juicio este punto de vista y proponen situaciones donde tanto el marido como la esposa trabajan en distintas escalas profesionales (p. ej., Stanworth, 1984). Otras perspectivas feministas consideran que las mujeres dedicadas al trabajo doméstico constituyen por sí mismas una clase (p. ej., Dalla Costa y James, 1972) y que la pertenencia de una mujer a una clase determinada depende de las relaciones de reproducción dentro del hogar (p. ej., West, 1978). En muchos países en desarrollo, el proceso de formación de clases no ha finalizado aún y las relaciones capitalistas de producción coexisten con relaciones no capitalistas de producción; ello complica aún más la determinación del estatus de clase de las mujeres. Pero una cosa es cierta, si aplicamos el estatus profesional, el nivel de educación y las relaciones con el modo capitalista de producción al estudio de países en desarrollo, una proporción considerable de hogares albergarán a personas pertenecientes a distintas clases. En este capítulo me he basado en la clase de las mujeres definida desde dos puntos de vista: el estatus profesional de la mujer y su relación con el modo de producción dominante.



acceso de la mujer al sistema de enseñanza depende de la clase social y que un aumento de las tasas de participación femenina en el mercado laboral puede ocultar concentraciones particulares de mujeres en determinados sectores de la economía. En Kuwait la enseñanza es gratuita y, desde 1966, es obligatoria para los niños de 6 a 14 años de edad, pero este hecho ha tenido escasas repercusiones en la participación global de la mujer en el mercado laboral (Nath, 1978: 179). Kuwait es, sin lugar a dudas, un caso muy especial, pero esta situación se da asimismo, aunque no tan claramente, en muchos otros países (Al-Sanabary, 1985; Robertson, 1986).

El problema de la educación y del empleo femenino se complica aún más con la relación que estos factores mantienen con la estructura demográfica de la población y con la edad legal para contraer matrimonio. El estudio demográfico y de las estrategias matrimoniales pertenece a un área especializada que no podemos examinar aquí. No obstante, los niveles de fertilidad están ligados a un cierto número de indicadores que influyen directamente en todo intento por consolidar el estatus y la posición de la mujer en la sociedad: el índice de alfabetización femenina, la diferencia entre los índices de alfabetización de hombres y mujeres, la tasa de participación de la mujer en el mercado laboral, la edad legal para contraer matrimonio y la incidencia de este estado civil. Todos estos factores determinan el estatus de la mujer porque están directamente ligados a la posibilidad de la mujer de elegir el momento de contraer matrimonio, la persona que va a convertirse en su marido y cuántas veces contraerá matrimonio, así como a sus derechos en materia de enseñanza, a la autonomía económica proporcionada por el trabajo y a la participación en la vida pública y política. La evaluación de estos factores y de su significado real para la mujer en un determinado contexto es una tarea ardua, entre otras cosas porque la cuestión del estatus de la mujer es de suyo tan compleja y cambiante como ya apuntamos en el capítulo 2. Las condiciones materiales de la vida de la mujer y las circunstancias sociales, económicas y políticas en las que se desenvuelve, se combinan con los estereotipos culturales que rigen las cualidades, el potencial y la conducta adecuada para la mujer, dando lugar a situaciones que no siempre son fáciles de dilucidar cuando se trata de considerar el estatus de la mujer en una sociedad concreta.

Por ejemplo, uno de los valores clave de la sociedad islámica es el honor, y el honor de la familia depende ante todo de la modestia, castidad y discreción de la conducta sexual de las hijas, hermanas y esposas. El honor es un principio social de base, y la reputación y el estatus de una familia en la comunidad depende de que consiga mantenerlo intacto. El honor articula las relaciones de género y de parentesco, y constituye el principio director de las restricciones islámicas sobre los modos de comportamiento. La importancia del honor como principio cultural clave explica el porqué la familia asume toda la responsabilidad, moral y económica, dimanante de la conducta de las mujeres de la familia. En este

contexto, los aspectos económicos se combinan con los morales, y los materiales con los culturales. La vigilancia de las mujeres de una familia recae exclusivamente en manos de los miembros masculinos de la misma y, mediante el ejercicio de esta vigilancia, el hombre se ve investido de poder religioso, judicial y social. Las mujeres actúan como guardianas del honor del varón y, por ello, deben tener a su vez un guardián. Esta situación se aplica a todas las mujeres, pero especialmente a las jóvenes solteras que constituyen una amenaza más directa contra la integridad del honor familiar (Youssef, 1978: 76-8; Azzam et al., 1985:6-7).

La preocupación por el honor y la conducta sexual favorece los matrimonios tempranos, así como la reclusión de la mujer una vez alcanzada la pubertad. Bajo estas circunstancias, no es de sorprender que pocas muchachas sigan acudiendo a la escuela después de los 15 años y que el número de jóvenes solteras que trabajan fuera del hogar, en los países islámicos, sea muy reducido. Entre las que sí trabajan, un gran porcentaje procede de los sectores más cultos de la sociedad. Según Youssef, el 42 por ciento de las mujeres solteras que trabajan en Egipto y el 35 por ciento de las que lo hacen en Siria son profesionales o administrativas (Youssef, 1978: 78). El 45 por ciento de las muchachas islámicas entre 15 y 19 años de edad ya están casadas, y en Libia y Pakistán, tres de cada cuatro chicas de esas edades están casadas (Youssef, 1978: 80). Esta temprana edad núbil es uno de los factores que explica las elevadas tasas de fertilidad de los países islámicos.

Pese a la escasa participación de la mujer soltera en el mercado laboral de los países islámicos, los índices para esta categoría superan los correspondientes a la mujer casada. Ello se debe a que muy pocas mujeres casadas reciben la autorización o el apoyo necesario para trabajar, con la posible excepción de las pertenecientes a los grupos situados en lo alto de la escala socioeconómica. Youssef observa, en un estudio realizado en Egipto, Turquía y Siria, que la participación laboral de la mujer separada o divorciada es ocho veces superior a la de la mujer casada, mientras que la de la mujer soltera es seis veces superior. La relación entre el estado civil y el empleo no es, por supuesto, exclusiva de los países islámicos. Youssef registra, asimismo, datos de estudios realizados en Chile, Costa Rica, Ecuador y Perú, de los que se deduce que la participación media de las mujeres separadas y divorciadas en el mercado laboral es cinco veces superior a la correspondiente a la mujer casada, mientras que la de mujeres solteras es cuatro veces superior (Youssef, 1976: 63). En términos generales, estos dos conjuntos de datos muestran que la mujer tiende a dejar de trabajar cuando se casa, pero si se separa o divorcia empieza a trabajar de nuevo, sin duda por razones económicas (Azzam et al., 1985: 7). La diferencia entre los índices de participación de mujeres solteras y casadas hacen suponer que la edad a la que se contrae matrimonio influye en las tasas de empleo femeninas, porque si las mujeres se casan jóvenes se reduce el tiempo en que permanecen solteras y, por ende, el porcentaje

de mujeres solteras en la sociedad. Lo contrario es lo que ocurre precisamente en Latinoamérica, donde la generalización de los matrimonios tardíos y de la soltería se traduce en elevadas tasas de participación de la mujer en empleos no agrícolas. En esta región, según Youssef, el 17 por ciento de las mujeres adultas entre 30 y 64 años de edad permanecen solteras, mientras que la participación de la mujer en el mercado laboral no agrícola es del 20 por ciento (Youssef, 1976: 19-20).

La relación entre el empleo femenino y el estado civil de la mujer viene fuertemente determinada por las condiciones socioeconómicas de clase. A muchas mujeres pobres, no se les presenta la posibilidad de dejar de trabajar al contraer matrimonio. Muchas mujeres casadas son la única fuente de ingresos del hogar. El nacimiento de hijos puede suponer una enorme presión para la economía familiar y, lejos de constituir un incentivo para que la mujer permanezca en el hogar, impone la necesidad de que sigan trabajando. En estas circunstancias, el coste del cuidado de los niños puede representar una pesada carga, que se une a la dificultad de encontrar una solución adecuada si ningún miembro de la familia puede ayudar en estas tareas. Incluso si la familia está dispuesta a prestar ayuda, no siempre es una ayuda constante y fiable, sobre todo si las personas disponibles son ancianos o niños demasiado pequeños, situación que supone una presión más fuerte aún sobre la madre que trabaja a jornada completa. No siempre es viable optar por reincorporarse al trabajo cuando los niños ya están en edad escolar, siendo las mujeres de mayor nivel intelectual —profesionales y personal administrativo— las que suelen hacerlo. Por supuesto, esta situación profesional privilegiada va ligada a una determinada clase social.

Los índices de participación de la mujer en actividades no agrícolas dependen de circunstancias muy complejas y producen efectos muy diversos. Lo cierto es que los estereotipos culturales de género y de conducta propia de la mujer, interactúan con las estructuras de familia y parentesco de manera que influyen en las consecuencias de factores tales como: nivel de desarrollo económico, estructura de la economía y oportunidades de educación. Las repercusiones de las ideologías de género y de sus consecuencias materiales son muy difíciles de establecer. Una cuestión muy interesante es que sea cual fuere la ideología imperante en materia de género y de empleo, las mujeres se encuentran en una posición única, determinada por la asociación de la gestación y, a veces, de la maternidad con la función de la mujer en la sociedad y con el estatus social y la autoestima. Aunque en muchas sociedades, el matrimonio y la paternidad son importantes indicadores del valor social y de la autoestima del varón, estas actividades nunca se califican de carreras alternativas como ocurre en el caso de la mujer. Según Ursula Sharma, el trabajo del varón sólo se valora en términos comparativos con otras ocupaciones remuneradas; el trabajo de la mujer, por el contrario, se valora y aprueba con referencia a la maternidad y a las tareas domésticas (Sharma, 1986: 128-9). Ganar di-

nero no parece constituir una parte fundamental del papel social de la mujer. Diferentes sociedades, o distintos sectores de una misma sociedad, tal vez aprueben y fomenten el trabajo de la mujer, reconozcan su necesidad económica y psicológica, pero nunca parecen reconocer que se trata de una necesidad inherente al papel femenino, de la misma manera que muchas sociedades parecen integrar el empleo masculino en el papel del varón. Ursula Sharma afirma lo siguiente, en el contexto de estudios realizados en la India:

A este respecto, la estructura de las ideologías de género en el sur de Asia y en la mayoría de las sociedades occidentales industrializadas son básicamente similares. Las diferencias se manifiestan en los tipos de criterios aplicados para establecer la legitimidad de determinadas ocupaciones femeninas (compatibilidad con las necesidades psicológicas de los niños en Occidente, ideas respecto al purdah, al honor de la familia o a la contaminación en el sur de Asia). (Sharma, 1986: 129.)

### *Consecuencias del trabajo asalariado en la vida de la mujer*

Una vez visto cómo se incorpora la mujer al sector de empleo no agrícola, los interrogantes que quedan pendientes son: ¿Qué diferencia supone para la mujer esta nueva condición laboral? ¿Cómo percibe la mujer las ventajas e inconvenientes de esta situación? ¿Significa trabajar fuera del hogar mejorar la posición de la mujer dentro del hogar? Nos enfrentamos de nuevo a cuestiones que deben resolverse dentro de un contexto histórico y cultural específico, rehuyendo generalizaciones simplistas. Incluso en una misma sociedad, la percepción de la mujer y su reacción ante los modelos laborales cambiantes se ven influidas por consideraciones de raza y de clase.

En *Working Daughters of Hong Kong*, Janet Salaff examina el ambiente y las experiencias familiares de mujeres que trabajan en fábricas, en el sector de servicios, en la administración y en profesiones liberales. De este estudio se deduce que en la economía de Hong Kong, caracterizada por los reducidos salarios, la supervivencia de una familia depende del salario de varios miembros, y el percibido por las hijas es cada vez más importante para la renta familiar. Salaff subraya que: «Ningún asalariado gana por sí solo lo suficiente para llenar los tazones de arroz de toda la familia» (Salaff, 1981: 258). En la economía actual de Hong Kong, marcada por una rápida modernización, la familia sigue siendo una institución social clave. La cooperación económica y la puesta en común de los salarios de todos los miembros de una familia forman parte integrante de la estrategia destinada a mantener a la familia y a mejorar su estatus y prestigio social. Las hijas son en ocasiones una fuente importantísima de ingresos, pero su posición y estatus en la familia es siempre distinto al de los hijos varones. Estos últimos ocupan un lugar especial por razones religio-

sas y culturales basadas en la continuidad patrilineal y en la importancia de la tradición ancestral, y, por consiguiente, los hijos y no las hijas son los principales beneficiarios de la renta familiar. Las hijas, por su parte, son educadas para que contribuyan generosamente a sostener a su familia hasta que se casen, y a la familia de su esposo después del matrimonio.

Salaff descubrió que la clase y las circunstancias familiares en su conjunto determinaban el estilo de vida de las hijas, así como la edad a la que se incorporaban al mercado laboral. Todos los informantes de Salaff habían completado la enseñanza primaria, pero las mujeres pertenecientes a la clase trabajadora entraron a formar parte de la población activa entre los 12 y 14 años de edad, mientras que las mujeres de clase trabajadora alta y de clase media baja solían matricularse en la escuela secundaria y empezar a trabajar a los 16 años (Salaff, 1981: 259-60). Salaff subraya que, dado que los bajos salarios de Hong Kong impiden que un individuo mantenga por sí solo a su familia, la mayoría de hogares, especialmente los más pobres, intentan continuamente aumentar la proporción de miembros activos respecto a la de miembros dependientes. Como resultado, en los primeros años del ciclo de vida de un hogar, cuando hay niños pequeños y pocos miembros ganan dinero, los recursos familiares no bastan para dar estudios a los hijos mayores. Las hijas mayores de familias de clase baja se ponen a trabajar en cuanto alcanzan la pubertad y todos sus ingresos pasan a engrosar el fondo familiar. Con frecuencia, el salario de las hijas servirá directamente para pagar los gastos de escolaridad de sus hermanos más pequeños. Los mayores recursos de las familias con niveles de renta intermedios, donde el padre tiene un salario elevado, se dedican a menudo a costear la educación secundaria de todos los hijos, incluso de las hijas mayores. La renta doméstica depende de la edad de los miembros de la familia, siendo el periodo más próspero cuando todos los hijos trabajan, decayendo esta prosperidad a medida que se van casando y formando sus propias familias. Los datos recogidos por Salaff demuestran claramente que la posición en el orden de hermanos es fundamental para determinar las oportunidades de educación y empleo. Las hijas mayores que alcanzan la madurez cuando los recursos de la familia están en su punto más bajo, deben empezar a trabajar inmediatamente, mientras que sus hermanos pequeños probablemente puedan estudiar durante más tiempo y retrasar su incorporación al trabajo asalariado, mejorando así su formación y oportunidades de empleo (Salaff, 1981: 261-6). La clase social determina de qué manera y en qué medida la familia absorbe el salario de las hijas, pero Salaff calcula que, en término medio, tres cuartas partes de los ingresos de las mujeres trabajadoras van directamente a sus familias.

Las ventajas que las hijas trabajadoras aportan a las familias son evidentes, pero lo que queremos saber es qué ventajas obtienen las propias mujeres. Una de las posibles ventajas es un mayor grado de autodeterminación. Salaff observa que la mayoría de matrimonios ya no son impuestos y que la mujer suele conocer a su futuro esposo en actividades de gru-

po en las que ambos participan. Pero el control de los padres sobre el matrimonio sigue siendo considerable y 15 de las 28 mujeres consultadas por Salaff declararon que habían aplazado su boda a petición de sus padres porque su familia precisaba todavía su apoyo económico. Este tipo de aplazamientos, sin embargo, fueron al parecer beneficiosos para las propias mujeres, que reservaron parte de su salario para comprar objetos para su futuro hogar y para incrementar su dote (Salaff, 1981: 268).

Las hijas trabajadoras conservan normalmente, con el acuerdo de la familia, una pequeña cantidad del salario para sus propios gastos. Las mujeres gastan este dinero en efectos personales y en actividades de ocio, y, en este sentido, el trabajo asalariado posibilita el ejercicio de actividades con personas del mismo estatus. Como compensación por el dinero que invierten en la manutención de la familia, las hijas trabajadoras se ven liberadas normalmente de las tareas domésticas como cocinar, cuidar de los niños y lavar (Salaff, 1981: 269). Además tienen más influencia en las decisiones familiares, sobre todo en las relativas a sus hermanos más pequeños, aunque su opinión suele ser ignorada si va en contra de los deseos de sus padres. Salaff concluye que el empleo ha tenido consecuencias positivas en la vida y experiencias de las hijas trabajadoras: tienen más libertad para elegir marido, para disponer de su tiempo libre y para gastar el dinero que ganan, además de un mayor peso en las decisiones familiares (Salaff, 1981: 270-1). No obstante, Salaff señala asimismo que, aunque el estilo de vida y las oportunidades de la mujer han experimentado mejoras considerables, se ha avanzado muy poco hacia la igualdad con los hombres.

En realidad, el abismo entre hombres y mujeres en lo que a educación, empleo e ingresos se refiere, sigue siendo tan grande como en el pasado. Por ello, a pesar de que el sentimiento subjetivo de progreso abrigado por las mujeres está justificado, la mejora cualitativa de su situación con respecto al varón y a su posición en la familia sigue pendiente (Salaff, 1981: 13).

La relación entre empleo y mayor autonomía social y económica para la mujer es muy problemática. Una cosa parece clara, muchas mujeres consideran que esta relación existe. Varios estudios realizados en todo el mundo revelan que para muchas mujeres casadas trabajar fuera del hogar es un medio de incrementar su independencia económica y social con respecto al hombre. Barbara Ibrahim cita las palabras de una trabajadora de una fábrica de El Cairo: «El trabajo fortalece la posición de la mujer. La mujer que trabaja no tiene que pedir limosna a su marido cada vez que necesita una piastra. Puede exigir respeto en su casa y puede levantar la voz cuando se toman decisiones» (Ibrahim, 1985: 296).

Carmel Dinan afirma que las mujeres de Ghana que ocupan puestos administrativos y desempeñan profesiones liberales disfrutan de una libertad considerable. Muchas de ellas optan por permanecer solteras, pero

mantienen una vida social activa y cuentan con muchos amigos varones. Estas mujeres gozan de una autonomía económica y social poco frecuente en la sociedad tradicional de Ghana y la defienden limitando el contacto con sus parientes, para evitar las obligaciones económicas y sociales impuestas por las relaciones de parentesco (Dinan, 1977). Esta situación acentúa aún más las diferencias entre estas mujeres y aquellas que dependen de los vínculos matrimoniales y familiares para poder acceder a los recursos económicos esenciales. Christine Obbo, en su trabajo sobre los emigrantes de las zonas rurales a Kampala, Uganda, descubrió que la actitud de los varones respecto al trabajo femenino presentaba muchas contradicciones. Por una parte, los hombres de la ciudad se mostraban a favor de que su pareja fuera una ayuda financiera en lugar de una carga, y por otra tenían que la autonomía económica de la mujer supusiera una pérdida de control del hombre sobre la mujer (Obbo, 1980: 51).

#### LA MUJER Y EL TRABAJO ASALARIADO: ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS

La antropología urbana y el estudio de los trabajadores en entornos urbanos e industriales se están convirtiendo en focos de especial interés en la disciplina. Ciertamente es que la antropología siempre ha dado cabida a este tipo de estudios, pero en los últimos quince años el número ha aumentado considerablemente<sup>17</sup>. Las antropólogas feministas han empezado recientemente a interesarse por la participación de la mujer en el trabajo asalariado en las ciudades y por la relación entre las tareas productivas y reproductoras dentro del sistema industrial capitalista. La antropología feminista y marxista de los últimos diez años se ha ocupado mucho de las formaciones sociales precapitalistas y de los procesos de transformación y articulación que caracterizan la relación entre los sistemas de producción rural y el capitalismo naciente (véase la primera sección de este capítulo). El estudio del empleo femenino asalariado bajo el régimen capitalista se ha desarrollado de una forma más sistemática en sociología y, más recientemente, en historia y economía. Como resultado, la antropología feminista ha tenido pocas oportunidades, por el momento, de considerar qué puede aportar a los debates surgidos en torno a la relación entre la división sexual del trabajo y el sistema capitalista de producción. La antropología social no puede jactarse de haber hecho aportaciones inestimables con respecto a estas cuestiones, y la sofisticación teórica de la crí-

---

<sup>17</sup> La mayor parte de las primeras obras de antropología social dedicadas a estas cuestiones procede del Rhodes Livingstone Institute, Rodesia del Norte (actualmente Zambia). Esta literatura abordaba temas de antropología urbana, diferencias étnicas y la situación de los trabajadores de las minas de cobre. Estudiaba asimismo agrupaciones no empresariales, asociaciones benéficas, grupos religiosos, sindicatos y partidos políticos. Véase Brown (1975).

tica feminista hace pensar que la antropología será incapaz de elaborar nuevos modelos teóricos. Ahora bien, ello no significa que la contribución de la antropología carezca de importancia.

Muchos de los análisis feministas-marxistas en ciencias sociales se centran en la importancia de la labor doméstica de la mujer en el sistema capitalista y en su papel como «ejército de reserva» de trabajadores al que se recurre en periodos de expansión o de crisis y al que se libera de sus obligaciones en cuanto cambian las circunstancias. Estos dos aspectos van necesariamente unidos dado que la división del trabajo en el hogar está ligada a la división del trabajo fuera del hogar y a las condiciones en las que la mujer accede al mercado laboral. La organización doméstica y las ideologías de género desempeñan un papel importante a la hora de determinar la participación de la mujer en el trabajo asalariado. El proceso resultante se traduce en una determinación recíproca entre educación, situación jurídica y circunstancias económicas de la mujer. La idea de que la mujer trabajadora forma parte de un ejército de reserva está ligada al hecho de que el salario de la mujer es inferior al del hombre. El motivo alegado es que la mujer casada depende de su marido y que si es preciso despedir temporalmente a estas mujeres, los empresarios pueden dar por supuesto que vivirán del salario de sus maridos. De esta manera el empresario capitalista se aprovecha de que la actividad asalariada de las trabajadoras sea secundaria con respecto a sus actividades como esposas y madres; así la mujer percibe un salario tan bajo que ni siquiera cubre los costes que supone trabajar fuera del hogar (Beechey, 1978: 185-91).

La teoría de la «mujer como ejército de trabajadores de reserva» ha sido ampliamente criticada desde distintos puntos de vista (Milkman, 1976; Barret, 1980: 158-72). Sin embargo, la contribución antropológica a esta cuestión se limita a acentuar, como ya se ha hecho en el pasado, que para considerar correcto este enfoque de la participación de la mujer en el mercado laboral, es preciso enmarcarlo en una determinada época histórica y en unas condiciones económicas y sociales específicas. La situación comparativa que resulta de los estudios realizados sobre la participación de la mujer en el mercado laboral mundial, es muy compleja y variable; no existe una explicación única que defina la relación entre el trabajo de la mujer fuera del hogar y la división sexual del trabajo doméstico. El caso de las hijas trabajadoras en Hong Kong es un ejemplo en el que el capitalismo absorbe el trabajo de mujeres jóvenes y solteras a las que esta actividad libera de las tareas domésticas. La situación de estas jóvenes no puede explicarse sencillamente haciendo referencia a las ventajas de la mano de obra barata, que cuenta con el apoyo de los hombres para sobrevivir en periodos de desempleo. La mayoría de estas jóvenes, especialmente las empleadas en los sectores industrial y de servicios, no cuentan con el apoyo de un salario masculino. En efecto, la mayoría de ellas mantienen a sus familias. Las feministas ya se han ocupado de esta cuestión y han subrayado que lo importante no es que la mujer sea la principal, o



única, fuente de ingresos del hogar, ya que la imagen de la mujer como ser dependiente es la causante de que su salario sea inferior al del varón (Beechey, 1978: 186).

Este argumento tienen mucha fuerza, pero sugiere que, al ser consideradas seres dependientes, todas las mujeres constituirán una mano de obra barata. A este respecto pues, una mujer valdría tanto como otra. ¿Cómo explicar que la mujer joven y soltera sea la que se incorpora a la población activa? Existen, sin duda, muchos factores ligados a la demanda laboral que merecerían nuestra atención: las preferencias de los empleadores, problemas físicos que aumentan con la edad —por ejemplo pérdida de visión—, la mayor movilidad de las jóvenes, el no tener niños bajo su responsabilidad, etc. No obstante, la oferta laboral también presenta algunos rasgos determinantes, los más importantes de los cuales están relacionados con la estructura y la ideología familiares. El feminismo, en boca de Beechey y otros muchos autores, está en lo cierto al afirmar que la organización del hogar y las ideologías de género desempeñan un papel capital a la hora de determinar la entrada de la mujer en el mercado laboral. Está asimismo en lo cierto al insistir en que, para entender la conexión entre división sexual del trabajo y relaciones capitalistas de producción, es menester examinar de qué manera se han incorporado las relaciones de género precapitalistas al sistema capitalista de producción y cómo se han consolidado dentro de él. La antropología aporta a este debate el material comparativo necesario para definir los vínculos que se establecen, en determinadas circunstancias históricas, entre las relaciones de género en el hogar y en el lugar de trabajo. El estudio de Janet Salaff acerca de las hijas trabajadoras de las familias de Hong Kong revela que de no ser por la particular configuración de la familia de Hong Kong, de su especial preocupación por la continuidad y el corporativismo, sus dimensiones demográficas, los privilegios de los hijos varones frente a las hijas, el profundo respeto por los padres y la relativa libertad concedida a las jóvenes solteras, la mano de obra industrial y la estructura del empleo femenino serían sin duda muy distintas. Ello no significa que estas familias no estén sometidas a fuertes presiones económicas, como ocurre en otras regiones del sureste asiático, donde las hijas trabajan para contribuir a la manutención de la familia. Pero este tipo de presiones no explican por qué tienen que trabajar las hijas en lugar de los hijos varones, ni tampoco por qué no hay más mujeres jóvenes que abandonen antes a su «familia» para poder dedicar su salario a sus propios gastos o aportarlo al hogar conyugal mientras todavía son jóvenes para seguir trabajando. La respuesta a estos interrogantes impone un examen de las relaciones de género y de parentesco, así como de las ideologías de género. La antropología se encuentra en una situación privilegiada para analizar las relaciones de género y de parentesco desde un punto de vista comparativo, y existe además un número creciente de datos que ponen de manifiesto una serie de lazos específicos entre la división

sexual del trabajo y las relaciones capitalistas de producción en distintas circunstancias.

Si revisamos todo el material sobre el trabajo femenino presentado en este capítulo, incluido en el empleo agrícola y en sectores de la economía subterránea, apreciaremos la importancia de analizar las relaciones productivas a la luz de la naturaleza específica de las relaciones de parentesco y de género. Por ejemplo, el estudio de las encajeras de Narsapur llevado a cabo por María Mies muestra cómo un conjunto de relaciones de género se integra en el sistema capitalista de producción dentro de una estructura doméstica dada. No sólo se trata de un ejemplo perfecto donde el capitalismo no impone la separación entre hogar, sino que corrobora una vez más que la entrada de la mujer en el mercado laboral sólo puede entenderse si se hace referencia a la naturaleza específica de las relaciones de género y a la estructura del hogar —un extenso conocimiento de las «necesidades del capital», o de los procesos macroeconómicos del trabajo, no es suficiente. A tenor de los datos disponibles parece probable que muchas de las variaciones observables actualmente en la estructura y en la naturaleza del empleo femenino en los países en desarrollo no difieran de forma considerable de las que se produjeron en el pasado. En otras palabras, las trabajadoras explotadas en las fábricas, las mujeres que trabajan fuera de casa, las familias con varios miembros asalariados y las jóvenes trabajadoras son fenómenos que existieron en los países desarrollados durante las primeras etapas del capitalismo industrial (Tilly, 1981; Tilly y Scott, 1978). Ahora bien, la coexistencia de todas estas formas de empleo en el mundo contemporáneo —como manifestación concreta de la distinta adaptación de los procesos de transformación capitalista a los diferentes sistemas de género y de parentesco— ofrece a las feministas de las distintas disciplinas una ocasión única para estudiar la naturaleza recíprocamente determinante de las relaciones productivas y reproductoras. Proporciona asimismo a las feministas la oportunidad de liberarse de la teleología de la trayectoria histórica que ha seguido el capitalismo en Europa occidental y su intersección con las relaciones de género y de parentesco.

Se ha interpretado, a menudo, erróneamente la excesiva atención teórica que muchas obras feministas y marxistas han prestado a las «necesidades del capital», al capitalismo como causa o consecuencia de una determinada formación «familiar» y a la posible dependencia de la división sexual del trabajo con respecto a la división capitalista del trabajo. Muchos escritores han criticado el carácter funcionalista de este enfoque y han señalado que plantear continuamente cuestiones acerca de los cambios en la división sexual del trabajo y en la organización doméstica en términos de su función en el sistema capitalista desemboca en una actitud reduccionista (Bozzoli, 1983). Aunque no se puede negar que el capitalismo haya transformado los procesos de producción, reproducción y consumo de la sociedad, ello no se ha conseguido exclusivamente para satisfacer las necesidades del capital. Estos procesos de transformación han

venido determinados, asimismo, por las formas de producción, reproducción y consumo ya existentes; en otras palabras, por las relaciones de género y de parentesco vigentes. Contemplar todos los cambios como consecuencias de las relaciones capitalistas de producción es incorrecto. La importancia de esta cuestión aparecerá con mayor claridad en el siguiente apartado, en el que abordaré el carácter variable de los modelos «familiares».

#### CARÁCTER VARIABLE DE LA FAMILIA

La variabilidad de las relaciones familiares y de parentesco constituye una de las áreas de estudio «tradicionales» de la antropología social. La complejidad de este tema de estudio y la brillantez de muchas carreras académicas asociadas con él, implica que incluso las afirmaciones más prudentes encierran un alto grado de riesgo. Ante lo dicho anteriormente acerca de la modernización, industrialización y relaciones capitalistas de producción, una de las cuestiones más apremiantes es identificar los cambios que se suceden por todo el mundo en la estructura de la «familia» y del hogar y determinar si la familia «nuclear», con un fondo conyugal común y una residencia neolocal, es efectivamente la estructura dominante.

#### *El auge de la familia «nuclear»*

Estudios antropológicos realizados en todo el mundo revelan una serie de cambios en la estructura y naturaleza de la familia. Uno de los temas comunes a estos estudios es la importancia decreciente de los linajes colectivos y la supremacía de la familia elemental o «nuclear». Por ejemplo, recientes estudios sobre la sociedad de África occidental ponen de manifiesto cambios de este tipo y reflejan la existencia de una mayor libertad en la elección de esposa o marido, una mayor tendencia a establecer un hogar conyugal independiente del familiar y un mayor acento en el amor y compañerismo como criterios básicos del matrimonio (Oppong, 1981; Harrell-Bond, 1975; Little y Price, 1973; Oppong, 1983). El estudio de Soraya Altorki acerca de los matrimonios elitistas en Arabia Saudí revela asimismo cambios en las prácticas matrimoniales, un aumento en la construcción de casas con entradas y salidas físicamente separadas para los hijos casados o de residencias propias, una mayor exigencia de conocer a los esposos potenciales antes del matrimonio y una disminución de los contactos entre parientes (Altorki, 1986). Observa, asimismo, que el predominio de la residencia neolocal —donde las parejas casadas viven en su propio hogar— corresponde con una menor atenuación de la segregación de la mujer, de tal forma que maridos y esposas pasan más tiempo

juntos y toman decisiones conjuntamente (Altorki, 1986: 34-5). Los ejemplos de África occidental y de Arabia Saudí no son únicos, ya que estudios llevados a cabo en otras partes del mundo han arrojado resultados similares. Otros cambios notorios en las prácticas matrimoniales, que han recibido atención especial en antropología y que parecen relacionados con los procesos de «modernización», son el descenso de la poliginia y el aumento del divorcio. No debe olvidarse, sin embargo, que los datos relativos a estos dos últimos fenómenos no se han recogido de forma constante durante largos periodos de tiempo y muchos análisis registran cifras compiladas en momentos muy concretos y en grupos de personas muy concretas. El asunto se complica aún más dada la intrincada relación entre divorcio y número de matrimonios, y la aparición de un fenómeno denominado monogamia secuencial (casarse varias veces), fruto de los altos índices de divorcio y nuevos matrimonios, que debe ser tenido en cuenta en cualquier afirmación que infiera que la poliginia ha dado paso al matrimonio monógamo. Existen, sin embargo, muchas pruebas de que las formas familiares van cambiando, pero queda por saber cómo interpretar estos cambios. Un rápido examen de la historia de la familia en Europa puede ser muy útil, siempre y cuando no demos por supuesto que el progreso actual en distintas zonas del mundo seguirá necesariamente la misma trayectoria. Las cuestiones más reveladoras planteadas por el material europeo se refieren al papel fundamental de las consideraciones de clase en el análisis de la variabilidad de la «familia» y la necesidad absoluta de mantener una clara separación entre la «ideología» de la familia y la estructura y organización del hogar.

El estudio histórico de la «familia» en Europa y en América ha desencadenado una viva polémica. Peter Laslett opina que la industrialización no fue el detonante de la formación de la familia «nuclear» y apoya esta afirmación demostrando que la familia «nuclear» existía entre la población rural trabajadora mucho antes del advenimiento de la revolución industrial y de la aparición del proletariado urbano (Laslett, 1972). Igualmente importante es que los estudios históricos hayan demostrado la enorme variabilidad de la estructura y forma «familia»/hogar con respecto a la situación de clase (Poster, 1978), y varios autores han destacado el importante papel que desempeñan las relaciones de propiedad y sucesión en la determinación de las estructuras «familia»/hogar características de las distintas clases sociales (Goody, 1972; Creighton, 1980). Parece indudable a la luz de diversos estudios sobre la situación en Europa y en América que la idea de la familia «nuclear» mantenida por el salario masculino surgió de la ideología propia de las clases medias decimonónicas (Hall, 1979; Poster, 1978). Durante los siglos XVIII y XIX, el capitalismo experimentó un rápido desarrollo unido a un crecimiento urbanístico. Estos factores, junto con la generalización del trabajo asalariado, culminaron en la creación de un proletariado rural y urbano, y de una burguesía urbana. En la segunda mitad del siglo XIX, los sindicatos

de trabajadores centraron sus esfuerzos en el establecimiento de un «salario familiar», según el cual un hombre ganaría lo suficiente para mantenerse a sí mismo y a su esposa e hijos. La reivindicación de un «salario familiar» se convirtió en uno de los ideales del movimiento sindicalista organizado, y mereció la «aprobación» de las nuevas clases medias que ensalzaban las virtudes de una «familia» en la que la esposa e hijos dependieran totalmente del marido y padre respectivamente. Esta visión «familiar» contaba con el apoyo económico y político de la clase media, cuyos principios y valores estaban fuertemente reflejados en la legislación vigente. Muchos autores han subrayado que esta ideología «familiar» de clase media tenía unos orígenes históricos más profundos, pero la convergencia del poder social, económico y político permitió que en ese momento la clase media impusiera sus valores y principios al resto de la sociedad. Es importante que no interpretemos esta «imposición» como un proceso exclusivamente unilateral, ya que la clase trabajadora organizada estaba en condiciones de aplicar su nascente ideología familiar para lograr sus propios fines en la lucha por el «salario familiar». El resultado final de este proceso fue que una idea concreta de «familia» se elevó a la categoría de deseable y «natural».

Sea cual fuere el poder de los principios y valores de la clase media, la situación de la mayoría de la población era muy distinta. Los pobres, los divorciados, los viudos y los solteros no podían mantener su hogar con el salario de una sola persona, si la mujer y los hijos permanecían en casa y dependían de él. Para esas familias era preciso que trabajaran tantos miembros de la familia como fuera posible. Examinando las circunstancias de la gran mayoría —la clase media y la clase trabajadora organizada tenían poco peso numérico—, se impone la necesidad de mantener una distinción entre la ideología «familiar», y la estructura y las circunstancias económicas reales de la unidad doméstica. La clase media logró establecer una definición de vida familiar «natural» basada en el varón como sostén de la familia, y en la mujer y la prole como dependientes de él y logró asimismo definir la familia como marco de relaciones personales privadas independiente de la arena pública de la vida comercial. Pero, aunque esta ideología fuera poderosa y deseable, existía —y sigue existiendo— un enorme abismo entre la penetración y el poder de una ideología, y la estructura y las circunstancias económicas reales de la mayoría de la población<sup>18</sup>. Las cuestiones de diferencias de clase y de la relación entre ideologías familiares, y realidades sociales y económicas de la organización doméstica son fundamentales para analizar los cambios de las estructuras «familia»/hogar.

---

<sup>18</sup> Para una disertación brillante sobre este material, véase Gittins (1985: cap. 1).

### *Matrimonio, ideología y cambios socioeconómicos en la Nigeria colonial*

Uno de los pocos estudios históricos de sociedades no occidentales que ilustran las intersecciones de clase, ideología y situación socioeconómica, en el contexto de la evolución de las prácticas matrimoniales y de los modelos «familiares», es el dirigido por Kristin Mann en relación con la clase alta colonial de Lagos, Nigeria. En su libro describe los cambios en materia de matrimonio, de ideología «familiar» y de estructuras «familia»/hogar producidos como consecuencia del desarrollo del Estado colonial, la incorporación de África occidental a la economía mundial y la difusión del cristianismo y de la educación occidental. La autora explica claramente que estos cambios modificaron las oportunidades económicas y transformaron los procesos de acumulación de capital, así como las estructuras del poder político y económico (Mann, 1985: 9). En el siglo XIX, los europeos, y especialmente los misioneros, introdujeron en Lagos los valores y las ideas burguesas victorianas sobre relaciones matrimoniales y familiares. La poliginia era una afrenta para estos victorianos de raza blanca y, por ello, insistieron mucho en la monogamia como «característica fundamental del matrimonio cristiano» (Mann, 1985: 44). La Ordenanza matrimonial de 1884 prohibió la poliginia entre cristianos y concedió a la mujer cristiana el derecho a la monogamia. Los europeos enseñaban que el matrimonio cristiano debía basarse en el amor y en el compañerismo, y no en el interés de unir dos linajes. Además, asumieron la responsabilidad de transmitir los valores burgueses victorianos sobre los papeles propios del hombre y de la mujer en el matrimonio. El marido mantenía y abastecía el hogar, mientras que la mujer era ante todo madre y su sitio estaba en el «hogar». La educación dispensada a los niños de las familias africanas de clase alta se encargaba de consolidar naturalmente estos principios (Mann, 1985: 44-5).

La ideología «familiar» victoriana tuvo consecuencias materiales muy concretas en la élite culta de Lagos. En primer lugar, las esposas cristianas se trasladaron a vivir al hogar conyugal después del matrimonio, en lugar de instalarse con la familia del marido. En segundo lugar, el matrimonio cristiano modificó radicalmente las prácticas sucesorias tradicionales de los yoruba. Los esposos adquirieron derechos sobre los bienes del otro cónyuge, y la esposa cristiana y sus hijos se convirtieron en los únicos herederos de la propiedad del varón, ya que la Ordenanza matrimonial despojó de derechos de sucesión a los hermanos del hombre y a los hijos nacidos de concubinas o esposas por el rito consuetudinario (Mann, 1985: 51). En tercer lugar, el matrimonio cristiano permitió definir a la naciente clase alta culta y diferenciarla del resto de la población. Concentró los recursos económicos en este grupo de élite y creó una red de lazos de

parentesco y afinidad (por matrimonio) destinada a defender y a favorecer los intereses económicos y políticos del grupo (Mann, 1985: 53). Para los hombres, el matrimonio cristiano presentaba una serie de ventajas dadas las circunstancias económicas vigentes. Si bien la poliginia era beneficiosa en el contexto agrícola, donde el trabajo de las esposas y de la prole era fuente de riqueza y prestigio, la situación urbana era distinta. En los grupos elitistas de Lagos la riqueza se circunscribía a la posesión de tierras, de casas y de objetos de lujo. Los ingresos procedían del comercio, de las rentas y del empleo en profesiones liberales y en la administración colonial. Las esposas y los hijos de familias cultas no eran una ayuda económica, sino más bien un lastre. En estas condiciones, limitar el número de esposas e hijos —a través del matrimonio monógamo cristiano— constituía una «estrategia económica inteligente» (Mann, 1985: 58).

Junto a las ventajas que presentaba el matrimonio cristiano para el varón, también existían algunos inconvenientes. En primer lugar, el hombre debía mantener a su esposa y a sus hijos, y las mujeres que no contaban con un cierto grado de autonomía financiera no podían correr con parte de los gastos familiares. En segundo lugar, las leyes cristianas de sucesión otorgaban a la esposa derechos sobre la propiedad de su marido. Totalmente al margen de los inconvenientes del matrimonio cristiano, el matrimonio yoruba era, en cierto modo, atractivo para los hombres de las clases altas. Algunos optaron por este último porque preferían la relación y el reparto de papeles de las prácticas consuetudinarias, pero sobre todo porque el estatus de las uniones regidas por la tradición era a menudo ambiguo, ofreciendo la posibilidad de manipular y redefinir las relaciones y los deberes conyugales, así como los derechos y obligaciones de dichas uniones, todo ello imposible en el matrimonio cristiano (Mann, 1985: 60-1). Ante las ventajas e inconvenientes del matrimonio cristiano y del yoruba, muchos hombres optaron por los dos, es decir, por el «matrimonio dual». Las uniones duales servían para «maximizar los recursos y las oportunidades» y, siempre y cuando los hombres dejaran los términos de las uniones consuetudinarias algo ambiguos, era posible seguir una estrategia dual sin infringir la Ordenanza matrimonial (Mann, 1985: 62). Mann explica abiertamente que los hombres se casaban siguiendo distintas prácticas para satisfacer necesidades y estrategias diferentes.

Después de los años 1890, se modificaron las condiciones de vida en Lagos y los varones de las clases cultas encontraron mayores ventajas en el matrimonio yoruba. La fuerte depresión por la que atravesaba el comercio, junto con un aumento de la discriminación racial en el mercado laboral, amenazaba la posición de la élite culta. La caída de beneficios y la inseguridad del empleo profesional llevó a algunos hombres a renunciar al matrimonio cristiano y a contraer uniones consuetudinarias. Estas dificultades, agudizaron la sensibilidad de los varones por los inconvenientes financieros del matrimonio cristiano, con respecto al yoruba (Mann, 1985: 70-1). Además, en ese periodo, se produjeron otros cambios que repercu-

tieron en el matrimonio. A mediados de los años 1890, surgió en estos grupos de élite un movimiento nacionalista, que criticaba duramente el matrimonio occidental e impugnaba la supuesta inferioridad del matrimonio yoruba. Este tipo de matrimonio se consideraba, en efecto, «adaptado» al entorno cultural de África occidental. En 1888 y 1891, se fundaron las primeras iglesias africanas. Estas iglesias defendían el matrimonio yoruba y, por primera vez, los varones de las clases cultas pudieron practicar abiertamente este tipo de matrimonio y permanecer en buenos términos con la iglesia cristiana (Mann, 1985: 71-4).

Las distintas reacciones de los varones de las clases altas ante el matrimonio cristiano son particularmente interesantes si se comparan con las reacciones de las mujeres. Mann afirma que la mujer culta tenía una opinión menos ambigua al respecto que el varón y, siempre que podía, se decantaba por el matrimonio cristiano. Las mujeres, al igual que los varones, de las clases altas habían adquirido los valores religiosos y culturales de Occidente a través de la vida académica, familiar y religiosa, pero la relación de la mujer y del hombre con este sistema de valores no era la misma. Las mujeres eran «guardianas de la virtud moral» y la conformidad que mostraban con los valores cristianos y con los ideales victorianos estaba íntimamente ligada a su responsabilidad de fomentar y mantener la identidad cultural y la superioridad de la clase a la que pertenecían. Los hombres podían «caer» en el matrimonio yoruba, pero cuando una mujer culta no vivía de acuerdo con las prácticas y los ideales cristianos, no sólo mancillaba su reputación, sino que amenazaba el estatus de toda la clase elitista (Mann, 1985: 77-9).

Las opciones matrimoniales para la mujer, así como para el hombre, de clase alta estaban ligadas a las circunstancias económicas. Los varones podían mejorar sus oportunidades y recursos sociales y económicos a través del matrimonio «dual», pero la mujer no tenía esta opción, ni según la tradición yoruba ni la cristiana. Las mujeres sólo podían casarse una vez, por lo que no es de extrañar que aspiraran al matrimonio que otorgara mayor prestigio y protección jurídica. Cuando la mujer culta dejó de trabajar fuera del hogar, renunció a su autonomía económica y pasó a depender de su marido. Estas mujeres no habían sido educadas para desempeñar actividades profesionales, el comercio no era considerado adecuado para ellas y estaban excluidas de todos los puestos de la administración colonial, excepto los destinados específicamente a mujeres (Mann, 1985: 81). Enseñar y coser, ocupaciones aceptables para la mujer, eran empleos mal remunerados. Las mujeres de clase alta carecían de todas las oportunidades sociales y económicas de que disponían los hombres para obtener riqueza e influencia. Para que una de estas mujeres lograra mantener su estatus y un cierto nivel de seguridad económica, debía casarse con un hombre de su misma clase social que la mantuviera adecuadamente a ella y a sus hijos. Como afirma Mann, «cuando el estatus social y económico de una mujer culta dependía de su marido, la única alternativa válida era



el matrimonio cristiano» (Mann, 1985: 82). Muchas mujeres de clase alta, así como sus padres, pensaban que los derechos jurídicos consagrados por el matrimonio cristiano mejoraban el estatus de la esposa. Pero muchos descubrieron que el matrimonio cristiano no colmaba sus expectativas y proporcionaba pocas ventajas. Algunos especialistas en temas africanos observaron esta desilusión y, a partir de los años 1890, los hombres y mujeres de clase alta prestaron más atención a la posición de las esposas cristianas. Sus principales preocupaciones eran la vulnerabilidad económica de estas mujeres y el «desencanto y resquemor» que las invadió al descubrir que el matrimonio cristiano no respondía a sus aspiraciones. Desde 1900 aproximadamente, se inició un movimiento de reivindicación de una mayor independencia económica para la mujer de clase alta y se llegó a proponer que recibieran formación industrial y técnica. Según Mann, las actividades económicas de las mujeres de élite, a principios del siglo XX, ponen de manifiesto un cambio de actitud ante el matrimonio y el trabajo femenino. Algunas mujeres cultas intervenían en actividades de venta al detall, agrícolas, de servicios o profesionales. En el mismo periodo, unas pocas mujeres de clase alta empezaron incluso a defender públicamente el matrimonio yoruba (Mann, 1985: 82-90).

Una de las conclusiones de este estudio es que la mujer y el varón de clase alta del Lagos colonial tenían opiniones distintas acerca del matrimonio cristiano porque su situación social y económica era distinta. Esta disparidad de opiniones y de expectativas desembocaba con frecuencia en un conflicto entre cónyuges y a intentos por ambas partes de definir los deberes y responsabilidades conyugales. El estudio de Mann sobre el matrimonio y el cambio social en la Nigeria colonial ofrece un ejemplo muy claro e ilustrativo de los tipos de presiones ideológicas, políticas, sociales y económicas que deben tomarse en consideración para analizar la evolución de las estrategias matrimoniales y de las estructuras «familiares». Muchos de los procesos que describe son observables en el África contemporánea y en otras partes del mundo. Su estudio demuestra que no podemos concebir los cambios matrimoniales como parte de una trayectoria unidireccional, donde linajes colectivos dan paso a familias «nucleares», y la poliginia es sustituida por la monogamia. Cuando en los años 1890 se modificaron las circunstancias políticas y económicas de élite de Lagos, se replantearon los valores y las ventajas del matrimonio cristiano. El matrimonio yoruba fue examinado de nuevo por especialistas contemporáneos, las funciones y responsabilidades conyugales se definieron nuevamente y la poliginia se convirtió una vez más en un mecanismo que facilitaba el acceso a los exiguos recursos y oportunidades. Es un error, sin embargo, pensar que los cambios en la estructura «familiar» proceden exclusivamente de cambios en las circunstancias económicas y políticas. Al principio del periodo colonial se abrieron ante hombres y mujeres nuevas posibilidades de definir y negociar aspectos de la vida doméstica, pero no así en todos los sectores de la comunidad. El matrimonio cristiano

formaba parte de una estrategia socioeconómica y política de la clase media alta, pero los que no pertenecían a ella seguían caminos muy distintos. Existían asimismo diferencias dentro de las clases altas propiamente dichas. Algunas personas se aferraron al matrimonio yoruba durante todo el periodo colonial, considerándolo moral y socialmente vinculante, mientras que otras continuaron fieles a los valores cristianos y a la ideología victoriana incluso tras el nuevo cambio político y económico. La ausencia de una progresión lineal, el papel capital de las consideraciones de clase y la importancia de comprender las diferentes posturas ante una ideología determinada son puntos clave para intentar analizar la evolución de los modelos «familiares» contemporáneos.

### *Diversidad de estructuras domésticas y modelos «familiares»*

Estudios empíricos llevados a cabo en África, América del Sur y el sur de Asia sostienen la afirmación de que no existe necesariamente un vínculo entre urbanización, modernización y el auge de la familia «nuclear». El considerable aumento en el número de hogares dirigidos por mujeres en África y en América del Sur, las consecuencias de la migración y de la recesión económica, y el incremento observado en el número de mujeres que deciden permanecer solteras, son factores que echan por tierra cualquier sencilla teoría sobre la creciente «nuclearización» de la familia.

Pat Ellis, en su estudio sobre las mujeres del Caribe, deja constancia de que, en la región, se dan distintos modelos familiares: familias «nucleares», familias matrifocales, familias extendidas, familias con un solo progenitor y hogares encabezados por mujeres (Ellis, 1986b: 7). La diversidad descrita por Ellis no constituye, sin embargo, el preludio de una nueva era de supremacía de la familia «nuclear». Por el contrario, la autora observa que las jóvenes de clase media rechazan la institución del matrimonio y optan por otro tipo de relaciones con los hombres. Muchas mujeres, como ocurre en otras partes del mundo, son contrarias al matrimonio (Ellis, 1986b: 7; véase más arriba en este mismo capítulo). Esta pluralidad de modelos familiares no se circunscribe a los países menos desarrollados, sino que caracteriza igualmente a las sociedades urbanas de Europa y Norteamérica.

Joanna Liddle y Rama Joshi, en un repaso a la literatura sobre los cambios familiares y sociales en la India, deducen que la familia «nuclear» es sencillamente una de las distintas estructuras familiares existentes. Se muestran en desacuerdo con la idea de que las mujeres profesionales se decantan por la familia «nuclear» para imitar el modelo occidental, y proponen la tesis de que la familia «nuclear» resulta atractiva para esas mujeres porque les permite escapar de las imposiciones de parentesco y, sobre todo, de la autoridad de la madre política. Tradicionalmente, las recién casadas se trasladaban al hogar del marido y caían inmediatamente bajo el

control de la madre de éste, encargada de dirigir el hogar. Hoy por hoy, muchas jóvenes buscan la oportunidad de escapar de las obligaciones y conflictos de esta relación (Liddle y Joshi, 1986: 142-5). El deseo de huir de las ataduras familiares aparece en muchos estudios sobre la variabilidad de los modelos familiares en todo el mundo. Las obligaciones para con los parientes son, con frecuencia, causa de problemas graves entre cónyuges. Liddle y Joshi señalan asimismo que, pese a estas tensiones, la familia extendida o colectiva no se encuentra en vías de desaparición en las ciudades, sino que se va adaptando a las nuevas circunstancias (Vatuk, 1972: 57). Las principales razones de este hecho son, al parecer, de orden económico. Un aumento en las tasas de empleo de las mujeres de clase media ha causado problemas relativos al cuidado del hogar y de los niños. Estos problemas se solucionan si se vive en familia extendida, donde los abuelos ayudan en las tareas domésticas, y donde la autoridad de la madre del marido ha perdido virulencia. En algunos casos, los recién casados invitan a sus padres a vivir con ellos, en lugar de instalarse en casa de los padres del marido —una situación similar a primera vista a la de la familia extendida tradicional, pero, en realidad, ligeramente diferente (Liddle y Joshi, 1986: 145-6; Ross, 1961: 172).

De todo lo dicho hasta ahora se deduce que un contexto urbano de cambio económico puede fomentar la «nuclearización» de la familia, con objeto de proteger los recursos «familiares» contra la agresión de los parientes, o favorecer una estructura «familiar» muy distinta, cuya supervivencia depende de la capacidad de convertir los vínculos de parentesco en recursos propiamente dichos. Estas tendencias, aparentemente contradictorias, no deberían sorprendernos, y son perfectamente comprensibles si dejamos de clasificar las familias en categorías y analizamos las distintas estructuras matrimonio/familia como estrategias aplicadas por las personas y por los hogares para sobrevivir y para optimizar sus recursos y oportunidades en las circunstancias en que viven. Estas circunstancias no son «puramente» económicas en ningún sentido de la palabra, sino que son también sociales, políticas, religiosas e ideológicas. Todos estos factores guían, delimitan y facilitan la toma de decisiones, aunque no sean necesariamente las «óptimas». Con muchas frecuencia una persona debe actuar en favor de los intereses de los demás en lugar de los suyos propios y, cuando se trata de hogares, hay que poner en marcha estrategias que garanticen la perpetuación de la unidad de la que todos dependen, por encima de los intereses personales de cada uno de los miembros. También es importante recordar que la distribución de recursos dentro del hogar es raramente igualitaria y que algunos miembros tienen más peso que otros a la hora de decidir la asignación de recursos. Debería desprenderse fácilmente de lo expuesto en este capítulo que este tipo de jerarquías se basan, por lo general, en criterios de género y de edad. Si aceptamos que la «nuclearización» es una estrategia entre otras muchas, debemos reconocer asimismo que no es una estrategia al alcance de todos. Los pobres, los

solteros, los viudos y otros grupos de personas que no pueden permitirse abandonar las «redes del parentesco», que constituyen su red de seguridad. Por este motivo, la familia «nuclear» se asocia con los nuevos intereses de clase, así como con el crecimiento económico. La tesis contraria, explicitada por Mann en su estudio sobre el Lagos colonial, refiere que en momentos de recesión económica, las ventajas de la «nuclearización» son menos obvias y, por ello, puede dejarse de lado total o parcialmente para dar paso a otras estrategias.

Ahora bien, el crecimiento económico y la penetración del capitalismo no siempre facilitan la formación de la familia «nuclear». En muchas zonas rurales del África subsahariana, las personas que han logrado implantar con éxito cultivos comerciales son las que han utilizado los vínculos de parentesco para reclamar el derecho sobre el trabajo de los demás. Entre los cultivadores de cacao de África occidental, donde los hombres han tenido dificultades durante algún tiempo para conseguir que sus hijos trabajaran para ellos, las relaciones familiares que faciliten el acceso a la mano de obra y a otros recursos son cruciales para el éxito de cualquier empresa comercial (Berry, 1984). Los datos recogidos en distintas partes del mundo difieren de manera considerable, pero puede inferirse de ellos que, al igual que en África, existen pocas razones para pensar que la penetración del capitalismo en las zonas rurales da lugar, necesariamente, a la creación de familias «nucleares». Ello no se debe únicamente a que los procesos de capitalización sean irregulares e incompletos, sino a que, dada la naturaleza de los sistemas de producción, reproducción y consumo ya existentes, no tiene por qué existir ningún nexo de unión entre estos procesos y el auge de la familia «nuclear».

El modelo de familia «nuclear» se da, sin duda, en muchas zonas rurales del mundo, pero al examinar este tipo de estructura es importante tener en cuenta la relación entre la ideología de la vida familiar y las realidades económicas y organizativas del hogar. Martine Segalen ha estudiado los hogares rurales de Bretaña, Francia y centra su atención en las unidades independientes, agrícolas y no agrícolas basadas en la familia «nuclear». No obstante, señala que actualmente estos hogares «nucleares» dependen muchísimo de los parientes para la organización de sus tareas, incluso más que cuando vivían en familias extendidas (Segalen, 1984: 169). Padres e hijos varones que, a primera vista, cultivan tierras distintas, suele «compartir» la maquinaria agrícola costosa y cooperan en las tareas de distintas formas. Se da incluso el caso de hijos no agricultores que ayudan a sus padres en los periodos de más trabajo y de hijas con maridos no agricultores que siguen ayudando a su padres en las tareas agrícolas. En estas circunstancias, las abuelas asumen gran parte del cuidado y de la labor de socialización de los niños (Segalen, 1984: 173-8). Como indica Segalen al referirse a las relaciones entre hogares «nucleares» aparentemente independientes: «Se produce un flujo constante de servicios, contactos y ayuda psicológica, que da como resultado unas organizaciones

domésticas íntimamente entrelazadas, a pesar de la separación formal y material existente» (Segalen, 1984: 178). Lo más difícil de explicar no es la cooperación entre hogares, que presenta claras ventajas económicas, sociales y psicológicas, sino el que, pese a estas ventajas, las personas sigan comportándose como si quisieran vivir en familias «nucleares» separadas, construyan casas nuevas muy costosas cuando se casan y permanezcan fieles a una ideología de separación, cuando en realidad viven en un ambiente de intenso contacto y cooperación. El estudio de Segalen demuestra que el término familia «nuclear» oculta más de lo que revela; para comprender el cambio que experimentan los modelos familiares y las estructuras domésticas no basta con hacer referencia a tipologías estáticas (Wilk, 1984). Aunque podamos localizar modelos de familias «nucleares» en todo el mundo, no olvidemos que esta etiqueta en lugar de aportar datos acerca de sus semejanzas, suele encubrir información acerca de sus diferencias.

La importancia de reconocer la distinción entre la manera «ideal» o «ejemplar» de organizar las relaciones parentesco/hogar y la forma en que estas relaciones se organizan en la práctica ha constituido durante mucho tiempo una de las características fundamentales del análisis antropológico. Las obras antropológicas publicadas en los años 1940, 1950 y 1960 hablaban de los cambios de las estructuras «familia/hogar» como resultado del estado colonial, el auge del urbanismo y la difusión del cristianismo y de la educación occidental. Por el contrario, los trabajos más recientes al respecto han ampliado los límites de este enfoque para pasar a examinar las consecuencias de los procesos actuales de diferenciación socioeconómica, las nuevas ideologías y las formas de autoridad estatal en la organización de la vida doméstica y en la naturaleza de las relaciones de género. En este capítulo, me he centrado en la posición de la mujer dentro de las estructuras de parentesco y hogar, y en los distintos debates feministas y antropológicos relativos a la división sexual del trabajo y a la organización de las relaciones de género dentro de la familia y del hogar. Feministas procedentes de distintas disciplinas han defendido con insistencia y vigor que la «familia» es el «centro de la opresión de la mujer» en la sociedad. La división sexual del trabajo en el «hogar» está ligada mediante lazos complejos y múltiples a la división sexual del trabajo fuera del hogar y en la sociedad en su conjunto. La posición subordinada de la mujer procede de su dependencia económica con respecto al hombre dentro de la «familia/hogar» y de su confinamiento a la esfera doméstica por razones de maternidad, cuidado y crianza de la prole. La postura de la antropología feminista sobre estas cuestiones no está perfectamente definida, en parte porque los datos disponibles son tan extremadamente ricos y complejos que constituyen un verdadero reto, incluso para llevar a cabo una síntesis y aún más una generalización. No obstante, es obvio que cualquier explicación absoluta de la subordinación femenina que no tenga en cuenta la enorme variabilidad de las circunstancias de la mujer en las

distintas ideologías de género y «familia» no sólo sería reduccionista, sino altamente etnocéntrica. En el capítulo siguiente volveré a examinar algunas de las cuestiones ya planteadas, desde el punto de vista del papel del Estado en la regulación de la vida «familiar» y de las relaciones de género, así como de las reacciones de las mujeres ante la autoridad impuesta del Estado.

## La mujer y el Estado

El Estado constituye un importante foco de interés tanto para la antropología feminista como para la antropología social. La importancia que las feministas atribuyen al Estado en la reglamentación de la vida de la mujer se refleja en la exigencia de medidas estatales relativas al cuidado de los niños, igualdad de salarios para trabajos idénticos, igualdad de oportunidades para acceder a la enseñanza y al empleo, y liberalización de la venta de anticonceptivos y del aborto. Todos los Estados cuentan con complejas estructuras institucionales caracterizadas por una historia económica y política específica. Sería engañoso generalizar universalmente la naturaleza del Estado, de la misma manera que sería incorrecto contemplar el Estado como una entidad individual y monolítica, capaz de actuar como unidad orgánica.

Por encima de la disparidad formal de los Estados, parece evidente que las políticas estatales influyen en la posición social de la mujer, a través de las prácticas económicas, políticas y jurídicas que determinan el grado de control que la mujer ejerce sobre su propia vida. Las políticas oficiales regulan, asimismo, la sexualidad y la fertilidad, mediante mecanismos, tales como leyes de matrimonio, normas jurídicas que penalizan la violación, el aborto, el comportamiento obsceno y la homosexualidad, así como programas de control demográfico. Las feministas occidentales han proclamado durante mucho tiempo que el Estado tiende a fomentar una determinada estructura «familia»/hogar, donde el varón trabaja para mantener a su esposa e hijos (Wilson, 1977; McIntosh, 1978; 1979). Algunos autores han explicado de qué manera una combinación de disposiciones oficiales relativas a salarios, impuestos y prestaciones sociales fomenta una estructura ocupacional segregacionista de la población activa y de la división sexual del trabajo dentro de la familia. Estas políticas no van

necesariamente destinadas a oprimir ni a discriminar a la mujer, pero se basan en los principios y en las ideologías vigentes sobre el papel de la mujer, la naturaleza de la familia y las relaciones adecuadas entre hombres y mujeres. El resultado final es, en ocasiones, una palpable contradicción entre políticas estatales. Las disposiciones dictadas con objeto de proteger a las madres y a los niños pueden acabar por discriminarlos, si sus vidas no se adaptan a las prácticas sociales y a las creencias sobre las que descansan las políticas oficiales. En estos casos, el Estado no se limita a regular la vida de las personas, sino que define ideologías de género y conceptos de «feminidad» y «masculinidad», y determina la imagen ideal a la que deben tender hombres y mujeres. Los postulados sobre la mujer y el varón expresados a través de la política oficial se ven corroborados por la actuación que dicha política impone a las personas. Por ejemplo, el Estado supone que la mujer que vive con su marido, o con un compañero del otro sexo, depende de él; esto significa no sólo que muchas mujeres dependerán de sus compañeros varones, sino que muchas se ven abocadas a una independencia (económica y social) que el Estado no apoya ni toma en consideración (McIntosh, 1978: 281). Ahora bien, también es importante reconocer que las relaciones entre mujeres e instituciones y políticas oficiales no pueden analizarse partiendo de la base que todas las mujeres se ven afectadas de la misma manera por la intervención estatal. Consideraciones de raza, etnicidad, clase, religión y orientación sexual modifican las relaciones entre el Estado y la mujer. Pero estos factores no pueden analizarse como si se trataran sencillamente de «aditivos»; sus intersecciones son siempre complejas y exclusivas de un periodo histórico, por lo cual deberán examinarse desde un punto de vista empírico.

El análisis feminista del Estado ha seguido trayectorias distintas. Al principio primaban los aspectos relativos a las ayudas sociales garantizadas por el Estado y a la manera en que éste velaba por la mujer y ejercía control sobre ella. Un segundo enfoque se centró en el «aparato ideológico del Estado», es decir, en los medios de comunicación, las escuelas, los partidos políticos, la Iglesia y la familia, que contribuyen a consolidar y perpetuar las ideologías dominantes. Esta nueva orientación se inspiraba en gran medida en los trabajos de Althusser (1971: 123-73), que sugiere que, en el capitalismo moderno, el aparato ideológico dominante del Estado es el sistema de enseñanza, que «enseña» literalmente a los niños la ideología del poder. Un tercer enfoque, desarrollado recientemente, se refiere a la respuesta del Estado ante la labor organizativa de la mujer —a los medios que el Estado utiliza para desorganizar, controlar e institucionalizar las actividades de la mujer, en especial las organizaciones femeninas populares. Este enfoque centra la atención, asimismo, en los medios de representación de los intereses de la mujer en las burocracias oficiales, encarnados normalmente por «femócratas» especialmente designadas para hablar oficialmente en nombre de las mujeres. Un cuarto enfoque se basa en la desigual influencia ejercida por hombres y mujeres en la



política estatal y en su desigual acceso a los recursos del Estado. En este capítulo me ocuparé particularmente de los dos últimos puntos de vista, en virtud de su estrecha relación con los más recientes avances en antropología social. No obstante, antes de examinar estos avances, es menester estudiar algunos de los puntos de vista adoptados tradicionalmente por la antropología para analizar el Estado.

#### LA ANTROPOLOGÍA Y EL ESTADO

A efectos de nuestro estudio, el análisis del Estado en antropología puede dividirse en cuatro ramas generales. La primera corresponde al funcionalismo estructural británico y pretende clasificar los sistemas políticos africanos (Fortes y Evans-Pritchard, 1940; Middleton y Tait, 1958). El principal objetivo de este tipo de trabajo era establecer de qué manera las sociedades sin instituciones estatales conseguían mantener el orden social, y ponía un énfasis especial en el papel del parentesco. Una segunda aproximación al tema, desarrollada en el contexto de la antropología evolutiva, se centraba en los orígenes del Estado indígena o «prístino». Las primeras obras fieles a este modelo aspiraban a explicar los orígenes del Estado a partir de la identificación de la «fuerza motriz», como por ejemplo la presión demográfica, el control de los sistemas de irrigación, la política bélica y el progreso tecnológico. Esta explicación unilineal basada en la «fuerza motriz» fue rechazada posteriormente por ser excesivamente simplista, y sustituida por modelos basados en la teoría de los sistemas (Flannery, 1972; Sabloff y Lamberg-Karlovsky, 1975). La «nueva arqueología» o «arqueología procesal» que elaboró estos modelos sistémicos para explicar los orígenes de los primeros Estados de México, Irán, Grecia y otras regiones del mundo, aportó muchas ideas estimulantes acerca del papel del parentesco y del comercio en los procesos de estratificación subyacente a la formación del Estado (p. ej., Frankenstein y Rowlands, 1978). Un estudio detallado de estos factores pone de manifiesto las múltiples semejanzas teóricas entre este enfoque y lo que podemos llamar tercera aproximación de la antropología social a los orígenes del Estado.

Esta tercera aproximación está relacionada con el marxismo estructural francés y surgió inicialmente de los esfuerzos por delinear un «modo de producción africano». Los dos temas que aparecen una y otra vez en este enfoque del problema son (1) la influencia del comercio a larga distancia en la aparición de los Estados africanos y (2) los mecanismos para el control y la asignación de la mano de obra a través de los cuales grupos determinados controlan la producción agrícola y los excedentes resultantes. Según algunos autores, las relaciones de parentesco, la manipulación de los pagos por matrimonio y la planificación del matrimonio son variables fundamentales en el control de la mano de obra. Brain afirma que los derechos que intervienen en el matrimonio por compra constitúan una

variable esencial en la sucesión de los jefes zulú y bamileke, tribus en las cuales los sistemas de matrimonio por compra otorgaban a los jefes derechos sobre aproximadamente un tercio de la población femenina (Brain, 1972: 173). El control del matrimonio y los pagos matrimoniales que giran en torno a los sistemas de parentesco son, sin lugar a dudas, un medio de control de unos grupos e individuos sobre otros. Dado que los sistemas de parentesco determinan el acceso a los recursos, contienen también la simiente de la diferenciación social. No es posible adentrarse aquí en el complejo debate sobre el advenimiento del Estado en África, pero es importante señalar que muchos especialistas han defendido la trascendencia de las relaciones entre hombres y mujeres (Meillassoux, 1981; Goody, 1976)<sup>1</sup>.

El cuarto enfoque para el estudio del Estado se apoya en los procesos de incorporación (Cohen y Middleton, 1970). El estudio de la incorporación surgió del interés por el Estado colonial y por los procesos a través de los cuales las formaciones sociales locales o indígenas se incorporaron a los nuevos Estados. Los primeros textos que abordaron el tema hicieron hincapié en la etnicidad y en el mantenimiento de las fronteras étnicas en el contexto urbano. Estudios posteriores desarrollaron el tema de la penetración de las estructuras del Estado en las estructuras de poder y autoridad local, y se ocuparon así, entre otras cosas, de la manipulación de las normas matrimoniales y de parentesco. El Estado no sólo interviene en las leyes de matrimonio y de sucesión, sino que modifica el contexto geopolítico en el que se desenvuelven las estructuras de poder basadas en las relaciones de parentesco. Una nueva legislación en materia de propiedad de la tierra, y de impuestos y deudas, por ejemplo, redifinió las relaciones entre los individuos y trata de codificar sus vínculos y responsabilidades para con el Estado. Pero además surgen nuevas estructuras políticas; muchas personas sometidas al régimen colonial se tuvieron que doblegar ante las estructuras administrativas impuestas, a menudo modeladas nominalmente en las estructuras políticas y jurídicas ya existentes; y hoy en día, muchas personas no cejan en su empeño por poseer y ejercer control sobre las estructuras burocráticas del gobierno nacional y de la organización de partidos.

Este repaso breve y esquemático de los distintos enfoques aplicados al estudio antropológico del Estado sienta las bases necesarias para comprender el punto de vista feminista desde el cual se emprende el examen de la mujer y del Estado en antropología social y otras disciplinas afines. La antropología, en tanto que disciplina, ha sido objeto de muchas críticas por no considerar, en toda su amplitud, los contextos sociales, políticos y

---

<sup>1</sup> Los argumentos sobre la manera de controlar los medios de producción y el excedente producido a través del control del trabajo de la mujer y de los varones jóvenes se complica enormemente ante los argumentos relativos al papel del trabajo esclavizante (véase Asad, 1985; Meillassoux, 1971; Miers y Kopytoff, 1977; Robertson y Klein, 1983).

económicos de las comunidades que tradicionalmente estudia. Algunos críticos afirman que la antropología ha pasado por alto el análisis del Estado moderno y de las estructuras institucionales del poder estatal, así como el «sistema mundial» en el que actúa el Estado. Un argumento de este tipo está sin duda justificado, pero últimamente la antropología se ha interesado por la interacción de los sistemas locales con los procesos regionales, nacionales e internacionales (véase capítulo 4). Esta nueva orientación de la antropología social se ha inspirado, en gran medida, en el aumento de «estudios campesinos», que han experimentado un auge considerable en estos últimos años. No obstante, si observamos las distintas aproximaciones al estudio del Estado en antropología social, queda de manifiesto que, sea cual fuere el «tipo» de Estado de que se trate y el origen intelectual del enfoque utilizado, la importancia del parentesco es una constante en todos los casos. Parentesco es, por supuesto, un término genérico e indeterminado, que carece de significado fuera de un contexto histórico, político, cultural y económico. Las antropólogas feministas han demostrado que incluso en el ámbito del parentesco, donde cabría esperar encontrar un acento especial en las relaciones de género, la mujer ha quedado relegada, en muchas ocasiones, a un lugar «invisible». Las relaciones de parentesco, en particular cuando se examinan en función del papel que desempeñan en las estructuras políticas y jurídicas, se limitan a veces a los vínculos de parentesco entre varones, considerando a las mujeres como simples mecanismos en el establecimiento de dichos vínculos. Esta situación se ha dado con frecuencia en la antropología estructural-funcionalista y marxista, y las críticas de Meillassoux discutidas en el capítulo 3 son especialmente relevantes al respecto.

Antropólogos e historiadores feministas han asumido la trascendencia del parentesco al examinar los orígenes de las clases y de las sociedades estatales. En antropología, muchas de las obras al respecto se han inspirado implícita o explícitamente en Engels, pero también deben bastante a la antropología evolucionista y a la antropología marxista (Reiter, 1977; Sacks, 1974, 1979; Sanday, 1981; Silverblatt, 1978; Coontz y Henderson, 1986; Rohrllich-Leavitt, 1980; Nash, 1980; Rapp, 1977). La problemática feminista sigue residiendo en los orígenes de la subordinación de la mujer y del dominio del varón en la esfera política de la vida social. El planteamiento de esta cuestión con respecto a los orígenes de las clases y de la sociedad estatal se ha visto impulsado por los intentos de encontrar pruebas empíricas de los cambios experimentados por la posición de la mujer, desde la igualdad de poder en las sociedades preestatales a la relativa subordinación en las nascentes estructuras estatales<sup>2</sup>. En muchos casos, ello ha requerido contar con el apoyo de datos arqueológicos e histó-

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Rohrllich-Leavitt (1977, 1980), McNamara y Wemple (1977), Silverblatt (1978), Sacks (1979) y Sanday (1981).

ricos que encierran problemas metodológicos específicos, especialmente decidir qué tipo de prueba debe considerarse suficiente para demostrar el estatus y el poder de la mujer en la sociedad. Por ejemplo, en ocasiones se han interpretado pruebas de la existencia de antiguos cultos a diosas como indicadores de poder femenino. Pero muchos teóricos del feminismo han señalado que la representación femenina en la cultura material o mítica no trasluce necesariamente los valores, necesidades y experiencias de la mujer en sociedades primitivas (Bamberger, 1974; Pomeroy, 1975). Ann Barstow afirma, por otra parte, que es imposible comprender los datos arqueológicos disponibles porque nos vemos obligados a estudiarlos en función del significado que nosotros atribuimos a conceptos como «dominio» y «poder», que probablemente es totalmente inadecuado para analizar/reconstruir debidamente las relaciones de género vigentes en el pasado arqueológico e histórico (Barstow, 1978: 8-10). Este tipo de dificultades son muy familiares y nos ponen de nuevo frente al problema de juzgar las pruebas sociológicas como indicadores del grado de poder y de estatus femenino (véase capítulo 3).

Esta misma cuestión surge, aunque de forma ligeramente distinta, al examinar las pruebas etnográficas históricas. El ejemplo más claro es, tal vez, el elevado estatus de la mujer en África occidental. Tanto los datos históricos como los antropológicos ponen de manifiesto que, durante el periodo precolonial, en algunas zonas de África, las mujeres desempeñaban cargos públicos y ejercían un considerable poder político<sup>3</sup>. Algunas sociedades estaban basadas en sistemas de género «duales», donde la mujer era responsable de los asuntos femeninos y los varones de los asuntos masculinos. Kamene Okonjo describe a la Omu o «madre» de los ibo de Nigeria, que contaba con un grupo de mujeres consejeras y se ocupaba de los asuntos femeninos de la comunidad y, en particular, de la regulación del mercado y del comercio (Okonjo, 1976). Bolanle Awe relata una situación similar entre los yoruba, donde la Iyalode era responsable de todas las mujeres y representaba sus intereses ante el consejo real (Awe, 1977). En otras sociedades de África occidental, las mujeres que ocupaban cargos públicos no veían su autoridad política limitada a los «asuntos femeninos». La reina madre de los asante debía asegurar la continua fertilidad y perpetuación del matrilineaje, y Carol Hoffer descubrió que las mujeres mende y sherbro podían ser jefes en las mismas condiciones que los hombres (Lebeuf, 1971; Hoffer, 1972, 1974; Sweetman, 1984). El caso de las mujeres mende y sherbro que ocupaban el puesto de jefe es particularmente interesante, ya que forman parte de una minoría de mujeres con poderes públicos que no han perdido sus derechos políticos con el paso del periodo precolonial al periodo colonial (Hoffer, 1972: 154-9). No

---

<sup>3</sup> Se han recogido, asimismo, en otros lugares del mundo, muchos casos de mujeres que ocupan cargos públicos, en particular en Polinesia.

cabe duda de que las mujeres de estas sociedades eran poderosas y poseían un poder de pleno derecho, es decir independiente de su calidad de esposas de hombres poderosos. Sin embargo, el que unas pocas mujeres de edad avanzada o «aristócratas» ocuparan, en determinadas circunstancias, cargos políticos y tuvieran poder político, no aporta necesariamente ningún tipo de información sobre el estatus y la posición de la mujer en la sociedad en su conjunto, ni sobre los tipos de poder o derechos «políticos» de las mujeres en tanto que adultos sociales.

El análisis del estatus y la autoridad política de la mujer se complica aún más en cuanto que las primeras etnografías tendían a considerar que la mujer era políticamente dependiente del varón. Los observadores occidentales encontraron todas las facilidades imaginables para redescubrir sus propias tesis acerca de la naturaleza «masculina» del poder político en sociedades no occidentales. Esta tendencia es otro ejemplo de la óptica androcéntrica que prima en etnografía, pero lo más alarmante es que probablemente la deformación causada sea difícil de enderezar y no desaparezca con sólo aportar pruebas de la existencia de mujeres poderosas en cargos políticos bien reconocidos. El principal motivo, como subrayan muchos autores feministas, estriba en el problema de comprender el término «poder». «Poder», en su sentido más amplio, incorpora una serie de conceptos como fuerza, legitimidad y autoridad. Una de las características más sobresalientes de la posición de la mujer en la sociedad es que disfrutan a menudo de poder político, pero con frecuencia carecen de fuerza, legitimidad y autoridad<sup>4</sup>. En muchos sistemas políticos contemporáneos, las mujeres poseen poder político —tienen derecho al voto, por ejemplo—, pero no están provistas de la autoridad real necesaria para ejercer este poder. Ello dificulta sobremanera el estudio de la posición de la mujer en la sociedad, pero no lo imposibilita totalmente. El primer escollo que debemos sortear es, sin duda, dejar de hablar en términos generales del «poder» o del «papel» de la mujer en la sociedad y especificar, en cambio, las intersecciones entre las esferas social, económica, política e ideológica de la vida social, de cara a construir una imagen de la mujer como persona social dentro de las distintas formaciones sociales. Un segundo aspecto, relacionado con el anterior, que debemos tomar en consideración, es reconocer la participación activa de la mujer en estrategias sociales con objetivos a corto y a largo plazo. Algunas de estas estrategias

---

<sup>4</sup> El «poder», tal como se define normalmente de forma implícita, y a veces explícita, en antropología feminista, es la capacidad de conseguir que alguien haga lo que no desea hacer, de influir en el comportamiento de las personas y las cosas, de tomar decisiones que no corresponderían naturalmente al papel del actor ni al actor en tanto que individuo. La «autoridad» se define con mayor simplicidad como el derecho de tomar una decisión determinada o de adoptar una serie de medidas y exigir obediencia. El punto clave, expresado por las feministas, es que el poder y la autoridad difieren en algunos aspectos, ya que no siempre se presentan simultáneamente (March y Taquq, 1986: 1-5).

constituirán intentos de organización en firme, pero otras tal vez sean inconscientes o relativamente *ad hoc*.

Teóricos del feminismo y antropólogos sociales han empezado a re-examinar recientemente cuestiones relativas al análisis del Estado, de las instituciones estatales y de las estructuras del poder estatal. En ambos casos, este renovado interés está ligado a la tendencia general de las ciencias sociales y políticas al replanteamiento de las teorías sobre el Estado y a la reincorporación del Estado a la teoría política y social (Evans et al., 1985). Los especialistas utilizan el término «Estado» de formas muy distintas. Para los autores liberales es sinónimo de «gobierno», es decir, un medio para garantizar el orden social y la prosperidad económica. Este punto de vista se opone al planteamiento marxista que identifica el Estado con la «clase dirigente» y acentúa el carácter opresivo del Estado como mecanismo destinado a controlar las demás clases. Los neomarxistas, por su parte, hacen hincapié en la autonomía relativa del Estado con respecto a la clase económicamente dominante. Esta visión del Estado considera que la clase política dirigente comparte algunos de los objetivos de la clase económica dominante, pero manteniendo su propia entidad. Según Poulantzas, las clases dominantes se dividen continuamente en «fracciones de clases» debido a la competencia y a las diferencias en lo que a intereses inmediatos se refiere. Como consecuencia, el papel del Estado estriba en mantener una autoridad política centralizada que proteja, a largo plazo, los intereses de las clases dominantes y que elimine, simultáneamente, la amenaza política procedente de las clases trabajadoras, así como de «otras» clases o grupos políticos que, dada su marginación política y económica, podrían alzarse contra el Estado (Poulantzas, 1973; 287-8). En estas condiciones, el Estado sólo puede ejercer su función de autoridad política centralizada si goza de una «autonomía relativa» con respecto a los intereses particulares de las clases dominantes. El grado de autonomía del Estado varía con el tiempo, y depende de las relaciones entre clases y fracciones de clases, así como de la intensidad de la lucha social y política (Poulantzas, 1973; 1975). Recientemente, historiadores y feministas han tomado el relevo de este interés especial por la autonomía relativa del Estado respecto a las clases económicamente dominantes y por el papel del Estado como mediador entre los intereses de una misma clase o entre clases distintas (Eisenstein, 1980; 1984; Lonsdale, 1981). El principal atractivo de este enfoque consiste en abrir la puerta a un análisis del Estado como creador de relaciones de poder y no exclusivamente de relaciones de producción; facilita asimismo la tarea de investigar las divisiones de intereses dentro de las clases dominantes; crea un contexto adecuado para plantear cuestiones acerca de los logros políticos de grupos marginales y ofrece la posibilidad de examinar por qué algunas políticas oficiales, por ejemplo las relativas al género, van en contra del «sentido común» económico. El enfoque neomarxista es potencialmente liberador para los que desean estudiar la relación que mantienen divisiones sociales no basa-

das en consideraciones de clase económica con el Estado. Raza, etnicidad, religión y orientación sexual son divisiones sociales fundamentales, junto con el género. Todos estos conceptos, incluido el de clase, determinan el acceso al Estado, a los recursos del Estado, a la representación política y a las instituciones del poder estatal.

Ahora bien, junto al aparato formal del poder estatal, el Estado viene perfilado por sistemas jurídicos e ideológicos. Las definiciones del término «Estado» pueden inspirarse en la idea de «gobierno», de «clase dirigente» o de «mediador», pero la mayoría hacen, además, referencia al Estado como orden burocrático, jurídico y coercitivo. La inclusión de estos elementos en las definiciones se inspira en los estudios de Weber sobre el aparato administrativo del Estado moderno, su territorialidad y el monopolio del uso legítimo de la fuerza (Weber, 1972; 1978). Los sistemas administrativo, jurídico y coercitivo son los principales medios a través de los cuales el Estado canaliza sus relaciones con la sociedad e intervienen, asimismo, en la estructuración y reestructuración de muchas relaciones sociales esenciales para la sociedad, como por ejemplo las relaciones familiares. Como resultado de lo cual, todo intento de la antropología social (y disciplinas afines) por examinar a las mujeres y el Estado no debe limitarse a estudiar el acceso de la mujer al aparato formal del Estado y a sus recursos, sino que debe contemplar la repercusión de los sistemas jurídicos e ideológicos en la mujer, así como las estrategias y mecanismos que las mujeres han utilizado para defender, proteger y mejorar su posición. Este tipo de análisis ya ha iniciado su andadura con el estudio de la mujer en las sociedades socialistas.

#### LA MUJER EN LAS SOCIEDADES SOCIALISTAS<sup>5</sup>

La emancipación femenina sólo es posible si las mujeres pueden participar socialmente y a gran escala en la producción, y si sus deberes domésticos pasan a ocupar un lugar secundario. Esta situación sólo ha sido posible como resultado del advenimiento de la industria moderna a gran escala, que no se limita a facilitar la intervención de un gran número de mujeres en la producción, sino que las convierte en elementos necesarios, y aún más, lucha por equiparar el trabajo doméstico privado con otros sectores públicos (Engels, 1972: 152).

---

<sup>5</sup> Existe una falta de acuerdo generalizada sobre las definiciones de socialismo y lo adecuado de su adaptación a una sociedad en particular. Utilizo el término «socialista» en el mismo sentido que Maxine Molyneux, es decir, para referirme a países que han manifestado su compromiso de crear una sociedad socialista basada en los principios marxistas y leninistas reconocidos, con un elevado nivel de redistribución social, y con sistemas de producción y distribución organizados por el Estado siguiendo las pautas de la economía planificada (Molyneux, 1981: 32).

Las esperanzas de la emancipación de la mujer se han depositado durante mucho tiempo en la incorporación de la mujer al trabajo asalariado. Las feministas contemporáneas se muestran en desacuerdo con muchos de los puntos de la obra de Engels, pero la gran mayoría sigue contemplando a la «familia» como núcleo de la opresión femenina, y la posición de la mujer en la sociedad como fruto de las complejas interacciones entre las esferas productiva y reproductora de su vida. Muchos países socialistas y comunistas se han basado en las obras de Marx, Engels y Lenin para elaborar y justificar programas de reformas sociales y políticas, que colocan la emancipación de la mujer y su incorporación a las actividades productivas en el centro de sus prioridades políticas. No es posible establecer generalizaciones válidas para todos los Estados socialistas y comunistas, pese a la similitud de sus posturas ideológicas, porque cada uno de ellos posee formaciones sociales específicas que han ido evolucionando en circunstancias históricas especiales. Ello no impide que existan algunas semejanzas entre los Estados revolucionarios del Tercer Mundo, la Unión Soviética, China y los países de Europa del este. Ello se debe en gran medida a que todos estos Estados comparten un conjunto de tesis destinadas a favorecer el desarrollo económico y a introducir cambios sociales. En todos los casos, el Estado desempeña el papel protagonista en la vida económica; la industrialización cuenta con un gran apoyo; y el sector agrario está controlado por el Estado a través de la creación de cooperativas y granjas estatales. El resultado de todo ello es una economía planificada con un sector público fuerte y un grado considerable de intervención estatal en materia de producción, distribución, precios y salarios. Al mismo tiempo, estos países se encuentran en un proceso de transformación social, que incluye el desmantelamiento de los sistemas sociales, ideológicos, jurídicos, políticos y religiosos «prerrevolucionarios», así como la creación de sistemas de asistencia pública en materia de educación, sanidad y vivienda (Molyneux, 1981: 1-2). Las políticas relativas a la mujer dan por supuesto que la opresión de la mujer procede de las relaciones de clase y que su liberación será una consecuencia lógica de la supresión de las clases sociales, punto de vista claramente inspirado en Engels. Al permanecer fieles a la idea de Engels sobre la «cuestión femenina», los Estados socialistas consideran que el camino de la emancipación femenina debe pasar necesariamente por la incorporación de la mujer al trabajo asalariado y la socialización de las tareas domésticas. Los Estados socialistas han propugnado, pues, en el contexto del proceso general de transformación social, medidas que mejoren la posición de la mujer. Con objeto de valorar el éxito logrado por los Estados socialistas en este campo, es preciso examinar el resultado de la actividad pública en lo que respecta a la normativa jurídica, a la política familiar, a la educación, a la sanidad, al empleo y a la representación política. No es posible extendernos aquí en cada uno de estos aspectos, pero algunas puntualizaciones generales nos permitirán evaluar los logros de los Estados socialistas en su lucha por la emancipación de la mujer.



## *Normativa jurídica*

Las constituciones de los Estados socialistas declaran la igualdad entre hombres y mujeres en todas las esferas de la vida y conceden a la mujer el derecho a la educación y el derecho al trabajo. Estos Estados han realizado, asimismo, reformas jurídicas relativas a la propiedad, sucesión, matrimonio y religión, que combinadas con el derecho a vacaciones por maternidad, las ayudas extradomésticas, la contracepción y la educación, han proporcionado a la mujer una mayor libertad dentro de la familia en relación con el marido o el padre y han investido de un cierto apoyo constitucional la participación social de la mujer fuera del hogar. Tal vez este tipo de reformas jurídicas no parezcan particularmente revolucionarias, sobre todo si se limitan a proclamar la igualdad teórica, pero no garantizan su aplicación práctica mediante leyes que no puedan ser ignoradas ni eludidas. Al fin y al cabo, basta con observar el éxito discutible de las leyes sobre igualdad salarial en el Reino Unido para comprobar que la igualdad ante la ley no lo es todo<sup>6</sup>. No obstante, la igualdad formal no es, ni mucho menos, desdeñable. En muchos de los sistemas sociales «pre-revolucionarios» propios de los países socialistas, la falta de derechos legales de la mujer fue un factor crucial para mantenerlas bajo el dominio del varón y un método legítimo de limitar su acceso a los recursos, especialmente a la tierra. La reforma jurídica ha garantizado, por lo menos, que el hombre no pueda exigir sanciones legales en todos los aspectos de la vida de la mujer, por el simple hecho de ser su marido, padre o hermano.

La reforma jurídica está directamente ligada a la política familiar. Todos los Estados socialistas han promulgado leyes tendentes a redefinir las relaciones familiares, entre hombres y mujeres, y entre padres e hijos (Molyneux, 1985a). Muchos Estados socialistas han prohibido la poliginia, el matrimonio entre menores y los pagos matrimoniales, y han abolido el derecho del varón al divorcio unilateral y a la custodia automática de los hijos. Las leyes matrimoniales también se han modificado para otorgar a la mujer los mismos derechos de propiedad y de sucesión que el varón. En sociedades donde el linaje o el hogar constituían unidades propietarias de tierras, la reforma de las leyes matrimoniales ha tenido que desarrollarse conjuntamente con la reforma catastral. Muchos Estados socialistas han reconocido que la evolución de las relaciones entre hombre y mujer impone un cambio del derecho de propiedad, cambio que se

---

<sup>6</sup> Estas leyes prohíben a los patronos establecer diferencias entre hombres y mujeres que desempeñan trabajos idénticos. No obstante, estas medidas no han logrado la igualdad de salarios para trabajos iguales. En 1985, el salario medio bruto por hora de la mujer era un 74 por ciento inferior al del varón, y el salario medio bruto semanal un 65,9 por ciento inferior (Department of Employment, 1985: parte A, tablas 10 y 11).

ha valorado positivamente. Las enmiendas a las leyes matrimoniales no siempre han conseguido introducirse sin problemas. Cuando el partido comunista chino presentó en 1950 las nuevas leyes por las que se regulaba el matrimonio y la propiedad de la tierra, lanzó una campaña destinada a garantizar la aplicación de la ley del matrimonio, centrada deliberadamente en destruir la «familia feudal». El interés del partido por acabar con el matrimonio «feudal» se interpretó como una manera de ofrecer a la mujer la posibilidad de huir de matrimonios insatisfactorios y, entre 1950 y 1953, los tribunales pronunciaron un promedio anual de 800.000 sentencias de divorcio. La mayoría de las solicitudes de divorcio procedían de mujeres. Sin embargo, muchas de las mujeres que pretendían acogerse a la ley encontraban una fuerte resistencia por parte del marido, de la familia política y de los dirigentes del partido. Los maridos concebían, al parecer, la ley como una amenaza de perder tanto sus tierras como a sus mujeres. La resistencia era a menudo violenta y muchas mujeres fueron asesinadas o abocadas al suicidio. Un informe del gobierno fechado en 1953 estimaba que en los tres años de vigencia de la ley, habían fallecido entre 70.000 y 80.000 mujeres por estos motivos (Stacey, 1983: 176-8).

En otras circunstancias, por supuesto, las campañas oficiales pueden surtir efectos totalmente contrarios, especialmente cuando la ideología subyacente a la política oficial está lo suficientemente consolidada. Una mujer entrevistada en Yemen del Sur expresó su postura con estas palabras: «Si puedo decir que al no permitir que me ponga a trabajar o al no poder casarme con quien yo quiera, puedo decir públicamente que actúan como contrarrevolucionarios y desafían las leyes del país, existen más probabilidades de que no se opongan a mis intenciones» (Molynx, 1981: 13). El Estado otorga, por lo menos, algo de protección a la mujer frente a la oposición del marido o de la familia. Esta protección es, sin embargo, contradictoria y se ve neutralizada por las trabas sociales, culturales y económicas que encuentra la mujer para acceder a las leyes aunque éstas existan. Algunas feministas alegan que el derecho defiende la concepción de la «familia» como mundo privado en el que el Estado no se atreve a inmiscuirse. En algunas obras de feministas británicas, se ha citado la renuencia que muestra la policía a intervenir en casos de violencia doméstica como un ejemplo de la poca predisposición del Estado a ocuparse directamente de los asuntos propios de las familias (Ormer, 1978: 28-30). Si no se expresa correctamente, este punto de vista parece ser un factor irrelevante, pero es cierto que algunos tipos de intervención en la vida «familiar» se enfrentan con una fuerte resistencia por parte de hombres y mujeres, tanto en países socialistas como en países capitalistas de todo el mundo. En realidad, los críticos del socialismo citan a menudo la «interferencia» estatal en la vida «privada» de la «familia» como una de las características inaceptables de los sistemas socialistas.

## *Empleo*

Todos los Estados socialistas han aplicado políticas destinadas a integrar a la mujer en el mundo del trabajo asalariado, para ser consecuentes con sus programas de expansión económica. En Cuba, por ejemplo, antes de 1959 sólo el 17 por ciento del trabajo asalariado era realizado por mujeres. Estas mujeres se concentraban en el servicio doméstico, en las profesiones liberales y en los sectores textil, alimentario y del tabaco. Menos del 2 por ciento de las mujeres trabajaba en el sector agrario y ello reflejaba, sin duda, su exclusión del floreciente sector de la caña de azúcar (Croll, 1981c: 386; Murray, 1979a: 60-2). Después de la revolución, la reforma agraria transfirió las tierras de propiedad privada al Estado y se crearon granjas estatales, pero el 20 por ciento aproximadamente de la tierra permaneció en manos de minifundistas. A principios de los 60 ya se había movilizado la mayoría de mano de obra masculina disponible en las zonas rurales y, debido a la expansión económica, Cuba estaba pasando rápidamente de ser un país con graves problemas de desempleo y de subempleo a ser un país con escasez de mano de obra. Como consecuencia, se fomentó la entrada de la mujer en el mercado laboral de la producción agrícola asalariada (Croll, 1981c: 387; Murray, 1979a: 63-4). No obstante, el número de mujeres que se incorporó a este tipo de trabajo fue bastante reducido y la distribución del trabajo agrícola siguió fiel a la división «natural» del trabajo, basada aparentemente en criterios de fuerza física. La división sexual del trabajo se definió legalmente en 1968, en las ordenanzas 47 y 48 del Ministerio de Trabajo, que reservaban algunas categorías laborales a la mujer y le negaba el acceso a otras. Estas ordenanzas fueron derogadas en 1973, pero la Constitución de 1976 declara que el Estado garantiza que se atribuirán a la mujer «trabajos adaptados a su constitución física» (Murray, 1979a: 70; 1979b: 103; Latin American and Caribbean Women's Collective, 1980: 102-3; Croll, 1981c: 388). Tanto Croll como Murray subrayan que la necesidad de alcanzar la máxima productividad económica, apoyada por creencias muy arraigadas respecto a la capacidad de la mujer, ha llevado al confinamiento de las trabajadoras a sectores concretos de la economía y a tipos determinados de tareas dentro de dichos sectores (Murray, 1979b: 105; Croll, 1981c: 388-9).

Cuba es un caso particularmente interesante en este aspecto, dados los enormes esfuerzos desplegados para modificar la relación de la mujer con el trabajo reproductor y productivo. Según Murray, en la década de los 70, Cuba decidió dedicar al cuidado de los hijos de madres trabajadoras un porcentaje del producto nacional bruto superior al de la mayoría de países. El número de guarderías pasó de 109 en 1962 a 658 en 1975, año en el que se alcanzó una capacidad para el cuidado de 55.000 niños. Las guarderías aceptan niños de edades comprendidas entre seis semanas y

seis años, y ofrecen asistencia médica, comida y ropa limpia. La mayoría permanecen abiertas desde las 6 de la mañana hasta las 6 de la tarde y algunas aceptan niños en régimen de internado durante toda la semana laboral. Con eso y con todo, dada la situación económica de Cuba, incluso una estrategia global de este tipo resultaba insuficiente para cubrir la demanda. Se daba prioridad a las madres trabajadoras y, como indica Croll, surgía a menudo la cuestión de saber si era más importante el trabajo o el cuidado de los hijos (Murray, 1979a: 64-5; Croll, 1981c: 390-1).

Además de la implantación de guarderías, el Estado cubano llevó a cabo otras acciones destinadas a socializar las labores domésticas, como por ejemplo, la creación de comedores comunales en los centros de trabajo y de servicios de lavandería. Pero a la vista del coste que suponía la prestación de estos servicios, su puesta en funcionamiento fue lenta y se limitó a las zonas urbanas. En 1974, las organizaciones de mujeres reclamaron la expansión y la mejora de los servicios de oferta de prendas de vestir y de comidas preparadas, así como la reducción de la jornada laboral, con objeto de poder ampliar su formación y dedicar más tiempo a las responsabilidades domésticas. El gobierno respondió con una campaña que fomentaba un reparto más equitativo de las tareas domésticas entre el hombre y la mujer. Antes de ser aprobado, el Código de familia de 1974 fue ampliamente debatido en el seno de las organizaciones femeninas, en centros laborales y en otros foros. Las mujeres denunciaban la falta de cooperación del varón en asuntos domésticos y familiares, y proclamaban que se les pedía que se integraran en el mercado laboral sin tener en cuenta que debían realizar asimismo las tareas del hogar (Latin American and Caribbean Women's Collective, 1980: 101). Como resultado de estos debates, el Código de familia, además de redefinir los procedimientos del matrimonio y del divorcio, explicita que los cónyuges que realizan trabajos remunerados deben compartir por igual las tareas domésticas y ocuparse del cuidado de los niños, sean cuales fueren sus responsabilidades sociales y la naturaleza de su empleo (Croll, 1981c: 391). En todas las ceremonias matrimoniales se leen las secciones pertinentes de esta avanzada ley, para «recordar al varón sus deberes», pero existen pocos ejemplos que demuestren si esta práctica se ha generalizado o si las mujeres encuentran más facilidades para conciliar las exigencias de las actividades reproductoras que entran en conflicto con su actividad laboral (Murray, 1979b: 101-3). Las mujeres de las zonas rurales no participan masivamente en el trabajo asalariado —excepto en tareas voluntarias, estacionales o temporales— debido, en gran parte, a que la intervención no remunerada de estas mujeres en el sector minifundista sigue siendo indispensable. Las mujeres de las zonas rurales, tanto si participan en trabajos asalariados como si no, deben ocuparse de las tareas domésticas, y responden a las exigencias de la producción y de la reproducción cooperando unas con otras de manera informal, estableciendo sistemas rotativos para cuidar de los niños y/o renunciando al trabajo asalariado. Según Croll, durante una

campaña intensiva para fomentar la entrada de la mujer en el mundo del trabajo asalariado, tres de cada cuatro mujeres se negó a aceptar un empleo debido al tiempo que dedicaban a las tareas «domésticas», a la falta de servicios y a la actitud conservadora de los maridos (Croll, 1981c: 391-2). Murray observa que, aunque el número de mujeres que se incorporó a la población activa en 1968 y 1969 fue superior al registrado en toda la década anterior, un 76 por ciento de las que entraron en el mercado laboral en 1969 dejó de trabajar al cabo de un año, fenómeno que se repitió en años posteriores. La Federación de Mujeres Cubanas (FMC) realizó un sondeo para descubrir las razones por las cuales la mujer abandonaba el trabajo asalariado. El «turno doble» y la falta de servicios eficaces que facilitarían las tareas domésticas fueron dos de los motivos más citados, junto con la escasez de bienes de consumo (que redujo los incentivos por trabajar), las deficientes condiciones laborales y la falta de comprensión por parte de los administradores de los centros de trabajo ante los problemas «específicos» de la mujer (Murray, 1979b: 99-100).

Estas dificultades y frustraciones no son exclusivas de Cuba. Para apreciar el alcance de la cuestión puede ser útil establecer una comparación entre Cuba y la Unión Soviética, ya que, a simple vista, la situación de la mujer en ambos países es muy distinta. Una de las características más notables de la economía soviética es el número de mujeres que participan en el trabajo asalariado. Las mujeres constituyen el 51 por ciento de la mano de obra total, el 49 por ciento de los trabajadores industriales, el 51 por ciento de los que trabajan en granjas colectivas y el 45 por ciento de los trabajadores en granjas estatales. A finales de los años 60, el 80 por ciento de las mujeres en edad de trabajar tenían empleos fuera del hogar (Buckley, 1981: 80). Esta situación contrasta fuertemente con la de Cuba, donde las mujeres sólo representan el 25 por ciento de la mano de obra asalariada (Croll, 1981c: 387). El principal incentivo para lograr la incorporación de la mujer al mercado laboral soviético fue el desequilibrio demográfico entre sexos, resultado de la revolución y de las dos guerras mundiales, ante la necesidad de mantener una elevada productividad y potenciar el crecimiento económico. En 1946, se había restablecido ya el equilibrio entre sexos. «Las mujeres en edad de trabajar superaban a los varones del mismo grupo de edad en la increíble cifra de 20 millones» (Buckley, 1981: 80-1). Los factores demográficos no fueron los únicos que determinaron las elevadas tasas de participación femenina en el mercado laboral, los factores económicos fueron igualmente esenciales. El objetivo fijado por el gobierno de lograr una rápida industrialización y la necesidad de producir alimentos para una creciente población urbana e industrializada significaba una mayor demanda de mano de obra tanto en el sector industrial como en el agrícola. Según Buckley, pese al compromiso ideológico en favor de la igualdad de la mujer, el cumplimiento de esta premisa, de acuerdo con las líneas maestras fijadas por Marx y por Engels, tuvo menos influencia en la consecución del porcentaje más elevado del mundo

de participación femenina en el mercado laboral que los efectos combinados de la presión demográfica, la escasez de mano de obra y la necesidad de conseguir un rápido crecimiento económico (Buckley, 1981: 84).

Al igual que en Cuba, la importancia del crecimiento económico y de la elevada productividad tuvo efectos contradictorios en la posición de la mujer. Muchas mujeres soviéticas accedieron efectivamente al mercado laboral, pero numerosos cronistas han subrayado que el trabajo femenino, tanto en el sector industrial como en el agrícola, se concentra en actividades no cualificadas y manuales, por consiguiente mal remuneradas. La segregación ocupacional por razones de sexo no ha desaparecido pese al compromiso ideológico de igualdad. La situación de la mujer de las zonas rurales es particularmente interesante. Las mujeres constituyen la proporción mayoritaria de trabajadores de granjas colectivas, pero trabajan menos días al año que los hombres —de 50 a 100 días menos. Además de las tareas colectivas, las mujeres desempeñan actividades en el sector privado secundario, cultivando frutas y hortalizas, y criando animales para el consumo del hogar. Según estimaciones, el valor de este trabajo indica que los terrenos de cultivo privados suministran el 80 por ciento de la carne y el 75 de las verduras necesarias para el consumo de una familia campesina (Croll, 1981c: 376). La mayoría de las trabajadoras del sector agrícola están empleadas en las tareas más pesadas, menos especializadas y menos mecanizadas (Buckley, 1981: 85). El desequilibrio entre los niveles de especialización procede de la disparidad en los niveles de educación entre hombres y mujeres, toda vez que las tasas de alfabetismo entre las mujeres de las zonas rurales se sitúan teóricamente alrededor del 98,5 por ciento (Croll, 1981c: 77). Existen, sin lugar a dudas, muchos aspectos de desigualdad entre hombres y mujeres de las zonas rurales y, lo que es más importante, la incorporación de estas últimas al trabajo asalariado se ha traducido en una «triple carga», donde las mujeres trabajan en granjas colectivas, cultivan hortalizas y crían ganado en las parcelas familiares y llevan a cabo las tareas domésticas<sup>7</sup>. Tanto en Cuba como en la Unión Soviética, los cambios en las relaciones de producción han dejado prácticamente intacta la división sexual del trabajo.

### *Cuidado de los niños y tareas domésticas*

En la Unión Soviética, al igual que en Cuba, se ha intentado socializar el cuidado de los niños y las tareas domésticas con vistas a aliviar la carga de la mujer. Pero, según Croll, encontrar soluciones para el cuidado de los niños sigue siendo la principal dificultad con la que se enfrentan las muje-

---

<sup>7</sup> Esta situación es similar a la observada por Elisabeth Croll en la China rural; véase el comentario sobre su trabajo en el capítulo 4.

res en las zonas rurales y urbanas. En las zonas rurales, sólo el 7 por ciento de los niños en edad preescolar pueden acudir a guarderías, frente al 37 por ciento en las ciudades. Durante los periodos de mayor demanda laboral se acondicionan guarderías provisionales situadas en los campos donde trabajan las madres o en zonas de juego locales, pero carecen del material necesario. Sólo el 40 por ciento de las granjas colectivas tienen guarderías propias y la mitad de éstas no tienen carácter permanente (Croll, 1981c: 378-9). También se han creado algunos comedores comunales, pero casi exclusivamente en las ciudades (Buckley, 1981: 90-3).

Tanto Cuba como la Unión Soviética han fracasado en su intento por aliviar la «doble carga» de tareas reproductoras y productivas de las mujeres. Ello se debe, en gran medida, a que incluso en las economías planificadas con un alto grado de colectivización, cada hogar sigue constituyendo, hasta cierto punto, una unidad de producción y de consumo, y en muchos casos sigue velando por el cuidado de la prole. Esta situación se da sobre todo en los hogares rurales. En las zonas urbanas, como ocurre en las rurales, ocuparse de la casa lleva mucho tiempo dado que el suministro de bienes de consumo y de venta al detall presenta deficiencias considerables. Muchas zonas adolecen de una total falta de cañerías modernas, de instalación eléctrica y, por ende, de frigoríficos y otros electrodomésticos, con lo cual se multiplican las horas invertidas en mantener los servicios básicos del hogar (Jancar, 1978: cap. 3; Buckley, 1981: 90). Estudios llevados a cabo sobre la organización del tiempo reflejan que las mujeres se ocupan de la mayor parte de las tareas domésticas no remuneradas, como por ejemplo hacer la compra, lavar, limpiar, cocinar y cuidar a los niños, durmiendo por consiguiente menos horas y disfrutando de menos tiempo libre que los varones (Croll, 1981c: 379). Los gobiernos cubano y soviético han acometido la socialización de las tareas domésticas, pero los logros al respecto han sido muy irregulares y se han visto limitados considerablemente por el coste que suponían.

Los problemas de Cuba y de la Unión Soviética no son en ningún caso especiales, pues son típicos de los Estados socialistas contemporáneos (Jancar, 1978; Scott, 1974). La entrada de la mujer en el mercado laboral ha supuesto sencillamente intensificar la carga que ya soportaba. El limitado desarrollo del sector de servicios, el enorme coste de la socialización del cuidado de los niños y de las tareas domésticas, así como la atención prioritaria a la expansión y al crecimiento económicos han conformado una situación en la que el compromiso ideológico de «emancipación» de la mujer se ha desvelado muy difícil de cumplir en términos prácticos. Esta explicación del fracaso cosechado por los Estados socialistas en el intento por solucionar la «cuestión femenina» —el argumento de la «falta de recursos»— adquiere bastante fuerza. Un segundo argumento, que a menudo es alegado por gobiernos y organizaciones de los Estados socialistas, se basa en dificultades de carácter ideológico o «cultural». Se cree que el principal problema estriba en las creencias y costumbres sobre las

que descansa la división sexual del trabajo, especialmente en el hogar. En Cuba y en China, por ejemplo, se han lanzado campañas para tratar de modificar la actitud de las personas ante el trabajo doméstico y eliminar los puntos de vista catalogados de «reaccionarios» acerca de las relaciones entre hombres y mujeres. La legislación cubana por la que se garantiza la igualdad en el trabajo doméstico forma parte de este programa. La reforma a este nivel es a todas luces necesaria y se encuentra, sin duda, ante un camino largo y tortuoso. Elisabeth Croll señala que, pese a la urgencia de las reformas, es preciso definir en primer lugar la cuestión en términos ideológicos para evitar soluciones más radicales al problema. Un excesivo énfasis ideológico «puede ocultar la necesidad de cambiar determinadas prácticas materiales que sostienen los principios discriminatorios contra la mujer» (Croll, 1981b: 371).

### *Nuevas formaciones familiares*

Junto a las explicaciones basadas en la «falta de recursos» y en la «ideología cultural», destinadas a justificar el malogrado cambio de las relaciones de género, los críticos han apuntado otras causas de este fracaso. Por ejemplo, el no haber considerado la necesidad de erradicar la desigualdad entre sexos como una cuestión clave, pese a haberse afirmado lo contrario, o el carácter indispensable y funcional de la división sexual del trabajo dentro del sistema social. Maxine Molyneux propone un alegato muy convincente en favor de una solución intermedia (Molyneux, 1985a). Esta postura se ve corroborada por la evolución de la «familia» en los Estados socialistas.

Una de las falacias más extendidas sobre los Estados socialistas es su empeño por «destruir» la familia. Esta afirmación presupone que el sistema comunal de convivencia y trabajo implica necesariamente la destrucción de la familia como unidad básica de la sociedad. Varias son las feministas que se han aplicado en demostrar que esta tesis es totalmente errónea. La legislación familiar, lejos de intentar destruir la familia, pretende en realidad crear una forma específica de familia que garantice la estabilidad social y productiva y que actúe como unidad básica de la sociedad, especialmente ante la importante tarea de socializar a los jóvenes, sin perder de vista los objetivos socialistas y nacionalistas. El mantenimiento parcial de la «familia» como unidad de producción y consumo en las zonas rurales de muchos Estados socialistas no procede de la falta de recursos ni de una aplicación incorrecta de las «políticas socialistas», sino que es una consecuencia directa del papel que la familia debe desempeñar dentro del esquema socialista.

Maxine Molyneux señala que es preciso dividir la «política familiar» en dos fases. La primera tiene por objeto transformar la denominada familia patriarcal tradicional —una transformación que forma parte de una



estrategia global destinada a modificar las relaciones sociales y, en particular, la base productiva sobre la que se establecen. En esta fase, se presta especial atención a los nexos de unión entre el desarrollo socialista y la emancipación de la mujer, y se aplican reformas radicales tendientes a modificar las relaciones de género y de propiedad y a erosionar el poder de los sistemas sociales y religiosos «tradicionales» (Molyneux, 1985a: 54-7). Es importante, como han señalado muchas escritoras feministas, reconocer el efecto real de algunas de estas reformas en la emancipación de la mujer y en la situación de los sectores más pobres de la sociedad. Si la primera fase se caracteriza por la destrucción, la segunda se distingue por la reconstrucción. La familia transformada se reconstruye como unidad básica de la sociedad, encargada de la reproducción física y social de la siguiente generación de trabajadores. Estas responsabilidades recaen sobre todo en la mujer por su función de trabajadora asalariada y de madre, y el futuro de las políticas oficiales pasa a depender de la capacidad de la mujer de desempeñar correctamente su «nuevo» papel de trabajadora y su «tradicional» papel social y doméstico en el seno de la familia. La nueva mujer socialista, como señala Molyneux, es «una madre trabajadora» (Molyneux, 1985a: 57). Esta doble función causa conflictos, frustraciones y un exceso de trabajo en las mujeres afectadas, pero provoca asimismo conflictos en las políticas estatales. Tras un periodo inicial destinado a «modernizar» la familia y a liberar a la mujer para que se dedique al trabajo asalariado, que forma parte de un proceso de reestructuración y de incremento de la capacidad productiva de la economía, el segundo periodo pretende estabilizar de forma efectiva el nuevo orden social y lograr que la familia y la mujer se adapte perfectamente a los objetivos sociales y económicos del Estado. No se trata en ningún caso de «deshacerse» de la familia (Davin, 1987a: 154-7). Esta conclusión se ve corroborada por el punto de vista altamente positivo de los Estados socialistas respecto a las relaciones heterosexuales y al matrimonio monógamo, frente a la reacción excepcionalmente negativa ante las relaciones prematrimoniales, el divorcio (aunque ambas prácticas estén permitidas), la homosexualidad, la filiación ilegítima y cualquier forma alternativa de relación sexual y procreadora<sup>8</sup>.

La importancia de la familia como fuente de estabilidad social y de crecimiento económico, a través de la continuidad social y física de la siguiente generación de trabajadores, constituye la clave para comprender determinados Estados socialistas, especialmente la Unión Soviética, China y los países de Europa del este. Maxine Molyneux señala que los sociólogos soviéticos han empezado a defender la idea de que prestar demasiada atención al trabajo de la mujer y desdeñar su papel en la fami-

---

<sup>8</sup> La hostilidad ante las relaciones prematrimoniales, el divorcio, los hijos ilegítimos y la homosexualidad no es exclusiva, por supuesto, de los Estados socialistas. No obstante, los regímenes socialistas han suprimido, con frecuencia, las prácticas sexuales consideradas «no-normativas» de forma bastante drástica. Véase, por ejemplo, Arguelles y Rich (1984).

ha constituye una de las principales causas de las elevadas tasas de divorcios, alcoholismo y problemas juveniles (Molyneux, 1985a: 60). La preocupación por la caída de la tasa de natalidad, claramente ligada a la ansiedad suscitada por las exigencias económicas en materia laboral, repercute directamente en la mujer, que es invitada a asumir la responsabilidad social de la reproducción y a ampliar o limitar el tamaño de la familia de acuerdo con los objetivos sociales y económicos del Estado. En China, las mujeres sólo pueden tener uno o dos hijos como máximo<sup>9</sup>, mientras que en Yemen del Sur, en los países de Europa del este y en la Unión Soviética, las políticas oficiales fomentan la natalidad (Molyneux, 1981: 18)<sup>10</sup>. En la Unión Soviética, la reducida tasa de natalidad, denominada de forma elocuente «huelga de las madres», desembocará probablemente en una política que ofrezca a la mujer más incentivos para permanecer en el hogar mientras los niños sean pequeños, accentuando así las diferencias entre hombres y mujeres tanto en casa como en el lugar de trabajo (Molyneux, 1985a: 60).

Al examinar las limitaciones de la reforma familiar en los Estados socialistas, es igualmente importante tener en cuenta que las políticas oficiales se han enfrentado con una cierta resistencia, incluso cuando su aplicación se ha limitado a periodos de vigencia muy cortos<sup>11</sup>. Las prácticas en

---

<sup>9</sup> Controlar el tamaño de la familia es más fácil en las zonas urbanas que en las rurales. Ello se debe en parte a que, en las ciudades, es más difícil eludir el control del Estado, y además las circunstancias materiales, como escasez de viviendas, desempleo y penuria de los planes de jubilación limitan naturalmente la procreación. En las zonas rurales, es algo más difícil controlar el tamaño de la familia dado que las familias campesinas dependen a menudo de la mano de obra proporcionada por sus miembros —la contratación de mano de obra está prohibida. Las parejas que se limitan a tener un hijo reciben subvenciones en forma de salarios más elevados, mejores puestos de trabajo y, en ocasiones, una mejor educación para el niño. Aquellas que superan el número de hijos prescrito son a menudo castigadas con recortes salariales, reducción del permiso por maternidad, destitución de cargos políticos, etc. En algunos casos las mujeres se han visto obligadas a esterilizarse; Stacey relata un caso en el que un padre fue obligado a esterilizarse después del nacimiento de su tercer hijo (Stacey, 1983: 274-80; Davin, 1987a: 158-60; Smith, 1984). La consecuencia más brutal de la política del hijo único es el resurgimiento del infanticidio de bebés de sexo femenino. Tal vez algunas acusaciones al respecto sean exageradas, pero el partido, la Liga de los jóvenes y la Federación de mujeres han denunciado repetidamente esta práctica y, en las altas esferas del poder, se percibe como un problema grave (Davin, 1987b).

<sup>10</sup> Véase Jancar (1978: 51-6). Uno de los intentos más tenaces por animar a las mujeres a tener hijos es el representado por el sistema soviético de medallas. Las mujeres se hacían merecedoras del título de Madre Heroína si concebían y criaban diez hijos. Las que tenían siete, ocho o nueve recibían la Orden de la Gloria de la Maternidad, mientras que las que sólo engendraban cinco o seis eran distinguidas con la Medalla de la Maternidad (Buckley, 1981: 94).

<sup>11</sup> Judith Stacey explica la resistencia de las zonas rurales ante el sistema de comunas y la reforma familiar durante el periodo del gran salto adelante dado por China (Stacey, 1983: cap. 6). En 1980, en Afganistán, se tuvo que retirar un decreto por el que se prohibía el matrimonio por compra y otro que estipulaba la obligatoriedad de la enseñanza para la mujer, ante la férrea oposición de las zonas rurales (Molyneux, 1985a: 56). Véase Molyneux (1981: 4) para más ejemplos al respecto.

materia de parentesco y de matrimonio se han mantenido inflexibles al cambio en muchos contextos, no sencillamente por razones de «tradicionalismo» o «retraso cultural», sino porque continúan siendo un medio necesario para aplicar estrategias de supervivencia doméstica, incluso bajo las condiciones de la «nueva» economía socialista<sup>12</sup>. No obstante, sería erróneo contemplar la política familiar de los países socialistas como el resultado de la incorrecta aplicación de las políticas socialistas, debido a las necesidades «cómicas» del Estado o al «tradicionalismo» o sistemas culturales tan arraigados en las personas afectadas. Las relaciones entre el Estado, la familia y el cambio revolucionario son más complejas de lo que una explicación de este tipo deja entrever.

Judith Stacey ha explicado el desarrollo de la revolución china y los cambios en la política familiar introducidos en la China del siglo xx. En su análisis deja claro que la relación entre transformación familiar y cambio macrosocial se articula en torno a una compleja dialéctica. La familia china no se limitó a resistir o a adaptarse a las políticas oficiales, antes bien las estructuras familiares, sociales e ideológicas, contribuyeron a modelar las transformaciones sociales inspiradas por el Estado. La evolución de la familia no fue una variable «dependiente» ni «independiente», sino algo «inseparable de las causas, procesos y consecuencias generales de la revolución socialista» (Stacey, 1983: 259-60). Stacey opina que los logros y las limitaciones de la revolución china dimanan de la interdependencia entre patriarcado (control jerárquico del varón en la familia china) y socialismo. Pero este «matrimonio» entre patriarcado y socialismo no descansa sobre la supervivencia de una familia anacrónica «tradicional» que se ha adaptado sencillamente a la política socialista o se ha mantenido intacta debido a la utilidad que representa para el Estado socialista. Muy por el contrario, la familia en China ha experimentado una revolución, en el transcurso de la cual el patriarcado ha actuado como fuerza revolucionaria.

Stacey alega, de forma muy convincente, que la reforma y la colectivización agrarias no han socavado la base material de la familia patriarcal, sino que han contribuido a democratizar el acceso a los recursos esenciales, especialmente a la tierra, consolidando y garantizando así el futuro de la familia bajo el liderazgo del varón. Afirma, asimismo, que el apoyo más ferviente del socialismo patriarcal procedió de los linajes ya existentes en las zonas rurales. Las cooperativas de productores se crearon en torno a pueblos o vecindades donde, debido al sistema social basado en linajes y en el matrimonio patrilocal, la mayoría de hogares ya estaban ligados por línea masculina. Una vez eliminados los terratenientes y los campesinos opulentos, las tierras y otros recursos del pueblo pasaron de

---

<sup>12</sup> Véase la discusión del trabajo de Elisabeth Croll en el capítulo 4 y Croll (1981b y 1981c); véase también Davin (1987a).

forma igualitaria a manos de los descendientes de anteriores patrilinajes. La colectivización afianzó los vínculos entre varones emparentados pertenecientes a una misma cooperativa, que además asumieron el liderazgo inherente a su nuevo poder económico. El Estado y los productores rurales colaboraron en un proceso que «fortaleció la seguridad de la familia patriarcal y fomentó el desarrollo socialista» (Stacey, 1983: 203-11).

La situación en las zonas urbanas, donde no existe la concentración geográfica como base del control patriarcal, la situación es ligeramente distinta. La vida de las familias urbanas es menos patriarcal que la característica de la China urbana prerrevolucionaria o de la China rural contemporánea (Stacey, 1983: 235-7). Stacey afirma, sin embargo, que el varón ocupa una posición dominante en el altamente privilegiado sector público de empleo, mientras que la mujer asume la responsabilidad de las tareas domésticas, y que estas divisiones aparecen igualmente en el mundo de la educación y del poder político. El resultado inevitable es un sistema económico y social estratificado por sexos. Estos factores indican una disminución, en lugar de una supresión, del control patriarcal en el contexto urbano. Stacey llega a la importantísima conclusión de que, independientemente del alcance de su decadencia, el «patriarcado privado» ha sido sustituido en gran medida por un «patriarcado público» (Stacey, 1983: 235-40). Este «patriarcado público» se manifiesta en las múltiples intervenciones directas que el Estado realiza en la vida familiar, y en China, al igual que en otros Estados, adquiere un peso ideológico importante encarnado en la expresión «padre del pueblo» para referirse al líder político (Molyneux, 1985a: 58).

### *La emancipación de la mujer y las organizaciones femeninas*

Los logros de los Estados socialistas no son ni mucho menos insignificantes. En la mayoría de los casos, el socialismo ha mejorado enormemente la vida social y familiar de los ciudadanos: ha proporcionado una seguridad elemental en materia social y económica, ha cosechado importantes resultados en materia de educación y sanidad, y ha multiplicado las oportunidades de vida de muchas personas. Las ventajas de estas profundas mejoras han repercutido, aunque de manera desigual, en las mujeres, en los pobres y en los marginados. El lado negativo de la historia es que la emancipación de la mujer se percibe como un proceso profundamente arraigado en la transformación social global, de forma que las políticas relativas a la mujer están íntimamente ligadas a la política y a los objetivos del Estado. La emancipación de la mujer podría ser un objetivo por el que luchar, pero sus posibilidades y su progreso se ven obstaculizados por estar supeditada al proceso global de transformación social y económica. La modificación de los objetivos socioeconómicos generales lleva consigo, pues, un cambio en la lucha por la emancipación de la mujer. En los

últimos años, muchas feministas han reconocido que se trata de una cuestión política. Si el Estado no rectifica su política, otros organismos representativos, en este caso las organizaciones femeninas, deberán conminarle a ello.

Las mujeres, como cabía esperar de lo dicho hasta el momento, están mal representadas en las estructuras institucionales y políticas de los Estados socialistas: el número de cargos oficiales que ocupan en las altas esferas no es proporcional a su participación en la producción ni en la población en su conjunto (Jancar, 1978: 88-105; Croll, 1981b: 371). La situación, al igual que en los Estados capitalistas, es desalentadora y frustrante, y los especialistas se muestran incapaces de ofrecer una explicación convincente y se limitan a considerarla como una etapa del camino hacia un futuro mejor. Como escribe ingeniosamente Maxine Molyneux: «Después de todo, podría alegarse, con toda razón, que si un país puede enviar a una mujer al espacio, podría muy bien apañárselas para introducir el mismo número de hombres y de mujeres en su Politburó» (Molyneux, 1985a: 51). La falta de representación oficial de la mujer en las estructuras políticas se ha atribuido, sucesivamente, a la supremacía de los varones en los partidos comunistas dirigentes, al carácter «fraternal» que guía la actividad política y al hecho de que muchos cargos inferiores de la jerarquía política no están remunerados, pero exigen la asistencia a reuniones fuera de la jornada laboral, horas en las que la mujer se dedica a sus obligaciones domésticas. Todos estos factores son relevantes, pero la principal causa del fracaso está, tal vez, ligada a la representación política y al tipo de ciudadanía que debe asumir la mujer en el Estado moderno.

La historia de las organizaciones femeninas en los Estados socialistas y el desarrollo de la relación entre socialismo y feminismo es fascinante. Tanto en China como en la Unión Soviética, los primeros movimientos feministas eran abiertos y activos, pero temores posteriores a que las mujeres se desligaran e independizaran con respecto a los objetivos globales de la lucha de clases condujeron a la disolución de las organizaciones femeninas, que volvieron a constituirse en los años 60 y 70 como parte integrante de unas campañas oficiales tendentes a mejorar la posición de la mujer en la sociedad (Croll, 1978; Jancar, 1978: 105-21). En todos los Estados socialistas, las organizaciones femeninas han desempeñado un papel clave a la hora de explicar, poner en práctica y exigir medidas oficiales destinadas a mejorar la situación de la mujer. Pero no debemos olvidar que las organizaciones femeninas, al igual que los sindicatos y otros colectivos, sólo existen si el partido dirigente lo considera oportuno. A pesar de las campañas lanzadas en los años 60 y 70 con vistas a concienciar a la población de la «doble carga» soportada por la mujer, de la desigualdad salarial y de su posición adversa en la vida social y política, muchos partidos dirigentes parecen seguir aferrados a la idea de que las organizaciones femeninas constituyen una fuerza revolucionaria indispensable en las primeras etapas del desarrollo, pero que en la futura sociedad

socialista ya no serán necesarias, pues la política sobre la mujer se enmarca en el desarrollo socioeconómico global. Por ello, se fomenta la creación de organizaciones femeninas como mecanismo del partido en el poder tendente a extender la política oficial a una circunscripción femenina, en lugar de contemplarlas como un grupo de presión independiente que organiza a las mujeres y las anima a desempeñar un papel activo en el establecimiento y definición de sus propias necesidades y reivindicaciones. La relación entre feminismo y socialismo se ha visto complicada por la preocupación de los miembros del partido dirigente ante el «separatismo», y los grupos femeninos y sus líderes se han encontrado a menudo en la posición ambigua de tener que defender los derechos y la posición de la mujer, mientras que al mismo tiempo esquivaban todo lo que pudiera interpretarse como «feminismo burgués» (Croll, 1978: 310). En la década de los 60 y de los 70, el «restablecimiento» evidente de las organizaciones femeninas en muchos Estados socialistas no ha resuelto el problema de forma satisfactoria. La lucha de clases y la conciencia de clase siguen primando sobre la lucha de géneros y la conciencia feminista. La emancipación de la mujer se percibe como una revolución en el interior de otra revolución y, como consecuencia, las organizaciones femeninas han tenido más éxito en lograr el apoyo de las mujeres para políticas oficiales, que en conseguir que las políticas oficiales se adaptaran a las necesidades de la mujer (Croll, 1981b: 373).

Las mujeres de las sociedades socialistas reconocen y confirman constantemente que las políticas socialistas no son suficientes para modificar las relaciones de género. Muchas especialistas en feminismo y feministas en activo parecen estar de acuerdo en que el único medio para modificar las relaciones de género consiste en organizar a las mujeres, en fomentar las movilizaciones en favor de la mujer y en crear un movimiento feminista independiente en los países afectados. Este argumento tiene mucha fuerza pero ignora un aspecto fundamental: el verdadero carácter de la relación entre hombres y mujeres.

#### LA MUJER EN LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS, BUROCRÁTICAS Y DE DECISIÓN

En los países socialistas, pese a la igualdad jurídica, a la relativa autonomía económica y al compromiso oficial de garantizar la participación total de la mujer en la vida económica, social y política, es obvio que los hombres y mujeres no mantienen el mismo tipo de relaciones con el Estado. Las mujeres tienen los mismos derechos en su calidad de ciudadanas del Estado, pero no parecen ser capaces de ejercerlos. La influencia de la mujer en la política oficial es mínima en comparación con la del varón. Su posición en los regímenes socialistas no es idéntica a la de los grupos «minoritarios» —raciales, étnicos o religiosos— que sufren discriminación y, en ocasiones, son incluso perseguidos. Las mujeres como colecti-

vo cuentan, supuestamente, con el apoyo del Estado, pero no pueden sacar partido de las ventajas, o por lo menos de algunas de las ventajas, de dicho apoyo. Las mujeres y los hombres pueden unirse teóricamente en la lucha revolucionaria, pero, a la postre, el Estado los trata como sujetos políticos de distinta categoría. Tanto en las sociedades socialistas como en las capitalistas, el Estado moderno funciona, en parte, a través de un proceso de politización de las funciones de la mujer y del varón; politiza o modela la posición que hombres y mujeres ocuparán dentro del Estado en tanto que ciudadanos. Lo interesante es que ninguna de las formas conocidas de Estado, antiguas, prístinas o modernas, parece politizar el papel de la mujer de manera que posea una igualdad de *facto* y no de *jure* con respecto al hombre. Estudios comparativos revelan que, incluso en Estados donde la emancipación y la participación política de la mujer reciben el reconocimiento y el apoyo del Estado, las instituciones y las funciones políticas oficiales permanecen bajo dominio masculino. La literatura feminista se ha hecho eco de esta idea. Algunos autores han afirmado que el Estado no es neutral, porque las estructuras y las instituciones estatales están dominadas por los hombres y, por consiguiente, contribuyen a institucionalizar los privilegios del hombre. Ahora bien, la literatura feminista no ha hecho más que atacar el problema más interesante, a saber, cómo inscribe el Estado las diferencias de género en el proceso político, de manera que se excluya la posibilidad de que la mujer —por lo menos bajo las formas actuales de Estado— sea tratada como persona política, sean cuales fueren sus derechos legales. El concepto de intereses de la mujer es fundamental para el feminismo y para el análisis feminista, pero no para el ejercicio del poder oficial, pese a las políticas sociales aplicadas en Estados socialistas y no socialistas por igual. Los intereses de la mujer están englobados dentro de los intereses generales de los ciudadanos, al margen de que las mujeres no pertenezcan a la misma categoría de ciudadanos que los hombres. Es importante percibir con claridad que la posición de la mujer y la capacidad de satisfacer sus intereses se ven influidas por consideraciones de raza y de clase, de origen étnico y religioso, pero el hecho de que algunas mujeres puedan ejercer sus derechos como ciudadanas más fácilmente que otras no afecta para nada a la desigualdad relativa que existe entre los dos sexos.

La validez del argumento que acabo de expresar dependerá en cierta medida del significado exacto de los términos «ciudadano», «derechos», «ley», etc. Este tipo de análisis se está llevando a cabo en la teoría social y política, y forma parte de un proceso general de «replanteamiento del Estado» (Pateman, 1985; Held, 1987; Yeatman, 1984). Sin embargo, a efectos de las pretensiones de este capítulo, de carácter prospectivo más que concluyente, me gustaría basar mi afirmación de que las mujeres y los hombres mantienen relaciones distintas con el Estado y son, por consiguiente, sujetos políticos de distinta categoría, en dos características observables de las relaciones género/Estado: la primera es que las estruc-

turas y las políticas del Estado producen efectos distintos en los hombres y en las mujeres, y la segunda que las mujeres y los hombres influyen de forma distinta en la actividad estatal. Estos dos aspectos de las relaciones género/Estado abren varias vías de estudio muy interesantes en antropología feminista y en antropología social.

Una de estas vías sería el estudio antropológico del Estado moderno. Trabajos antropológicos anteriores se ocupaban de la formación de élites políticas, pero últimamente el foco de atención es la antropología de las estructuras políticas del Estado moderno y las cuestiones relativas a los procesos de burocratización, toma de decisiones, ejercicio del poder y elaboración de políticas. Este interés va combinado con la expansión del campo de investigación relacionado con la participación de las clases privilegiadas en grandes negocios, con la administración de empresas, con los procesos de toma de decisión y con la lealtad de los empleados. Esta nueva tarea resulta muy atractiva, pero el estudio antropológico del Estado tiene aún mucho camino por delante. No se ha realizado prácticamente ningún trabajo sobre democracia, sobre la relación entre ideologías políticas y culturales (excepto acerca de cuestiones de nacionalismo), sobre el concepto de ciudadano, de acción política, de formas de representación política o de derechos civiles. La antropología deberá abordar todos estos aspectos en las próximas décadas si quiere granjearse la denominación de ciencia social moderna. La antropología no ha mostrado tampoco ningún interés especial en analizar los grupos de intereses a gran escala basados en filosofías sociales y políticas particulares dentro de formaciones estatales, por ejemplo, en Europa del este podríamos citar el CND (campaña para el desarme nuclear), el movimiento en favor de los derechos de los homosexuales y los partidos ecologistas. A este respecto, no obstante, se acoge con satisfacción cualquier iniciativa de introducir en la disciplina cuestiones como la antropología y la violencia o la antropología y la guerra nuclear. Parece obvio que cualquier estudio de antropología feminista emprendido a partir de ahora deberá abordar seriamente todos estos aspectos, siempre desde el punto de vista del Estado moderno y a tenor de la creciente disolución de las fronteras de la disciplina dentro del marco de las ciencias sociales; los trabajos sobre el concepto de acción política, de ciudadano, de derechos civiles y de formas de representación política tendrán una importancia capital. La antropología feminista ya ha empezado a desarrollar las herramientas teóricas y metodológicas necesarias para examinar estas cuestiones a través del estudio de los conceptos de personalidad y de persona (véanse capítulos 2 y 3).

Otra vía de estudio abierta a la antropología feminista se refiere a las formas de actividad política —en el sentido general de la palabra— que escapan al control del Estado o están destinadas a desafiar, derribar o incluso reformar el Estado. Se trataría aquí de un análisis de las formas de organización y de las formas de protesta, además del examen de lo que consideramos actividad «negativa», no participación o retirada política.



Ya existen algunos trabajos antropológicos de este tipo, que examinemos más adelante, pero todavía queda mucho por estudiar.

Un tercer campo de investigación interdisciplinaria, especialmente interesante para las antropólogas feministas, es «la mujer y el desarrollo»<sup>13</sup>. Este estudio teórico y práctico analiza el Estado desde la perspectiva de las cuestiones de género; se centra en consideraciones sobre la naturaleza de la administración de las instituciones estatales, de la planificación económica, de la formación de políticas, de la toma de decisiones y del ejercicio del poder estatal; examina cuestiones relativas a la supremacía masculina y a los privilegios del varón en lo que se refiere al acceso a los recursos públicos, así como al poder político; plantea, además, problemas asociados a las ideologías sobre el género y estudia de qué manera estas ideologías influyen en la planificación y en las medidas políticas. Una vez más, es preciso evaluar el éxito o el fracaso de las políticas oficiales destinadas a mejorar la situación de la mujer en función del tipo de cambios económicos y sociopolíticos que deben concebirse y aplicarse para potenciar el desarrollo. Este amplio campo de investigación tiene puntos en común con el análisis de las organizaciones femeninas, de la respuesta de la mujer a las iniciativas de desarrollo, y de su reacción y su percepción con respecto al Estado y a sus agentes. La antropología del desarrollo en su conjunto es un área en expansión dentro de la disciplina, además de constituir el principal foco de la antropología aplicada. Se trata de una de las áreas más complejas y difíciles de tratar, puesto que combina la teoría y la práctica de tal manera que afecta profundamente a la vida de las personas y plantea interrogantes políticos, todos ellos de difícil respuesta. Ésta es la rama de la antropología que más acentúa el compromiso del feminismo por la teoría y la práctica, y como tal no es de sorprender que muchas antropólogas feministas la califiquen de crucial para la práctica futura de una antropología moderna.

En el capítulo 4 mencioné muchos de los cambios introducidos en la vida de la mujer como resultado del desarrollo y de la penetración del capitalismo en los sistemas de producción rural. Ahora ya disponemos de la suficiente información sobre los efectos nocivos de muchos proyectos de desarrollo en la mujer, especialmente en lo que se refiere al acceso a la tierra, a la propiedad, a la tecnología, a la formación y a la toma de decisiones, así como sobre el control de estos elementos —en particular a la luz de la modificación de las relaciones productivas y reproductoras y de

---

<sup>13</sup> En los últimos diez años se han publicado numerosas obras sobre la mujer y el desarrollo. Para una bibliografía de trabajos más antiguos sobre la mujer y el desarrollo, véase Buvinic (1976), Rihani (1978), ISIS (1983) y Nelson (1979). Las teorías feministas sobre el desarrollo se clasifican en tres categorías principales: liberales, marxistas y socialistas-feministas; véase Bandarage (1984) y Jaquette (1982) para más información acerca de esta tipología y para una crítica de su trabajo, véase Staudt (1986a).

las relaciones entre los sexos bajo el régimen colonial<sup>14</sup>. Los cambios en el sector agrícola han tenido múltiples consecuencias en la mujer y, como ya he dicho, existe el peligro de caer en generalizaciones fáciles. Una de las tendencias más sobresalientes citada por los especialistas es el debilitamiento de la autoridad y del poder de decisión de la mujer como resultado de la modificación de las funciones productivas debida al auge de la comercialización de productos agrícolas emparejado con la exclusión de la mujer del mundo de la tecnología, de la formación y de los planes crediticios. Los primeros autores que escribieron sobre la mujer y el desarrollo demostraron que muchos de los efectos negativos de los programas de desarrollo en la mujer se debían al desprecio y/o falta de interés que merecía el papel clave desempeñado por la mujer en la producción. Intentos posteriores de rectificar errores pasados desembocaron en una serie de políticas y de programas destinados específicamente a la mujer. Los «proyectos para la mujer» han tenido un éxito moderado en una amplia gama de contextos, pero el éxito ha sido mínimo en la mejora de la participación de la mujer en las instituciones de toma de decisiones y burocráticas, así como en la mejora de la representación política de la mujer. Este fracaso relativo en el ámbito de la participación política y en el proceso de toma de decisiones es particularmente pronunciado y no puede explicarse sencillamente por la falta de voluntad por parte de políticos y planificadores —ya que no siempre es éste el caso— o por el desprecio o falta de comprensión con respecto al papel de la mujer en la producción<sup>15</sup>. Uno de los principales objetivos de la antropología feminista aplicada sería, a mi parecer, hacer frente a la particular relación de la mujer con el Estado moderno y, en lugar de circunscribir permanentemente la investigación al «impacto del desarrollo en la mujer», dedicar más tiempo a examinar la percepción de la mujer y su reacción ante las iniciativas de desarrollo, incluida la aparente ausencia de respuesta<sup>16</sup>.

No existe ningún medio fácil o adecuado de caracterizar las formas en que la mujer ha sido excluida de los procesos de toma de decisiones en el seno de las nuevas estructuras administrativas y políticas, y/o ha visto minada su autoridad, autonomía y poder en los sistemas socioeconómicos

---

<sup>14</sup> Véase Rogers (1980), Boulding (1977), International Labour Office (1981), Tinker y Bramsen (1976), Nelson (1981), Dauber y Cain (1981), y Jahan y Papanek (1979). Para una argumentación acerca del menoscabo del estatus de la mujer bajo el régimen colonial, véase Etienne y Leacock (1980). Para ejemplos de autores que vinculan la subordinación de la mujer a la dependencia y a la marginación de las economías del Tercer Mundo dentro del sistema capitalista internacional, véase Nash (1977), Benería y Sen (1982), Saffioti (1978) y Schmink (1977).

<sup>15</sup> Elise Boulding ha calculado que de todos los políticos del mundo, sólo el 6 por ciento son mujeres (Boulding, 1978: 36).

<sup>16</sup> Muchos especialistas en feminismo en el área de la mujer y el desarrollo están prestando a estas cuestiones la atención que tanto necesitan; véase, por ejemplo, Staudt (1985, 1986a), Staudt y Jaquette (1983) y Charlton (1984).

existentes como consecuencia del cambio social planificado. Desdenar a la mujer campesina y excluirla de los esquemas de formación, de apoyo profesional y de créditos es un ejemplo muy claro del camino seguido por el Estado para definir las ideologías y las actividades del sistema de género (Staudt, 1978a; 1978b; 1982). La labor de los agentes oficiales para la promoción de la agricultura consistía en visitar a los agricultores y ofrecerles la formación, así como la información, necesaria acerca de distintas variedades de cultivos, de servicios agrícolas y de planes de crédito. Existen pruebas de que estos agentes preferían tratar con hombres que con mujeres, incluso cuando estas últimas eran agricultoras y/o cabezas de familia, y cuando este tipo de relación no estaba prohibida por los códigos culturales de conducta. Contar con agentes femeninos era la solución ideal al problema, pero en algunos países este cargo era exclusivo de los varones y, en otros, las mujeres constituían una proporción ínfima del total (Bryson, 1981). Ello se debe en gran medida a que el acceso de las mujeres a la formación agrícola era muy limitado. En 1975, sólo el 25 por ciento de los graduados de institutos de estudios agrícolas de Tanzania eran mujeres, y el 25 por ciento de ellas estudiaban nutrición, no agricultura (Fortmann, 1981: 210). De esta manera, privar a la mujer de formación tiene dos vertientes de exclusión: no reciben formación como agricultoras ni como agentes de extensión agraria.

Las mujeres sufren un tipo similar de exclusión respecto a los puestos administrativos, burocráticos y de toma de decisiones asociados a los esquemas de implantación de cooperativas y otras formas de proyectos de desarrollo a gran escala. Las estructuras administrativas y directivas características de estas iniciativas de desarrollo suelen tener un carácter marcadamente jerárquico; aunque los esquemas de cooperativas se creen con objeto de favorecer a las mujeres, la cumbre de la jerarquía está normalmente ocupada por varones, por ejemplo la tesorería (Jain, 1980: 30). En muchos casos, la presencia de un varón en la cumbre de la estructura administrativa puede compensarse largamente si existe un grupo de mujeres capaces y poderosas que garanticen un vínculo dinámico entre la cabeza visible y las demás mujeres miembros de la cooperativa o del esquema. Pero en estos casos es muy corriente encontrar que ese grupo de mujeres es una élite dentro de la comunidad y que una, o varias, de ellas está emparentada con el varón dirigente —en ocasiones son marido y mujer. Sonia Harris describe una situación de este tipo en un proyecto generador de renta destinado a las mujeres jamaicanas, donde el varón responsable del proyecto contaba con la ayuda de un equipo de mujeres coordinado por su propia esposa y formado por mujeres de reconocido prestigio y estatus en la comunidad (Harris, 1986: 135-6). La aparición de mujeres o de grupos de mujeres como líderes o «negociadoras», que actúan de intermediarias entre la comunidad y las personas u organizaciones que poseen acceso directo a los recursos y al poder, es una característica propia de muchas iniciativas de desarrollo centradas en la mujer o aplicadas a través

de ellas. No obstante, este papel de mediadoras no supone casi nunca un reconocimiento formal de la capacidad de la mujer en la toma de decisiones ni en la organización del proyecto y, en cualquier caso, sólo otorga poder efectivo a personas o grupos de élite dentro de la comunidad, en lugar de mejorar la representación global de la mujer en política y su poder de decisión.

Uno de los medios para facilitar el acceso de la mujer a los recursos, a la formación, a los cargos administrativos y al poder político dentro del Estado es el suministrado por las nacientes organizaciones femeninas. Este movimiento merece una gran aceptación, debido en parte a la repercusión de la «Década de la mujer» (1976-85) declarada por la ONU. Una de sus consecuencias ha sido el surgimiento de iniciativas de desarrollo dirigidas a grupos de mujeres y, en particular, a grupos de ayuda a la mujer. Sería totalmente imposible resumir la literatura existente sobre las mujeres y los proyectos mundiales de desarrollo relacionados con ellas. En todo el mundo, las mujeres luchan por defender sus intereses contra la discriminación social, cultural, racial, económica y política. Estos grupos de mujeres son muy distintos según su origen, objetivos y eficacia, especialmente en lo que respecta a las actividades políticas. En los últimos diez años, se han formado muchos grupos de mujeres que participan en un amplio abanico de actividades, por ejemplo en organizaciones de cooperación, servicios de asistencia sanitaria, planificación familiar, programas de escolarización, planes crediticios y protección contra la violencia sexual (Jain, 1980; Metha, 1982). En el siguiente apartado presentaré algunos datos acerca de los grupos de ayuda a la mujer creados en Kenia, y explicaré a través de ellos algunas de las cuestiones suscitadas por la relación entre los grupos de mujeres y el Estado.

### *Grupos femeninos de acción colectiva en Kenia*

Según estimaciones, en 1984 existían en Kenia 15.000 grupos de mujeres, que englobaban al 10 por ciento de la población femenina adulta del país (McCormack et al., 1986)<sup>17</sup>. El desacuerdo es generalizado cuando se trata de valorar hasta qué punto estas asociaciones se basan en los grupos de mujeres y en las actividades colectivas «tradicionales». Ciertamente, es bien sabido que ya en los periodos precolonial y colonial existían grupos de temporeras, redes de ayuda mutua, asociaciones de créditos rotativos, grupos de mujeres por edades y consejos de mujeres. Ahora

---

<sup>17</sup> Las estimaciones sobre el número de grupos de mujeres en Kenia son variables: Maas (1986) propone una cifra de 6.000 que abarcarían a un total de 500.000 mujeres, según un informe publicado en *The Daily Nation* (con fecha del 3 de diciembre de 1979). Feldman se basa en las cifras de 1978 publicadas por la Oficina de la mujer y propone una cantidad de 8.000 grupos y unas 300.000 mujeres miembros (Feldman, 1983).

bien, aunque no debemos infravalorar la importancia de estos grupos y es preciso reconocer que los actuales incorporan algunas de las actividades de sus predecesores y, en algunos casos, se construyen directamente sobre la historia y la experiencia de modelos pasados de acción colectiva, sería un error imaginar que los grupos actuales de acción colectiva se inspiran primordialmente en las formas «tradicionales» de asociación mutua y cooperación. Los grupos de mujeres que existen actualmente en Kenia han salido a la luz gracias a los logros del Estado moderno.

Una de las características más sobresalientes del Estado keniano ha sido la movilización de las poblaciones locales, invitadas a participar en iniciativas de desarrollo que requieran un esfuerzo personal. Estas iniciativas incluyen normalmente la recaudación de fondos destinados a mejorar el sistema de enseñanza, la asistencia sanitaria y los servicios de agua, así como una amplia gama de otros servicios públicos y obras sociales. El éxito de esta movilización de las comunidades locales se denomina en Kenia *harambee* («unámonos» o «hagamos un esfuerzo común»). En los últimos diez años se han llevado a cabo muchos estudios sobre los orígenes y el funcionamiento de los grupos *harambee* (Holmquist, 1979; 1984; Mbilhi y Rasmusson, 1977). Los orígenes del *harambee* se remontan a la lucha de Kenia por la independencia, cuando era indispensable lograr un consenso político viable que consolidara el nuevo Estado independiente. Pese al origen político del movimiento, la mayoría de actividades que desempeñan estos grupos en la actualidad son básicamente económicas. Los grupos femeninos de acción colectiva reflejan claramente la idiosincrasia (*ethos*) y los objetivos del *harambee* y, por ello, reciben todo el apoyo del Estado. Así, el gobierno keniano ya lanzó en 1971 un «Programa destinado a grupos de mujeres» y en 1975 fundó la Oficina de la mujer, justo antes del inicio de la «Década de la mujer» promovida por la ONU. Las iniciativas de acción colectiva adoptan formas muy diversas, que van desde proyectos emprendidos y respaldados por comunidades locales hasta programas apoyados por el Estado y otros organismos. Holmquist observa que las iniciativas generales de acción colectiva en Kenia son fenómenos híbridos; junto a las iniciativas, al liderazgo y al poder de decisión locales, encontramos ideas, liderazgo, financiamiento, orientación y, ocasionalmente, control procedentes del exterior (Holmquist, 1984: 73). En este sentido, la acción colectiva se traduce en una coalición de fuerzas o intereses y no necesariamente en una fuente absoluta de garantías para la comunidad o el grupo afectado.

El papel protagonista desempeñado por el Estado en la formación de los grupos femeninos de acción colectiva se manifiesta de diversas maneras. En primer lugar, el Estado ofrece legitimidad y apoyo político a todas las iniciativas de acción colectiva, y como consecuencia las organizaciones no gubernamentales y benéficas, así como los particulares y las fundaciones que respaldan dichos proyectos o invierten en ellos, mantienen intacta su credibilidad. En segundo lugar, cabe señalar que para aspirar a

becas o subvenciones, los grupos de mujeres deben estar registrados en el Departamento de desarrollo social, que forma parte del Ministerio de Cultura y de Servicios Sociales. Los grupos deben elegir una serie de responsables y un comité ejecutivo o de administración, cuyos nombres figurarán en el registro oficial y permitirán al Estado regular la estructura administrativa y las formas de representación política que constituyen los pilares de los grupos. El Departamento de desarrollo social tiene una plantilla de funcionarios que canalizan las subvenciones de la Oficina de la mujer y de desarrollo social hacia los distintos grupos, y aseguran la comunicación entre estos grupos y los servicios técnicos del gobierno, como, por ejemplo, los departamentos de extensión agraria. En tercer lugar, gran parte del trabajo desarrollado por los grupos femeninos de acción colectiva está directamente relacionado con obras públicas —construir escuelas, excavar zanjas para sistemas de canalización, etc. Si bien este tipo de iniciativas procede de la comunidad local, que soporta además el 90 por ciento del coste, el Estado asume los gastos periódicos en los que se incurre una vez que el servicio está instalado y en funcionamiento. Estos tres puntos ilustran claramente que, aunque la etiqueta «acción colectiva» refleja que la iniciativa y el esfuerzo que posibilitan el proyecto proceden de la comunidad local, no debe excluirse la participación del Estado. Existen numerosos estudios detallados sobre grupos de mujeres de Kenia y sería imposible resumir aquí todas sus conclusiones, pero sí abordaré algunos puntos que ilustran la relación entre los grupos de mujeres y el Estado (McCormack et al., 1986; Maas, 1986; Feldman, 1983; Mwaniki, 1986; Wachtel, 1975; Monsted, 1978).

Maria Maas describe un grupo *harambee* o de acción colectiva de Kulima, en el distrito de Kiambu, a unos 45 kilómetros al noroeste de Nairobi, capital de Kenia. Desde 1966, se han incorporado al grupo unas cien mujeres. En un principio su objetivo era comprar placas de hierro ondulado para los tejados de las casas de los miembros, y con el fin de conseguir el dinero necesario las mujeres trabajaron en granjas y plantaciones del distrito hasta que reunieron lo suficiente para colocar tejados en todas las casas. En 1973, el grupo formalizó su estructura y se organizó en tres equipos de trabajo, cada uno de los cuales tenía sus propias actividades y su propia directiva. Uno de estos equipos de trabajo, por ejemplo, cultiva maíz y otros productos en un terreno cedido por la administración del distrito. Los productos cultivados están a disposición de las mujeres a precios reducidos y el excedente se vende a intermediarias. El grupo ha suscrito, además, un esquema rotativo de crédito y ahorro, en virtud del cual cada dos semanas los miembros depositan una cantidad fija de dinero en un fondo común (en 1980 era de unos 3 dólares) y la cantidad total se va poniendo, sucesivamente, a disposición de cada una de las mujeres. La principal actividad del grupo es, sin embargo, el trabajo agrícola. Todas las mujeres deben participar en él durante los días laborables o enviar a una hija o vecina para que las sustituya. De no hacerlo así, deberá pagar

una multa equivalente a la suma que hubiera recaudado ese día en beneficio del grupo (Maas, 1986: 17-19).

El dinero ingresado por los tres equipos de trabajo como resultado de las labores agrícolas que desarrollan se deposita en una cuenta bancaria común a nombre del «Grupo Harambee de Kulima». Una comisión formada por las responsables de los tres grupos de trabajo, por una tesorera y por una secretaria, se encarga de encontrar inversiones seguras para el capital. En 1973 el grupo poseía dos parcelas de terreno y dos tiendas. La comisión realiza el trabajo preliminar, pero las decisiones finales en materia de inversiones y de operaciones de compra se adoptan en asambleas generales a las que acuden todos los miembros del grupo. La finalidad de estas mujeres es ganar todo el dinero posible para invertirlo, a ser posible, en tierras: «Es mejor tener tierra que dinero» (Maas, 1986: 20).

Los objetivos de los distintos grupos femeninos de acción colectiva de Kenia varían enormemente, pero algunas de las características del grupo de Kulima, como, por ejemplo, obtener ingresos a través del trabajo agrícola, contar con un esquema rotativo de crédito y ahorro, e invertir en propiedades y tierras, son comunes a muchos grupos. Mwaniki afirma que la mayoría de grupos de mujeres de Mbeere, en las planicies que se extienden al este del Monte Kenia, obtienen ingresos de tareas agrícolas como desbrozar, sembrar, quitar las malas hierbas y recolectar, y que el trabajo agrícola es, sin lugar a dudas, el medio más corriente para recaudar dinero destinado a distintos proyectos (Mwaniki, 1986: 215).

El grupo de mujeres de Midodoni, una población situada a 48 kilómetros al norte de Mombasa, Kenia, es un tanto especial ya que cuenta con el apoyo de la organización *Fe y Desarrollo* (FAD), organismo religioso no gubernamental de Nairobi, y de la Tototo Home Industries, una organización benéfica que ayuda a las mujeres pobres de la región costera de Kenia. El grupo se creó en 1981 gracias a la colaboración del asesor oficial para el desarrollo social de la zona, con el jefe de la comunidad y con la futura presidenta del grupo. Veintinueve mujeres pagaban el equivalente a 5 dólares de cuota anual, así como una suscripción semanal de dos chelines kenianos (unos veinte centavos). El objetivo del grupo era poner en marcha un plan de suministro de agua, y durante el primer año trataron de recaudar fondos vendiendo pan y cultivando maíz en un campo prestado, pero los resultados no fueron muy satisfactorios (McCormack et al., 1986: 133). El éxito llegó en 1982, cuando la presidenta logró apoyo exterior a través de contactos familiares; su hija, que trabajaba en *Fe y Desarrollo* (FAD), la animó para que solicitara ayuda a la organización. Las mujeres de Midodoni participan en actividades de muy distinta índole, por ejemplo confeccionar uniformes escolares, introducir mejoras de cultivo, construir casas para viudas e instalar sistemas de cañerías. Los proyectos patrocinados por la FAD presentan ventajas fácilmente demostrables (McCormack et al., 1986: 134-7).

No obstante, la principal fuente de ingresos del grupo es la producción

y venta de copra (producto comercial extraído de los cocos) y el éxito de esta actividad se debe íntegramente a la sabia manipulación llevada a cabo por la presidenta de la ayuda obtenida de la FAD. En un principio, el grupo tenía dificultades para conseguir terrenos de cultivo, y las iniciativas de préstamos y arrendamientos desembocaron en sendos fracasos. Pero en 1984, el grupo dedicó los fondos de la FAD a la compra de tierras, así como del fruto de palmeras y otros árboles. En un caso, el grupo compró directamente tierras, pero en otros se limitó a asegurarse el acceso a ella, así como a las palmeras y a los frutos, ofreciendo dinero a propietarios que, agobiados por dificultades económicas, se veían obligados a hipotecar sus propiedades. En calidad de acreedor hipotecario, el grupo adquirió tierras y derechos sobre recursos productivos. Ello no hubiera sido posible sin la ayuda inicial de la FAD, que desde entonces ha prohibido que sus fondos se utilicen con estos propósitos. La iniciativa de este esquema emanó de la presidenta del grupo y la empresa ha dado tan buenos resultados que el grupo de Midodoni posee ahora los medios necesarios para proseguir sus actividades sin tener que recurrir a los fondos de la FAD. También es interesante observar que este sistema permite a las mujeres acumular cantidades extraordinarias de capital en un sector de actividad dominado por los hombres —la propiedad de la tierra y la producción de copra. Según los autores del informe, ninguno de los empresarios locales varones, la mayoría emparentados con mujeres del grupo, «puede igualar la magnitud ni la diversidad de las empresas del grupo» (McCormack et al., 1986: 146).

El éxito en la compra de tierras y en las inversiones de capital es una característica común a los grupos de mujeres de Midodoni y de Kulima. Pero existen algunas ligeras diferencias entre ambos casos, que precisamente ponen en evidencia algunas cuestiones interesantes. En el caso del Grupo Harambee de Kulima, la adquisición de tierras supuso un cambio en los objetivos del grupo. Inicialmente, las mujeres cooperaban con objeto de mejorar las condiciones de vida de sus hogares, pero en la actualidad toda la renta del grupo se invierte en tierras, cuya propiedad comparten los miembros del grupo, y no se destina nada a proyectos agrarios. Esto significa que los hogares de las mujeres del grupo ya no se benefician directamente de las actividades colectivas. Maas explica este cambio aludiendo al papel que desempeña la adquisición de tierras en el contexto cambiante de las relaciones dentro del hogar. En esta sociedad patrilineal, la mujer accede tradicionalmente a la tierra a través del matrimonio, pero a medida que sus hijos se casan, su vida sufre grandes cambios. Cuando se casa su primer hijo varón, cede parte de sus tierras a la nueva hija política, de esta manera con cada hijo que contrae matrimonio se va reduciendo la extensión de las tierras que obtuvo al contraer matrimonio. Como consecuencia, la posición económica de la mujer se va deteriorando con la edad y, a la postre, acaba dependiendo de sus hijos y de sus hijas políticas para cubrir sus necesidades básicas. Sin embargo, desde principios de si-



glo, el crecimiento demográfico y los sistemas de sucesión parcial han agudizado la competencia por la adquisición de tierras y, hoy por hoy, la extensión de tierras a disposición de una familia es, a menudo, insuficiente para mantener a sus miembros. Las mujeres de edad avanzada son cada vez más conscientes de que en esta situación constituyen una carga para sus hijas políticas, que se esfuerzan por producir lo suficiente para alimentar a su prole. Según Maas, ello deteriora las relaciones entre madres e hijas políticas y, en cierta medida, la relación madre/hijo entra en conflicto con la de marido/mujer (Maas, 1986: 32-8). En condiciones de escasez de recursos de todo tipo, incluidos los financieros, las mujeres mayores saben que no pueden confiar ciegamente en que sus hijos las mantengan. Maas explica que si estas mujeres, que constituyen la mayoría de los miembros de los grupos de mujeres, no invierten dinero en granjas ni contribuyen al mantenimiento de la generación más joven, se debe a que prefieren dedicar lo que ganan ocasionalmente a través de las actividades del grupo a mejorar su propia situación. Afirma además que de esta manera las mujeres pretenden mantener su independencia con respecto a sus hijos e hijas políticas (Maas, 1986: 47-8). La importancia que tienen los grupos de mujeres para estas personas se refleja en la dedicación que les profesan durante toda su vida.

Maas aborda el caso de una mujer que tuvo que abandonar el grupo por problemas de salud. Esta mujer invitó a su hija, que vivía en los alrededores, a cultivar la tierra del grupo, a cambio de lo cual le transfirió los derechos que otorgaba la pertenencia al grupo de mujeres, de esta manera, la hija pasó a ocupar el lugar dejado vacante por su madre. Aparentemente, todas las mujeres que se ven obligadas a abandonar el grupo por motivos de salud actúan de la misma manera. Esta iniciativa estrecha los lazos de unión entre madres e hijas y garantiza el cuidado de la madre en su vejez. Las ventajas para la hija son claras, porque se convierte en copropietaria de la tierra del grupo y tiene acceso a una red de mujeres que pone a su alcance medios económicos y laborales (Maas, 1986: 49-50). Los estudios de Maas indican que los miembros de los grupos de mujeres utilizan sus inversiones en tierras y su calidad de miembros para obtener la colaboración de otras mujeres, especialmente de sus hijas, y aliviar así su dependencia con respecto a sus hijos e hijas políticas.

Ahora bien, el éxito cosechado por las mujeres de Kulima en su actividad de empresarias, y en la utilización de los recursos económicos para negociar las relaciones dentro del hogar, no es necesariamente exclusivo de los grupos femeninos de acción colectiva. Un aspecto especialmente importante del éxito del grupo de Kulima es la edad y el estado civil de sus miembros. Las jóvenes casadas encuentran dificultades para dedicarse a actividades colectivas porque tienen niños pequeños y disponen de menos autonomía y libertad de movimiento que las mujeres de más edad. Además las esposas jóvenes suelen estar más supeditadas al control del marido y de la familia. McCormack et al. llegan a la misma conclusión en

lo que respecta al grupo de Midodoni y a otros tres grupos de la costa de Kenia. Observan que la distribución global de los miembros por edades muestra, en los cuatro grupos, el claro predominio de mujeres mayores de 40 años, así como de mujeres con cinco o seis hijos (McCormack et al., 1986: 58). Al igual que Maas, estos autores justifican estos resultados hablando de la mayor independencia y del estatus superior de las mujeres de más edad, que al no estar, además, en edad de concebir pueden delegar parte de sus responsabilidades domésticas en sus propios hijos o (en los hogares en que existe la poliginia) en las esposas más jóvenes. En el caso del grupo de Midodoni, formado por cuarenta y cinco miembros, treinta y cinco mujeres son casadas y el resto viudas, lo que pone de manifiesto la elevada proporción de mujeres de edad avanzada, así como la baja tasa de segundas nupcias. En esta comunidad fuertemente patrilineal, donde en los matrimonios por compra se transfieren cantidades de dinero considerables, el índice de divorcios es muy bajo y las mujeres permanecen bajo el control de sus maridos y de sus padres. Una mujer casada precisa la autorización de su marido para entrar a formar parte de un grupo de mujeres y, en ocasiones, la presidenta del grupo recluta miembros dirigiéndose previamente al marido para solicitar la adhesión de la esposa (McCormack et al., 1986: 149). Esta situación trasluce, en parte, las limitadas oportunidades de que dispone la mujer para generar ingresos en este área. La mujer casada se ve obligada a recurrir a su marido para pagar la cuota de suscripción al grupo de mujeres (McCormack et al., 1986: 153).

El control del varón sobre la renta doméstica también se manifiesta en otras vertientes de la vida de los grupos de mujeres. En otro grupo estudiado por McCormack et al., el de Mapimo, al norte de Mombasa, en un asentamiento mayoritariamente giriama, los miembros llevan un negocio de panadería. El grupo se creó entre las asistentes a un curso de alfabetización de adultos, y recibió ayuda económica y técnica de la Tototo Home Industries. Desde que se abrió la panadería, las mujeres, además de contribuir a la renta colectiva, han utilizado las instalaciones para hacer pan y venderlo por cuenta propia (McCormack et al., 1986: 190-5). Al parecer, los beneficios colectivos obtenidos de la fabricación de pan son inferiores a los conseguidos por los miembros que se dedican individualmente a dicha actividad. Ello puede deberse en parte a la ineficacia y al mal aprovechamiento de la empresa del grupo, pero también parece ligado a un cierto conflicto de intereses entre el esfuerzo individual y la empresa colectiva. Además de la panadería, el grupo se encarga del cultivo de un terreno colectivo y de un quiosco de té. La mayoría de las tareas agrícolas de la zona son desempeñadas por mujeres, que se ocupan del principal producto de subsistencia, el maíz, así como de los cultivos comerciales de algodón, nueces de anacardo y sésamo. Los ingresos procedentes de la venta de estos productos van normalmente al cabeza de familia, independientemente de quien sea el propietario de la tierra y las personas que la trabajan. Según las costumbres giriama, el marido controla el fruto del

trabajo de su esposa, pero la forma de ejercer dicho control y la proporción de los ingresos que puede conservar la mujer son aspectos negociables. Esta posibilidad de negociación constituye el factor más importante a la hora de determinar las ventajas que los miembros del grupo obtienen de las actividades generadoras de ingresos, dado que la mayoría pertenecen a hogares encabezados por otras personas (McCormack et al., 1986: 209, 215). La pertenencia al grupo está supeditada al consentimiento del marido o del cabeza de familia. Aparte de las actividades del grupo, las oportunidades de que dispone la mujer de esta región para generar ingresos son mínimas. La elaboración de pan puede proporcionar, pues, un dinero indispensable para el mantenimiento del hogar, y el cabeza de familia se beneficiará tanto como la propia mujer. Un marido desempleado obligó a su esposa a abandonar el grupo porque ella se negaba a entregarle las ganancias procedentes de sus actividades. El control que ejerce el varón sobre la renta familiar es óbice para que muchas mujeres renuncien a elaborar pan para su propio beneficio. Una de las mujeres del grupo se limita a trabajar para el interés colectivo porque su marido, un empresario del lugar, acapara la mayor parte del dinero que ella gana. La renta de las mujeres suele invertirse en el hogar, ya sea voluntariamente o en virtud de lo dictaminado por el cabeza de familia. En esta situación, parece que la posibilidad de generar ingresos no supone para la mujer una mayor autonomía ni poder de negociación dentro del hogar (McCormack et al., 1986: 217-18). Irónicamente, esto ha dado lugar a una situación paradójica, donde el grupo de mujeres ve aumentar el número de miembros que, dadas sus circunstancias domésticas, poseen un elevado grado de autonomía vetado a la mayoría de las mujeres.

Sin lugar a dudas, los hogares de las mujeres del grupo se han beneficiar de forma tangible de las actividades colectivas, ya que los miembros disfrutan de algún dinero para comprar productos esenciales —alimentos y ropa— y pueden, además, realizar inversiones a largo plazo en ganado, cabras, árboles y matrículas para la escolarización de los niños. El estudio del grupo de Mapimo pone, sin embargo, de manifiesto las presiones que ejerce la economía doméstica en los grupos femeninos de acción colectiva y en sus actividades. Estas presiones determinan tanto la rentabilidad global de las empresas del grupo como la fortuna individual de sus miembros. Por ejemplo, la decisión de establecer un único sistema colectivo de fabricación de pan fue una respuesta a la necesidad inmediata de liquidez de las familias, y equivaldría a un salario percibido por los miembros. No obstante, los intereses de los hogares y los del grupo son divergentes y, en caso de problemas, el grupo es el primer perjudicado.

Debería deducirse claramente de todo lo expuesto que el éxito de los grupos femeninos de acción colectiva, así como de sus actividades lucrativas, depende de la compleja interacción de distintos conjuntos de intereses. Sea cual fuere el resultado de las actividades del grupo, las ventajas que obtienen las mujeres de la renta que generan depende, en gran medida

da, de su capacidad de manejar las relaciones dentro del hogar. Si los deberes que dichas relaciones imponen a la mujer, principalmente relaciones con su marido y con la familia de su marido, son muy estrictos pueden poner en peligro la viabilidad de las actividades del grupo, como ocurre en el caso de Mapimo. Las mujeres que están libres de algunos de estos deberes o de todos ellos, dada su edad o su estatus, son las más beneficiadas por las empresas colectivas. Por otra parte, la prosperidad de la mayoría de empresarias depende de la buena utilización de los vínculos familiares, como ocurría en el caso de la presidenta del grupo de Midodoni, que consiguió el apoyo económico necesario gracias a su hija. También en el grupo de Kulima hemos visto la importancia de los lazos de parentesco, en particular en el caso de la mujer perteneciente al grupo que establecía relaciones con sus hijas y con otras mujeres ajenas a su familia inmediata, con objeto de liberar a sus hijos e hijas políticas de la obligación de mantenerla. El carácter de las relaciones familiares y de parentesco varía de un caso a otro, pero está claro que pueden surgir dificultades por el hecho de que los grupos de acción colectiva pongan al alcance de los miembros del hogar y de la comunidad recursos exteriores y apoyo estatal o procedente de organizaciones no gubernamentales o benéficas.

Los conflictos suscitados entre hombres y mujeres, y entre distintos grupos dentro de una comunidad por la interacción entre política doméstica o comunitaria y política nacional, canalizada a través de los grupos de mujeres, constituyen únicamente un aspecto de la relación polifacética entre estos grupos y el Estado. Otro campo de investigación muy importante es el de la participación activa de los grupos de mujeres en la negociación de las relaciones con el Estado. McCormack et al. señalan que para mantener buenas relaciones con los políticos locales y con los funcionarios encargados de labores de desarrollo, los grupos deben patrocinar con cierta regularidad acontecimientos y proyectos ajenos a sus propias actividades. Para obtener subvenciones externas, los grupos se ven obligados a agasajar a una serie de «visitantes» —es decir, a representantes del organismo que otorga la subvención. Según McCormack et al., durante la Conferencia de la ONU para conmemorar el final de la década, celebrada en Nairobi, un grupo dedicó a gastos de representación el 25 por ciento de los beneficios obtenidos en diez meses por el comercio que regentaba (McCormack et al., 1986: 91). Los grupos de mujeres están asimismo sujetos a obligaciones impuestas por el Estado en materia de tiempo y de trabajo. En julio de 1985, los miembros del grupo de Midodoni repararon una carretera en malas condiciones de la zona, a petición del subjefe local. Ese mismo año, cocinaron plátanos y los llevaron a un centro divisionario para la celebración del Día mundial del alimento. Cuatro días después, acudieron de nuevo al centro para cantar en la conmemoración del Día de Kenia. Durante ese año, el grupo gastó 214 dólares en preparar los vestidos y tocados que lucieron en estas ocasiones. Antes del Día de Kenia, el

subjefe local dio a las mujeres instrucciones precisas sobre cómo presentar la comida ante los invitados, saludarles y cantar. Cuando llegó el día, las mujeres esperaron en cola que les dieran de comer mientras los «honorables invitados» participaban en el festín, pero nadie se ocupó de ellas y tuvieron que regresar a casa sin haber comido.

Los miembros de todos los grupos de acción colectiva deben dedicar gran parte de su tiempo a atender a los representantes del Estado. Las mujeres son invitadas a muchas reuniones y acontecimientos públicos, no en calidad de representantes de sus comunidades, sino de «damas de compañía» de los verdaderos protagonistas del poder político. En algunas de estas ocasiones, la líder de un grupo de mujeres es invitada a pronunciar un discurso y otras participan directamente en el proceso político. La presidenta del grupo de Midodoní, por ejemplo, desempeña el cargo remunerado de asistente social encargada del proyecto FAD; es asimismo vicepresidenta del comité de desarrollo local, vicepresidenta de los grupos de mujeres de la división y representante de las mujeres ante el comité de desarrollo del distrito (McCormack et al., 1986: 158). Esta situación refleja la diferenciación dentro del grupo que el aumento de poder o la mayor representatividad política o capacidad de decisión de la mujer. Los grupos de mujeres participan en actos públicos y otros acontecimientos porque son perfectamente conscientes de las ventajas que ello supone para el grupo. No obstante, su presencia —especialmente cuando se encargan de dispensar una buena acogida a los demás participantes— sirve para consolidar los vínculos políticos entre hombres. Los jefes y los subjefes locales animan a los grupos de mujeres a acudir a los actos públicos, ya que facilitan así la labor de recibir y atender a las autoridades del distrito y de la provincia, así como a los representantes de desarrollo. Inicialmente, además su carácter «progresista» y el éxito de las iniciativas de desarrollo en la localidad. Los proyectos y las iniciativas de desarrollo forman parte, por supuesto, de un proceso político global, y constituyen un área importante en las tareas de intervención y control del Estado. Los jefes locales cobran prestigio desplegando los logros obtenidos en este área fundamental, como de hecho ocurre también con las autoridades de distrito o de provincia, así como los diputados, ante personas ajenas a estas instancias políticas.

«Todos los grupos de mujeres de Kiambu son míos», declaró el diputado de la región. Durante la campaña electoral de 1979, Maas tuvo ocasión de estudiar las relaciones entre el grupo de mujeres de Kulima y el candidato al distrito de Kiambu. La mayoría de las mujeres vive en las zonas rurales de Kiambu, pero su voto es tanto más importante cuanto que están organizadas y suelen apoyar en bloque a un candidato, en lugar de votar individualmente. Las mujeres tratan de ponerse de acuerdo recabando la información necesaria sobre el candidato que les interesa. Las mujeres dicen con gran acierto que «saldrán a bailar» con un candidato, para expresar que piensan votarle. El candidato que recibió el apoyo del grupo de Kulima fue, de hecho, el ganador de las elecciones. Esta persona es

fundamental para el éxito de las transacciones comerciales del grupo, ya que suministra información acerca de los terrenos en venta y su probable valor en el futuro, y actúa de intermediario en las operaciones de compra-venta de tierras llevadas a cabo por el grupo. Ha facilitado asimismo el proyecto de suministro de agua en Kulima, de gran importancia para las mujeres, y, antes de eso, introdujo el cultivo de judías verdes en la zona y garantizó su exportación a Europa (Maas, 1986: 65-6). Las mujeres utilizan su capacidad de organización para presionar al diputado y obligarle a apoyar los proyectos de la zona, así como las actividades inversionistas del grupo. El apoyo de las mujeres es indispensable para el diputado tanto en las elecciones nacionales como en las decisiones políticas que afecten a la circunscripción. Las mujeres de Kulima utilizan su organización para obtener recursos, poder e influencia social, y para asegurarse de que sus intereses están correctamente representados a nivel nacional. Ahora bien, la influencia de las mujeres en la asignación de recursos, en la adopción de medidas y toma de decisiones políticas sigue siendo indirecta y, pese a que la organización ha mejorado su capacidad negociadora y su nivel de vida, no ha repercutido favorablemente en su capacidad de decisión en política local ni nacional. El poder político de las mujeres continúa siendo sumamente indirecto.

### *Organizaciones femeninas: oficiales y no oficiales*

Los grupos femeninos de acción colectiva no son más que uno de los múltiples tipos de asociaciones femeninas y una de las muchas maneras en que las mujeres se han «integrado en el proceso de desarrollo». He dado prioridad a los grupos de acción colectiva por encima de otras clases de organizaciones —como por ejemplo las cooperativas— o de otros tipos de proyectos de desarrollo «orientados hacia la mujer» para demostrar los niveles de autonomía y de poder político que alcanzan las mujeres.

Existen en el mundo entero muchas asociaciones femeninas de distinta índole, que representan los diferentes aspectos de la vida política femenina. En algunas ocasiones se da por supuesto que los grupos de mujeres constituyen una especie de reuniones «domésticas», donde las mujeres chismorreoan, intercambian información y hacen «buenas obras». Los únicos grupos de mujeres excluidos de este estereotipo son los «grupos feministas» y los grupos de mujeres vinculados a instituciones políticas oficiales y a partidos políticos. El estudio comparativo de los grupos de mujeres demuestra que dichos grupos siempre han tenido un carácter político, y que no deberían tildarse de «reuniones sociales» cuyas actividades carecen de importancia para el resto de la sociedad. La relación entre los grupos de mujeres y el Estado es, por supuesto, muy variable, pero muchos grupos, como por ejemplo los de acción colectiva de Kenia, están situados entre las estructuras familiares locales y los procesos e instituciones que

abarcen a la sociedad en su conjunto, incluido el Estado moderno. Los grupos de mujeres son, con frecuencia, mecanismos destinados a defender y a perpetuar los intereses de clases y sectores específicos y, como tales, no debemos confundir los grupos de mujeres *per se* con la solidaridad femenina o con un conjunto concreto de intereses comunes a todas las mujeres.

El estudio de las organizaciones femeninas no es una novedad en antropología social, pues se han llevado a cabo muchas investigaciones —aunque no todas ellas inspiradas directamente en la «antropología de la mujer» sobre las denominadas asociaciones no oficiales o informales (March y Taqqu, 1986). Muchos especialistas en África, Nueva Guinea y Oriente Medio han hecho hincapié en el importante papel desempeñado por las redes de parentesco integradas por mujeres, a la hora de establecer y mantener relaciones entre grupos androlineales. Para la mujer que abandona su casa natal al contraer matrimonio y se instala en el hogar del marido es beneficioso mantenerse en contacto con su propia familia y con la de su marido. Para ello, las mujeres crean vínculos entre grupos patrilineales distintos, y los engloban en formaciones políticas más amplias. La base familiar que adquiere la política en estas sociedades revela las deficiencias de la distinción «privado»/«público» y demuestra que lo doméstico y lo político no constituyen necesariamente dos mundos irreconciliables (Lamphere, 1974; Strathern, 1972; Nelson, 1974; Wolf, 1972).

Las asociaciones basadas en relaciones de parentesco ofrecen a las mujeres nuevos foros para expresar su solidaridad y su voluntad de cooperación. Okonjo describe la importancia política de las *otu umuada* (las «hijas del linaje») dentro de la comunidad ibo de Nigeria. «Las *otu umuada* eran todas las hijas casadas, solteras, viudas y divorciadas de un linaje o de un grupo local. Estas mujeres actuaban como grupos políticos de presión en sus pueblos natales en favor de una serie de objetivos prefijados» (Okonjo, 1976: 52). El grupo de *otu umuada* constituía un mecanismo a través del cual las mujeres de una sociedad patrilineal, alejadas entre sí al contraer matrimonio, mantenían estrechos lazos de unión con su familia consanguínea y cooperaban entre ellas para resolver disputas, llevar a cabo importantes rituales y actuar como intermediarias entre pueblos.

Además de mantener los lazos de unión entre la familia por nacimiento y la familia por matrimonio, las mujeres también pueden colaborar dentro del linaje por matrimonio, compartiendo las tareas de cuidado de los niños y otras formas de trabajo productivo y reproductivo. Las mujeres de muchas sociedades crean grupos de cooperación para cultivar alternativamente las tierras de cada una de ellas, y en muchas regiones de África, las «esposas del linaje» forman un importante grupo político que ejerce un poder considerable en las actividades de la comunidad, y que puede adoptar medidas contra los varones que maltratan a sus esposas o insultan a las mujeres (Van Allen, 1972; Moore, 1986: 176-7; Ardener, 1973). Las sociedades secretas de mujeres se citan a menudo como ejemplo de soli-

daridad femenina y es, sin duda, cierto que las ceremonias de iniciación ofrecen a las mujeres la posibilidad de actuar como grupo y aunar sus esfuerzos para defender el valor del saber femenino y de los vínculos entre mujeres (Moore, 1986: 181-3). Sin embargo, pese a que estas asociaciones afianzan los lazos de unión entre mujeres y las formas de iniciación constituyen una importante plataforma de experiencias compartidas e identidad común, también suele ocurrir que las sociedades secretas de mujeres dispongan de una estructura jerárquica y fomenten las divisiones por clases dentro de la comunidad. Un estudio de Caroline Bledsoe demuestra que las líderes de *sande*, la sociedad de mujeres de loskpelle de Liberia, utilizan su poder para proteger los intereses de los linajes privilegiados, para controlar los matrimonios de las iniciadas y para beneficiarse del trabajo de las iniciadas en sus propias tierras. Ello significa que las líderes utilizan *sande* como un medio de potenciar su riqueza y su influencia personal, así como de proteger las relaciones jerárquicas entre linajes. Las dirigentes de *sande* comparten, por consiguiente, una serie de intereses con los varones de los principales linajes y la solidaridad entre mujeres se ve afectada por consideraciones de clase (Bledsoe, 1980; 1985). Janet Bujra, en su estudio sobre la relación entre los intereses de clase y los intereses de la mujer, afirma al respecto: «La solidaridad femenina sólo prima ante las divisiones de clase en circunstancias muy excepcionales y, en realidad, puede contribuir a perpetuar dichas divisiones» (Bujra, 1978: 30).

Además de las asociaciones de mujeres que giran en torno a consideraciones de parentesco y de edad, existen muchos ejemplos de grupos basados en la ocupación de sus miembros. Muchos de los primeros trabajos antropológicos acerca de estos grupos se centraban en las zonas urbanas de África. Por ejemplo, Kenneth Little analizó de qué forma las asociaciones de prostitutas facilitaban a las mujeres que llegaban a la ciudad el tipo de ayuda que normalmente obtenían de la estructura familiar que imperaba en las zonas rurales de que procedían (Little, 1966; 1972). Otro tipo de asociaciones muy conocido es el dedicado a tareas de comercialización y de fabricación de cerveza. El estudio de Nelson sobre las cerveceras del valle de Mathare de Kenia, muestra cómo las mujeres se servían de una red de contactos entre mujeres para comprar y vender cerveza al por mayor, obtener créditos extendidos, pagar fianzas y ayudar a recaudar dinero para abonar multas, y prestar ayuda en caso de necesidad (Nelson, 1979). Las mujeres de Mathare también utilizan la solidaridad creada a través de su red personal para alcanzar ambiciosos objetivos políticos y de desarrollo. En muchos países del mundo, las mujeres que se dedican a vender en mercados cuentan con asociaciones bien estructuradas que se encargan de organizar los mercados, regular los precios, aplicar sanciones contra aquellos que infrinjan las reglas mercantiles y elaborar planes de crédito (Lewis, 1976; Little, 1973: 50-60). Los esquemas rotativos de crédito constituyen, con frecuencia, una importante característica de las acti-



vidades de los grupos de mujeres formados en el marco de los mercados. Las modalidades de estos esquemas de crédito son muy variables, pero todas siguen un patrón común en el que un grupo de mujeres aporta periódicamente una cantidad fija a un fondo común, que se entrega por turno a cada una de las contribuyentes (Ardener, 1964; Geertz, 1962). Este sistema proporciona a las mujeres un método de ahorro, una fuente potencial de capital para sus empresas comerciales y la posibilidad de constituir un fondo para cubrir todo tipo de contingencias y emergencias. Además de las disposiciones crediticias y de la organización de los mercados y actividades afines, este tipo de asociaciones ofrecen una plataforma de actividad política organizada, apta para hacer frente a los gobiernos coloniales y poscoloniales (Van Allen, 1972; Johnson, 1986; Westwood, 1984: 152-5). Esta situación demuestra que los grupos de mujeres basados en la cooperación económica, como por ejemplo las asociaciones de prostitutas y de vendedoras de mercados pueden ofrecer, y de hecho ofrecen, a la mujer la oportunidad de intervenir colectivamente en política.

Otros grupos de mujeres bastante conocidos son los relacionados con la asistencia social y con la Iglesia. Filomina Steady ha estudiado las asociaciones protestantes de Freetown, Sierra Leona, donde las mujeres recaudan dinero para la Iglesia, destinado a obras de caridad, a hospitales y a otras causas benéficas. La mujer que preside uno de estos grupos se ve investida automáticamente de una cierta influencia política dentro de la comunidad (Steady, 1976). Entre las mujeres musulmanas existen asociaciones muy similares (Steady, 1976; Strobel, 1979). En situaciones así es importante no contemplar la religión como una fuerza totalmente conservadora en la vida de la mujer, pues muchos de estos grupos proporcionan a la mujer un foro legítimo de acción colectiva, además de dotarla de un estatus reconocido en la comunidad. Este estatus dentro de la comunidad puede resultar fundamental cuando las posiciones privilegiadas de la sociedad están reservadas exclusivamente a los hombres.

Junto a estas asociaciones no oficiales de mujeres, se han estudiado con detalle otra serie de organizaciones más formales, pero todavía queda mucho trabajo antropológico por realizar al respecto. Patricia Caplan ha estudiado las organizaciones de asistencia social de Madras, India. La estructura interna de todas estas organizaciones resultó ser sumamente burocrática y jerarquizada, y Caplan afirma que las más eficaces eran las dirigidas por un líder capaz de despertar la lealtad y la sumisión de los miembros, así como el respeto de toda la comunidad. La mayoría de los miembros de las cinco asociaciones estudiadas por Caplan pertenecían a la clase alta y a la clase media alta, y en todas, excepto una, predominaban con diferencia los brahmanes (Caplan, 1985: 149-54). Las cinco asociaciones desempeñaban actividades de asistencia social, además de ofrecer locales para el esparcimiento de los miembros. Caplan insiste en la distinción entre las labores de asistencia social y los servicios sociales básicos propiamente dichos, como por ejemplo la sanidad y la enseñanza

Afirma asimismo que no se trata de un área prioritaria de intervención estatal, aunque el Estado participe en ella a través de una Comisión central para el bienestar social (formada por representantes voluntarios y gubernamentales), junto con otros organismos benéficos. En los últimos treinta años, la asistencia social se ha equiparado a la ayuda a los pobres, los marginados, los minusválidos, las mujeres y los niños, y al mismo tiempo, la responsabilidad de velar por esta asistencia social ha recaído en las organizaciones benéficas de mujeres (Caplan, 1985: cap. 7). La asistencia social y las organizaciones de mujeres creadas como instrumentos de su puesta en práctica se identifican así con una constelación específica de «preocupaciones y problemas femeninos». La actitud del Estado ante la asistencia social, tal como se desprende de las disposiciones en la materia, tiende a definir a las mujeres y las actividades de las mujeres de una forma muy concreta. Las organizaciones benéficas de mujeres, que en ocasiones reciben el apoyo del Estado, intervienen también en este proceso de definición. La situación se complica con el papel que desempeñan las consideraciones de clase en las relaciones entre las mujeres y el Estado. La asistencia social benéfica se afana activamente por definir y facilitar las relaciones entre clases, ya que se materializa sobre todo en «buenas obras» llevadas a cabo por las clases alta y media alta en favor de la clase trabajadora (Caplan, 1985: 16). Cabe tener en cuenta, además, que la asistencia social benéfica forma parte de un proceso de continuidad de la clase alta y de la clase media, y las mujeres desempeñan un papel fundamental en esta labor de perpetuación de clases (Caplan, 1985: 18)<sup>18</sup>. Como resultado de todo ello, puede decirse que las organizaciones benéficas de mujeres participan en la labor de producción y de reproducción del Estado al intervenir en la reproducción de las relaciones de clase. Ello no equivale a afirmar que el Estado se identifica con la «clase dirigente», sino que la perpetuación del Estado depende de un complejo entramado de relaciones entre diferencias de género y de clase (véase más arriba en este mismo capítulo).

Caplan subraya asimismo la importancia de los varones en las actividades de los grupos de mujeres; un aspecto que ya hemos visto al analizar los grupos kenianos de acción colectiva. Los maridos adoptan a menudo

---

<sup>18</sup> El argumento consiste en decir que la mujer está involucrada en la reproducción del sistema de clases porque participa en lo que Papanek (1979) denomina «trabajo de producción de estatus familiar», es decir, crear un estilo de vida, un ambiente social y un contexto cultural adecuado para su nivel de clase. Véase además Sharma (1986), quien también emplea el concepto de Papanek de «trabajo de producción de estatus» en un estudio acerca de las mujeres indias. Caplan considera el papel de las organizaciones benéficas en la perpetuación ideológica de la clase dominante y sugiere que —siguiendo la opinión de Althusser (véase más arriba en este mismo capítulo)— las instituciones de asistencia social pueden tener importancia como aparato ideológico del Estado capitalista en aquellos casos en que la eficacia de la enseñanza y de los medios de comunicación se ve reducida por no estar al alcance de la mayoría de la población (Caplan, 1985: 214).

una postura ambivalente ante la participación de sus esposas en este tipo de asociaciones. En las familias acomodadas se suele animar a las mujeres a participar en estas asociaciones para «hacerse un nombre» en la comunidad, pero en otras familias menos adineradas, donde las actividades del grupo pueden entrar en conflicto con las necesidades impuestas por las tareas domésticas, las mujeres encuentran cierta resistencia (Caplan, 1985: 168-73). El aspecto más interesante es el papel político que desempeña la mujer desde la dirección de las asociaciones benéficas, pero su capacidad de ejercerlo depende, en mayor o menor medida, de su capacidad de negociar con su marido. El estudio de Caplan sobre los grupos de mujeres de la India revela, una vez más, que la política doméstica y comunal está ligada inevitablemente a la política estatal.

La función de la clase media alta y de las organizaciones de mujeres acomodadas a la hora de defender los intereses del Estado se expresa a través de muchas organizaciones nacionales de mujeres creadas bajo el patrocinio directo del Estado<sup>19</sup>. El estudio de Audrey Wipper acerca de la Mandaleo ya Wanawake, organización nacional de mujeres de Kenia, revela que, pese a la difícil situación por la que atravesaron las relaciones de la organización con el gobierno durante los primeros años de independencia del país, ahora se ha convertido en una fuerza conservadora cuyos dirigentes mantienen una estrecha relación con los varones en el poder. A principios de los 70, la presidenta de la Mandaleo ya Wanawake era esposa de un ministro y sus contactos con el mundo empresarial y con las comunidades internacionales ayudaron a promocionar la organización y a lograr el apoyo necesario para su buen funcionamiento (Wipper, 1975: 104-5). La Mandaleo ya Wanawake se creó para tratar de mejorar el nivel de vida de las zonas rurales a través de iniciativas de acción colectiva y, por lo tanto, la organización tenía una considerable base rural. En 1964, contaba con 42.447 miembros divididos en 1.120 clubs (Wipper, 1975: 102). Pero en los años 70, la asociación se decantó por actividades filan-

---

<sup>19</sup> En muchos Estados del Tercer Mundo, se han confiado a mujeres cultas puestos de poder político dentro del Estado y, aunque se acusa con frecuencia a esta práctica de simbólica y de carecer de los recursos y del apoyo necesarios, no debe ser ignorada. Un punto de vista feminista muy generalizado defiende que aumentar la presencia de la mujer en las esferas de poder no sólo modificará la forma y el contenido de políticas y programas, sino que abrirá las puertas a métodos alternativos para tomar decisiones, lograr consensos y administrar instituciones burocráticas. Este argumento sugiere que, posiblemente, si aumentara el número de mujeres en instituciones estatales, no sólo cambiaría la naturaleza de las decisiones, sino también la del Estado propiamente dicho. Pero, aunque las mujeres encuentren, en algunas áreas, más facilidades para participar activamente en la toma de decisiones, se ha prestado por el momento poca atención a las consecuencias que podría tener la incorporación de grandes números de mujeres a la estructura del Estado en la política y planificación estatal, con vistas a que las mujeres participaran en ella y se beneficiaran de ella de la misma manera que los varones. Se impone la necesidad de realizar estudios teóricos y empíricos detallados al respecto. Véase nota 16.

trópicas y de asistencia social, y empezó a recaudar fondos para construir una «sede adecuada» (Wipper, 1975: 106-7). El resultado de este giro fue un creciente descontento entre los miembros, que consideraron que los dirigentes nacionales de la Mandaleo ya Wanawake y el gobierno central se mostraban indiferentes ante las necesidades rurales. Existen, por supuesto, suficientes razones que avalan esta crítica contra la postura de los dirigentes nacionales de la Mandaleo ya Wanawake y de la clase en el poder. El gobierno se muestra solícito ante las exigencias de las mujeres, presta gran atención a sus intereses, y consolida de esta forma su supremacía en la circunscripción. La Mandaleo ya Wanawake participa en este proceso desde el momento en que su existencia forma parte de una estrategia de simbolismo y afirmación verbal caracterizada lo que, en otras circunstancias, sería una fuerza radical en favor del cambio. Este contenido es vivamente potenciado por los líderes de la Mandaleo, que dados sus estrechos vínculos con las clases dirigentes no tienen ningún interés en modificar el *statu quo* (Wipper, 1971; Wipper, 1975: 116). Otros estudios sobre organizaciones nacionales de mujeres en África han llegado a conclusiones similares<sup>20</sup>. Janet Bujra resume sus investigaciones con las siguientes palabras:

La existencia de organizaciones de mujeres en África no debe equipararse, de manera precipitada, con la existencia de una conciencia específicamente *feminista* ni con un deseo de transformar las estructuras de clase o económicas de la sociedad poscolonial. La liberación de la mujer es *destructora* en lo que al tratamiento de las prerrogativas masculinas se refiere; organizaciones de este tipo afianzan el *statu quo*. Están al servicio de los intereses burgueses y no de los intereses de la mujer. Sin embargo, renunciar definitivamente a ellas, por esta razón, no sería una actitud inteligente, ya que a pesar de su importancia primordial como instituciones de control de clase, estas organizaciones, al establecer contactos entre mujeres, proporcionan foros de discusión dentro de los cuales las mujeres pobres y subordinadas pueden expresar su opinión y presionar a aquellas personas que gozan de los privilegios de la sociedad poscolonial (Bujra, 1986: 137; cursivas en el original).

De todo lo dicho en este apartado sobre las organizaciones de mujeres, tanto oficiales como no oficiales, se desprende que los grupos de mujeres suelen representar conjuntos de intereses particulares dentro de la sociedad y que sólo en contadas ocasiones representan a todas las mujeres. Este hecho tal vez no resulte especialmente sorprendente en lo que se refiere a las actuales organizaciones de mujeres en África y en la India,

---

<sup>20</sup> Véase Schuster (1979) y Geisler (1987) para una discusión sobre la Liga de mujeres de Zambia; Bujra (1986: 136-7) sobre la Federación de mujeres de Gambia; Smock (1977) sobre Ghana; Fluehr-Lobban (1977) sobre Sudán; y Steady (1975) sobre Sierra Leona.

pero merece la pena recordar que lo mismo sucedió en la época precapitalista. No obstante, la cuestión planteada por esta afirmación, tal como indica Bujra, atañe a la relación real y supuesta entre los grupos de mujeres y el feminismo, aspecto que adquiere una especial importancia si nos ocupamos de la participación de la mujer en las luchas revolucionarias.

#### INSTITUCIONES ESTATALES Y RESISTENCIA DE LA MUJER

En estos últimos años hemos asistido a un «redescubrimiento» de los primeros movimientos feministas y de la historia de la lucha de las mujeres en todo el mundo<sup>21</sup>. Estos estudios han contribuido considerablemente a corregir la imagen distorsionada de la lucha feminista, que parecía reflejar exclusivamente la situación de las feministas occidentales y de sus actividades. Esta óptica tan limitada dio como resultado un discurso feminista que presentaba a la mayoría de mujeres del mundo como seres subordinados y pasivos, que claman por la liberación. Esta imagen pasiva y no política de la mujer se ha ido debilitando a medida que las ciencias sociales dejaban de lado la opresión de la mujer como tema central de sus estudios y pasaban a ocuparse de la resistencia de la mujer. Una de las formas más notables de esta resistencia es, por supuesto, la participación en luchas nacionalistas y revolucionarias.

#### *Lucha revolucionaria*

El importantísimo papel desempeñado por las mujeres en muchas luchas revolucionarias socialistas se ha visto afectado por la desilusión que invade a muchos observadores ante la incapacidad de los regímenes socialistas de alcanzar los objetivos marcados en lo que a la emancipación de la mujer se refiere. Una y otra vez se repite la situación en que la mujer ocupa un lugar central en la lucha armada, pero cuando el gobierno revolucionario se instala en el poder, las necesidades y los intereses de las mujeres desaparecen de las agendas políticas y la retórica no se materializa en programas activos en favor de la emancipación de la mujer. Ya hemos examinado algunas de las razones de que esto sea así, pero las relaciones entre el feminismo y las revoluciones nacionalistas forman una compleja red de dimensiones políticas. Maxine Molyneux examina la revolución nicaragüense y observa que el 30 por ciento de las fuerzas ar-

---

<sup>21</sup> La literatura, particularmente rica, sobre movimientos feministas y nacionalistas en el Tercer Mundo incluye estudios históricos y contemporáneos; véase, por ejemplo, Jayawidena (1986), Croll (1978), Nashat (1983a), Walker (1982), Eisen (1984), Urhug (1979, 1984), Everett (1981) y Davics (1983).

madas revolucionarias estaba compuesto por mujeres, y que al final de la revolución las mujeres pasaron a ocupar cargos políticos importantes como ministros y coordinadoras regionales del partido. No obstante, cuando el gobierno revolucionario se vio asediado por la contrarrevolución, por la acción militar y por la penuria económica, se inició la desintegración del pluralismo político que había facilitado el acceso de las mujeres al poder político y la dedicación a los intereses femeninos. Como resultado de todo ello, el AMNLAE, el sindicato de las mujeres, «fue perdiendo su vinculación con el “feminismo” y se centró cada vez más en la necesidad de fomentar los intereses de la mujer en el contexto de una lucha más amplia» (Molyneux, 1985b: 227, 237-8). Tal vez no sea sorprendente que la precariedad de muchos gobiernos revolucionarios reduzca al mínimo los recursos dedicados a cuestiones que no son indispensables para la supervivencia, y en estas circunstancias no es difícil comprender por qué los intereses de la mujer pasan a segundo plano con respecto a los del «pueblo».

Ahora bien, la afinidad entre la liberación de la mujer y el nacionalismo tiene un aspecto que requiere un estudio más detallado. Muchos líderes revolucionarios, tanto hombres como mujeres, han defendido y defienden la igualdad de derechos y oportunidades para la mujer, así como la necesidad de acabar con la opresión de la mujer dentro de la sociedad. El Presidente de Mozambique Samora Machel reconoció que «la emancipación de la mujer no es un acto de caridad. La liberación de la mujer es una necesidad fundamental de la revolución, la garantía de su continuidad y una condición previa indispensable del triunfo». Pero, en esa misma ocasión, criticó el feminismo occidental:

Algunas personas equiparan la emancipación con una igualdad mecánica entre hombres y mujeres... Si todavía no existen camioneras ni conductoras de tractores en Frelimo, debemos de tener alguna preferencia de paso independientemente de las condiciones objetivas y subjetivas. Como podemos ver en... los países capitalistas, esta emancipación concebida de forma mecánica trae consigo quejas y actitudes que deforman completamente el significado de la emancipación de la mujer. Una mujer emancipada es aquella que bebe, fuma, lleva pantalones y minifaldas, que cede a la promiscuidad sexual, que se niega a tener hijos (citado en Kimble y Unterhalter, 1982: 13).

La imagen ofrecida por Machel de la mujer occidental «emancipada» es sumamente descorazonadora, pero indica hasta qué punto el feminismo occidental va asociado al imperialismo y al neoimperialismo. Para las mujeres involucradas en las luchas por la liberación nacional, está claro que el feminismo occidental «se va por las ramas» en muchos aspectos. Ello no significa que no existan puntos en común: las mujeres de los países no occidentales, al igual que las de Occidente, luchan por la legalización de la contracepción, del aborto, de la igualdad de oportunidades de

educación, por el establecimiento de servicios de guarderías y por poner fin a la violencia contra la mujer (Organization of Angolan Women, 1984; Mehta, 1982). Pero ello no equivale a decir que sus intereses sean idénticos, ya que la lucha contra el imperialismo y la dependencia modifica la naturaleza del sistema político de género y echa por tierra cualquier idea sobre la existencia de una comunidad homogénea de mujeres con objetivos comunes. En palabras de Mavis Nhalapo, representante del secretariado para la mujer del ANC: «En nuestro país, el racismo y el *apartheid*, junto con la explotación económica, han degradado a la mujer africana mucho más que cualquier tipo de prejuicio machista» (citado en Kimble y Unterhalter, 1982: 14).

La importancia que otorgan las feministas occidentales a la política del sistema de género y a la «familia» como centro de opresión femenina tiene poco sentido para las mujeres que luchan por la emancipación de «todo su pueblo» y que, en el caso de África del Sur, ven la destrucción de la vida normal de familia como «uno de los crímenes más crueles del *apartheid*» (Kimble y Unterhalter, 1982: 13; Walker, 1982). Esta situación no modifica, por supuesto, el hecho de que muchos regímenes revolucionarios no logren alcanzar ni llevar a la práctica los objetivos fijados con respecto a la emancipación de la mujer, pero sí plantea la cuestión de cómo formular una teoría feminista que refleje el significado de la liberación de la mujer. El modelo feminista occidental de emancipación femenina no puede generalizarse al resto del mundo, y para dar el primer paso hacia la aceptación de esta limitación será preciso investigar más a fondo la posición de la mujer en determinadas circunstancias históricas y realizar un decidido esfuerzo por desechar la idea de que la trayectoria del desarrollo político en Occidente se trasladará necesariamente, y con éxito, a otros lugares de la Tierra.

### *Religión y resistencia en Irán*

La imposibilidad de generalizar las ideologías occidentales acerca de la emancipación es particularmente patente cuando consideramos las complejas relaciones entre religión, revolución y Estado en el mundo contemporáneo, así como el papel de la mujer en los movimientos religiosos revolucionarios.

Todos los Estados tienen un carácter ideológico, y sin legitimidad ideológica no podría sobrevivir. En muchos países, la religión desempeña un papel fundamental en el mantenimiento de las estructuras del Estado y legítima, además, las políticas en materia de enseñanza, empleo, sexualidad y medios de comunicación. En el caso de las mujeres, la influencia religiosa en el control político se pone sobre todo de manifiesto en el matrimonio, los derechos en materia de reproducción y el control de la sexualidad femenina. Es bien sabido que las grandes religiones del mundo

fueron en sus inicios movimientos reformistas, pero actualmente la religión se percibe en general como una fuerza conservadora<sup>22</sup>. Creyentes de todas las doctrinas han defendido que la religión no es intrínsecamente conservadora ni represiva, sino que los dirigentes —seglares y eclesiásticos— que adaptan las leyes y los principios religiosos al mundo moderno así lo interpretan. Un argumento feminista muy corriente se basa en esta tesis y afirma que, como la mayoría de estos dirigentes son varones, no es de sorprender que la religión y el cambio religioso tenga raramente consecuencias emancipadoras en la mujer. Mucho podría decirse sobre estos argumentos, pero una de las características más destacadas de la situación contemporánea es que, dados los crecientes niveles de educación, urbanización, modernización y contactos internacionales, hubiera cabido esperar una notable laicización de las instituciones y de las leyes religiosas. En cambio, parecen existir pruebas del fenómeno contrario, un resurgimiento de la religión reflejado en el auge del fundamentalismo religioso. Este resurgir del fundamentalismo se observa particularmente en el mundo islámico y, aunque un cierto número de países —Pakistán, Filipinas, Argelia y Malaisia, entre otros— participan en este renacimiento, tal vez el mejor ejemplo sea Irán. Existe actualmente bastante literatura sobre la revolución iraní y su repercusión en la mujer, así como múltiples escritos de clérigos iraníes sobre las mujeres y su papel en la sociedad islámica (Hermansen, 1983; Hussain y Radwan, 1984; Afshar, 1982). Es muy significativo que el papel de la mujer en la revolución iraní contradiga abiertamente una serie de postulados del feminismo occidental sobre la emancipación y la igualdad entre sexos.

Una paradoja aparente que llamó la atención de muchos observadores fue la participación de un gran número de mujeres en la revolución iraní, expresada a través de masivas manifestaciones callejeras, así como la táctica utilizada para evitar que los soldados del gobierno dispararan contra los manifestantes. La gran participación de las mujeres fue capital en el triunfo de la revolución y contribuyó, asimismo, a limitar la violencia (Tabari, 1980: 19; Nashat, 1983b: 199). Los cronistas occidentales se mostraron sorprendidos de que las mujeres «recluidas» se manifestaran por las calles y comentaron que la mayoría de ellas llevaba velo. A pesar de esto, en marzo de 1979, menos de dos meses después del derrocamiento del Shah, miles de mujeres aprovecharon el Día internacional de la mujer para manifestarse contra la obligatoriedad del velo (Higgins, 1985: 477). Las mujeres que ayudaron a derrocar al Shah no tardaron en protestar contra la definición islámica más conservadora de su función y posición en la sociedad. Pero desde estas manifestaciones de 1979, las protestas de

---

<sup>22</sup> Para un estudio sobre la historia del hinduismo, del budismo, del cristianismo y del islam, así como sus puntos de vista y consecuencias en la vida de la mujer, con especial interés por su influencia en la población y en la educación, véase Carroll (1983).



las mujeres han sido, al parecer, mínimas, pese a que sus derechos se han visto considerablemente mermados bajo el régimen del Ayatolá Jomeini. Este hecho es particularmente destacable dado que antes de la revolución, los derechos de la mujer en Irán habían experimentado una considerable mejora. La obligatoriedad del velo se abolió en 1936, las mujeres consiguieron el derecho al voto en 1963; el derecho unilateral del varón a solicitar el divorcio y la custodia automática de los hijos desaparecieron en 1973; en 1974 se legalizó el aborto y en 1976 se abolió la poligamia y las mujeres obtuvieron el derecho a una pensión en caso de divorcio (Afshar, 1987: 70-1). En cuanto Jomeini subió al poder, las cosas cambiaron.

Muchas de las mujeres que ayudaron a derrocar al Shah no estaban movidas por un deseo de reinstaurar la ley islámica tradicional, sobre todo las jóvenes cultas, muchas de las cuales se habían educado en universidades europeas y americanas, y mostraban tendencias izquierdistas, pese a lo cual se unieron a las fuerzas de oposición para expulsar al Shah. Estas mujeres se volvieron contra el Shah para mostrar su oposición ante lo que consideraban imperialismo cultural. El acelerado programa de occidentalización del Shah fue acompañado de una creciente diferenciación social y de una corrupción galopante. Las reformas introducidas en las áreas del matrimonio, el empleo y la enseñanza no consiguieron borrar el desasosiego con el que muchas personas asistían a esta «imitación» de los valores y del estilo de vida occidentales, y a la pérdida de la identidad nacional y cultural. La oposición contra el Shah se centró, en parte, en la necesidad de restablecer los valores islámicos y la sociedad iraní. «Para simbolizar su rechazo ante el régimen y expresar su confianza en su propia herencia cultural», muchas mujeres cultas «empezaron a ponerse bufandas e incluso el *chadur* (velo) para asistir a la universidad o al trabajo» (Nashat, 1983b: 199). Para estas jóvenes, el velo, así como el renacimiento de los valores religiosos que se desprendían de su uso, no era regresivo ni tradicional, sino islámico. Esta explicación de la utilización del velo permite comprender por qué estas mismas mujeres protestaron con tanta energía contra la decisión del Ayatolá de declarar la obligatoriedad del velo (*hijab*)<sup>23</sup>. Está claro que se sintieron traicionadas por el régimen de Jomeini y tristemente decepcionadas ante los intentos por limitar sus oportunidades de educación y de empleo, y confinarlas a su papel de esposa y madre. Muchas trabajadoras y mujeres cultas adoptaron, pues, el velo, no como signo de sumisión y reclusión, sino como expresión de su militancia y su esfuerzo por encontrar la verdadera identidad femenina, actitud que se convirtió en una amarga ironía (Azari, 1983: 67) cuando

<sup>23</sup> «El Corán no propugna la utilización del velo ni la segregación sexual; sino que por el contrario insiste en la modestia sexual. También es cierto que desde el punto de vista histórico cabe señalar que en tiempos del Profeta no había velos, ni segregación sexual en el sentido que las sociedades musulmanas desarrollaron posteriormente» (Rahman, 1981: 40)

Jomeini impuso la utilización del velo como símbolo de la autoridad y de la vitalidad de la ideología islámica tradicional, con todo lo que ello supone para la mujer.

Las mujeres iraníes conservan el derecho al voto y a la enseñanza, pero sólo en centros exclusivamente femeninos. No se les ha prohibido trabajar fuera del hogar, pero los despidos, las jubilaciones anticipadas y la reducción de los subsidios por maternidad y de los servicios de guarderías limitan indirectamente la participación de la mujer en el mercado laboral (Higgins, 1985: 483). La edad legal para contraer matrimonio se ha reducido a los trece años; se ha restringido la capacidad de la mujer de solicitar el divorcio y se ha suprimido su derecho a la custodia de los hijos; se ha autorizado de nuevo la poligamia y se ha llegado a ejecutar a mujeres acusadas de adulterio, mientras que los varones adúlteros son puestos en libertad una vez flagelados; una mujer no puede ser juez y todos los cargos ejecutivos importantes le están vedados. El éxito de la política del gobierno destinada a someter a la mujer está simbolizada por la imposición del *hijab*. Una ley promulgada en 1983 dispone penas de prisión o multas para las mujeres que no acaten el código vestimentario (Nashat, 1983c: 285)<sup>24</sup>. En el actual Estado islámico iraní, las mujeres y los hombres son ciudadanos de muy distinta categoría. Ante esta situación, queda por responder al siguiente interrogante: ¿por qué no han protestado más las mujeres?

Las respuestas no son especialmente directas. Una de ellas se basa en la ausencia de una organización femenina lo bastante sólida para denunciar la situación de la mujer. En un principio, las protestas en favor y en contra de la revolución procedían de mujeres cultas y trabajadoras, residentes en ciudades y pertenecientes en su mayoría a la clase media, y sus protestas se centraban en cuestiones más nacionalistas y culturales que feministas. Además, las mujeres de clase media no suelen ser radicales y carecen del apoyo de las mujeres de las zonas rurales, recién llegadas a la sociedad urbanizada y pertenecientes a la pequeña burguesía. El Mujahidin, grupo de inspiración marxista que encarna la principal oposición al gobierno de Jomeini, ha declarado abiertamente su apoyo a los derechos de la mujer, pero sólo contempla la emancipación de la mujer en el interior de una revolución proletaria más amplia. Por esta razón, el Mujahidin, y otros grupos de izquierdas, no abogan por una acción inmediata en cuestiones relacionadas con la mujer, pese al elevado número de

---

<sup>24</sup> Según Afshar el castigo por infringir el *hijab* es mucho más duro. Desafiar abiertamente el *hijab* y aparecer en público sin velo está penalizado con setenta y cuatro latigazos. Los agentes que detengan a mujeres infractoras no tienen por qué presentarlas ante la justicia, ya que el delito es obvio y el castigo inmediato. Las mujeres que no se cubran de forma adecuada se exponen además a los ataques de los miembros del «Partido de Dios», el Hezbolá, armados con pistolas y cuchillos, de los cuales sólo saldrán con vida si son realmente afortunadas (Afshar, 1987: 73).

mujeres activistas con que cuentan estas organizaciones. La falta de apoyo para organizar campañas en favor de la mujer ha facilitado al gobierno iraní la tarea de imponer medidas represivas. Al no existir una plataforma de contraataque, ha resultado fácil «desorganizar» a las mujeres mediante una combinación de fuerzas patriarcales y religiosas canalizadas a través de un Estado poderoso.

La segunda razón de que las mujeres no hayan protestado contra el régimen actual está directamente relacionada con la separación que existe en Irán entre lo rural y lo urbano, y con otras divisiones basadas en consideraciones de clase. Las mujeres de las ciudades, trabajadoras y de clase media eran las principales beneficiarias de las reformas efectuadas por el gobierno del Shah. Los cambios en la edad legal para contraer matrimonio, en las leyes de sucesión y de divorcio y la abolición de la poliginia tuvieron un impacto mínimo en la vida de las mujeres del campo y de las mujeres pobres residentes en las ciudades. Las costumbres locales siguieron determinando la interpretación de las leyes y muy pocas mujeres se vieron directamente afectadas por estas reformas. Ahora bien, si las reformas del Shah tuvieron una repercusión limitada, lo mismo ha ocurrido con las contrarreformas de Jomeini. Erika Friedl señala que las leyes de sucesión musulmanas, por las cuales las mujeres heredan la mitad que los hombres, son mucho más ventajosas que muchas leyes de sucesión locales. Pero al igual que la Ley de protección familiar promulgada durante el régimen del Shah no llegó a aplicarse en el pueblo objeto de su estudio, actualmente se ignora, en ese mismo lugar, la ley islámica en vigor. De la misma manera, los habitantes del pueblo infringían, cada vez que se terciaba, la edad mínima legal para contraer matrimonio, que era de 18 años, mientras que la edad actual, rebajada a 13 años, no ha afectado para nada a las costumbres matrimoniales del pueblo (Friedl, 1983: 220-1). La falta de iniciativas estatales que garanticen la administración y la ejecución de las leyes, así como la ignorancia de las mujeres del campo con respecto a los cambios jurídicos que afectan a sus derechos, reduce al mínimo la intervención del Estado en la «vida familiar» de las mujeres de los pueblos, que permanecen bajo el dominio de sus maridos y familias (Higgins, 1985: 485). No existe, pues, en un nivel local, ningún motivo especial para protestar contra la erosión de los derechos de la mujer.

Algunas mujeres de zonas rurales y de pequeños centros urbanos sí protestaron contra la política del Shah, pero esta actividad revolucionaria se calificó de religiosa y no se consideró que existiera conflicto alguno con las competencias tradicionalmente femeninas (Hegland, 1983: 171). En realidad, las acciones revolucionarias de estas mujeres fueron sancionadas por sus parientes varones, por los líderes religiosos y por las demás mujeres de la comunidad. La protesta de las mujeres tuvo, pues, un carácter religioso, pero no por ello dejó de tener importantes consecuencias en las mujeres y en su sentimiento de identidad (Hegland, 1983: 182). La participación femenina en la lucha política, junto a los varones, repercutió en

la vida de las mujeres del campo y las recién instaladas en centros urbanos, mucho más que las reformas jurídicas del Shah. Las mujeres entraron de esta manera en el mundo político, y su participación pasó a ser deseada, promovida y valorada públicamente. Esto supuso para muchas mujeres un mayor poder y confianza en sí mismas, una conciencia política más profunda y el despertar de un respeto más intenso hacia las actividades de las mujeres (Higgins, 1985: 487). Todos estos cambios merecen el calificativo de emancipadores. En cierto modo, cabe afirmar que participar en la revolución islámica amplió el papel de la mujer y mejoró su posición social mucho más que las reformas introducidas por el Shah. Ante esta situación, tal vez deba sorprendernos que las mujeres todavía no hayan traducido en una acción concertada contra el régimen la desilusión y el resentimiento que les invadió ante el desenlace de la revolución, el creciente desempleo e inflación y las privaciones como consecuencia de la guerra entre Irán e Irak. Este tipo de acción sería, en cualquier caso, casi imposible para la mayoría de mujeres pobres, debido ante todo a que el islam legitima y santifica las medidas adoptadas por el Estado. Un enfrentamiento abierto contra Jomeini significaría mucho más que derrocar sencillamente a un gobierno.

El ejemplo iraní es complejo, pero demuestra, de manera espectacular, cómo una ideología religiosa legitima a un Estado y el ejercicio de su poder. Pone de manifiesto, igualmente, de qué manera la ideología religiosa influye en la vida doméstica y en la vida nacional o estatal. El papel fundamental de la ideología islámica explica la extraordinaria importancia y la trascendencia política de cuestiones tales como el uso del velo, el divorcio y el adulterio. Una mujer que infringe la ley islámica no sólo mancilla el honor de su familia, sino que pone en tela de juicio la autoridad del Estado. Irán proporciona un ejemplo de lo difícil que resulta incorporar a la política estatal las distintas cuestiones sobre la naturaleza de los hombres y mujeres en tanto que ciudadanos (Afshar, 1987: 83). El pensamiento islámico contempla al varón y a la mujer como seres radicalmente distintos, y esta diferencia, institucionalizada bajo diversas formas y estructuras, es la que determina la perpetuación del Estado. No obstante, la ideología religiosa no se limita a legitimar las estructuras patriarcales y el poder del Estado, sino que desempeña un papel esencial en la socialización y la creación de la identidad individual. La ideología islámica es causa y consecuencia de determinadas nociones acerca de las diferencias de género. Desde su punto de vista, los hombres y las mujeres son iguales ante Dios, pero su capacidad y su potencial físico, emocional y mental son distintos, y, por consiguiente, poseen diferentes derechos y responsabilidades ante la familia y la sociedad. Según palabras del Ayatolá Jomeini: «Las mujeres no son iguales que los hombres, pero tampoco los hombres son iguales que las mujeres... Su función en la sociedad es complementaria... Cada uno ejerce una función distinta acorde con su naturaleza y su constitución» (citado en Higgins, 1985: 492). El islam estructura

el concepto de persona, el concepto de familia y el concepto de Estado y, a través de la actividad y la interacción cotidiana de personas, familias y Estado, estos conceptos adquieren una poderosa esencia y fuerza material. La religión, como ya he mencionado, se observa a menudo como una fuerza conservadora en la vida de la mujer, especialmente cuando la ideología de género es fundamental para el ejercicio de la autoridad política y religiosa. Es indudablemente cierto que el Estado iraní, por estar construido en torno a la ideología islámica, ha negado brutalmente a la mujer sus derechos fundamentales. Sin embargo, también debemos reconocer que esta misma religión sancionó la actividad política de la mujer y que la revolución proporcionó a muchas de ellas un sentido más positivo de su propia persona y una mejor posición dentro del mundo islámico. La paradoja aparente con la que nos enfrentamos es que el islam ha ofrecido a la mujer iraní la posibilidad de participar en la esfera política, actuando al mismo tiempo como una fuerza que limita y controla dicha participación.

### *Resistencia «cotidiana» de la mujer*

El ejemplo iraní nos ha brindado la oportunidad de examinar los movimientos políticos de protesta femenina y los medios utilizados por el Estado revolucionario para controlar, neutralizar e institucionalizar dicha protesta, y ponerla al servicio de sus propios fines. Ante esta situación, es menester desvelar en qué consiste la resistencia de la mujer. La ausencia de una clara actividad política organizada por parte de las mujeres en muchas esferas de la vida, y la hegemonía masculina en el mundo político ha inducido a muchos observadores a afirmar que las mujeres no están interesadas en política, o que «su naturaleza» no comporta un carácter político inherente, o que se conforman con influir indirectamente en el «mundo de la política» a través de los varones de su familia. Todas estas suposiciones son incorrectas y fácilmente rebatibles ante los datos recogidos sobre la actividad política de las mujeres, tal como mostramos en el presente capítulo.

Con todo y con eso, el estudio de la actividad política de la mujer se enfrenta a un verdadero problema, perfectamente identificado desde hace tiempo por las antropólogas feministas y derivado de la escasa participación femenina en la actividad política oficial, que en ocasiones constituye un elemento marginal del proceso político. Para salvar este obstáculo, la antropología social se escuda en que la definición estándar de política encierra una serie de parámetros erróneos. Basándose en este aserto, los antropólogos defienden que la esfera «política» no puede separarse de la esfera «doméstica», puesto que existe una interacción entre ambas, como consecuencia de la cual las actividades y los intereses de las mujeres no son exclusivamente personales ni se limitan al hogar, sino que son realmente políticos. El argumento en este caso descansa en la necesidad de

eliminar barreras entre lo «doméstico» y lo «político», y de ampliar la definición del término «política». Esta tesis está muy próxima, aunque desarrollada en un contexto muy diferente, a la posición feminista por la cual lo «personal es político», que a su vez forma parte de un esfuerzo por ampliar la definición de la política a aspectos de especial interés para la mujer, como por ejemplo la desigualdad en el hogar, la sexualidad, las modalidades de representación, la igualdad de acceso a los recursos, etc.

Las dificultades que surgen ante la necesidad de ampliar la definición de «política» y reconocer la validez de la actividad política de la mujer se exageran cuando pasamos a considerar los tipos de resistencia y de protesta manifestados fuera del ámbito de la política organizada. Una cosa es sugerir la conveniencia de multiplicar las cuestiones objeto de una protesta política organizada, y otra muy distinta emprender la investigación de iniciativas no necesariamente políticas y difíciles de clasificar dentro de las categorías normales de movimientos políticos organizados. En este mismo capítulo, he hablado de las asociaciones oficiales y no oficiales de mujeres, así como a las funciones políticas desempeñadas en varias de ellas. Algunas de las iniciativas políticas que vamos a abordar a continuación proceden de miembros de dichos grupos, pero en muchos casos no dependen de ninguna estructura de grupo ni conciencia colectiva. De esta manera, resulta sumamente difícil analizar estos movimientos desde el punto de vista político, ya que la política se suele contemplar como una actividad de grupo.

James Scott describe lo que denomina «formas de resistencia cotidiana campesina». Estas modalidades de lucha están muy cercanas a los desafíos colectivos directos y se ponen en práctica a través de las «armas típicas» de grupos relativamente indefensos: marchas de protesta, incendios provocados, sabotajes, hurtos, calumnias, etc. Estos tipos de resistencia requieren una mínima coordinación y planificación; pueden considerarse como un tipo de acción colectiva, que rehúye cualquier ataque directo contra la autoridad o las normas de los grupos dirigentes (Scott, 1985: xvi). Scott deja claro que no debemos idealizar románticamente estas «armas de los débiles», pero que es igualmente importante que no las desdeñemos: «los actos individuales de protesta y evasión, respaldados por una venerable cultura popular de resistencia y multiplicados por varios miles de iniciativas semejantes pueden desencadenar un caos en la política ideada por... los supuestos dirigentes de la capital» (Scott, 1985: xvii).

Scott ofrece el ejemplo de un pueblo malayo, donde las mujeres dedicadas al cultivo del arroz trataron de boicotear a los propietarios de las tierras por haber alquilado cosechadoras que eliminaran la labor manual. El pueblo presentaba una estructura social estratificada según criterios de propiedad de la tierra, y los pequeños propietarios, los arrendatarios y los trabajadores sin tierras dependían en gran medida de los ingresos procedentes de las labores de transplantar y cosechar el arroz. Las consecuencias de la automatización fueron múltiples, pero los sectores más pobres

de la comunidad fueron los más perjudicados por la supresión de una fuente muy importante de trabajo asalariado: el cultivo de arroz (Scott, 1985: 115-20). Hombres y mujeres —a veces de una misma familia— perdieron sus puestos de trabajo, pero la resistencia surgió eminentemente de las mujeres. Las mujeres se encargaban de transplantar y cosechar el arroz y, dado que la nueva maquinaria las privaba de la mitad de sus ingresos, se mostraron reacias a transplantar los campos de los agricultores que recurrían a las cosechadoras (Scott, 1985: 248-50). El hecho de que los propietarios siguieran precisando mujeres que transplantaran el arroz constituía una baza potencial a favor de éstas. Tres de los cinco grupos de mujeres dedicadas a esta labor decidieron boicotear a los agricultores que alquilaban cosechadoras y se negaron a transplantar el arroz de sus campos. Este boicot no se tradujo en ningún tipo de enfrentamiento directo entre mujeres y agricultores. Las mujeres comunicaron a través de un intermediario que les disgustaba verse privadas de la posibilidad de cosechar el arroz y que no se estaban dispuestas a transplantar el arroz de los agricultores que habían alquilado cosechadoras la temporada anterior. A principios de la temporada de 1977, llegó el momento de cumplir la amenaza, pero ninguno de los tres grupos se negó abiertamente a transplantar los campos de los agricultores afectados, sino que fueron aplazando la decisión y, dado que no todos los agricultores habían alquilado cosechadoras la pasada temporada, tuvieron trabajo suficiente. De esta manera, las mujeres se mantuvieron abiertas al diálogo y no provocaron ninguna ruptura definitiva con los usuarios de cosechadoras. A medida que las semillas brotaban, empezaba a cundir el nerviosismo entre los agricultores objeto del boicot, que veían los campos recién transplantados de sus vecinos. Tras dos semanas de esta «guerra de nervios», seis agricultores anunciaron que iban a contratar a jornaleros de otros pueblos para que realizaran el trabajo. En ese momento, las mujeres ante el temor de ser desposeídas definitivamente del trabajo en beneficio de personas de otros pueblos, dieron por finalizado el boicot (Scott, 1985: 250-1).

El intento de detener el proceso de mecanización fracasó, pero no por ello careció de trascendencia. Las mujeres reconocieron claramente lo débil de su posición y, cuando llegó el «momento de la verdad», no se mostraron dispuestas a enzarzarse en un enfrentamiento abierto. Esta renuncia o falta de resistencia no debe considerarse como un mero ejemplo de desaliento o de impotencia. Las mujeres sabían desde el principio que probablemente se verían obligadas a ceder —como traslucía del carácter indirecto del boicot—, pero el instinto de supervivencia las llevó a deponer su actitud y a volver al trabajo. La renuncia, al igual que la resistencia, debe contemplarse como una estrategia enmarcada en un proceso de negociación sin principio ni final, caracterizado por la explotación permanente de las clases rurales. Cuando se es pobre y débil, saber ceder a tiempo forma parte integrante del proceso de resistencia.

El concepto de Scott acerca de las «formas de resistencia cotidiana»

ofrece una plataforma adecuada para estudiar las formas de protesta y de resistencia asociadas a las relaciones de género y a las relaciones de clase. Un tipo de resistencia femenina muy estudiado en antropología social es la encarnada por mujeres poseídas por espíritus. Ioan Lewis informa con detalle sobre casos de mujeres posesas, y justifica el carácter eminentemente femenino de este tipo de expresión y protesta, aduciendo la exclusión y la falta de reconocimiento de que es objeto la mujer en otras esferas de la vida pública; se trata de una especie de «arma de los débiles» (Lewis, 1966, 1971). Lewis cita el ejemplo de la comunidad musulmana patrilineal de los pastores nómadas somalíes del noreste de África, donde las mujeres son tildadas de débiles y sumisas, mientras que los varones dominan la práctica de los ritos religiosos reconocidos. Aunque se da el caso de jóvenes de ambos sexos desgraciados o desafortunados en amores que están poseídos por espíritus, una forma particular de posesión es la que afecta a las mujeres casadas. Para la mujer somalí, este tipo de posesión surge en situaciones en la que la mujer lucha por sobrevivir y alimentar a su prole en condiciones muy difíciles donde el marido está a menudo lejos de casa con los rebaños y donde sufren las consecuencias de la poliginia y la precariedad del acceso a los recursos fuera del matrimonio. «En estas circunstancias, no debe sorprender que muchas de las enfermedades de las mujeres, acompañadas o no por síntomas físicos reconocibles, se atribuyan naturalmente a la existencia de espíritus *sar*, que poseen a la mujer y crean en ella la necesidad de recibir de los varones ropas lujosas, perfumes y manjares exóticos» (Lewis, 1971: 75-6). Lewis comprobó que en muchas mujeres los espíritus se manifestaban cuando el marido contemplaba la posibilidad de contraer un nuevo matrimonio. Para los hombres este tipo de posesión es una superchería y otro ejemplo del arte femenino del engaño, pero no por ello dejan de creer en la existencia de los espíritus *sar* (Lewis, 1971: 76). Lewis interpreta esta forma de posesión como un medio para paliar el abuso de indiferencia y de privación en una relación matrimonial donde el varón siempre sale ganando. Según Lewis, las mujeres recurren a los espíritus como un medio indirecto de manifestar sus quejas contra el marido y de obtener algún tipo de compensación en forma de atenciones, regalos, etc. Lewis afirma explícitamente que la posesión por espíritus constituye una estrategia femenina en la «guerra de los sexos» (Lewis, 1971: 77)<sup>25</sup>.

En muchas sociedades las mujeres posesas son sometidas a ritos exorcistas durante los cuales piden explícitamente objetos de lujo y airean sus quejas contra maridos o parientes (March y Taquq, 1986: 76). Roger

---

<sup>25</sup> En opinión de Iris Berger considerar la posesión de la mujer por espíritus como una forma de protesta, ligeramente solapada, contra los varones pasa por alto la importancia del estatus y de la autoridad que confiere a la mujer en situaciones rituales de las que normalmente se ve excluida en virtud de las normas religiosas (Berger, 1976).



Gomm, en su estudio sobre los digo de Kenia, corrobora la opinión de Lewis y califica esta forma de posesión de estrategia de las relaciones de género. Observa asimismo que las mujeres posesas solicitan dinero para viajar, para comprar ropa, cocinas de petróleo y muebles, elementos todos ellos causantes de disputas entre marido y mujer. Las mujeres están poseídas por espíritus masculinos y Gomm subraya que en las ceremonias exorcistas el tipo de peticiones dirigidas normalmente por las mujeres a sus esposos, y denegadas por éstos, son concedidas si las formula el espíritu masculino (Gomm, 1975: 534). Sin embargo, añade que no debemos ensalzar el tinte romántico de esta resistencia y afirma con razón que «como técnica para obtener favores de los varones, la posesión por espíritus presenta una utilidad limitada en el tiempo» (Gomm, 1975: 537). En otras palabras, una mujer que utilice esta estrategia con demasiada frecuencia tal vez descubra que su marido se muestra incrédulo ante la veracidad de su estado y se niegue incluso a celebrar la ceremonia de exorcismo.

Otra clase de resistencia de la mujer frente al marido se manifiesta en un rechazo a cocinar, a mantener relaciones sexuales, a efectuar las labores domésticas y agrícolas, en la puesta en circulación de rumores acerca de la pareja. En todo el mundo contemporáneo existen ejemplos similares de resistencia. Ahora bien, estas estrategias, aunque en muchas ocasiones sean indudablemente eficaces, tienen una utilidad limitada, y si se aplican con demasiada frecuencia no contribuirán a mejorar la condición de la mujer, sino a destruir las relaciones de pareja y, en última instancia, al divorcio. Las «armas de los débiles», como Scott demuestra claramente, presentan serias limitaciones y para que se conviertan en estrategias eficaces, debe evitarse a toda costa llegar al enfrentamiento y a la ruptura total. Estos tipos de resistencia y de protesta son difíciles de analizar, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con las revoluciones y con otras formas convencionales de protesta, nunca destruyen las relaciones sociales, productivas o reproductoras sobre las que se asientan. Ello no significa, sin embargo, que carezcan de importancia.

Uno de los aspectos más relevantes de las formas de resistencia «cotidiana» de la mujer es que, si confinamos el estudio de su actividad política a los grupos de mujeres —oficiales o no oficiales—, existe el riesgo de pasar por alto una importante dimensión de las estrategias políticas femeninas. Estas «formas de resistencia cotidiana» no son, por supuesto, exclusivas de la mujer; sino que caracterizan asimismo la actividad política de los grupos oprimidos, pobres y marginados. Es, sin embargo, sumamente difícil encontrar formas satisfactorias de analizar los acontecimientos políticos que en realidad no son acontecimientos, las protestas que nunca se expresan abiertamente, las manifestaciones de solidaridad que nunca parecen aplicarse a un grupo bien definido. Es, además, muy fácil desechar este tipo de actividad política por ineficaz y desorganizada, y/o contemplarla como una condición previa de la política propiamente dicha.

una especie de preestado o política «doméstica» que, a la postre, carece de importancia. James Scott señala claramente que estas iniciativas son la esencia de la verdadera política, y que nos encontramos ante una forma de retirada estratégica destinada a huir del control del Estado. Existe un número creciente de ejemplos que prueban que las mujeres se baten en retirada como estrategia de supervivencia. Muchas mujeres se esfuerzan por eludir al Estado en lugar de colaborar con él. Indicios antropológicos sugieren que la política de las mujeres se ha asociado con frecuencia con la evasión y los subterfugios, con complicadas estrategias de resistencia y obediencia. Tal vez las mujeres se han mostrado proclives a actuar fuera del ámbito del Estado porque siempre se han sentido marginadas. Tal vez esta situación sea real, pero lo más interesante hoy por hoy es el número de varones —y de mujeres— que adoptan este tipo resistencia y retirada estratégicas. A medida que la política del Estado moderno tiende a ser más inclusiva, aumenta su grado de exclusividad. Los especialistas en ciencias sociales y políticas han dedicado mucho tiempo a analizar los orígenes, el desarrollo y el funcionamiento del Estado moderno; cada vez resulta más claro que ahora deben analizar lo que parece ser una crisis del Estado moderno. En el ámbito de esta crisis, surgirán nuevas iniciativas políticas viables y las actividades políticas de grupos hasta el momento invisibles tal vez adquieran un significado totalmente nuevo.

#### CONCLUSIÓN: EL ENFOQUE DE LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA

¿Posee el Estado un cierto grado de autonomía con respecto a los intereses de los varones o es sencillamente la expresión de dichos intereses? ¿Encarna y sirve el Estado los intereses de los varones a través de su forma, su dinámica, su relación con la sociedad y de las disposiciones que adopta? ¿Descansa el Estado en la subordinación de la mujer? De ser así, ¿cómo se convierte el poder de los varones en poder del Estado? ¿Puede un Estado con estas características satisfacer los intereses de las personas indefensas, a expensas de las cuales ejerce su poder? (MacKinnon, 1983: 643-4).

MacKinnon formula los interrogantes esenciales sobre la relación entre la mujer y el Estado, que ya hemos abordado en este capítulo. A la vista de los datos disponibles, parece obvio que las estructuras y las políticas estatales repercuten de forma distinta en las mujeres y en los varones. La relación de la mujer y del hombre con el Estado es distinta y, aunque los derechos democráticos y legales de las mujeres estén protegidos por la Constitución, no pertenecen a la misma categoría de ciudadanos ante el Estado. El Estado moderno se erige sobre la diferencia entre géneros, diferencia que se inscribe en el proceso político. Incluso si la mujer tiene teóricamente los mismos derechos que el varón, raro es que pueda ejercerlos.

La antropología feminista propone una teoría para explicar las modificaciones sufridas por las relaciones de parentesco preestatales con el advenimiento del Estado, y la consiguiente exacerbación del control del varón. Esta teoría inicia una línea de estudio en el análisis antropológico del Estado moderno, que hace hincapié en la importancia de las relaciones de parentesco. Este nuevo enfoque tiene una serie de puntos en común con el estudio sociológico del Estado, centrado en descubrir cómo la política estatal favorece un determinado tipo de relaciones «familia»/hogar. El material recogido sobre Estados socialistas es especialmente adecuado para demostrar este punto, dadas las dificultades que experimentan dichos Estados para cambiar de forma radical una serie de entramados de relaciones «familia»/hogar cuando la producción y la reproducción del Estado depende de ellas. No obstante, el acento antropológico en el parentesco difiere ligeramente del acento sociológico en el binomio «familia»/hogar. En antropología se presta especial atención a la interacción entre las estructuras de parentesco y las estructuras estatales con el fin de subrayar la influencia mutua entre ambas, en lugar de dar por supuesto que la influencia es siempre unidireccional, es decir, del Estado sobre la «familia». En segundo lugar, el enfoque antropológico insiste en que la mujer se encuentra en la frontera entre las relaciones de parentesco y las estructuras del Estado, posición que no comparte con los varones. Esta situación es especialmente clara en el caso de los grupos femeninos de acción colectiva de Kenia, donde el éxito de los grupos y su eficacia en la vida de las mujeres miembros depende totalmente de la habilidad negociadora de la mujer con el marido o con otros parientes varones, y con los representantes y las instituciones del Estado. Los hombres también deben negociar con los representantes y con las instituciones del Estado, pero su capacidad de acción no depende casi nunca de las relaciones que mantengan con sus esposas. El ejemplo más obvio es el desarrollo de disposiciones políticas, que tienden a institucionalizar el acceso de los hombres al Estado y a marginar el de las mujeres, que deberán recurrir, en mayor o menor medida, la intervención de sus esposos. Este proceso de institucionalización es fruto de la política estatal que descansa sobre una serie de principios sobre la naturaleza de hombres y mujeres en tanto que individuos y sobre las características de las relaciones de género.

Pocas son las mujeres que ocupan cargos directivos, políticos y burocráticos en todo el mundo, precisamente porque mantienen una relación distinta a la de los hombres con el Estado moderno y con los procesos convencionales de representación política. Sin embargo, ante este hecho, es importante no presentar a la mujer exclusivamente como un ser oprimido y discriminado, y analizar sus percepciones y respuestas frente al Estado. Un estudio comparativo de varios grupos de mujeres revela una enorme variedad de asociaciones femeninas y la complejidad de las relaciones entre los intereses de clase y de género. El Estado interpreta los intereses de la mujer según su propia conveniencia, institucionalizando

las diferencias entre mujeres. Las cuestiones de raza y clase muestran claramente que no existe una única categoría de intereses femeninos en relación con el Estado moderno. Este hecho plantea el problema de interpretar objetivos políticos tales como la «emancipación de la mujer» o la «liberación de la mujer». La experiencia del dominio colonial y de la discriminación racial echa por tierra cualquier explicación fácil sobre las consecuencias de la emancipación o de la liberación. Ello, a su vez, amenaza con destruir cualquier interpretación de los derechos civiles o humanos.

Las escritoras feministas suelen decir que no existe una teoría feminista sobre el Estado y la antropología feminista no es una excepción a la regla. No obstante, es obvio que la antropología debe desarrollar urgentemente una teoría del Estado. Tampoco existen dudas sobre la necesidad de descartar definitivamente la idea de la pasividad impuesta a la mujer ante la opresión del Estado y de empezar a examinar las distintas formas de lucha, protesta y rechazo ante la intromisión del Estado.

## 6

### Antropología feminista: nuevas aportaciones

La antropología feminista contemporánea surgió de la «antropología de la mujer» de la década de los 70. El tema central de esta antropología feminista moderna no es la mujer, sino las relaciones de género. No pretende hablar por la mujer, aunque ciertamente habla largo y tendido sobre la mujer. De ello se deduce que la antropología feminista no debe confundirse ni equipararse con el estudio de la mujer del Tercer Mundo. La idea de que la antropología se dedica exclusivamente a analizar el Tercer Mundo es una falacia muy generalizada. La antropología social surgió efectivamente de la geopolítica del dominio colonial y de la fascinación occidental por culturas no occidentales; una fascinación que, en muchos aspectos, nació de una preocupación por la propia «persona» y no por los demás. Recurrir a otras culturas constituía, por decirlo así, el vehículo para comprender, comentar y examinar la especificidad de la cultura occidental. La cuestión no era «¿Cómo son las demás sociedades del mundo?», sino «¿Son todos como nosotros?». A este respecto, es importante observar que, en la literatura antropológica, la interpretación de «otras culturas» se ha considerado con frecuencia como un proceso de traducción (Crick, 1976). Esta analogía describe con acierto el camino recorrido para explicar una cultura en función de otra cultura. La respuesta de la antropología a este problema fue crear el concepto de etnocentrismo —hegemonía cultural— e iniciar un proceso de rechazo radical ante los pilares que sostienen la interpretación antropológica.

La «antropología de la mujer» formaba parte del mecanismo tendente a impugnar las categorías teóricas y a subrayar la influencia de los postulados teóricos en la recopilación, el análisis y la interpretación de datos. Reconocer el «androcentrismo» de la disciplina fue un caso especial de reconocimiento de los principios etnocéntricos sobre los que se erigió la

teoría antropológica. Esta confirmación constituyó un importante paso hacia adelante ya que puso en tela de juicio muchas de las concepciones teóricas «dadas por supuestas» dentro de la propia «antropología de la mujer», como por ejemplo las distinciones doméstico/público y naturaleza/cultura. El material presentado en el capítulo 2 muestra de qué manera la antropología feminista aportó una serie de innovaciones teóricas —por ejemplo, la destrucción de la supuesta identidad entre «mujer» y «madre», el replanteamiento de la distinción entre «individuo» y sociedad y el desafío del concepto eurocéntrico de personalidad o «persona», utilizado con frecuencia en la literatura antropológica— una vez superados los parámetros teóricos establecidos por las divisiones culturales doméstico/público y naturaleza/cultura. El replanteamiento del concepto de persona constituye actualmente el motor de la creación de nuevos marcos teóricos en antropología del parentesco y económica, tal como ilustran las relaciones matrimoniales y de propiedad tratadas en el capítulo 3.

Las críticas basadas en la impugnación del etnocentrismo han potenciado el desarrollo de la antropología, especialmente de la antropología feminista y simbólica. Las interacciones entre estas dos ramas son múltiples y variadas, y, de lo expuesto en el capítulo 2, se deduce claramente la deuda que cada una tiene contraída con la otra. La historia de la relación entre la antropología feminista y la disciplina propiamente dicha se parece bastante a la historia del movimiento feminista con respecto a la política de izquierdas. El movimiento feminista tiene muchos objetivos en común con la izquierda política, pero, hasta cierto punto, surgió de la insatisfacción ante las deficiencias observadas en la política de izquierdas en asuntos relativos a la mujer. La antropología feminista persigue los mismos objetivos que la antropología general, pero se ha desarrollado además como respuesta a muchas de las deficiencias y ausencias de la teoría y la práctica disciplinaria. No debe sorprendernos, pues, que la antropología feminista se haga eco de los cambios teóricos y conceptuales experimentados por la disciplina, sin dejar por ello de aportar algunas iniciativas teóricas innovadoras (Strathern, 1987a).

#### COMPRENDER LA DIFERENCIA

La principal contribución de la antropología feminista a la disciplina ha sido probablemente el desarrollo de teorías relativas a la identidad y a la construcción cultural del género, de lo que debe ser una «mujer» o un «varón». Por ello se ha denominado a este estudio «antropología del género», un área de estudio que no existía anteriormente y que no hubiera podido existir antes del advenimiento de la antropología feminista. Numerosos son los antropólogos varones que se dedican a la «antropología del género» y asistimos a un renovado interés por cuestiones relacionadas con la identidad masculina y con la interpretación cultural de la masculinidad.

La antropología feminista no es, sin embargo, lo mismo que la «antropología del género», afirmación que requiere una serie de explicaciones ya que acabo de afirmar que la antropología feminista se define como el estudio de las relaciones de género, por oposición al estudio de la mujer. El problema es sin duda de carácter terminológico, ya que 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). Esta distinción es importante porque, pese a que la antropología feminista no se limita al estudio de la mujer por la mujer, es fundamental que al definirla como «estudio del género», no deduzcamos que se ocupa exclusivamente de la interpretación cultural del género y de su identidad. Como he intentado demostrar en capítulos anteriores, la antropología feminista es mucho más que todo eso. Ahora bien, es igualmente importante darse cuenta de que la «antropología del género» como campo de investigación no es una subdisciplina ni una subsección propiamente dicha de la antropología feminista, dado que, aunque ambas comparten muchas inquietudes, algunos especialistas en «antropología del género» realizan sus estudios desde una perspectiva no feminista.

Por ello podemos afirmar que, si bien la antropología feminista no es sencillamente el estudio de la mujer por la mujer, en cierto sentido puede y debe distinguirse de las investigaciones que examinan el género y a la mujer desde un punto de vista no feminista. La dificultad parece estribar, en parte, en decidir qué es el punto de vista feminista. Una explicación muy corriente consiste en decir que el feminismo refleja la percepción de las cosas desde el punto de vista de la mujer; en otras palabras, el feminismo es una cuestión de perspectiva femenina. A primera vista, esta respuesta parece tautológica, ya que hemos dicho que la antropología feminista no debe definirse por el género de las personas que la practican ni de las personas objeto de estudio. Además, no sabemos a quién corresponde el punto de vista; ¿nos referimos al punto de vista de la persona que estudia o de la persona estudiada? ¿No estaremos cayendo en la trampa de creer que ambos puntos de vista son idénticos?

Con objeto de dirimir la cuestión es menester retomar algunos de los argumentos relativos a la importancia de la categoría sociológica «mujer». La principal dificultad de equiparar el feminismo con el «punto de vista de la mujer» es que damos por supuesto que existe una única perspectiva o punto de vista femenino, que correspondería a la categoría «mujer» con identidad sociológica propia. No obstante, como ya hemos visto, la antropología feminista niega en redondo esta idea, al demostrar que no existe una categoría sociológica «mujer» universal o única, y por consiguiente las condiciones, actitudes o puntos de vistas universales adscritos a esta «mujer» —por ejemplo la «subordinación universal de la mujer» y la «opresión de la mujer» carecen de significado analítico. El término «patriarcado» puede descomponerse de forma similar. Ello no significa que la

mujer no esté oprimida por las estructuras patriarcales, sino que es preciso especificar en cada caso la naturaleza y las consecuencias de dichas estructuras sin darlas por supuestas.

La noción de punto de vista de la mujer plantea asimismo el problema de una « semejanza » subyacente. Ya hemos visto que el concepto de « semejanza » sale a la palestra ante la destrucción de la categoría universal « mujer » y ante los datos empíricos que demuestran que un sistema específico de género viene determinado por consideraciones históricas, de clase, de raza, colonialistas y neoimperialistas (véase capítulo 1). La antropología feminista acepta este hecho, pero en determinados momentos parece como si la existencia de una identidad femenina común y de un género compartido, haya superado diferencias de otra índole. La « antropología de la mujer » abordó perfectamente la diferencia basada en el género: ¿ Qué diferencia había entre ser mujer en una cultura o en otra? El concepto de diferencia cultural siempre ha desempeñado un papel fundamental en antropología social, dado que sobre la base de esta diferencia la antropología ha identificado históricamente su tema de estudio: « otras culturas ».

El concepto de diferencia cultural ha sido objeto de un exhaustivo análisis dentro de la disciplina y se ha utilizado para elaborar una crítica de las formas « culturales » de contemplar el mundo. En otras palabras, se ha convertido en la base del desarrollo de la crítica del etnocentrismo. No obstante, como ya afirmé en el capítulo 1, el concepto de etnocentrismo, aunque sea enormemente valioso, pasa por alto una serie de cuestiones fundamentales. Ello se debe a que se formula primordialmente en términos de cómo la antropología social puede y debe librarse de sus prejuicios culturales occidentales, de su manera occidental de ver el mundo. El valor de un proyecto de este tipo es evidente, pero no por ello deja de implicar la existencia de un único discurso antropológico basado en la cultura occidental. La crítica del etnocentrismo está sin duda destinada a depurar este discurso, a potenciar su carga crítica y de autorreflexión, aunque no necesariamente a destruirlo por completo. Se trata de un programa lenitivo, no revolucionario, ya que si bien la antropología se replantea sus postulados teóricos, no se cuestiona en ningún caso la autoridad del discurso antropológico propiamente dicho. Seguirá siendo el discurso occidental, aunque depurado, el que determine qué es antropología y qué no es antropología, qué es etnocentrismo y qué no lo es. Los demás programas, las demás antropologías no serán escuchados. No quedan, por supuesto, excluidas explícita ni solapadamente, pero sólo podrán existir en tanto que ausencias presentes mientras estemos de acuerdo en que existe una antropología única, un discurso antropológico con autoridad general, basado en la distinción entre « cultura occidental » y « otras culturas ».

Un argumento de este mismo tipo es el que se aplica a la idea de « semejanza » que se oculta tras la tesis de una perspectiva global de la mujer.



Las feministas de raza negra llevan mucho tiempo defendiendo que la celebración de mujer *qua* mujer en política y literatura feminista, basada en que la mujer posee una predisposición necesaria para la unidad y la solidaridad, da prioridad a uno de los múltiples discursos sobre la mujer y la «feminidad» (Hooks, 1982; Davis, 1981; Carby, 1982; Hull et al., 1982; Moraga y Anzaldúa, 1981). Otros puntos de vista acerca de la «feminidad», otras formas de abordar la «cuestión de la mujer» no encuentran ningún eco, quedan silenciadas (véase capítulo 1). Algo mucho más importante es, sin embargo, que el género sea una causa de diferenciación que prima sobre otras muchas. Los demás tipos de diferencias, por ejemplo raciales, siempre se tratan como aditivos, como variaciones de un mismo tema. Ser de raza negra y ser mujer equivale a ser mujer y ser de raza negra. Las feministas de color alegan que la cuestión de raza no es un aditivo, que la experiencia de la raza transforma la experiencia del género, y que plantea el problema de los enfoques que sugieran que las mujeres deben ser tratadas, en primer lugar, como mujeres y, sólo después, diferenciadas según criterios de raza, cultura, historia, etc. (Ainos y Parmar, 1984; Bhavnani y Coulson, 1986; Minh-ha, 1987). La cuestión de la primacía o del dominio de la diferencia de género es muy controvertida, dado que la referencia biológica del género como entidad social es variable, cosa que no ocurre con otros tipos de diferencias, por ejemplo las construidas en torno al racismo, a la historia, al colonialismo, a las clases sociales, etc. Este hecho facilita, en ocasiones, un recurso velado a la biología para afirmar por ejemplo, que «al fin y al cabo todas somos mujeres» o que «en el análisis final todas las mujeres estamos unidas». Ahora bien, dado que los individuos y los grupos descubren la diferencia o diferencias del mundo a través de la experiencia, y que las personas experimentan la construcción social del género y no sus factores biológicos, no estoy segura de que se pueda recurrir a la biología para justificar la primacía de la diferencia de género. Pero, incluso si pudiera servir a este propósito, un argumento de este tipo se aleja un poco de la verdadera esencia de la cuestión. Para demostrar este aserto podemos volver brevemente a la crítica de la «óptica androcéntrica» formulada por la «antropología de la mujer» en los años 1970.

La «antropología de la mujer» sacó mucho partido de la perspectiva femenina como antídoto contra el colosal problema del androcentrismo en la disciplina. Al subrayar la importancia de la perspectiva femenina, la «antropología de la mujer» aspiraba a desvelar las similitudes, así como las diferencias, entre la posición de la mujer en distintas partes del mundo. Se buscaban, pues, explicaciones universales a la subordinación de la mujer. La duración de esta fase no fue muy larga porque la «antropología de la mujer» desarrolló una crítica fundamental de su propia posición y en ese proceso emergieron posturas teóricas deliberadamente diferenciadas. No obstante, en un momento dado, la «antropología de la mujer» elaboró un discurso sobre la mujer con pretensiones de universalidad. Precisa-

mente por pretender incluir a las mujeres de otras culturas, así como todas sus experiencias, actividades y condiciones, cayó en un tipo especial de exclusión. Las mujeres que no subscribían este discurso sobre la mujer, las mujeres que no se sentían identificadas con el término «mujer» tal como se utilizaba en este discurso dominante, eran sencillamente ignoradas, silenciadas. Uno de los principales intereses de la «antropología de la mujer» fue descomponer las categorías del pensamiento antropológico con el fin de examinar los principios etnocéntricos subyacentes. Pero dichos principios, por ejemplo los relativos a la naturaleza de la «mujer» y del «varón» o a las esferas de actividad propias de cada sexo, eran postulados occidentales y el tema principal de la discusión no era otro que la cultura occidental representada en términos y categorías propias del discurso antropológico. En otras palabras, la revisión que proponía la «antropología de la mujer» era una revisión interna a la cultura occidental y, como tal, exclusivista.

Podemos ver, pues, que la «antropología de la mujer» ejercía dos tipos de exclusión. En primer lugar, se ocupaba de revisar los postulados de las culturas occidentales y, por consiguiente, asumía que todos los antropólogos eran occidentales o que compartían los principios culturales de Occidente. No se contempló la posibilidad de que existieran antropólogos que vieran el mundo desde otra perspectiva. En segundo lugar, elaboró un discurso acerca de la mujer basado exclusivamente en un diálogo formado por consideraciones culturales. «Otras mujeres» no podían intervenir en el debate si no se adaptaban a los términos fijados por las encargadas de elaborar el orden del día. Se trataba, pues, de examinar la complejidad política y teórica suscitada por el intento de hablar *sobre* la mujer, evitando a costa hablar *por* ella. La «antropología de la mujer» aspiraba a desposeer al varón del derecho de hablar en nombre de la mujer, pero en su empeño se encontró a sí misma hablando en nombre de otras mujeres. Ésta es una de las razones por las que algunas críticas han acusado a la antropología de racismo, por oposición al mero etnocentrismo. Reconocer la hegemonía cultural no equivale, por supuesto, a reconocer que se habla de otras mujeres, a las que se impide manifestar su opinión. El argumento de que «todas las mujeres estamos unidas» no afecta obviamente a la cuestión del racismo, antes bien, se limita a esconder las consideraciones de raza bajo la supremacía de las diferencias de género. Sin embargo, la antropología feminista, contrariamente a lo que ocurrió con la «antropología de la mujer», ha conseguido progresar en este campo, ya que si bien reconoce que «las mujeres están todas unidas», subraya al mismo tiempo la existencia de diferencias fundamentales entre mujeres —basadas en criterios de clase, raza, cultura o historia— y afirma que esta diferencia necesita urgentemente atención teórica.

La antropología feminista es perfectamente consciente de que las mujeres son diferentes entre sí. Se trata, en efecto, de la única disciplina de las ciencias sociales capaz de demostrar, desde un punto de vista eminentemente comparativo, que el significado de «ser mujer» varía cultural e históricamente y que el género es una realidad social que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado. El problema no es, por consiguiente, si la antropología feminista reconoce la diferencia entre mujeres, sino qué tipo de diferencia reconoce. Es cierto que en el pasado la antropología feminista se ocupaba exclusivamente de dos clases de diferencias: diferencias de género y de cultura. Ahora bien, el material presentado en los capítulos 3 y 4 revela que la antropología feminista ha desarrollado desde entonces unas sólidas posturas teóricas que explican las conexiones entre diferencias de género, culturales, de clase e históricas. Este punto aparece con más claridad en los debates relativos a la penetración del capitalismo, al impacto del dominio colonial y a la variabilidad de la familia. La perspectiva comparativa de la antropología feminista en todas estas cuestiones y la importancia primordial otorgada a las relaciones de género en la explicación de la naturaleza de estos procesos, supone un reto para otras muchas áreas de investigación de las ciencias sociales. La orientación hacia un análisis basado en consideraciones históricas y de clase, indiscutible en antropología feminista, forma parte, por supuesto, de una tendencia más general dentro de la antropología social propiamente dicha (véase capítulo 4), pero la principal aportación de la antropología feminista estriba en demostrar que las relaciones de género son esenciales para analizar seriamente las relaciones históricas y de clase. Merece al pena asimismo observar que el debate sobre la variabilidad de la familia en antropología feminista pone en tela de juicio muchos de los debates de la sociología y del feminismo contemporáneos sobre las relaciones entre los tipos de familias y el sistema capitalista de producción. Cuestiona igualmente la idea de que la teleología del desarrollo occidental ofrezca un modelo histórico que será seguido, necesaria y ventajosamente, en otros lugares del mundo.

Cierto es, sin embargo, que la antropología feminista ha centrado recientemente su atención en el estudio de las diferencias raciales y en tratar de explicar la interacción entre las diferencias de género, de clase y de raza en un contexto histórico determinado. Ello se debe en gran medida a que las tendencias «radicales» en antropología social han fracasado en su intento por incorporar a las revisiones críticas de la disciplina argumentos raciales. Por ejemplo, durante los años 1960 y 1970, numerosos antropólogos, tanto de raza blanca como de raza negra, empezaron a criticar el pasado colonial de la antropología y apuntaron que el futuro de la disci-

plina debía descansar en una percepción crítica de las relaciones específicas del dominio colonial y en una interpretación, igualmente crítica, de las relaciones de poder inherentes al discurso etnográfico, es decir, en la relación entre el antropólogo y las personas a las que estudia. Muchos antropólogos de color señalaron que la antropología colonial y poscolonial había sido y seguía siendo racista (Lewis, 1973; Magubane, 1971; Owusu, 1979). Estas opiniones se basan en que la disciplina estudia otras culturas de forma que las características sobresalientes de las «otras» dependen de su relación con la cultura occidental y no de su propia historia y desarrollo. Se alegó además que la antropología no había hecho ningún esfuerzo por reconciliarse con la política de las relaciones entre blancos y negros bajo el régimen colonial, y en el período poscolonial seguía sin hacer ningún esfuerzo al respecto. La disciplina respondió a estas críticas de distintas maneras, pero en el análisis final se le asestó un golpe solapado, ya que las críticas contra la antropología se expresaron en términos de etnocentrismo y no de racismo.

No obstante, la antropología social asumió la existencia de relaciones de poder en los trabajos antropológicos de campo y en los procesos gemelos de interpretación y redacción antropológica. Innumerables son las obras que abordan estas cuestiones, y la tendencia «radical» de la antropología se ha prolongado hasta nuestros días. Actualmente existe un vivo debate sobre la forma en que la antropología ofrece informes escritos de «otras culturas» y monopoliza así los procesos de interpretación y de representación. Cuando se trata de traducir la experiencia de un tercero en función de las de uno mismo y representarla a través de las estructuras propias del lenguaje escrito, el antropólogo decide deliberadamente hablar por otros. El radicalismo que impera actualmente en antropología se manifiesta a través de distintas formas de literatura etnográfica con objeto de dar la palabra a las personas estudiadas. La finalidad de esta iniciativa consiste en crear una «nueva» etnografía basada en la autoría múltiple de los textos antropológicos, que represente tanto el proceso de comunicación oral propio del trabajo de campo como el de colaboración entre el antropólogo y el informante, esencial para la práctica de la antropología social (Marcus y Fischer, 1986; Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1983).

Todavía queda por escribir una crítica seria de este nuevo enfoque y de sus consecuencias, reales y potenciales, en antropología social (pero véase Strathern, 1987a, 1987b). No obstante, es obvio que existen fuertes paralelismos con respecto al enfoque antropológico tradicional de las diferencias culturales. El tratamiento dispensado por la antropología social a la diferenciación cultural siempre ha provocado tensiones muy fructíferas. La tensión es fundamental para la supervivencia del proyecto comparativo general de la antropología. La antropología siempre ha hecho hincapié en la diversidad cultural e incluso en la exclusividad. Algunos críticos han señalado que este acento puede servir para estigmatizar, «diagnosticar» y «exotizar» a los que son diferentes (véase capítulo 1). La

antropología tomó hace tiempo conciencia de, por lo menos, un aspecto de este problema, y desde principios de siglo los antropólogos han reconocido la necesidad de establecer una diferenciación cultural que supere el amplio telón de características sociales y humanas comunes. Éste es, por supuesto, el objetivo del proyecto comparativo en antropología y en el que se apoya el *ethos* de la humanidad sobre el que descansa, a la postre, la práctica de la antropología social. Esta tensión en el tratamiento de la diferencia cultural dimana de que acentuar la diferencia equivale a acentuar la similitud o semejanza.

La ambigüedad que envuelve a los conceptos de semejanza y de diferencia en el ámbito global de la diferencia cultural ha permitido que la antropología utilizara la idea de etnocentrismo —hegemonía cultural— para desechar cualquier sugerencia de que pudieran existir otras formas de diferencias no catalogables bajo el epígrafe de diferencias culturales, y/o que pudiera tratarse de diferencias insolubles. El carácter etnocéntrico del trabajo de los antropólogos y de la antropología en general descansa en la existencia de culturas diferentes, cada una de las cuales contempla el mundo desde un punto de vista distinto. Esta diferencia no es, sin embargo, absoluta y la antropología reconoce este hecho haciendo hincapié simultáneamente en las similitudes y en las diferencias entre culturas. Aceptar el etnocentrismo no equivale, en la teoría antropológica, a establecer diferencias culturales absolutas, antes bien, a destruir las barreras del conocimiento cultural e investigar los principios de la similitud cultural. Esto significa que, mientras la crítica del etnocentrismo aborda, en parte, la cuestión del reconocimiento de las diferencias culturales, trata asimismo de superar y reducir al máximo dichas diferencias. La crítica del etnocentrismo se desarrolla en un plano tangencial con respecto a los argumentos acerca del racismo, dado que la teoría del etnocentrismo no pretende que las diferencias que observa entre culturas sean absolutas. Los antropólogos tal vez puedan alegar que las diferencias entre culturas son radicales, absolutas e irreductibles, pero la antropología en tanto que discurso dedicado a interpretar «otras culturas» no puede permitirse el lujo de adoptar esta postura. Para que la antropología consiga traducir e interpretar con éxito la «otra cultura», las diferencias culturales deben ser superadas, por lo menos parcialmente. Para lograr explicar una cultura en función de otra, objetivo final de toda empresa antropológica, es preciso conjurar la tensión inherente al binomio similitud/diferencia, pero al actuar así se corre el riesgo de suprimir diferencias que convendría mantener.

Las consecuencias éticas, morales y políticas de estos tipos de argumentos han sido ampliamente tratadas en antropología. La cuestión más importante, sin embargo, debe formularse en los siguientes términos: ¿qué aporta la antropología feminista a esta situación, y/o qué aporta esta última a la antropología feminista?

## ¿POR QUÉ LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA APORTA ALGO NUEVO?

La antropología feminista realiza múltiples aportaciones y proporciona numerosos motivos para centrar la atención en el concepto de diferencia. Pero dos son las cuestiones principales que merecen ser tomadas en consideración: ¿qué aporta la antropología feminista a la antropología, y qué aporta al feminismo? Tal vez estos dos conjuntos de relaciones no hayan recibido el mismo tratamiento en este libro, ya que, si bien la antropología feminista ha dedicado muchísimo tiempo a estudiar su relación con la antropología, su relación con el feminismo ha despertado menos interés. Numerosas son las razones prácticas e históricas que explican este hecho, pero tal vez haya llegado el momento de equilibrar un poco la balanza.

### *Antropología y antropología feminista*

Ya hemos abordado en este capítulo, así como en el capítulo 1, la historia de la relación entre la antropología feminista y la antropología general. De la información suministrada en capítulos anteriores se deduce claramente que la aportación más valiosa de la antropología feminista ha consistido en demostrar que todo análisis de las cuestiones clave en antropología y en las ciencias sociales debe partir de la correcta percepción de las relaciones de género. La perspectiva comparativa que la antropología feminista ha introducido en la interpretación cultural del sistema de género y en el debate sobre la división sexual del trabajo, incluidos los problemas planteados por el desarrollo del capitalismo, ha mejorado considerablemente el conocimiento en estas áreas, tanto teórica como empíricamente. Las antropólogas feministas se han volcado recientemente en el análisis del Estado moderno y cabe esperar que, en los próximos años, una parte del trabajo antropológico más interesante y atractivo proceda de este campo de investigación. El papel central que la antropología reserva al estudio de las relaciones de parentesco en el marco del Estado moderno sugiere que la antropología feminista tiene mucho que decir sobre la forma en que los sistemas de parentesco existentes estructuran las respuestas del Estado ante las formas de «familia» y de hogar. Esta breve lista no aspira a resumir los logros de la antropología feminista, sino a señalar las áreas en las que ha tenido, o tendrá, algo importante que decir. No debemos imaginar que la antropología feminista es la única en hablar sobre estos temas, ya que la destrucción de barreras disciplinarias, con el decidido avance hacia el estudio multidisciplinario, ha sido uno de los logros más destacados de la crítica feminista en el conjunto de las ciencias sociales. Los estudios feministas, amén de radicalizar disciplinas particulares,

aspiran a establecer nuevos procedimientos y modelos de investigación, así como nuevas relaciones entre la teoría y la práctica académicas.

Ahora bien, como ya hemos visto, la antropología feminista posee el potencial necesario para abordar cuestiones teóricas fundamentales dentro de la antropología social. Su acento en los distintos tipos de diferencias y en las de género en particular, permite cuestionar la primacía que la antropología social ha acordado tradicionalmente a la diferencia cultural. Ello no significa que esta última deba ignorarse o dejarse de lado, lo cual constituiría, por lo demás, una insensatez; sino sencillamente que las distintas clases de diferencias existentes en la vida social humana —género, clase, raza, cultura, historia, etc.— siempre se construyen, se experimentan y se canalizan conjuntamente. Si prejuizamos la hegemonía o la importancia de un tipo concreto de diferencia, nos exponemos automáticamente a ignorar las demás.

En mi opinión, ningún tipo de diferencia prima necesariamente sobre los demás. Así pues, si tomamos el ejemplo del género, es obvio que no se puede experimentar lógicamente la diferencia de género independientemente de las demás formas de diferencia. Ser mujer de raza negra significa ser mujer y ser negra, pero la experiencia de estas formas de diferencia es simultánea y en ningún caso secuencial o sucesiva. Un aspecto fundamental es que, en la sociedad humana, estas formas de diferenciación son estructuralmente simultáneas, es decir, la simultaneidad no depende de la experiencia personal de cada individuo, pues ya se encuentra sedimentada en las instituciones sociales. Es, no obstante, evidente que en determinados contextos existen diferencias más importantes que otras. De ello se desprende que la interacción entre varias formas de diferencias siempre se define en un contexto histórico determinado. No podemos dar por supuesto que conocemos la relevancia de un determinado conjunto de intersecciones entre clase, raza y género sin analizarlas previamente. La tarea de la antropología feminista, al igual que la desempeñada por especialistas de otras disciplinas, consiste en encontrar medios de teorizar las intersecciones que se establecen entre las distintas clases de diferencias.

Aceptar que las diferencias culturales sólo constituyen un tipo entre otros muchos supone sacar a la luz el concepto primario de organización de la antropología social: el concepto de cultura. La antropología social no ofrece ninguna definición de cultura que merezca una aceptación unánime. En algunos casos una cultura se concibe con respecto a una sociedad, pero en el mundo moderno el isomorfismo entre cultura y sociedad es cada vez menos frecuente. La antropología reconoce este hecho en la medida en que las definiciones generales de «cultura» se refieran a sistemas de símbolos y creencias, la «visión del mundo» de una sociedad, los «modos de vida», un «ethos» y así sucesivamente. El concepto de cultura en antropología precisa una revisión a conciencia. No obstante, pese a la vaguedad y a la incertidumbre que rodea la definición, precisamente por que la antropología general todavía contempla la interpretación de «cultura»

culturas» como una de sus principales tareas —si no la tarea por antonomasia—, apelar a la primacía de las diferencias culturales provocaría una crisis teórica. Queda por ver si la antropología feminista dará o no este paso.

### *Feminismo y antropología feminista*

La contribución de la antropología feminista al feminismo es más difícil de evaluar que la realizada con respecto a la antropología general. Una relación evidente es que muchas feministas se han servido de datos antropológicos para analizar argumentos esencialistas sobre la situación de la mujer en la cultura occidental. La antropología feminista estudia la división sexual del trabajo y la constitución de la familia dentro del capitalismo. No obstante, queda por dilucidar si la antropología feminista es capaz de hacer alguna aportación teórica o política al feminismo contemporáneo. La cuestión más importante en este contexto es probablemente el rechazo radical de la antropología feminista ante la categoría sociológica «mujer» (véase más arriba y capítulo 1). Si la política feminista depende de la reunión de todas las mujeres en una clase definida por criterios de sexo, ¿qué repercusiones tiene el trabajo de las antropólogas feministas en el feminismo? La respuesta sería que al hacer hincapié en las diferencias entre mujeres no se destruye necesariamente la base de la política feminista. Las mujeres de todo el mundo tienen problemas y experiencias similares; basta con demostrar y especificar cada una de estas semejanzas individualmente y no limitarse a darlas por supuestas. Las diferencias entre mujeres son importantes y es preciso aceptarlas, ya que la política feminista no puede girar en torno a un grupo de mujeres que habla en nombre de otro. Al margen de las experiencias, circunstancias y dificultades de unas mujeres coincidan con las de otras mujeres, lo más importante es que entre ambos grupos no existe una relación de isomorfismo. Con objeto de afirmar la solidaridad basada en características comunes a todas las mujeres, no es menester afirmar que todas las mujeres son o han sido iguales.

En el análisis final, la contribución de la antropología feminista al feminismo contemporáneo estriba sencillamente en valorar la comparación y en reconocer la importancia del concepto de diferencia. Tal vez no se trate de una aportación enorme ni trascendente, pero sí digna de mención. La antropología feminista, dado el carácter de la investigación que lleva a cabo, se ha visto obligada a celebrar el poder de la diferencia. El desmantelamiento de la categoría universal «mujer» y la disolución de conceptos tales como «subordinación universal de la mujer» no han destruido la antropología feminista. La justificación de la antropología feminista tiene poco que ver con la frase «las mujeres son mujeres en todo el mundo», y en cambio está íntimamente ligada a la necesidad de teorizar las relaciones de género de forma que, a la postre, la aportación final merezca la pena.



## Bibliografía

- AABY, Peter, «Engels and women», *Critique of Anthropology*, 3 (9-10): 25-53, 1977.
- ABBOTT, Susan 1976 «Full-time farmers and weekend wives», *Journal of Marriage and the Family*, 38 (1): 165-73.
- ABU NASR, Julinda, KHOURY, Nabir y AZZAM, Henry (eds) 1985 *Women, Employment and Development in the Arab World*, Berlín, Mouton.
- ACKER, Joan, «Women and stratification: a review of recent literature», *Contemporary Sociology*, 9: 25-39, 1980.
- AIDHOJU, Adcranti, «Patterns of migration by sex», en C. Oppong (ed.), *Female and Male in West Africa*, 54-66, Londres, George Allen & Unwin, 1983.
- AFONJA, Simi, «Changing modes of production and the sexual division of labor among the Yoruba», *Signs*, 7 (2): 299, 1981.
- AFSHAR, Haleh, «Khorncini's teachings and their implications for women», *Feminist Review*, 12: 59-72, 1982.
- AFSHAR, Haleh, «Women, marriage and the state in Iran», en H. Afshar (ed.), *Women, State and Ideology*, 70-86, Londres, Macmillan, 1987.
- AHMED, Ifitkhar (ed.), *Technology and Rural Women: Conceptual and Empirical Issues*, Londres, Allen & Unwin, 1985.
- ALLISON, Caroline, «Women, land, labour and survival: getting some basic facts straight», *Institute of Development Studies Bulletin*, 16 (3): 24-30, 1985.
- AL-SANABARY, Nagat, «Continuity and change in women's education in the Arab states», en E. Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East*, 93-110, Austin, University of Texas Press, 1985.
- ALTHUSSER, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londres, New Left Books, 1971.
- ALIORKI, Soraya, *Women in Saudi Arabia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.
- AMOS, Valerie y PARMAR, Pratibha, «Challenging imperial feminism», *Feminist Review*, 17: 3-19, 1984.
- ANDERSON, M., *Approaches to the History of the Western Family, 1500-1911*, Londres, Macmillan, 1980.
- ARDENER, Edwin, «Belief and the problem of women», en S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*, 1-17, Londres, Dent, 1975a.

- ARDENER, Edwin, «The problem revisited», en S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*, 19-27, Londres, Dent, 1975b.
- ARDENER, Edwin, «Problems in the analysis of events», en E. Schwimmer (ed.), *Yearbook of Symbolic Anthropology*, 103-23, Londres, C. Hurst & Co., 1978.
- ARDENER, Shirley, «The comparative study of rotating credit associations», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94: 201-29, 1964.
- ARDENER, Shirley, «Sexual insult and female militancy», *Man*, 8: 422-40, 1973.
- ARGUELLES, Lourdes y Rich, B. Ruby, «Homosexuality, homophobia, and revolution: notes toward an understanding of the Cuban lesbian and gay male experience», *Signs*, 9 (4): 683-99, 1984.
- ARHIN, Kwame, *West African Traders in Ghana in the 19th and 20th Centuries*, Harlow, Longman, 1979.
- ARIÉS, P., *Centuries of Childhood*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- ARIZPE, Lourdes, «Women in the informal labor sector: the case of Mexico City», en Wellesley Editorial Committee (eds), *Women and National Development: The Complexities of Change*, 25-37, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- ASAD, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.
- ASAD, Talal, «Primitive states and the reproduction of production relations», *Critique of Anthropology*, 5 (2): 21-33, 1985.
- ATKINSON, Jane Munnig, «Anthropology: a review essay», *Signs*, 8 (2): 236-58, 1982.
- AWE, Bolanle, «The Iyalode in the traditional Yoruba political system», en A. Schlegel (ed.), *Sexual Stratification*, 144-95, Nueva York, Columbia University Press, 1977.
- AZARI, Farah, «Islam's appeal to women in Iran: illusions and reality», en F. Azari (ed.), *Women of Iran*, Londres, Ithaca Press, 1983.
- AZZAM, Henry, *The Participation of Arab Women in the Labour Force: Development Factors and Policies*, International Labour Office Working Paper, WEP 2-21/WP80, 1979.
- AZZAM, Henry, ABU NASR, Julinda y LORFING, I., «An overview of Arab women in population, employment and economic development», en J. Abu Nasr et al. (eds), *Women, Employment and Development in the Arab World*, 5-37, Berlín, Mouton, 1985.
- AZZAM, Henry y MOUJABBER, C., «Women and development in the Gulf States», en J. Abu Nasr et al. (eds), *Women, Employment and Development in the Arab World*, 59-72, Berlín, Mouton, 1985.
- BACHOFFEN, J. J., *Myth, Religion and Mother Right*, Londres, Swann Sonnenschein, 1861.
- BAMBERGER, Joan, «The myth of patriarchy: why men rule in primitive society», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, 263-80, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- BANDARAGE, Asoka, «Women in Development; liberalism, Marxism and Marxist-feminism», *Development and Change*, 15: 495-515, 1984.
- BARNES, J. A., «Genetrix: genitor; nature: culture?», en J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, 61-73, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- BARRETT, Michèle, *Women's Oppression Today*, Londres, Verso, 1980.
- BARSTOW, Anne, «The uses of archaeology for women's history: James Mellaart's work on the Neolithic Goddess at Cataar Huyuk», *Feminist Studies*, 4 (3): 7-18, 1978.

- BAY, Edna G. (ed.), *Women and Work in Africa*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982.
- BECK, Lois y KEDDIE, Nikki (eds), *Women in the Muslim World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- BEECHEY, Veronica, «Women and production: a critical analysis of some sociological theories of women's work», en A. Kuhn y A. M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism*, 155-97, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- BEECHEY, Veronica, «On patriarchy», *Feminist Review*, 3: 66-82, 1979.
- BEECHEY, Veronica, «What's so special about women's employment?», *Feminist Review*, 15: 23-45, 1983.
- BEINART, William, *The Political Economy of Pondoland, 1860-1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- BELL, Diane, «Desert politics: choices in the marriage market», en M. Etienne y E. Leacock (eds), *Women and Colonization*, 239-69, Nueva York, Praeger, 1980.
- BELL, Diane, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne, McPhee Gribble, 1983.
- BENERIA, Lourdes, «Conceptualising the labour force: the underestimation of women's economic activities», en N. Nelson (ed.), *African Women in the Development Process*, 10-28, Londres, Frank Cass, 1981.
- BENERIA, Lourdes, *Women and Development: The Sexual Division of Labor in Rural Societies*, Nueva York, Praeger, 1982a.
- BENERIA, Lourdes, «Accounting for women's work», en L. Beneria (ed.), *Women and Development*, 119-47, Nueva York, Praeger, 1982b.
- BENERIA, Lourdes, «Introduction», en L. Beneria (ed.), *Women and Development*, xi-xxiii, Nueva York, Praeger, 1982c.
- BENERIA, Lourdes y SEN, Gita, «Accumulation, reproduction and women's role in economic development: Boserup revisited», *Signs*, 7 (2): 279-98, 1981.
- BENERIA, Lourdes y SEN, Gita, «Class and gender inequalities and women's role in economic development: theoretical and practical implications», *Feminist Studies*, 8 (1), 1982.
- BERGER, Iris, «Rebels or status-seekers? Women as spirit mediums in East Africa», en N. Hafkin y E. Bray (eds), *Women in Africa*, 157-81, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- BERKNER, Lutz K., «The Stem family and the development cycle of the peasant household: an 18th century Austrian example», *American Historical Review*, 77 (2): 398-418, 1972.
- BERNSTEIN, Henry, «African peasantries: a theoretical framework», *Journal of Peasant Studies*, 6 (4): 421-33, 1979.
- BERRY, Sara S., *Cocoa, Custom and Socio-Economic Change in Rural Western Nigeria*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- BERRY, Sara S., *Fathers Work for their Sons*, Berkeley, University of California Press, 1954.
- BETTELHEIM, Bruno, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, Londres, Thames & Hudson, 1962.
- BHAVNANI, Kum-kum y COULSON, Margaret, «Transforming socialist feminism: the challenge of racism», *Feminist Review*, 23: 81-92, 1986.
- BIERSACK, Aletta, «Païela "women-men" the reflexive foundations of gender ideology», *American Ethnologist*, 118-35, 1984.
- BINSBERGEN, Wim Van y CESCUIERE, Peter (eds), *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment: Anthropological Explorations in Africa*, Londres, KPI, 1985.

- BLACKWOOD, B., *Both Sides of Baka Passage*, Oxford, Clarendon Press, 1934.
- BLEDSEF, Caroline H., *Women and Marriage in Kpelle Society*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- BLOCH, Maurice, «Property and the end of affinity», en M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses in Social Anthropology*, Londres, Malaby Press, 1975.
- BLOCH, Maurice, *Marxism and Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- BLOCH, Maurice y BLOCH, Jean, «Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought», en C. MacCormack y M. Strathorn (eds), *Nature, Culture and Gender*, 25-41, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- BLOMSTROM, Magnus y Hettne, Bjorn, *Development Theory in Transition*, Londres, Zed Press, 1985.
- BOON, J., «Anthropology and nannics», *Man*, 9: 137-40, 1974.
- BOSERUP, Esther, *Women's Role in Economic Development*, Londres, George Allen & Unwin, 1970.
- BOSSEN, Laurel Herbenar, «Women in modernizing societies», *American Ethnologist*, 2 (4): 587-601, 1975.
- BOSSEN, Laurel Herbenar, *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- BOULDING, Elise, *Women in the Twentieth Century World*, Nueva York, John Wiley, 1977.
- BOULDING, Elise, *Handbook of International Data on Women*, Beverly Hills, Sage, 1978.
- BOULDING, Elise, «Measures of women's work in the Third World: problems and suggestions», en M. Buvinic et al., *Women and Poverty in the Third World*, 286-99, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.
- BOXER, Marilyn, «For and about women: the theory and practice of women's studies in the United States», en N. Keohane, M. Rosaldo y B. Celpi (eds), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, 237-71, Brighton, Harvester Press, 1982.
- BOZZOLI, Belinda, «Marxism, feminism and South African studies», *Journal of Southern African Studies*, 9 (2): 139-71, 1983.
- BRAIN, James, «Less than second-class: women in rural settlement schemes in Tanzania», en N. Hafkin and E. Bay (eds), *Women in Africa*, 265-84, Stanford: Stanford University Press, 1976.
- BRAIN, Robert, *Bangwa Kinship and Marriage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BROWN, Judith, «A note on the division of labour by sex», *American Anthropologist*, 72 (5): 1073-8, 1970.
- BROWN, Penelope y JORDANOVA, L. J., «Oppressive dichotomies: the nature/culture debate», en The Cambridge Women's Studies Group (ed.), *Women in Society*, 224-41, Londres, Virago, 1982.
- BROWN, Richard, «Anthropology and colonial rule: Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia», en T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, 173-99, Londres, Ithaca Press, 1973.
- BRYCESON, Deborah, «Women's proletarianisation and the family wage in Tanzania», en H. Afshar (ed.), *Women, Work and Ideology in the Third World*, 128-52, Londres, Tavistock, 1985.

- BRYSON, Judy, «Women and agriculture in sub-Sahara Africa: implications for development», en N. Nelson (ed.), *African Women in the Development Process*, 29-46, Londres, Frank Cass, 1981.
- BUCKLEY, Mary, «Women in the Soviet Union», *Feminist Review*, 8: 79-106, 1981.
- BUJRA, Janet, «Women "entrepreneurs" of early Nairobi», *Canadian Journal of African Studies*, 9: 213-34, 1975.
- BUJRA, Janet, «Female solidarity and the sexual division of labour», en P. Caplan y J. Bujra (eds), *Women United, Women Divided*, 13-45, Londres, Tavistock, 1978.
- BUJRA, Janet, «"Urging women to redouble their efforts...": class, gender and capitalist transformation in Africa», en C. Robertson y I. Berger (eds), *Women and Class in Africa*, 117-40, Nueva York, Africana Publishing Company, 1986.
- BUKH, Jette, *The Village Woman in Ghana*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, 1979.
- BURMAN, Sandra (ed.), *Fit Work for Women*, Londres, Croom Helm, 1979.
- BURMAN, Sandra, «Divorce and the disadvantaged: African women in urban South Africa», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 117-39, Londres, Croom Helm, 1984.
- BURTON, Clare, *Subordination: Feminism and Social Theory*, Sydney, George Allen & Unwin, 1985.
- BUSH, Ray; CLIFFE, Lionel y JANSEN, Valcrey, «The crisis in the reproduction of migrant labour in southern Africa», en Peter Lawrence (ed.), *World Recession and the Food Crisis in Africa*, 283-99, Londres, James Currey, 1986.
- BUVINIĆ, Mayra, *Women and World Development: Annotated Bibliography*, Washington, DC, Overseas Development Council, 1976.
- CALDWELL, John, *African Rural Migration*, Canberra, Australian National University Press, 1969.
- CAMPBELL, J. K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- CAPLAN, Patricia, «Cognatic descent, Islamic law and women's property on the East Africa coast», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 23-43, Londres, Croom Helm, 1984.
- CAPLAN, Patricia, *Class and Gender in India: Women and their Organisations in a South Indian City*, Londres, Tavistock, 1985.
- CAPLAN, Patricia y BUJRA, Janet (eds), *Women United, Women Divided*, Londres, Tavistock, 1978.
- CARBY, Hazel, «White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood», en Birmingham University Centre for Contemporary Cultural Studies (eds), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Londres, Hutchinson, 1982.
- CARROLL, Theodora Foster, *Women, Religion, and Development in the Third World*, Nueva York, Praeger, 1983.
- CHANEY, Elsa y SCHMINK, Marianne, «Women and modernization: access to tools», en J. Nash y H. Safa (eds), *Sex and Class in Latin America*, 160-83, Nueva York, Praeger, 1976.
- CHARITON, Sue Ellen M., *Women in Third World Development*, Epping, Bowker, 1984.
- CHINCHILLA, Norma, «Industrialization, monopoly capitalism, and women's work in Guatemala», en Wellesley Editorial Committee (eds), *Women and National*

- Development*, 38-56, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- CHODOROW, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- CLIFFE, Lionel, «Labour migration and peasant differentiation: Zambian experiences», *Journal of Peasant Studies*, 5 (3): 326-46, 1978.
- CLIFFE, Lionel, «Class formation as an "articulation" process: East African cases», en H. Alavi y T. Shanin (eds), *Introduction to the Sociology of «Developing Societies»*, 262-78, Londres, Macmillan, 1982.
- CLIFFORD, James, «On ethnographic authority», *Representations*, 1: 118-46, 1983.
- CLIFFORD, James y MARCUS, George (eds), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- COCK, Jacklyn, *Maids and Madams: A Study in the Politics of Exploitation*, Johannesburgo, Ravan Press, 1980.
- COHEN, Abner, *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- COHEN, Robin, «Resistance and hidden forms of consciousness amongst African workers», *Review of African Political Economy*, 19: 8-22, 1980.
- COHEN, Ronald y MIDDLETON, John (eds), *From Tribe to Nation in Africa: Studies in Incorporation Processes*, Scranton, Pensilvania, Chandler Publishing Company, 1970.
- COLLIER, Jane y ROSALDO, Michelle, «Politics and gender in simple societies», en S. Ortner y H. Whitehead (eds), *Sexual Meanings*, 275-329, 1981, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLLIER, J. et al., «Is there a family? New anthropological views», en B. Thorne y M. Yalom (eds), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, 25-39, Nueva York, Longman, 1982.
- COMAROFF, John L., «Bridewealth and the control of ambiguity in a Tswana chiefdom», en J. Comaroff (ed.), *The Meaning of Marriage Payments*, 161-95, Londres, Academic Press, 1980a.
- COMAROFF, John L., «Introduction», en J. Comaroff (ed.), *The Meaning of Marriage Payments*, 1-47, Nueva York, Academic Press, 1980b.
- COMAROFF, John L. y ROBERTS, Simon, «Marriage and extramarital sexuality: the dialectics of legal change among Kgalla», *Journal of African Law*, 21: 97-123, 1977.
- COONTZ, Stephanie y HENDERSON, Peta (eds), *Women's Work, Men's Property: The Origins of Gender and Class*, Londres, Verso, 1986.
- COOPER, Frank, «Africa and the world economy», *African Studies Review*, 24 (2/3), 1-86, 1981.
- COWARD, Rosalind, *Patriarchal Precedents*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- CREIGHTON, Colin, «Family, property and the relations of production in western Europe», *Economy and Society*, 9: 128-67, 1980.
- CRICK, Malcolm, *Explorations in Language and Meaning: Towards a Semantic Anthropology*, Londres, Malaby Press, 1976.
- CROLL, Elizabeth, *Feminism and Socialism in China*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- CROLL, Elizabeth, *The Politics of Marriage in Contemporary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981a.
- CROLL, Elizabeth, «Women in rural production and reproduction in the Soviet

- Union, China, Cuba and Tanzania: socialist development experiences», *Signs*, 7 (2): 360-74, 1981b.
- CROLL, Elizabeth, «Women in rural production and reproduction in the Soviet Union, China, Cuba and Tanzania: case studies», *Signs*, 7 (2): 375-99, 1981c.
- CROLL, Elizabeth, «The exchange of women and property: marriage in postrevolutionary China», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 44-61, Londres, Croom Helm, 1984.
- DALLA COSTA, Mariarosa y JAMES, Selma, *The Power of Women and the Subversion of Community*, Bristol, Falling Wall Press, 1972.
- DAUBER, Roslyn y CAIN, Melinda (eds), *Women and Technological Change in Developing Countries*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1981.
- DAVIES, Miranda (ed.), *Third World-Second Sex: Women's Struggles and National Liberation*, Londres, Zed Press, 1983.
- DAVIN, Delia, «Engels and the making of Chinese family policy», en J. Sayers et al. (eds), *Engels Revisited*, 145-63, Londres, Tavistock, 1987a.
- DAVIN, Delia, «Gender and population in the People's Republic of China», en H. Afshar (ed.), *Women, State and Ideology*, III-29, Londres, Macmillan, 1987b.
- DAVIS, Angela, *Women, Race and Class*, Londres, The Women's Press, 1981.
- DEERE, Carmen Diana, «The allocation of familial labour and the formation of peasant, household income in the Peruvian sierra», en M. Buvinic, M. Lycette y W. P. McGreevey (eds), *Women and Poverty in the Third World*, 104-29, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.
- DEERE, Carmen Diana y LÉON DE LÉAL, Magdalena, «Peasant production, proletarianization, and the sexual division of labor in the Andes», *Signs*, 7 (2): 338-60, 1981.
- DELMAR, Rosalind, «Looking again at Engels' Origin of the Family, Private Property and the State», en J. Mitchell y A. Oakley (eds), *The Rights and Wrongs of Women*, 271-87, Harmondsworth, Penguin, 1976.
- DELMAR, Rosalind, «What is feminism?» en J. Mitchell y A. Oakley (eds), *What is Feminism?*, 8-33, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- DELPHY, Christine, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Londres, Hutchinson, 1984.
- Department of Employment, *New Earnings Survey*, Londres, HMSO, 1985.
- DEY, Jennie, «Gambian women: unequal partners in rice development projects?» en N. Nelson (ed.), *African Women in the Development Process*, 109-22, Londres, Frank Cass, 1981.
- DINAN, Carmel, «Pragmatists or feminists: the professional single women of Accra», *Cahiers d'études africaines*, 19: 155-76, 1977.
- DIXON, Ruth, «Seeing the invisible women farmers in Africa: improving research and data collection methods», en J. Monson y M. Kalb (eds), *Women as Food Producers in Developing Countries*, 19-35, Los Angeles, UCLA African Studies Centre, 1985.
- DONZELOT, J., *Policing the Family*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- DOUGLAS, Mary, «The relevance of tribal studies», *Journal of Psychoanalytic Research*, 12: 21-8, 1968.
- DOUGLAS, Mary, *Natural Symbols*, Harmondsworth: Penguin, 1973.
- DRUMMOND, L., «The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family in English-speaking societies», *American Ethnologist*, 5 (1): 40-43, 1978.

- DU BOULAY, Juliet, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- DWYER, Daisy, «Idcologies of sexual inequality and strategies for change in male-female relations», *American Ethnologist*, 5 (2): 227-40, 1978.
- EADES, Jeremy, *The Yoruba Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- EDHOLM, Felicity; HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, «Conceptualising women», *Critique of Anthropology*, 3 (9 y 10): 101-30, 1977.
- EISEN, Arlene, *Women and Revolution in Vietnam*, Londres, Zed Books, 1984.
- EISENSTEIN, Zillah (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979.
- EISENSTEIN, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York, Longman, 1980.
- EISENSTEIN, Zillah, *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1984.
- ELLIS, Pat (ed.), *Women of the Caribbean*, Londres, Zed Press, 1986a.
- ELLIS, Pat, «Introduction: an overview of women in Caribbean society», en P. Ellis (ed.), *Women of the Caribbean*, 1-24, Londres, Zed Press, 1986b.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press.
- ELSON, Diane y PEARSON, Ruth, «Nimble fingers make cheap workers: an analysis of women's employment in Third World export manufacturing», *Feminist Review*, 7: 87-107, 1981.
- ENGELS, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Nueva York, Pathfinder Press, 1972 (1884).
- ENNEW, Judith, «The material of reproduction: anthropological views on historical materialism and kinship», *Economy and Society*, 8 (1): 99-124, 1979.
- ETIENNE, Mona, «Women and men, cloth and colonization: the transformation of production-distribution relations among the Baule (Ivory Coast)», en M. Etienne y E. Leacock (eds), *Women and Colonization*, 214-38, Nueva York, Praeger, 1980.
- ETIENNE, Mona y LEACOCK, Eleanor, *Women and Colonization*, Nueva York, Praeger, 1980.
- EVANS, Peter; RUESCHEMEYER, Dietrich y SKOCPOJ, Theda (eds), *Bringing the State back in*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- EVERETT, Jana Matson, *Women and Social Change in India*, Nueva Delhi, Heritage, 1981.
- FAITHORN, Elizabeth, «Women as persons: aspects of female life and male-female relationships among the Kafe», en P. Brown y G. Buchbinder (eds), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington, DC, American Anthropological Association, Special Publication, núm. 8, 1976.
- FAPOHUNDA, Eleanor, «The child-care dilemma of working mothers in African cities: the case of Lagos, Nigeria», en E. Bay (ed.), *Women and Work in Africa*, 277-88, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982.
- FEE, Elizabeth, «The sexual politics of Victorian social anthropology», en M. Hartmann y L. Banner (eds), *Clio's Consciousness Raised*, Nueva York, Harper, 1974.
- FEIL, D. K., «Women and men in the Enga Tee», *American Ethnologist*, 5 (2): 263-79, 1978.
- FELDMAN, Rayah, «Women's groups and women's subordination: an analysis of



- policies towards rural women in Kenya», *Review of African Political Economy*, 27/28: 67-85, 1983.
- FERNEA, Elizabeth (ed.), *Women and the Family in the Middle East*, Austin, University of Texas Press, 1985.
- FIRTH, Raymond, «The skeptical anthropologist: social anthropology and Marxist views on society», en M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses in Social Anthropology*, 29-60, Londres, Malaby Press, 1975.
- FLANDRIN, J.-L., *Families in Former Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- FLANNERY, Kent, «The cultural evolution of civilizations», *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3: 399-426, 1972.
- FLUEHR-LOBBAN, Carolyn, «Agitation for change in the Sudan», en A. Schlegel (ed.), *Sexual Stratification*, 127-43, Nueva York, Columbia University Press, 1977.
- FORTES, Meyer, *The Web Of Kinship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 1949.
- FORTES, Meyer, *Kinship and the Social Order*, Chicago, Aldine, 1969.
- FORTES, Meyer y EVANS-PRITCHARD, E., *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940.
- FORTMANN, Louise, «The plight of the invisible farmer: the effect of national agricultural policy on women in Africa», en R. Dauber y M. Cain (eds), *Women and Technological Change in Developing Countries*, 205-14, Boulder, Colorado, Westview, 1981.
- FOSTER-CARTER, Aidan, «Can we articulate "articulation"?", en J. Clammer (ed.), *The New Economic Anthropology*, 210-49, Nueva York, St Martin's Press, 1978.
- FOUCAULT, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 1, Londres, Allen Lane, 1978.
- FOX, R., *Kinship and Marriage*, Londres, Penguin, 1967.
- FRANKENSTEIN, S. y ROWLANDS, M., «The internal structure and regional «context of Early Iron Age society in south-western Germany», *Bulletin of the Institute of Archaeology*, 15: 73-112, 1978.
- FRIEDL, Erika, «State, ideology and village women», en G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, 217-30, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983.
- FRIEDL, Ernestine, *Vasilika*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1967.
- FRIEDL, Ernestine, *Women and Men: An Anthropologist's View*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1975.
- FROEBEL, Folkor; HEINRICHS, Jurgen y KREYE, Otto, *The New International Division of Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- FRUZZETTI, Lina, «Farm and hearth: rural women in a farming community», en H. Afshar (ed.), *Women, Work and Ideology in the Third World*, 37-65, Londres, Tavistock, 1985.
- GAITSKELL, Deborah; KIMBLE, Judy; MACONACHIE, Moira y UNTERHALTER, Elaine, «Class, race and gender: domestic workers in South Africa», *Review of African Political Economy*, 27/28: 86-108, 1983.
- GATHORNE-HARDY, J., *The Rise and Fall of the British Nanny*, Londres, Hodder & Stoughton, 1972.
- GEERTZ, Clifford, «The rotating credit association: a "middle rung" development», *Economic Development and Cultural Change*, 10 (3): 241-63, 1962.
- GEERTZ, Hildred, *The Javanese Family*, Nueva York, Free Press, 1961.
- GEISLER, Gisela, «Sisters under the skin: women and the women's league in Zambia», *Journal of Modern African Studies*, 25 (1): 43-66, 1987.

- GHISLER, Gisela, KELLER, Bonnie y CHUZO, Pia, *The Needs of Rural Women in Northern Province: Analyses and Recommendations*, Lusaka, Government Printer, 1985.
- GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
- GILLISON, Gillian, «Images of nature in Gimi thought», en C. MacCormack y M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, 143-73, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- GITTINS, Diana, *The Family in Question*, Londres, Macmillan, 1985.
- GLENNON, L. M., *Women and Dualism*, Londres, Longman, 1979.
- GOMM, Roger, «Bargaining from weakness: spirit possession on the South Kenya coast», *Man*, 10 (4): 530-43, 1975.
- GONZALEZ, N., «The Consanguinal household and matrifocality», *American Anthropologist*, 67: 1541-9, 1965.
- GONZALEZ, N., «Toward a definition of matrifocality»: In N. Whitten y J. F. Szewd (eds), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Nueva York, Free Press, 1970.
- GOODALE, Jane, *Tiwi Wives*, Seattle, University of Washington Press, 1971.
- GOODALE, Jane, «Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture», en C. MacCormack y M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, 119-42, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- GOODENOUGH, W. H., *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine, 1970.
- GOODFRIEND, Douglas, «Plus ça change, plus c'est la même chose: the dilemma of the French structural Marxist», en S. Diamond (ed.), *Toward a Marxist Anthropology*, 93-124, La Haya, Mouton, 1979.
- GOODY, Jack (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- GOODY, Jack, «The evolution of the family», en P. Laslett y R. Wall (eds), *Household and Family in Past Time*, 103-24, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- GOODY, Jack, *Production and Reproduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- GOODY, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- GOODY, Jack y TAMBIAH S. J., *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- GOUGH, Kathleen, «The Nayers and the definition of marriage», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89 (2): 23-34, 1959.
- GOUGH, Kathleen, «An anthropologist looks at Engels», en N. Clazer- Malbidand H. Youngelson waehrer (eds), *Woman in a Man-Made World*, Chicago, Rand McNally, 1972.
- GOUGH, Kathleen, «The origin of the family», en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, 51-76, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- GREER, Germaine, *Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility*, Londres, Secker & Warburg, 1984.
- GUGLER, Josef, «Urbanisation in East Africa», en R. Apthorpe y P. Rigby (eds), *Society and Social Change in East Africa*, Kampala: Nkanga Editions, 1969.
- GUYER, Jane I., «Food, cocoa, and the division of labour by sex in two West African societies», *Comparative Studies in Society and History*, 22 (3): 355-73, 1980.

- GUYER, Jane I., «Household and community in African studies», *African Studies Review*, 24 (2/3): 87-138, 1981.
- GUYER, Jane I., «Naturalism in models of African production», *Man*, 19 (3): 371-88, 1984.
- HALL, C., «The early formation of Victorian domestic ideology», en S. Burman (ed.), *Fit Work for Women*, 15-32, Londres, Croom Helm, 1979.
- HAMMEL, E. A., «The family cycle in a coastal Peruvian slum and village», *American Anthropologist*, 63: 989-1005, 1961.
- HAMMEL, E. A., «The Zadruga as process», en P. Laslett y R. Wall (eds), *Household and Family in Past Time*, 335-73, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- HANSEN, Karen Tranberg, «Domestic service in Zambia», *Journal of Southern African Studies*, 13 (1): 57-81, 1986a.
- HANSEN, Karen Tranberg, «Sex and gender among domestic servants in Zambia», *Anthropology Today*, 2 (3): 18-23, 1986b.
- HAREVEN, Tamara, *Family Time and Industrial Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- HARRELL-BOND, Barbara E., *Modern Marriage in Sierra Leone: A Study of the Professional Group*, La Haya, Mouton, 1975.
- HARRIS, Olivia, «Households as natural units», en K. Young et al. (eds), *Of Marriage and the Market*, 49-68, Londres, CSE Books, 1981.
- HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate, «Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction», en J. Kahn y J. Llobera (eds), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, 109-47, Londres, Macmillan, 1981.
- HARRIS, Sonia, «An income-generating project for women in rural Jamaica», en P. Ellis (ed.), *Women of the Caribbean*, 135-46, Londres, Zed Press, 1986.
- HARTMANN, Heidi, «The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union», *Capital and Class*, 8: 1-33, 1979.
- HAY, Margaret Jean, «Luo women and economic change during the colonial period», en N. Hafkin y E. Bay (eds), *Women in Africa*, 87-110, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- HAY, Margaret Jean y STICHTER, Sharon (eds), *African Women South of the Sahara*, Londres, Longman, 1984.
- HAY, Margaret Jean y WRIGHT, Marcia (eds), *African Women and the Law: Historical Perspectives*, Boston University papers on Africa, vol. 7. Boston, Mass., Boston University, 1982.
- HEATH, Stephen, *The Sexual Fix*. Londres, Macmillan, 1982.
- HEGLAND, Mary, «Aliabad women: revolution as religious activity», en G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, 171-94, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983.
- HELD, David, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1987.
- HERMANSEN, Marcia, «Fatimeh as a role model in the works of Ali Shari'ati», en G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, 87-96, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983.
- HIGGINS, Patricia, «Women in the Islamic Republic of Iran: legal, social and ideological changes», *Signs*, 10 (3): 477-94, 1985.
- HILL, Polly, *Migrant Cocoa-Farmers of Southern Ghana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- HILL, Polly, «Hidden trade in Hausaland», *Man*, 4 (3): 392-409, 1969.

- HINDESS, Barry y HIRST, Paul, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- HIRSCHON, Renee, «Introduction: property, power and gender relations», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 1-22, Londres, Croom Helm, 1984.
- HOFFER, Carol, «Mende and Sherbro women in high office», *Canadian Journal of African Studies*, 6 (2): 151-64, 1972.
- HOFFER, Carol, «Madam Yoko: ruler of the Kpa Mende confederacy», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Woman, Culture and Society*, 173-87, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- HOLMQUIST, Frank, «Class structure, peasant participation, and rural selfhelp», en J. Barkan y J. Okumu (eds), *Politics and Public Policy in Kenya and Tanzania*, Nueva York, Praeger, 1979.
- HOLMQUIST, Frank, «Self-help: the state and peasant leverage in Kenya», *Africa*, 54 (3): 72-91, 1984.
- HOOBS, Bell, *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*, Londres, Pluto Press, 1982.
- HUIZER, Gerrit y MANNHEIM, Bruce (eds), *The Politics of Anthropology*, La Haya, Mouton, 1979.
- HUIJ, Gloria; SCOTT, Patricia y SMITH, Barbara (eds), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Nueva York, The Feminist Press, 1982.
- HUMPHREY, John, «Gender, pay and skill: manual workers in Brazilian industry», en H. Afshar (ed.), *Women, Work and Ideology in the Third World*, 214-31, Londres, Tavistock, 1985.
- HUNTINGDON, Suellen, «Issues in woman's role in economic development: critique and alternatives», *Journal of Marriage and the Family*, 37: 1001-12, 1975.
- HUSSAIN, Freda y RADWAN, Kamelia, «The Islamic revolution and women: quest for the Quranic model», en F. Hussain (ed.), *Muslim Women*, London, Croom Helm, 1984.
- IBRAHIM, Barbara Lethem, «Cairo's factory women», en E. Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East*, 293-9, Austin, University of Texas Press, 1985.
- International Labour Office, *Women in Rural Development: Critical Issues*, Ginebra, International Labour Office, 1981.
- ISIS (Women's International Information and Communication Service), *Women in Development: A Resource Guide for Organisation and Action*, Ginebra, ISIS, 1983.
- IZZARD, Wendy, «Migrants and mothers: case-studies from Botswana», *Journal of Southern African Studies*, II (2): 258-80, 1985.
- JAGGAR, Alison y ROTHENBERG, Paula, *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations between Women and Men*, Nueva York, McGraw - Hill, 1984.
- JAHAN, Rounaq y PAPANEK, Hanna (eds), *Women and Development: Perspectives from South and Southeast Asia*, Dacca, University Press, 1979.
- JAIN, Devaki, *Women's Quest for Power*, Ghaziabad, Vikas Publishing House, 1980.
- JANCAR, Barbara Wolfe, *Women under Communism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- JAQUETTE, Jane, «Women and modernization theory: a decade of feminist criticism», *World Politics*, 34 (2): 267-84, 1982.

- JAYAWARDENA, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Press, 1986.
- JELIN, Elizabeth, «Migration and labour force participation of Latin American women: the domestic servants in the cities», en Wellesley Editorial Committee (eds), *Women and National Development: The Complexities of Change*, 129-41, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- JOEKES, Susan, «Working for lipstick? Male and female labour in the clothing industry in Morocco», en H. Afshar (ed.), *Women, Work and Ideology in the Third World*, 183-213, Londres, Tavistock, 1985.
- JOHNSON, Cheryl, «Class and gender: a consideration of Yoruba women during the colonial period», en C. Robertson y I. Berger (eds), *Women and Class in Africa*, 237-54, Nueva York, Africana Publishing Company, 1986.
- JONES, Christina, «Women's legal access to land», en B. Lewis (ed.), *Invisible Farmers: Women and the Crisis in Agriculture*, 196-238, Washington, DC, USAID, 1982.
- KABERRY, Phyllis, *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1939.
- KALUZYNKA, Eva, «Wiping the floor with theory - a survey of writings on housework», *Feminist Review*, 6: 27-54, 1980.
- KARP, Ivan, *Fields of Change among the Iteso of Kenya*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978a.
- KARP, Ivan, «New Guinea models in the African savannah», *Africa*, 48 (1): 1-16, 1978b.
- KATZMAN, David, *Seven Days a Week: Women and Domestic Service in Industrializing America*, Nueva York, Oxford University Press, 1978.
- KEESING, Roger, «Kwaio women speak: the micropolitics of autobiography in a Solomon Island society», *American Anthropologist*, 87: 27-39, 1985.
- KELLER, Bonnie, «Marriage by elopement», *African Social Research*, 27: 565-85, 1979.
- KFOUJANE, Nannerl; ROSALDO, Michelle y GELPI, Barbara (eds), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Brighton, Harvester Press, 1982.
- KIMBLE, Judy y UNTERHALTER, Elaine, «We opened the road for you, you must go forward: ANC women's struggles, 1912-1982», *Feminist Review*, 12: 11-35, 1982.
- KITCHING, Gavin, *Class and Economic Change in Kenya: The Making of an African Petite Bourgeoisie 1905-1970*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- KUHN, Annette y WOLFE, Ann-Marie (eds), *Feminism and Materialism: Women and the Modes of Production*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- KUPER, Adam, «Lineage theory: a critical retrospect», *Annual Review of Anthropology*, 11: 71-95, 1982.
- KUPER, Adam, *Anthropology and Anthropologists*, 2ª ed., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- KURIAN, Rachel, *Women Workers in the Sri Lanka Plantation Sector*, Ginebra, International Labour Office, 1982.
- LACAN, Jacques, *Ecrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1980.
- LACLAU, Ernesto, «Feudalism and capitalism in Latin America», *New Left Review*, 67: 19-38, 1971.
- LAMPHERE, Louise, «Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, 97-112, Stanford, Stanford University Press, 1974.

- LAMPHERE, Louise, «Anthropology: a review essay», *Signs*, 2 (3): 612-27, 1977.
- LASLETT, Peter, «The history of the family», en P. Laslett y R. Wall (eds) *Household and Family in Past Time*, 1-89, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Latin American and Caribbean Women's Collective, *Slaves of Slaves: The Challenge of Latin American Women*, Londres, Zed Press, 1980.
- LEACH, Edmund, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961.
- LEACOCK, Eleanor, Introduction to F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International Publishers, 1972.
- LEACOCK, Eleanor, «Women's status in egalitarian society: implications for social evolution», *Current Anthropology*, 19 (2): 247-75, 1978.
- LEACOCK, Eleanor, «Montagnais women and the Jesuit program for colonization», en M. Etienne y E. Leacock (eds), *Women and Colonization*, 25-42, Nueva York, Praeger, 1980.
- LEBEUF, Annie, «The role of women in the political organization of African societies», en D. Pauline (ed), *Women of Tropical Africa*, 93-120, Berkeley, University of California Press, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Londres, Tavistock, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, «The family», en H. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, 333-57, Londres, Oxford University Press, 1971.
- LEWIS, Barbara, «The limitations of group action among entrepreneurs, the market women of Abidjan, Ivory Coast», en N. Hafkin y E. Bay (eds), *Women in Africa*, 135-56, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- LEWIS, Barbara, «The impact of development policies on women», en M. Hay y S. Stichter (eds), *African Women South of the Sahara*, 170-87, Londres, Longman, 1984.
- LEWIS, Diane, «Anthropology and colonialism», *Current Anthropology*, 14 (5): 581-602, 1973.
- LEWIS, Ioan, «Spirit possession and deprivation cults», *Man*, 1 (3): 307-29, 1966.
- LEWIS, Ioan, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- LIDDLE, Joanna y JOSHI, Rama, *Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India*, Londres, Zed Press, 1986.
- LIPSHITZ, Susan, *Tearing the Veil*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- LITTLE, Kenneth, *West African Urbanisation: A Study of Voluntary Associations in Social Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- LITTLE, Kenneth, «Voluntary associations and social mobility among West African women», *Canadian Journal of African Studies*, 6 (2): 275-88, 1972.
- LITTLE, Kenneth, *African Women in towns: An Aspect of Africa's Social Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- LITTLE, Kenneth y Price, Anne, «Some trends in modern marriage among West Africans», en C. Turnbull (ed.), *Africa and Change*, 185-207, Nueva York, Knopf, 1973.
- LOIZOS, Peter, «Change in property transfer among Greek Cypriot villagers», *Man*, 10 (4): 503-23, 1975.
- LONGHURST, Richard, «Resource allocation and the sexual division of labour: a

- case study of a Moslem Hausa village in northern Nigeria», en I. Benetta (ed.), *Women and Development*, 95-117, Nueva York, Praeger, 1982.
- LONSDALE, John, «The state and social processes in Africa», *African Studies Review*, 24 (2/3): 139-225, 1981.
- MAAS, Maria, *It is Always a Good Thing to Have Land*, Leidem, African Studies Centre, Research Report 26, 1986.
- MACCORMACK, Carol, «Nature, culture and gender: a critique», en C. MacCormack y M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*: 1-24, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- MACCORMACK, Carol y STRATHERN, Marilyn (eds), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- MACCORMACK, Jeanne; WALSH, Martin y NELSON, Candace, *Women's Group Enterprises: A Study of the Structure of Opportunity on the Kenya Coast*, Boston, Mass., World Education Inc., 1986.
- MACGAFFEY, Janet, «How to survive and get rich amidst devastation: the second economy in Zeiro», *African Affairs*, 82 (328): 351-66, 1983.
- MACGAFFEY, Janet, «Women and class formation in a dependent economy: Kisangani entrepreneurs», en C. Robertson y I. Berger (eds), *Women and Class in Africa*, 161-77, Nueva York, Africana Publishing Company, 1986.
- MCINTOSH, Mary, «The state and the oppression of women», en A. Kuhn y A. M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism*, 254-89, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- MCINTOSH, Mary, «The welfare state and the needs of the dependent family», en S. Burman (ed.), *Fit Work for Women*, 153-72, Londres, Croom Helm, 1979.
- MACKINNON, Catharine, «Feminism, Marxism, method, and the state: toward feminist jurisprudence», *Signs*, 8 (4): 635-58, 1983.
- MACKINTOSH, Maureen, «Reproduction and patriarchy: a critique of Claude Meillassoux, Femmes, Greniers et Capitaux», *Capital and Class*, 2: 119-27, 1977.
- MACKINTOSH, Maureen, «Domestic labour and the household», en S. Burman (ed.), *Fit Work for Women*, 173-91, Londres, Croom Helm, 1979.
- MACKINTOSH, Maureen, «Gender and economics: the sexual division of labour and the subordination of women», en Kate Young et al. (eds), *Of Marriage and the Market*, 1-15, Londres, CSE Books, 1981.
- MCLENNAN, J. F., *Primitive Marriage*, Chicago, 1865.
- MCMAMARA, John y WEMPLE, Suzanne, «Sanctity and power: the dual pursuit of medieval women», en R. Bridenthal y C. Koonz (eds), *Becoming Visible: Women in European History*, 90-118, Boston, Mass., Houghton Mifflin, 1977.
- MAGUBANE, Bernard, «A critical look at indices used in the study of social change in colonial Africa», *Current Anthropology*, 12 (4-5): 419-45, 1971.
- MAINE, Henry, *Ancient Law*, Londres, Dent, 1917 (1861).
- MAJUMDAR, P. y MAJUMDAR, I., *Rural Migrants in an Urban Setting*, Delhi, Hindustan Publishing Corporation, 1978.
- MALINOWSKI, B., *The Family among the Australian Aborigines*, Londres, London University Press, 1913.
- MALINOWSKI, B., *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960 (1927).
- MANDEVILLE, Elizabeth, «The formality of marriage: a Kampala case study», *Journal of Anthropological Research*, 31: 183-95, 1975.

- MANDEVILLE, Elizabeth, «Poverty, work and the financing of single women in Kampala», *Africa*, 49: 42-52, 1979.
- MANN, Kristin, *Marrying Well: Marriage, Status and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- MARCH, Kathryn y TAOQU, Rachele, *Women's Informal Associations in Developing Countries: Catalysts for Change?*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1986.
- MARCUS, George y FISCHER, Michael, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- MARTIN, Carol, «Skill-building or unskilled labour for female youth: a Bauchi case», en C. Oponong (ed.), *Female and Male in West Africa*, 223-35, Londres, George Allen & Unwin, 1983.
- MATHEU, Nicole-Claude, «Man-culture and woman-nature?», *Women's Studies*, 1: 55-65, 1978.
- MBA, Nina Emma, *Nigerian Women Mobilized: Women's Political Activity in Southern Nigeria, 1900-1965*, Berkeley, Institute of International Studies, 1982.
- MBITHI, Philip y RASMUSSEN, Rasmus, *Self-Reliance in Kenya: The Case of Harambee*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, 1977.
- MEEK, R., *Social Sciences and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- MEHTA, Shushila, *Revolution and the Status of Women in India*, Nueva Delhi, Metropolitan Books, 1982.
- MEIGS, Anna, «Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in a New Guinea Highlands society», *Ethnology*, 15: 393-407, 1976.
- MEILLASSOUX, Claude, «Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance», *Cahiers d'études africaines*, 4: 38-67, 1960.
- MEILLASSOUX, Claude (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Londres, Oxford University Press, 1971.
- MEILLASSOUX, Claude, *Maidens, Meal and Money*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- MERRICK, Thomas y SCHMINK, Marianne, «Housholds headed by women and urban poverty in Brazil», en M. Buvinic et al. (eds), *Women and Poverty in the Third World*, 244-71, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.
- MIDDLETON, John y TAIT, David (eds), *Tribes Without Rulers*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- MIERS, Suzanne y KOPYTOFF, Igor, *Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.
- MIES, Maria, *The Lace Makers of Narsapur*, Londres, Zed Press, 1982.
- MILKMAN, Ruth, «Women's work and economic crisis: some lessons of the Great Depression», *Review of Radical Political Economics*, 8 (1): 73-97, 1976.
- MILTON, Kay, «Male bias in anthropology», *Man*, 14: 40-54, 1979.
- MINH-HA, Trinh, «Difference: a special Third World women issue», *Feminist Review*, 25: 5-22, 1987.
- MINTZ, Sidney, «Men, women and trade», *Comparative Studies in Society and History*, 13: 247-69, 1971.
- MIRANDA, Glaura Vasques de, «Women's labor force participation in a developing society: the case of Brazil», en Wellesley Editorial Committee (eds), *Women*



- and *National Development: The Complexities of Change*, 261-74, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- MITCHELL, Juliet, *Psychoanalysis and Feminism*, Londres, Allen Lane, 1974.
- MITTER, Swasti, *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*, Londres, Pluto Press, 1986.
- MOLYNEUX, Maxine, «Androcentrism in Marxist anthropology», *Critique Of Anthropology*, 3 (9 y 10): 55-81, 1977.
- MOLYNEUX, Maxine, «Beyond the domestic labour debate», *New Left Review*, 116: 3-27, 1979.
- MOLYNEUX, Maxine, «Socialist societies old and new: progress towards women's emancipation?», *Feminist Review*, 8: 1-34, 1981.
- MOLYNEUX, Maxine, «Family reform in socialist states: the hidden agenda», *Feminist Review*, 21: 47-64, 1985a.
- MOLYNEUX, Maxine, «Mobilisation without emancipation? Women's interests, the state, and revolution in Nicaragua», *Feminist Studies*, 11 (2): 227-54, 1985b.
- MONSTED, Mette, *Women's Groups in Rural Kenya and their Role in Development*, Copenhagen, Centre for Development Research, 1978.
- MOORE, Henrietta L., *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- MOORE, Henrietta y VAUGHAN, Megan, «Cutting down trees: women, nutrition and agricultural change in the Northern Province of Zambia, 1920-1986», *African Affairs*, 86 (345): 523-40, 1987.
- MORAGA, Cherrie y ANZALDUA, Gloria (eds), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1981.
- MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society*, Nueva York, Henry Holt, 1877.
- MUELLER, Martha, «Women and men, power and powerlessness in Lesotho», en Wellesley Editorial Committee (eds), *Women and National Development: The Complexities of Change*, 154-66, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- MUJAHID, G. B. S., «Female labour force participation in Jordan», en J. Abu Nasr et al. (eds), *Women, Employment and Development in the Arab World*, 103-30. Berlín, Mouton, 1985.
- MURRAY, Colin, *Families Divided: The Impact of Migrant Labour in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- MURRAY, Nicola, «Socialism and feminism: women and the Cuban revolution, part 1», *Feminist Review*, 2: 57-73, 1979a.
- MURRAY, Nicola, «Socialism and feminism: women and the Cuban revolution, part 2», *Feminist Review*, 3: 99-108, 1979b.
- MWANIKI, Nyaga, «Against many odds: the dilemmas of women's selfhelp groups in Mbeere, Kenya», *Africa*, 56 (2): 210-28.
- NASH, June, «Women in development: dependency and exploitation», *Development and Change*, 8 (2): 161-82, 1977.
- NASH, June, «Aztec women: the transition from status to class in empire and colony», en M. Etienne y E. Leacock (eds), *Women and Colonization*, 134-48. Nueva York, Praeger, 1980.
- NASH, June, «Ethnographic aspects of the world capitalist system», *Annual Review of Anthropology*, 10: 393-424, 1981.
- NASH, June y SAFA, Helen (eds), *Sex and Class in Latin America*, Nueva York, Praeger, 1976.

- NASHAT, Guity (ed.), *Women and Revolution in Iran*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983a.
- NASHAT, Guity, «Women in the ideology of the Islamic Republic», en G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, 195-216, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983b.
- NASHAT, Guity, «Epilogue», en G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, 285-9, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983c.
- NATH, Kamla, «Education and employment among Kuwaiti women», en L. Beck y N. Keddie (eds), *Women in the Muslim World*, 172-88, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- NELSON, Cynthia, «Public and private politics: women in the Middle Eastern world», *American Ethnologist*, I (3): 551-63, 1974.
- NELSON, Nici, «Women must help each other», en P. Caplan y J. Bujra (eds), *Women united, Women Divided*, 77-98, Londres, Tavistock, 1978.
- NELSON, Nici, *Why Has Development Neglected Rural Women? A Review of the South Asian Literature*, Nueva York, Pergamon Press, 1979.
- NELSON, Nici (ed.), *African Women in the Development Process*, Londres, Frank Cass, 1981.
- NELSON, Nici, «Rural-urban child fostering in Kenya: migration, kinship ideology and class», ponencia presentada en la ASA UK Conference, University of Kent, Canterbury, 1986.
- NETTING, Robert; WILK, Richard y ARNOULD, Eric, «Introduction», en R. McC. Netting et al. (eds), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, xiii-xxxviii, Berkeley, University of California Press, 1984.
- NZULA, A. T.; POTEKHIN, I. I. y ZUSMANOVICH, A. Z., *Forced Labour in Colonial Africa*, Londres, Zed Press, 1979.
- OAKLEY, A., «Wisewoman and medicine man: changes in the management of childbirth», en J. Mitchell y A. Oakley (eds), *The Rights and Wrongs of Women*, 17-58, Harmondsworth, Penguin, 1976.
- OAKLEY, A., «A case of maternity: paradigms of women as maternity cases», *Signs* 4 (4): 607-31, 1979.
- O'BARR, Jean, «Making the invisible visible: African women in politics and policy», *African Studies Review*, 18 (3): 19-27, 1975.
- OBBO, Christine, *African Women: Their Struggle for Economic Independence*, Londres, Zed Press, 1980.
- O'BRIEN, Denise y TIFFANY, Sharon (eds), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- OGBU, John, «African bridewealth and women's status», *American Ethnologist*, 5 (2): 241-62, 1978.
- OKALI, Christine, *Cocos and Kinship in Ghans*, Londres, KPI, 1983.
- OKEYO, Achola Pala, «Daughters of the lakes and rivers: colonization and the land rights of Luo women», en M. Etienne y E. Leacock (eds), *Women and colonization*, 186-213, Nueva York, Praeger, 1980.
- OKONJO, Kamene, «The dual sex political system in operation: Igbo women and community politics in midwestern Nigeria», en N. Hafkin y E. Bay (eds), *Women in Africa*, 45-58, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- OLAFSON HELLERSTEIN, E.; HUME L. Parker y OFFEN, K., *Victorian Women*, Brighton, Harvester Press, 1981.
- O'LAUGHLIN, Bridget, «Production and reproduction: Meillassoux's Femmes, Greniers et Cspitsux», *Critique of Anthropology*, 2 (8): 3-32, 1977.

- OPPONG, Christine, «From love to institution: indicators of change in Akan marriage», *Journal of Family History*, 5: 197-209, 1980.
- OPPING, Christine, *Middle Class African Marriage*, Londres, George Allen & Unwin, 1981.
- OPPING, Christine (ed.), *Female and Male in West Africa*, Londres, George Allen & Unwin, 1983.
- Organization of Angolan Women, *Angolan Women: Building the Future*, Londres, Zed Press, 1984.
- ORTNER, Sherry, «Is female to male as nature is to culture?», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Woman, Culture and Society*, 67-88, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- ORTNER, Sherry, «The virgin and the state», *Feminist Studies*, 4 (3): 19-35, 1978.
- ORTNER, Sherry, «Theory in anthropology since the sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-66, 1984.
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet (eds), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981a.
- ORTNER, Sherry y WHITEHEAD, Harriet, «Introduction: accounting for sexual meanings», en S. Ortner y H. Whitehead (eds), *Sexual Meanings*, 1-27, Cambridge, Cambridge University Press, 1981b.
- OWUSU, Maxwell, «Colonial and postcolonial anthropology of Africa: scholarship or sentiment?», en C. Huizer y B. Mannheim (eds), *The Politics of Anthropology*, 145-160, La Haya, Mouton, 1979.
- PAIGE, K. E. y PAIGE, J. M., *The Politics of Reproductive Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- PAPANEK, Hannah, «Family status production: the "work" and "nonwork" of women», *Signs* 4 (4): 775-81, 1979.
- PARKIN, David, *The Cultural Definition of Political Response*, Londres, Academic Press, 1978.
- PARKIN, David, «Kind bridewealth and hard cash: eventing a structure», en J. Comaroff (ed.), *The Meaning of Marriage Payments*, 197-220, Londres, Academic Press, 1980.
- PARPART, Jane, «The household and the mine shaft: gender and class struggles on the Zambian copperbelt, 1926-64», *Journal of Southern African Studies*, 13 (1): 36-56, 1986.
- PATEMAN, Carole, *The Problem of Political Obligation: A Critique Of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- PETERS, Pauline, «Gender, development cycles and historical process: a critique of recent research on women in Botswana», *Journal of Southern African Studies*, 10 (1): 83-105, 1983.
- PHILLIPS, Anne y TAYLOR, Barbara, «Sex and skill: notes towards a feminist economics», *Feminist Review*, 6: 79-88, 1980.
- PINA-CABRAL, Joao de, «Female power and the inequality of wealth and motherhood in north-western Portugal», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 75-91, Londres, Croom Helm, 1984.
- POLLOCK, Linda, *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- POMEROY, Sarah, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books, 1975.
- POSTER, Mark, *Critical Theory of the Family*, Londres, Macmillan, 1978.

- POULANTZAS, Nicos, *Political Power and Social Classes*, Londres, New Left Books, 1973.
- POULANTZAS, Nicos, *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres, New Left Books, 1975.
- QUINN, Naomi, «Anthropological studies of women's status», *Annual Review of Anthropology*, 6: 181-225, 1977.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., «Introduction», en A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1-85, Londres, Oxford University Press, 1950.
- RADCLIFFE-BROWN, A., R., *Method in Social Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- RAHMAN, Fazlur, «Status of women in the Qur'an», en G. Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*, 37-54, Boulder, Colorado, Westview Press, 1983.
- RALSTON, Caroline, «Changes in the lives of ordinary women in postcontact Hawaii», en M. MacIntyre y M. Jolly (eds), *Family and Gender in the Pacific*, Sidney, Cambridge University Press, 1988.
- RANGER, Terence, «Growing from the roots: reflections on peasant research in Central and Southern Africa», *Journal of Southern African Studies*, 5: 99-133, 1978.
- RAPP, Rayna, «Gender and class: an archaeology of knowledge concerning the origin of the state», *Dialectical Anthropology*, 2: 309-16, 1977.
- RAPP, Rayna, «Anthropology: a review essay», *Signs*, 4 (3): 497-513, 1979.
- RAPP, Rayna, «Family and class in contemporary America: notes toward an understanding of ideology», en B. Thorne y M. Yalom (eds), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, 168-87, Nueva York, Longman, 1982.
- RAPP, Rayna; ROSS, E. y BRIDENTHAL, R., «Examining family history», *Feminist Studies*, 5 (1), 1979.
- REGISTER, Cheri, «Literary criticism: review essay», *Signs*, 6: 268-82, 1980.
- REITER, Rayna Rapp, Introduction to R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, 11-19, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- REITER, Rayna Rapp, «The search for origins: unraveling the threads of gender hierarchy», *Critique of Anthropology*, 3 (9 y 10): 5-24, 1977.
- REMY, Dorothy, «Underdevelopment and the experience of women», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, 258-71, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- RICHARDS, Audrey, *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study Of Nutrition among the Southern Bantu*, Londres, Routledge, 1932.
- RICHARDS, Audrey, *Land Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*, Londres, Oxford University Press, 1939.
- RICHARDS, Audrey I., «Some types of family structure amongst the Central Bantu», en A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds), *African Systems of Kinship and Marriage*, 207-51, Londres, Oxford University Press, 1950.
- RIHANI, May, *Development as if Women Mattered: An Annotated Bibliography with a Third World Focus*. Washington, DC, Overseas Development Council, 1978.
- RIVIÈRE, P. G., «The couvade: a problem reborn», *Man*, 9: 423-35, 1974.
- ROBERTS, Pepe, «The integration of women into the development process: some conceptual problems», *Institute of Development Studies Bulletin*, 10 (3), 1979.
- ROBERTS, Pepe, «Sisters and wives: the past and future of sexual equality by Karen Sacks», *Signs*, 7 (2): 503-5, 1981.

- ROBERTSON, Claire, «Ga women and change in marketing conditions in the Accra area», *Rural Africana*, 2, 1975.
- ROBERTSON, Claire, «Ga women and socioeconomic change in Accra, Ghana», en N. Hafkin y E. Bay (eds), *Women in Africa*, 111-33, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- ROBERTSON, Claire, *Sharing the Same Bowl: A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- ROBERTSON, Claire, «Women's education and class formation in Africa, 1950-1980», en C. Robertson y I. Berger (eds), *Women and Class in Africa*, 92-113. Nueva York, Africana Publishing Company, 1986.
- ROBERTSON, Claire y BERGER, Iris (eds), *Women and Class in Africa*, Nueva York, Africana Publishing Company, 1986.
- ROBERTSON, Claire y KLEIN, Martin (eds), *Women and Slavery in Africa*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1983.
- ROGERS, Barbara, *The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies*, Londres, Tavistock, 1980.
- ROGERS, Susan Carol, «Female forms of power and the myth of male dominance: model of female/male interaction in peasant society», *American Ethnologist*, 2: 727-57, 1975.
- ROGERS, Susan Carol, «Women's place: a critical review of anthropological theory», *Comparative Studies in Society and History*, 20: 123-62, 1978.
- ROHLICH-LEAVITT, Ruby, «Women in transition: Crete and Sumer», en R. Bridenthal y C. Koonz (eds), *Becoming Visible: Women in European History*, 36-59, Boston, Houghton Mifflin, 1977.
- ROHLICH-LEAVITT, Ruby, «State formation in Sumer and the subjugation of women», *Feminist Studies*, 6 (1), 1980.
- ROHLICH-LEAVITT, Ruby; SYKES, Barbara y WEATHERFORD, Elizabeth, «Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, 110-26, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- ROSALDO, Michelle Z., «Woman, culture and society: a theoretical overview», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, 17-42, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- ROSALDO, Michelle Z., «The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding», *Signs*, 5 (3): 389-417, 1980.
- ROSALDO, Michelle Z. y LAMPERE, Louise, *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- ROSS, Aileen, *The Hindu Family in its Urban Setting*. Toronto, University of Toronto Press, 1961.
- RUBIN, Gayle, «The traffic in women: notes on the "political economy" of sex», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, 157-210, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- SABLOPF, Jeremy y LAMBERG-KARLOVSKY, Carl (eds), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975.
- SACKS, Karen, «Engels revisited: women, the organization of production, and private property», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, 207-22, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- SACKS, Karen, «State bias and women's status», *American Anthropologist*, 78 (3): 565-9, 1976.

- SACKS, Karen, *Sisters and Wives: The Past and Future Of Sexual Equality*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979.
- SAFFIOTI, Helen, *Women in Class Societies*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.
- SAHLINS, Marshall, *Stone Age Economics*. Londres, Tavistock, 1974.
- SAHLINS, Marshall, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- SAITH, Ashwani, «China's new population policies: rationale and some implications», *Development and Change*, 15 (S): 521-58, 1984.
- SALAFF, Janet, *Working Daughters of Hong Kong*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SANDAY, Peggy, «Female status in the public domain», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, 189-206, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- SANDAY, Peggy, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SARGENT, Lydia (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, Londres, Pluto Press, 1981.
- SAYERS, Janet; EVANS, Mary y REDCLIFF, Nannck (eds), *Engels Revisited: New Feminist Essays*, Londres, Tavistock, 1987.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, «Introduction: the problem of bias in androcentric and feminist anthropology», *Women's Studies*, 10: 109-16, 1983.
- SCHLEGEL, Alice (ed.), *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, Nueva York, Columbia University Press, 1977.
- SCHMINK, Marianne, «Dependent development and the division of labor by sex: Venezuela», *Latin American Perspectives*, 4: 15S-79, 1977.
- SCHNEIDER, David y GOUGH, Kathleen (eds), *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1961.
- SCHRIJVERS, Joke, «Vivocentrism and anthropology», en G. Huizer y B. Mannheim (eds), *The Politics of Anthropology*, 97-115, La Haya, Mouton, 1979.
- SCHUSTER, Ilsa M., *The New Women of Lusaka*, Palo Alto, Mayfield Publishing Co, 1979.
- SCHUSTER, Ilsa M., «Marginal lives: conflict and contradiction in the position of female traders in Lusaka, Zambia», en E. Bay (ed.), *Women and Work in Africa*, 105-26, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982.
- SCOTT, Hilda, *Does Socialism Liberate Women? Experiences from Eastern Europe*, Boston, Mass., Beacon Press, 1974.
- SCOTT, James, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- SEGALEN, Martine, «Nuclear is not independent: organization of the household in the Pays Bigouden Sud in the nineteenth and twentieth centuries», en R. Netting et al. (eds), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, 163-86, Berkeley, University of California Press, 1984.
- SENDER, John y SMITH, Sheila, *The Development of Capitalism in Africa*, Londres, Methuen, 1986.
- SHANLEY, M. L., «The history of the family in modern England», *Signs*, 4 (4): 740-50, 1979.
- SHAPIRO, Judith, «Anthropology and the study of gender», en E. Langland y W. Gove (eds), *A Feminist Perspective in the Academy*, 110-29, Chicago, University of Chicago.

- SHARMA, Ursula, *Women, Work and Property in North-West India*, Londres, Tavistock, 1980.
- SHARMA, Ursula, «Dowry in India: its consequences for women», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 62-74, Londres, Croom Helm, 1984.
- SHARMA, Ursula, *Women's Work, Class and the Urban Household*, Londres, Tavistock, 1986.
- SILTANEN, Janet y STANWORTH, Michelle (eds), *Women and the Public Sphere: A Critique of Sociology and Politics*, Londres, Hutchinson, 1984.
- SILVERBLATT, Irene, «Andean women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, 4 (3): 37-61, 1978.
- SINGER, A., «Marriage payments and the exchange of people», *Man*, 8 (1): 80-92, 1973.
- SISKIND, Janet, *To Hunt in the Morning*, Londres, Oxford University Press, 1973.
- SISKIND, Janet, «Kinship and mode of production», *American Anthropologist*, 80 (4): 860-72, 1978.
- SMITH, M. G., *West Indian Family Structure*, Seattle, University of Washington Press, 1962.
- SMITH, Raymond T., *The Negro Family in British Guiana*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- SMITH, Raymond T., «The nuclear family in Afro-American kinship», *Journal of Comparative Family Studies*, 1: 55-70, 1970.
- SMITH, Raymond T., «The matrifocal family», en J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, 121-44, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- SMOCK, Audrey, «Ghana: from autonomy to subordination», en J. Griede y A. Smock (eds), *Women's Roles and Status in Eight Countries*, 173-216, Nueva York, Wiley, 1977.
- SOUTHALL, Aidan, «Introductory summary», en A. Southall (ed.), *Social Change in Modern Africa*, 1-66, Londres, Oxford University Press, 1961.
- STACEY, Judith, *Patriarchy and Socialist Revolution in China*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- STACEY, Judith y THORNE, Barrie, «The missing feminist revolution in sociology», *Social Problems*, 32 (4): 301-16, 1985.
- STACK, Carol, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
- STANWORTH, Michelle, «Women and class analysis», *Sociology*, 18 (2): 159-70, 1984.
- STAUDI, Kathleen, «Administrative resources, political patrons, and redressing sex inequities: a case from western Kenya», *Journal of Developing Areas*, 12 (4): 399-414, 1978a.
- STAUDI, Kathleen, «Agricultural productivity gaps: a case study of male preference in government policy implementation», *Development and Change*, 9 (3): 439-57, 1978b.
- STAUDI, Kathleen, «Class and sex in the politics of women farmers», *Journal of Politics*, 4 (2): 492-515, 1979.
- STAUDI, Kathleen, «Women farmers and inequities in agricultural services», en E. Bay (ed.), *Women and Work in Africa*, 207-24, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982.
- STAUDI, Kathleen, *Women, Foreign Assistance, and Advocacy Administration*, Nueva York, Praeger, 1985.

- STAUDT, Kathleen, «Women, development and the state: on the theoretical impasse», *Development and Change*, 17: 325-33, 1986a.
- STAUDT, Kathleen, «Stratification: implications for women's politics», en C. Robertson y I Berger (eds), *Women and Class in Africa*, 197-215, Nueva York, Africana Publishing Company, 1986b.
- STAUDT, Kathleen y JAQUETTE, Jane (eds), *Women in Developing Countries: A Policy Analysis*, Nueva York, Haworth, 1983.
- STEADY, Filomina, *Female Power in African Politics: The National Congress of Sierra Leone*, Pasadena, California Institute of Technology, 1975.
- STEADY, Filomina, «Protestant women's associations in Freetown, Sierra Leone», en N. Hafkin y E. Bay (eds), *Women in Africa*, 183-212, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- STICHTER, Sharon, «Some selected statistics on African women», en M. Hay y Stichter (eds), *African Women South of the Sahara*, 183-94, Londres, Longman, 1984.
- STIVENS, Maila, «Women and their kin: kin, class and solidarity in a middle-class suburb of Sydney, Australia», en P. Caplan y J. Bujra (eds), *Women United, Women Divided*, 157-84, Londres, Tavistock, 1978.
- STIVENS, Maila, «Women, kinship and capitalist development», en K. Young et al. (eds), *Of Marriage and the Market*, 112-26, Londres, CSE Books, 1981.
- STIVENS, Maila, «The fate of women's land rights: gender, matriliney, and capitalism in Rembau, Negeri Sembilan, Malaysia», en H. Afshar (eds.), *Women, Work and Ideology in the Third World*, 3-36, Londres, Tavistock.
- STOLER, Ann, «Class structure and female autonomy in rural Java», en Wellesley Editorial Committee (eds), *Women and National Development: The Complexities of Change*, 74-89, Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- STRATHERN, Marilyn, *Women in Between: Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*, Londres, Seminar Press, 1972.
- STRATHERN, Marilyn, «No nature, no culture: the Hagen case», en C. Maccormack y M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, 174-222, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- STRATHERN, Marilyn, «Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology», *Man*, 16 (4): 665-88, 1981a.
- STRATHERN, Marilyn, «Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery», en S. Ortner y H. Whitehead (eds), *Sexual Meanings*, 166-91, Cambridge, Cambridge University Press, 1981b.
- STRATHERN, Marilyn, «Domesticity and the denigration of women», en D. O'Brien y S. Tiffany (eds), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*, 13-31, Berkeley, University of California Press, 1984a.
- STRATHERN, Marilyn, «Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 158-75, Londres, Croom Helm, 1984b.
- STRATHERN, Marilyn, «An awkward relationship. The case of feminism and anthropology», *Signs*, 12 (2): 276-92, 1987a.
- STRATHERN, Marilyn, «Out of context: the persuasive fictions of anthropology», *Current Anthropology*, 28 (3): 1-77, 1987b.
- STROBEL, Margaret, *Muslim Women in Mombasa*, New Haven, Yale University Press, 1979.
- STROBEL, Margaret, «Africa women», *Signs*, 8 (1): 109-31, 1982.
- SWEETMAN, David, *Women Leaders in African History*, Londres, Heinemann, 1984.



- TABARI, Azar, «The enigma of veiled Iranian women», *Feminist Review*, 5: 19-31, 1980.
- TANNER, Nancy, «Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*, 129-56, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- TAUSSIG, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- TAYLOR, John, «Pre-capitalist modes of production», *Critique of Anthropology*, 4/5, 127-155, 1975.
- THOMAS, Nicholas, «Unstable categories: tapu and gender in the Marquesas» *Journal of Pacific History*, 22 (3-4): 123-38, 1987.
- THORNE, B., «Feminist rethinking of the family: an overview», en B. Thorne y M. Yalom (eds), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, 1-24, Nueva York, Longman, 1982.
- TILLY, Louise, «Paths of proletarianization: organization of production, sexual division of labor, and women's collective action», *Signs*, 7 (2): 400-17, 1981.
- TILLY, Louise y Scott, Joan, *Women, Work and Family*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1978.
- TINKER, Irene, «New technologies for food-related activities: an equity strategy», en R. Dauber y M. Cain (eds), *Women and Technological Change in Developing Countries*, 51-88, Boulder, Colorado, Westview Press, 1981.
- TINKER, Irene y BRAMSEN, Michele (eds), *Women and World Development*, Washington, DC, Overseas Development Council, 1976.
- TSING, Anna L. y YANAGISAKO, Sylvia J., «Feminism and kinship theory», *Current Anthropology*, 24 (4): 511-16, 1983.
- URDANG, Stephanie, *Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea-Bissau*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979.
- URDANG, Stephanie, «Women in national liberation movements», en M. Hay y S. Stichter (eds), *African Women*, 156-69, Londres, Longman, 1984.
- VALLENGA, D. D., «Differentiation among women farmers in two rural areas of Ghana», *Labour and Society*, 2 (2), 1977.
- VAN ALLEN, Judith, «Sitting on a man: colonialism and the lost political institutions of Igbo women», *Canadian Journal of African Studies*, 6 (2): 165-81, 1972.
- VAN BAAL, J., *Reciprocity and the Position of Women. Anthropological Papers*, Amsterdam, Van Gorcum Assen, 1975.
- VAN ONSELEN, Charles, Chibaro, Londres, Pluto Press, 1976.
- VAN PUTTEN, Maartje y Lucas, Nicole, *Made in Heaven: Women in the International Division of Labour*, Amsterdam, Evert Vermeer Stichting, 1985.
- VATUK, S., *Kinship and Urbanization: White Collar Migrants in North India*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- VAUGHAN, Megan, «Which family?: problems in the reconstruction of the history of the family as an economic and cultural unit», *Journal of African History*, 24: 275-83, 1983.
- VAUGHAN, Megan, *The Story of an African Famine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- VERDON, Michel, «Descent: an operational view», *Man*, 15 (1): 129-50, 1980.
- VOGEL, Lise, *Marxism and the Oppression of Women*, Londres, Pluto Press, 1983.
- WACHTEL, Eleanor, «A farm of one's own: the orientation of women's group enterprise in Nakuru, Kenya», *Rural Africana*, 29: 69-80, 1975.

- WALKER, Cheryl, *Women and Resistance in South Africa*, Londres, Onyx Press, 1982.
- WALLMAN, Sandra, Introduction to S. Wallman (ed.), *The Social Anthropology of Work*, 1-24, Londres, Academic Press, 1979.
- WALVIN, J., *A Child's World. A Social History of English Childhood 1800-1914*, Harmondsworth, Penguin, 1982.
- WEATHERFORD, J. M., «Anthropology and nannies», *Man*, 10: 308-10, 1975.
- WEBER, Max, «Politics as a vocation», en H. Gerth y C. Mills (eds), *From Max Weber*, 129-56, Nueva York, Oxford University Press, 1972.
- WEBER, Max, *Economy and Society*, 2 vols., Berkeley, University of California Press, 1978.
- WEEKS, Jeffrey, *Sexuality and its Discontents*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- WEINER, Annette, *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press, 1976.
- WEINER, Annette, «Trobriand kinship from another view: the reproductive power of women and men», *Man*, 14 (2): 328-48, 1979.
- WEST, Jackie, «Women, sex and class», en A. Kuhn y A. M. Wolpe (eds), *Feminism and Materialism*, 220-53, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- WESTWOOD, Sallie, «Fear woman: property and modes of production in urban Ghana», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 140-57, Londres, Croom Helm, 1984.
- WHITEHEAD, Ann, «Review of Jack Goody's *Production and Reproduction*», *Critique of Anthropology*, 3 (9-10): 151-9, 1977.
- WHITEHEAD, Ann, «I'm hungry, Mum: the politics of domestic budgeting», en K. Young et al. (eds), *Of Marriage and the Market*, 88-111, Londres, CSE Books, 1981.
- WHITEHEAD, Ann, «Men and women, kinship and property: some general issues», en R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*, 176-92, Londres, Croom Helm, 1984.
- WHYTE, Martin King, «Sexual inequality under socialism: the Chinese case in perspective», en J. Watson (ed.), *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*, 198-238, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- WILK, Richard, «Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize», en R. Netting et al. (eds), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, 217-44, Berkeley, University of California Press, 1984.
- WILK, Richard R. y NETTING, Robert, «Households: changing forms and functions», en R. Netting et al. (eds), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic group*, 1-28, Berkeley, University of California Press, 1984.
- WILSON, Elizabeth, *Women and the Welfare State*, Londres, Tavistock, 1977.
- WIPPER, Audrey, «The politics of sex», *African Studies Review*, 14 (3): 463-82, 1971.
- WIPPER, Audrey, «The Madalco ya Wanawake movement. some paradoxes and contradictions», *African Studies Review*, 18 (3): 99-120, 1975.
- WOLF, Margery, *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- WOLPE, Harold, «Capitalism and cheap labour power in South Africa: from segregation to apartheid», *Economy and Society*, 1: 425-56, 1972.

- WONG, Aline, «Planned development, social stratification, and the sexual division of labour in Singapore», *Signs*, 7 (2): 434-52, 1981.
- WRIGHT, Marcia, «Technology, marriage and women's work in the history of maize-growers in Mazabuka, Zambia: a reconnaissance», *Journal of Southern African Studies*, 10 (1): 71-85, 1983.
- YANAGISAKO, Sylvia Junko, «Family and household: the analysis of domestic groups», *Annual Review of Anthropology*, 8: 161-205, 1979.
- YEATMAN, Anna, «Despotism and civil society: the limits of patriarchal citizenship», en J. Stiehm (ed.), *Women's Views of the Political World of Men*, 151-76, Epping, Bowker, 1984.
- YOUNG, Iris, «Socialist feminism and the limits of dual systems theory», *Socialist Review*, 50-1: 169-88, 1980.
- YOUNG, M. y WILLMOTT, P., *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth, Penguin, 1962.
- YOUNG, Kate; WOLKOWITZ, Carol y McCULLAGH, Roslyn (eds), *Of Marriage and the Market*, Londres, CSE Books, 1981.
- YOUSSEF, Nadia, *Women and Work in Developing Societies*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1976.
- YOUSSEF, Nadia, «The status and fertility patterns of Muslim women», en L. Beck y N. Keddie (eds), *Women in the Muslim World*, 69-99, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- YOUSSEF, Nadia y HEFLER, Carol, «Establishing the economic condition of woman-headed households in the third world: a new approach», en M. Buvinić et al. (eds), *Women and Poverty in the Third World*, 216-43, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.



## Índice

Prólogo y agradecimientos	9
1. Antropología y feminismo: historia de una relación	13
Modelos y silenciamiento	15
La mujer estudia a la mujer	17
Mujeres en el ghetto	18
La mujer universal	19
Etnocentrismo y racismo	20
Feminismo y diferencia	23
2. Género y estatus: la situación de la mujer	25
La construcción cultural del género	27
«Hombre» y «mujer»	30
Los kaulong	31
Los gimi	34
Lo doméstico contra lo público	36
Madre y maternidad	39
La función social del género	45
Lo simbólico y lo sociológico todo en uno	51
La mujer como persona	54

3. Parentesco, trabajo y hogar: comprender la labor de la mujer	59
El trabajo de la mujer .....	60
Producción y reproducción .....	64
Las teorías de la reproducción .....	67
El problema del hogar .....	73
Organización del trabajo y del hogar: los kusasi .....	76
Relaciones fuera del hogar .....	79
Hogares dirigidos por mujeres .....	84
Mujeres, propiedad y matrimonio .....	86
Transacciones matrimoniales y economía rural en China .....	87
Sistemas de dote .....	90
Transacciones matrimoniales por compra .....	93
4. Parentesco, trabajo y hogar: cambios en la vida de la mujer	97
Consecuencias especiales del capitalismo en la vida de la mujer ..	99
La mujer en los sistemas de producción rural .....	105
La mujer y el «trabajo doméstico» .....	107
La mujer en la producción y comercio a pequeña escala .....	115
La mujer y el trabajo asalariado: migración y proletarianización ...	119
La mujer y el trabajo asalariado: fábricas y empleos	
convencionales .....	124
La industrialización y la estructura económica .....	125
Oportunidades de la mujer: educación y estatus .....	130
Consecuencias del trabajo asalariado en la vida de la mujer ..	136
La mujer y el trabajo asalariado: algunas consideraciones teóricas	139
Carácter variable de la familia .....	143
El auge de la familia «nuclear» .....	143
Matrimonio, ideología y cambios socioeconómicos en	
la Nigeria colonial .....	146
Diversidad de estructuras domésticas y modelos «familiares»	150
5. La mujer y el Estado	155
La antropología y el Estado .....	157
La mujer en las sociedades socialistas .....	163
Normativa jurídica .....	165
Empleo .....	167
Cuidado de los niños y tareas domésticas .....	170
Nuevas formaciones familiares .....	172
La emancipación de la mujer y las organizaciones femeninas	176

La mujer en las instituciones políticas, burocráticas y de decisión	178
Grupos colectivos de acción colectiva en Kenia	184
Organizaciones femeninas: oficiales y no oficiales	194
Instituciones estatales y resistencia de la mujer	201
Lucha revolucionaria	201
Religión y resistencia en Irán	203
Resistencia «cotidiana» de la mujer	209
Conclusión: el enfoque de la antropología feminista	214
6. Antropología feminista: nuevas aportaciones	217
Comprender la diferencia	218
Perspectivas de género, raza y clase: problemas de semejanza y diferencia	223
¿Por qué la antropología feminista aporta algo nuevo?	226
Antropología y antropología feminista	226
Feminismo y antropología feminista	228
Bibliografía	229





## Colección feminismos

### ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

18. *Vindicación de los derechos de la mujer*, Mary Wollstonecraft, (3.ª ed.).
19. *Los otros importantes*, Whitney Chadwick y Isabelle de Courtivron (eds).
20. *La construcción del sexo (Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud)*, Thomas Laqueur.
23. *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jacques Rousseau, Rosa Cobo.
24. *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Jane Flax.
25. *La ciudad de las pasiones terribles (Narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano)*, Judith R. Walkowitz.
26. *El matrimonio de Raffaele Albanese (Novela antropológica)*, Luisa Accati.
27. *Hacia una teoría feminista del Estado*, Catharine A. MacKinnon.
28. *Ciencia, cyborgs y mujeres (La reinención de la naturaleza)*, Donna J. Haraway.
30. *La herejía lesbiana (Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana)*, Sheila Jeffreys.
31. *Maternidad y políticas de género*, Gisela Bock y Pat Thane (eds.).
32. *Ecofeminismos*, Barbara Holland-Cunz.
33. *Las filósofas (Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento)*, Giulio de Martino y Marina Bruzzese, (2.ª ed.).
35. *Figuras de la madre*, Silvia Tubert (ed.).
36. *Lo que quiere una mujer. (Historia, política, teoría. Escritos, 1981-1995)*, Alessandra Bocchetti (2.ª ed.).
37. *Discurso sobre la felicidad*, Madame du Châtelet (5.ª ed.).
38. *La política de las mujeres*, Amelia Valcárcel (3.ª ed.).
39. *Andamios para una nueva ciudad (Lecturas desde la antropología feminista)*, Teresa del Valle.
40. *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*, Arantzazu González.

41. *Tiempo de feminismo (Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad)*, Celia Amorós (2.<sup>a</sup> cd.).
42. *Pasado próximo (Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia)*, Eva Cantarella.
43. *Figuras del padre*, Silvia Tubert (ed.).
45. *El siglo de las mujeres*, Victoria Camps (4.<sup>a</sup> ed.).
46. *Las mujeres y el cine (A ambos lados de la cámara)*, E. Ann Kaplan.
47. *Nueva crítica feminista de arte (Estrategias críticas)*, Katy Deepwell (ed.).
48. *El malestar en la desigualdad*, María Jesús Izquierdo.
49. *La misoginia en Grecia*, Mercedes Madrid.
52. *La loca del desván (La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX)*, Sandra M. Gilbert y Susan Gubar.
53. *Trabajo social feminista*, Lena Dominelli y Eileen McLeod.
54. *Mujeres de los márgenes (Tres vidas del siglo XVII)*, Natalie Zenon Davis.
55. *Historia de la violación (Siglos XVI-XX)*, Georges Vigarello.
56. *La mujer española y otros escritos*, Emilia Pardo Bazán.
57. *Si Aristóteles levantara la cabeza (Quince ensayos sobre las ciencias y las letras)*, María Ángeles Durán.
58. *Lo femenino y lo sagrado*, Catherine Clément y Julia Kristeva.
59. *La justicia y la política de la diferencia*, Iris Marion Young.
60. *Género, identidad y lugar (Un estudio de las geografías feministas)*, Linda McDowell.
61. *Galería de escritoras isabelinas (La prensa periódica entre 1833 y 1895)*, Íñigo Sánchez Llama.
62. *El cuerpo-palabra de las mujeres (Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos)*, Gabriella Buzzatti y Anna Salvo.
63. *Misoginia y defensa de las mujeres (Antología de textos medievales)*, Robert Archer.
64. *En el corazón de la libertad (Feminismo, sexo e igualdad)*, Drucilla Cornell.
65. *Vida del espíritu y tiempo de la polis (Hannah Arendt entre filosofía y política)*, Simona Forti.
66. *Género, espacio y poder (Para una crítica de las Ciencias Políticas)*, Mino Vianello y Elena Caramazza.
67. *Ensayos sobre la igualdad sexual*, John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill.
68. *Mecanismos psíquicos del poder (Teorías sobre la sujeción)*, Judith Butler.
69. *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, María Encarna Sanahuja Yll.

70. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Lila Abu-Lughod (ed.).
71. *Herederas y Heridas (Sobre las élites profesionales femeninas)*, María Antonia García de León.
72. *La voz de las invisibles (Las víctimas de un mal amor que mata)*, Esperanza Bosch y Victoria A. Ferrer.
73. *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)*, Susan Kirkpatrick.
74. *Democracia feminista*, Alicia Miyarcs.
75. *Mi vida hasta ahora*, Betty Friedan.
76. *Movimientos de mujeres en América Latina (Estudio teórico comparado)*, Maxine Molyneux.
77. *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*, Geneviève Fraisse.
78. *Del sexo al género (Los equívocos de un concepto)*, Silvia Tubert (ed.).
79. *¿Tiene sexo la mente? (Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna)*, Londa Schiebinger.
80. *Excluidas y marginales (Una aproximación antropológica)*, Dolores Juliano (2.ª ed.).
81. *Más allá del hombre económico (Economía y teoría feminista)*, Marianne A. Ferber y Julie A. Nelson (eds.).
82. *Ni putas Ni sumisas*, Fadela Amara (3.ª ed.).
83. *Madres que trabajan (Dilemas y estrategias)*, Constanza Tobío.
84. *Veinte años de políticas de igualdad*, Judith Astelarra.
85. *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (2.ª ed.).
86. *Mujer y constitución normativa*, María Luisa Balaguer.
87. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Celia Amorós (4.ª ed.).
88. *El tecnofeminismo*, Judy Wajcman.
89. *Antropología del género (Culturas, mitos y estereotipos sexuales)*, Aurelia Martín Casares (2.ª ed.).
90. *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Virginia Maquieira (ed.).
91. *Políticas de igualdad en España y en Europa (Afinando la mirada)*, María Bustelo y Emanuela Lombardo (eds.).
92. *Cuando las mujeres hayan desaparecido (La eliminación de las niñas en India y Asia)*, Bénédicte Manier.
93. *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*, Elena H. Corrochano.
94. *Descolonizando el feminismo (teorías y prácticas desde los márgenes)*, Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.).
95. *La segunda brecha digital*, Cecilia Castaño (dir.).
96. *Feminismo en el mundo global*, Amelia Valcárcel.

Filosofía  
Arte / Literatura  
Antropología  
Ciencia / Medicina  
Derecho / Política  
Clásicos / Biografías  
Economía / Sociología  
Psicología / Psicoanálisis  
Geografía / Historia  
Cine / Comunicación  
Educación  
Teoría feminista  
Lingüística

0164003

ISBN 978-84-376-2171-5



9 788437 621715



Uno de los objetivos del presente libro consiste en demostrar que la crítica feminista en antropología ha sido, y seguirá siendo, fundamental en la evolución teórica y metodológica de la disciplina general. La crítica feminista no se basa en el estudio de la mujer, sino en el análisis de las relaciones de género y del género como principio estructural de todas las sociedades humanas. No es, sin embargo, el propósito de la obra criticar el carácter androcéntrico de la antropología social, ya que no mira hacia atrás, hacia los logros ya adquiridos, sino hacia adelante, hacia el futuro de la antropología feminista y de sus aportaciones a determinadas áreas de la disciplina.

CÁTEDRA

PUV

PUBLICACIONES  
UNIVERSITAT  
ID VALÈNCIA



MINISTERIO  
DE TRABAJO  
Y ASUNTOS SOCIALES

INSTITUTO  
DE LA MUJER