

Henrietta Moore,

*Antropología y feminismo.*

Capítulos 1 y 6. Ediciones Cátedra. Madrid,  
1991, pp. 13-25 y 217-228.

## Antropología y feminismo: historia de una relación

### I

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 (Rohitich-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 «pel-daños». 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 circuitos culturales influyentes, corroboramos nuestras profecías al descubrir que son mejores informantes sobre el terreno (Reiter, 1975: 14).

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

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

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

#### MODELOS Y SILENCIAMIENTO

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

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

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).

<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).

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 estructura 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, en 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. Ciertamente no existe unanimidad sobre cómo deberían articularse todas estas tipologías dentro de la disciplina. Sin embargo, si tratamos de engastar el estudio de las relaciones de género en una tipología de esta índole, descubrimos inmediatamente lo irrelevante del término «subdisciplina» en el contexto de la antropología social moderna. ¿En qué sentido son subdisciplinarias las categorías de la tipología definida? Este interrogante se ve complicado al observar que el estudio de las relaciones de género podría pertenecer potencialmente a las tres categorías. Los intentos por atribuir a la antropología feminista la condición de subdisciplina dimanarían de una política restrictiva y no de consideraciones intelectuales serias.

#### La mujer universal

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

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

texto determinado de la categoría «mujer» o, lo que es lo mismo, de la categoría «hombre», no puede darse por sabido sino que debe ser investigado (MacCormack y Strathern, 1980; Ormer 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 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.

### *Emocentrismo 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 Parnar, 1984; Bhavnani y Coulson, 1986). Ello se debe, en parte, a que la antropología siempre ha basado el problema de las hegemonías culturales —que ha reconocido y analizado exhaustivamente— en la noción de etnocentrismo. No cabe duda alguna acerca de la importancia fundamental de la crítica del etnocentrismo en antropología (véase en el capítulo 2 la justificación de este hecho). Históricamente, la antropología surgió del dominio ejercido por la cultura occidental y de él se alimentó. Sin el concepto de etnocentrismo, resultaría imposible discutir las categorías dominantes del pensamiento disciplinario, prescindir de los parámetros teóricos impuestos por dichas categorías y cuestionar los cimientos del pensamiento antropológico.

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 etnocentrismo 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 coleccionarse con las grandes dife-

<sup>3</sup> Esta parte del argumento se basa en un artículo donde Kurn-Kurn 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. 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. 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 neocolonialismo 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 suminis- trado por los argumentos de exclusividad cultural e ideologías y políticas racistas y separa- tistas. 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 situadas en 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,<sup>1</sup> las relaciones entre los dos sexos se convirtieron en el eje central de las teorías propuestas por los llamados «padres fundadores de la antropología». 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.

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 echó 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.

## Antropología feminista: nuevas aportaciones

6

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 mecanicismo 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 erigía 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» 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 «patrariado» 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 dadas 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 neocolonialistas (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 juicios 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 las 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. (Amos 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 develar 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. Precisamente

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, 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 pos-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 excluir la mujer, evitando a costa de 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. Esta 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 limitadas 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.

#### PERSPECTIVAS DE GÉNERO, RAZA Y CLASE: PROBLEMAS DE SEMEJANZA Y DIFERENCIA

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 culturalmente 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 atención 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; Oviusu, 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 generales 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 irreducibles, 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 prejuzgamos 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 supuestas 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 refieren 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 porque la antropología general todavía contempla la interpretación de «otras

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 aceptadas, 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 con respecto a 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 necesario 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 que desmantelamiento de la categoría universal «mujer» y la disolución de conceptos tales como «subordinación universal de la mujer» no han desmenuado 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

- ABBY, 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.
- ADEPOU, Aderanti. «Patterns of migration by sex», en C. Oppong (ed.), *Female and Male in West Africa*, 54-66. Londres, George Allen & Unwin, 1983.
- AFONIA, Simi. «Changing modes of production and the sexual division of labor among the Yoruba», *Signs* 7 (2): 299, 1981.
- ARSHAR, Haleh. «Khomeini's teachings and their implications for women», *Feminist Review* 12: 59-72, 1982.
- ARSHAR, Haleh. «Women, marriage and the state in Iran», en H. Afshar (ed.), *Women, State and Ideology*, 70-86. Londres, Macmillan, 1987.
- AHMED, Ifkhar (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.
- AUTOUKI, Soraya. *Women in Saudi Arabia*. Nueva York, Columbia University Press, 1986.
- AMOS, Valerie y PARKAR, Pratibha. «Challenging imperial feminism», *Feminist Review*, 17: 3-19, 1984.
- ANDERSON, M. *Approaches to the History of the Western Family, 1500-1914*. Londres, Macmillan, 1980.
- ARDEVER, Edwin. «Belief and the problem of women», en S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*, 1-17. Londres, Dent, 1975a.