

Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica

Michelle Zimbalist Rosaldo* **

Como antropólogos, al observar los roles y las actividades de la mujer, nos encontramos desde el principio con una evidente contradicción. Por un lado, partiendo de los trabajos de Mead *et al.*, tenemos noticia de la extraordinaria diversidad de roles sexuales que se dan en la nuestra y en las demás culturas. Y, por otro lado, somos herederos de una tradición sociológica que trata a la mujer como algo irrelevante y sin interés, y que acepta como necesario, natural y escasamente problemático el hecho de que en todas las culturas humanas las mujeres estén de alguna forma subordinadas a los hombres.

El propósito de este trabajo es desarrollar una perspectiva que incorpore de forma inmediata las observaciones más avanzadas, al mismo tiempo que sugiera unas dimensiones sistemáticas en las que puedan investigarse y entenderse las relaciones sociales de los sexos. Es posible que las mujeres sean importantes, poderosas e influyentes, pero parece que, en relación con los hombres de su misma edad y status social, las mujeres, en todas partes, carecen de una autoridad universalmente reconocida y culturalmente estimada. La valoración de la mujer como elemento secundario puede considerarse desde diferentes perspectivas. Aquí propongo, más que adelantar una causa explicativa única, un modelo estructural que exponga los aspectos recurrentes de la psicología y de la organización social y cultural, relacionándolos con la oposición entre la orientación «doméstica» de la mujer y las actividades «extra-domésticas» o «públicas» que en la mayoría de las sociedades son más fácilmente asequibles a los hombres. Esta consideración, desarrollada más ampliamente en otros trabajos, nos permite dar sentido a una serie de características muy generales de los roles sexuales e identificar ciertas estrategias y motivaciones, así como el origen de la

* En: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1979. pp. 153-181.

** Este trabajo no hubiera podido concebirse si, en 1971, no hubiese tenido la oportunidad de dar un curso sobre la mujer en la Universidad de Stanford, junto a Ellen Lewin, Julia D. Howell, Jane Collier, Janet Shepherd Fjellman y Kim Kramer. Muchas de las ideas se apuntan en el trabajo colectivo *Power Strategies and Sex Roles* (Lewin *et al.*, 1971) y repercutieron en la discusión siguiente. A partir de entonces influyeron en el desarrollo de las ideas que aquí presento, discusiones con Jane Atkinson, Amy Burce, Nancy Chodorow, Jane Collier, Peggy Comstock, Mary Felstiner, Carol Nagy Jacklin, Louise Lamphere, Bridget O'Laughlin, Sherry Ortner y Ellen Rogat. Debo mucho a todas ellas así como a Renato Rosaldo, Arthur Wolf, Karl Heider y Harumi Benu por sus comentarios a este trabajo.

estimación y el poder que están al alcance de las mujeres en los diferentes grupos humanos. De esta forma se proporciona una introducción a las diversas «fuentes de poder» de las mujeres.

Asimetrías en las estimaciones culturales de los sexos

El hecho de que aquello que los occidentales consideramos rasgos «naturales» de los hombres y de las mujeres sea casi necesario, natural o universal (como podría llevarnos a considerar una perspectiva etnocéntrica), se presenta por primera vez como elemento importante en los trabajos de Margaret Mead. Como ella dice, «si aquellas actitudes temperamentales que tradicionalmente hemos considerado femeninas -tales como la pasividad, el conformismo y la complacencia en el cuidado de los niños- pueden ajustarse fácilmente en una tribu como modelo masculino, y en otra estar proscritas tanto para la mayoría de los hombres como para la mayoría de las mujeres, ya no tenemos ninguna base para considerar los aspectos de dicho comportamiento ligados al sexo» (1935: 279-80). Y hasta cierto punto Mead tenía razón. De hecho, hay grupos -como los arapesh de Nueva Guinea- en los que ninguno de los dos sexos representa agresión o afirmación, y hay sociedades -como la nuestra- en la que los niños de ambos sexos son más egoístas que los niños de otras partes del mundo (Chodorow, 1971). Prácticamente cualquier clase de comportamiento que pueda imaginarse comporta una variabilidad semejante: hay sociedades en las que la mujer comercia y se ocupa de la horticultura, y aquellas en las que lo hacen los hombres; hay sociedades en las que las mujeres son reinas, y sociedades en las que siempre deben ceder ante los hombres; en algunos lugares de Nueva Guinea los hombres son al mismo tiempo (como las mujeres de la época victoriana) mojigatos y galantes, temerosos respecto al sexo y, sin embargo, preocupados por la magia del amor y por los cosméticos que harán que las doncellas -que son las que llevan la iniciativa en el galanteo- se interesen por ellos.

Pero también hay límites a dichas variaciones. Todas las sociedades conocidas reconocen y elaboran algunas diferencias entre los sexos, y aunque hay grupos en los que los hombres usan faldas y las mujeres pantalones o calzones, en todas partes hay tareas, modales y responsabilidades características asociadas primordialmente a las mujeres o a los hombres. Estudios sobre la educación infantil desde la perspectiva de la comparación cultural (Barry, Bacon y Child, 1957) revelan que existen ciertas diferencias temperamentales entre los sexos, y estudios sobre adultos indican que es la mujer, y no el hombre, la que tiene la responsabilidad básica de la educación de los niños; esto parece que disminuye las posibilidades de que la mujer sea soldado, cazador o cosas similares en

una sociedad (Brown, 1970b). Las diferencias de constitución física, especialmente en lo referente a resistencia y fuerza, pueden comportar también diferencias características entre las actividades femeninas y masculinas

Pero quizás es más impresionante y sorprendente el hecho de que las actividades masculinas, en contraposición con las femeninas, se consideren mucho más importantes, y que los sistemas culturales proporcionen autoridad y estima a los roles y actividades de los hombres. Contrariamente a las suposiciones generales, hay pocas razones para creer que existen o que existieron sociedades primitivas matriarcales, sociedades en las que las mujeres tenían un predominio semejante al que hoy ejercen los hombres en las sociedades actualmente conocidas (ver Bamberger). Aparece como, universal una asimetría en las estimaciones culturales de los hombres y de las mujeres, en la importancia asignada respectivamente a las mujeres y a los hombres. Mead se dio cuenta de ello al observar que «sean cuales fueren las disposiciones referentes al origen o a la posesión de la propiedad, e incluso si estas disposiciones formales se reflejan en las relaciones temperamentales entre los sexos, los valores de prestigio siempre están ligados a las actividades de los hombres» (1935: 302).

Tampoco esto es difícil de documentar. En algunos lugares de Nueva Guinea, por ejemplo, nos encontramos con que las mujeres cultivan boniatos y los hombres ñames; y los ñames son un alimento de prestigio, el único que se distribuye en las fiestas. Por otra parte, en la sociedad filipina que yo estudié, los hombres cazaban en grupo mientras que las mujeres, en su mayoría, se dedicaban individualmente a la horticultura; y a pesar de que el arroz de las mujeres constituía la provisión alimenticia de su familia más inmediata, la base de la dieta, la carne, se repartía siempre entre toda la comunidad y era el alimento más apreciado. El mismo modelo se repite en otras sociedades cazadoras, en las que las mujeres pueden ayudar en la caza, pero las piezas obtenidas son repartidas por los hombres, y la carne se aprecia y se comparte entre los individuos del grupo a diferencia de los vegetales alimenticios y de las nueces que la mujer recoge¹. Entre los grupos aborígenes australianos solamente la carne, que es distribuida por los hombres, se considera propiamente «comida» (Kaberry, 1939).

¹ El hecho de que la horticultura femenina, más que la caza masculina, es la que puede proporcionar la mayor parte de las necesidades alimenticias de un grupo fue sugerida por Lee (1968) *et al.* Linton (1973) usó esto, así como los datos sobre el desarrollo del recién nacido, para criticar la visión del "hombre cazador" en la evolución humana.

Las expresiones culturales de la asimetría de los sexos pueden relacionarse con la economía, pero también las encontramos bajo diversas formas en otros tipos de actividades. Entre los arapesh estudiados por Mead (1935, 1971), los papeles de los hombres y de las mujeres se consideran coadyuvantes y complementarios, pero una esposa se consideraba como una «hija» de su marido, y cuando llegaba el momento del ritual masculino dominante (cuando los hombres hacían sonar las flautas en secreto) se le exigía que actuase como un niño ignorante. En el grupo vecino de los tchambuli (Mead, 1935), las mujeres efectuaban los intercambios controlando la economía familiar; pero los hombres eran artistas y especialistas en los rituales y, aunque las mujeres sentían poco respeto por los secretos masculinos, tenían la necesidad de unirse y participar en un sistema ritual que las colocaba en situación de inferioridad respecto a los hombres en cuanto a moralidad y sabiduría. Además, en ciertas sociedades africanas, como la de los yoruba (Lloyd, 1965), las mujeres tienen la posibilidad de controlar una buena parte de las provisiones alimenticias, de acumular dinero y de comerciar en mercados distantes e importantes; pero cuando los maridos se acercan, deben fingir ignorancia y obediencia y, arrodillándose, servirles cuando éstos se sientan. Incluso entre los iroqueses que, según Murdock, «de toda la gente del mundo son los que más se acercan a esa forma de sociedad hipotética conocida como matriarcado» (1934: 302), no eran las mujeres las que gobernaban. Allí, las mujeres que tenían poder podían nombrar y destituir a sus gobernantes, pero los jefes iroqueses eran hombres.

Otra forma de subordinación cultural se revela en las prácticas lingüísticas de las mujeres de la tribu merina de Madagascar (Keenan, 1974). Allí se considera que para ser culto, sofisticado y respetable, se debe aprender a hablar en estilo indirecto. Los hombres, más que hablar de forma afirmativa, son los maestros de la alusión, con un estilo formal propio de la oratoria pública. Por el contrario, se dice que las mujeres no conocen las sutilezas del lenguaje educado. En efecto, son culturalmente idiotas, y se espera de ellas que digan lo que piensan de cualquier forma. Y las mujeres son además inferiores en las cuestiones públicas. Sin embargo, también tienen sus métodos de influencia: en las reuniones públicas todos los hombres se apiñan y susurran palabras educadas y evasivas, dando opiniones juiciosas, mientras que las mujeres -que políticamente son unas intrusas- se las arreglan para tener incidencia en las opiniones públicas simplemente voceando lo que piensan.

Como último ejemplo pueden considerarse las comunidades-ghetto judías de la Europa oriental (Zborowski y Herzog, 1955). En estas comunidades las mujeres tenían una considerable importancia. Eran madres fuertes y seguras de sí mismas, cuyos hijos las asistían fielmente; estaban al tanto de cualquier acontecimiento político, al nivel de

habladurías de la comunidad; en las tareas domésticas ellas llevaban las cuentas y realmente decidían los gastos familiares; y, finalmente, en las familias más ricas eran las mujeres, y no los hombres, las que trabajaban llevando el negocio familiar, que solía ser una tienda pequeña en la localidad. Pero, a pesar de todo esto, las esposas eran diferentes de sus maridos, y su mayor felicidad en la vida era tener un hijo varón. La gratificación del trabajo de la mujer era que su hijo llegase a terminar la escuela, a ser un hombre cuyas actividades iban a tener quizá muy poca importancia en la vida cotidiana de la comunidad, pero que, sin embargo, sustentasen el orgullo de la madre, su ideal cultural.

Tomados individualmente, ninguno de estos ejemplos nos sorprende, pero existe una línea de conexión entre ellos. En todas partes, desde las sociedades que quizá llamaríamos más igualitarias hasta aquellas en las que la estratificación por sexos es más notoria, los hombres tienen una importancia cultural. Algunas áreas de actividad se consideran siempre predominantemente masculinas y, por lo tanto, de más peso y moralmente importantes. Corolario de esta observación sería el hecho de que en todas partes los hombres tienen una «*autoridad*» sobre las mujeres, que tienen un derecho –culturalmente legitimado– a la subordinación y sumisión de éstas. Al mismo tiempo, las mujeres, claro está, no están ni mucho menos desamparadas y, esté o no reconocida su influencia, ejercen importantes presiones sobre la vida social del grupo. En otras palabras: hay algunas circunstancias en las que la autoridad del varón puede verse mitigada y, quizá, llegar a considerarse casi trivial por el hecho de que las mujeres (por medio de murmuraciones, gritando, cantando canciones al lado de los hermanos, llevando negocios, o negándose a cocinar), pueden llegar a tener bastante influencia oficiosa y «*poder*»². Al mismo tiempo las mujeres pueden dirigir en su propio interés el reconocimiento de la autoridad del hombre, y en términos de elecciones y decisiones efectivas, de quién influye a quién y cómo, el poder ejercido por las mujeres puede tener un efecto considerable y sistemático.

Es crucial para nuestro estudio sobre la mujer esta distinción entre poder y autoridad culturalmente legitimada, entre la habilidad para conseguir obediencia y el reconocimiento de

² La distinción clásica entre poder, autoridad e influencia fue desarrollada por Weber (1974). M. G. Smith propone la siguiente definición: "Autoridad es, en abstracto, el privilegio de tomar una decisión particular y ordenar obedecer... Poder... es la habilidad de actuar eficazmente sobre personas o cosas, de proporcionar o afianzar decisiones favorables que, de hecho, no están asignadas a los individuos o a sus roles" (1960: 18-19). Si bien el poder se ejerce mediante influencia o fuerza, es inherentemente competitivo; la autoridad, por el contrario, está asegurada por una sucesión jerárquica de mando y control. Aunque la idea de autoridad implica acciones positivas y obligaciones, el ejercicio del poder no tiene sanciones positivas, sólo reglas que especifican "las: condiciones de ilegalidad de su funcionamiento" (p. 20). Los últimos trabajos mostrarán que, aunque las mujeres no puedan tener ningún derecho, ni obligación de tomar decisiones, muchas veces cuentan con una influencia sistemática sobre las decisiones que se han tomado. Y, a pesar de que las normas sociales no pueden reconocer el uso positivo del poder por parte de las mujeres, frecuentemente determinan los límites de ilegalidad de cada poder al tratar a la mujer poderosa o influyente como quebrantadora, anómala o cosas similares. Lamphere mantiene una discusión más técnica sobre el poder, la autoridad y la influencia.

que eso está bien. Los sociólogos han dado por descontado la autoridad masculina; también han tendido a aceptar el punto de vista masculino según el cual el ejercicio del poder por parte de las mujeres es manipulador, quebrantador, ilegítimo y sin importancia. Pero es necesario recordar que, a pesar de que la autoridad legitima el uso del poder, no lo agota, y las formas actuales de dar retribuciones, de controlar la información, de ejercer presión, y de incidir en los acontecimientos pueden estar tanto al alcance de las mujeres como de los hombres. Aquí es necesario destacar simplemente que el reconocimiento del hecho universal de la autoridad masculina no implica negar la importancia de la mujer.

Las formas de poder que son asequibles a las mujeres, y las razones por las que han sido tradicionalmente ignoradas, pueden aclararse si examinamos los aspectos de la posición de las mujeres que presentan problemas especiales de estudio. Hemos empezado preguntándonos qué podemos hacer respecto a la autoridad masculina. ¿Por qué la asimetría de los sexos es un hecho universal en las sociedades humanas? ¿Qué importancia tiene y cómo se relaciona con otros aspectos de la vida de los hombres y de las mujeres? Una vez hayamos comprendido estas complejas relaciones, podremos preguntarnos cómo y en qué situaciones los sistemas de autoridad masculina se ven reducidos o mitigados en importancia, qué fuentes de poder son asequibles a las mujeres, y qué tipos de organización social confieren ciertos tipos de valía a la vida de las mujeres.

La mayor parte de los trabajos de que disponemos sobre las relaciones asimétricas de los sexos, las han aplicado en términos de una causa universal y necesaria. Estas explicaciones derivan de la más bien poco plausible afirmación de que en un momento dado de la historia de la humanidad los hombres «tomaron» el poder a las mujeres (Engels, 1891),³ de consideraciones más sugestivas relacionadas con la asimetría sexual de la envidia masculina de los poderes reproductores femeninos (Bettelheim, 1954), o de aspectos de las características biológicas humanas (Bardwick, 1971). Diferentes ciclos hormonales, niveles de actividad infantil, capacidades sexuales u orientaciones emocionales han sido propuestos como posibles desencadenantes de la subordinación cultural de las mujeres respecto a los hombres.

No obstante, resulta perfectamente razonable preguntarse por los hechos comprobables, por las previsibles informaciones futuras (a partir, digamos, de adelantos en

³ Ver también Bachofen (1967) y Davis (1972). Si bien muchas sociedades cuentan con mitos que parecen confirmar esta interpretación (mitos en los que, por ejemplo, los hombres "roban" un artefacto cultural importante a las mujeres), yo preferiría verlos como reflejos culturales frecuentemente débiles y como encuentros naturales de la reivindicación masculina de autoridad, más que como informes históricos (ver Murphy, 1959).

los estudios biológicos o en la investigación arqueológica) y las consecuencias que de ello resulten. ¿Explicarán el factor constante de los cultos secretos con las flautas de los arapesh, la falta de ingenio de la mujer merina, la reverencia y el ahorro de la esposa yoruba? A pesar de que no existe ninguna duda sobre la importancia de la biología y sobre que la sociedad humana se ve constreñida y dirigida en su desarrollo por factores de tipo físico, me resulta difícil creer que éstos pueden llevar a valoraciones de tipo moral. Las investigaciones en el terreno de la biología pueden aclarar el área de las tendencias y posibilidades humanas, pero no pueden justificar la interpretación de éstos desde la perspectiva cultural. Puede dar datos sobre las características medias de grupos o de individuos particulares, pero no puede explicar el hecho de que todas las culturas han conferido al hombre, como categoría opuesta a la mujer, importancia social y valor moral.

Más que nada, tengo en cuenta la organización social y cultural de los grupos humanos. Yo sugerirla, parafraseando a Parsons (1964: 58), que algo tan general como la asimetría universal de los roles sexuales puede muy bien ser el resultado de un amplio conjunto de diferentes factores, factores que están íntimamente ligados con la base de las sociedades humanas. La biología puede muy bien ser uno de ellos, pero únicamente es significativa si la interpretan seres humanos y si se la asocia a formas de actuación características (De Beauvoir, 1968: 29-33). Ya que por la biología se explica la maternidad de las mujeres, está claro que un análisis de la relación de fuerzas en los sistemas sociales humanos, en particular, dará unos resultados muy prometedores. En el siguiente apartado sugiero que la asimetría característica de la experiencia de los hombres y de las mujeres - asimetría que comprende desde sus orientaciones emocionales hasta considerar el hecho de que los hombres tienen una autoridad pública- puede entenderse en términos no directamente biológicos, sino de un hecho casi universal en la experiencia humana. El hecho de que, en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan una buena parte de su vida de adultas pariendo y cuidando a sus hijos, lleva a una diferenciación de los terrenos de la actividad que se concreta en doméstica y pública; puede tenerse en cuenta, creo, para aclarar una serie de aspectos importantes de la estructura social y psicológica humanas.⁴

Orientaciones domésticas y orientaciones públicas

A partir de lo expuesto, podemos deducir a continuación que la oposición «doméstico» y «público» proporciona las bases de un modelo estructural necesario para identificar y

⁴ La importancia del papel de la mujer como madre no es una idea nueva, pero Nancy Chodorow me la sugirió por primera vez como elemento crítico. Para comprender el status de la mujer. Ver su trabajo *On Being and Doing* (1971).

explorar la situación masculina y femenina en los aspectos psicológicos, culturales, sociales y económicos de la vida de la humanidad⁵ «Doméstico», tal como está usado en este trabajo, hace referencia a aquellas instituciones y formas de actividad organizadas de modo inmediato alrededor de una o varias madres y sus hijos; «público» hace referencia a las actividades, instituciones y formas de asociación que unen, clasifican, organizan o reúnen determinados grupos de madres e hijos. Aunque esta oposición será más o menos notoria según los diferentes sistemas sociales e ideológicos, desde luego proporciona un modelo universal con el que conceptualizar las actividades de los sexos. La oposición no «determina» estereotipos culturales o asimetrías en la evaluación de los sexos, sino que más bien es la razón fundamental de ellas y sirve de soporte para la identificación de forma muy general (y, para las mujeres, a menudo degradante) de las mujeres con la vida doméstica y de los hombres con la vida pública. Estas identificaciones, ni necesarias ni deseables, pueden estar ligadas al papel de las mujeres en la educación de los niños; a base de examinar sus múltiples ramificaciones, se puede empezar a entender la naturaleza de la subordinación femenina y las formas en que puede superarse.

A pesar de que parece que el hecho de que las mujeres paren a los niños y los críen no tiene que tener otras consecuencias, resulta ser el centro de la distinción más simple en la división del trabajo de los adultos de un grupo humano. Las mujeres llegan a verse absorbidas predominantemente por las actividades domésticas a causa de su rol de madres. Sus actividades económicas y políticas se ven limitadas por las responsabilidades del cuidado de los niños, y sus emociones y atenciones están dirigidas muy precisamente hacia los niños y la casa. Así, por ejemplo, Durkheim pudo argumentar que «la mujer hace tiempo que se retiró de los asuntos guerreros y públicos y consagró su vida por completo a su familia» (1964: 60). Y Simmel hace notar que la mujer, «a causa de su función peculiar, fue relegada a las actividades que tienen cabida dentro de los límites de su casa, confinada a dedicarse a un individuo en particular e impedida para trascender las relaciones del grupo establecidas por el matrimonio y la familia» (1955: 180).

Dejando aparte las estimaciones históricas o funcionales, es chocante que en estos dos casos, como en otros muchos, se tome como factor crítico en la comprensión de la

⁵ Quisiera hacer hincapié en que, mientras que un número de observaciones empíricas puestas aquí a la vista puede parecer apoyar a aquellos teóricos que han reivindicado que los hombres, en oposición a las mujeres, son propensos biológicamente a constituir "grupos" sociales (v.g. Tiger, 1969), mi punto de vista es aquel que universalmente puede apoyarse en la organización social y por el que la posición de los hombres y de las mujeres puede atribuirse a consideraciones sociales más que a biológicas. La asociación universal de las mujeres con sus niños pequeños y sus diferentes implicaciones sociales, culturales y psicológicas han sido probablemente consecuencias, pero no de forma necesaria (o deseable) Y se han derivado más de factores organizativos que de la biología.

posición social de la mujer su orientación doméstica. Esta orientación contrasta con las esferas extra-domésticas, políticas y militares, esferas de actividad e interés que se asocian principalmente al hombre. Dicho en pocas palabras, los hombres no tienen ningún compromiso del tipo de responsabilidad, empleo de tiempo y obligación moral -tan cerca de parecer necesaria y natural- que tiene una madre con su hijo pequeño; y, así, los hombres tienen libertad para formar esas amplias asociaciones que llamamos «sociedad», sistemas universalistas⁶ de orden, sentido, y responsabilidad que reúnen en particular a los grupos de madres-hijos. Aunque sería la última en afirmar que esto es un arreglo necesario o en negar que es tan simple como la explicación de un caso en concreto cualquiera, pienso que la oposición entre orientación doméstica y pública (oposición que debe, en parte, derivar de las facultades educadoras de la mujer) es una estructura necesaria para examinar los roles masculinos y femeninos de una sociedad. Aunque parezca obvio, de ello se derivan muchas cosas; nos permite aislar aquellos factores interrelacionados que hacen universalmente de la mujer el «segundo sexo».

Autoridad. Una segunda consecuencia de la orientación doméstica, o familiar, está relacionada con la forma en que la mujer es vista por el resto de la sociedad. Se cree que las mujeres están cerca de los niños; que tienen acceso a un tipo de seguridad, un sentido de propiedad vago, inaccesible a los hombres.

Los hombres, que se mantienen física y socialmente lejos de sus niños, también pueden tener derechos políticos y económicos sobre ellos; pero sus derechos tienden a basarse más en una autoridad abstracta que en un lazo personal. Si se ausentan y desapareciesen en tanto que portadores y símbolos de un status, pueden perder su lugar en el hogar. Esto puede suceder en nuestra sociedad, en un padre que acaricia a su hijito torpemente, o en las familias negras en las que los pilares de la casa son las mujeres (Liebow, 1967; Stack) y en otros grupos urbanos pobres. En algunas partes de Indonesia, los hombres pasan la mayor parte del tiempo comerciando muy lejos de sus casas, en las que se les trata como forasteros o invitados (Tanner).

⁶ El uso, aquí, de "universalista" y "particularista" se parece, pero es diferente, a los significados que proponen Parsons y Shils (1951: 82). Parsons usa estos términos para sociedades diferenciadas en las que el status se consigue y se asigna sobre la base de atributos individuales, se define y evalúa en términos generalizados, como cuando las posiciones del status están determinadas por las relaciones de parentesco y la semejanza. Hablo del mundo de las mujeres como "relativamente particularista" en todas las sociedades, porque está presidido por un conocimiento informal y personal de los individuos, en contraste con el mundo de los hombres, que relativamente se corresponde más con normas formales de relaciones de parentesco y con características de roles públicamente reconocidas.

Pero la propia distancia puede proporcionar recíprocamente ayuda a los hombres en sus reivindicaciones de autoridad, y a menudo es un hecho. En muchas partes del mundo hay una diferencia total entre la vida del hombre -tal cómo se refleja en su política, dormitorios separados, y ritos- y la vida del grupo doméstico. Siempre que los hombres vivan aparte de las mujeres, no podrán, por supuesto, controlarlas, y las mujeres tendrán la posibilidad de constituir grupos informales entre sí. Sin embargo, los hombres tienen la libertad de apoyarse en rituales, que los definen como superiores, especiales y aparte. En Nueva Guinea, por ejemplo, a menudo los hombres tienen dormitorios colectivos, práctica asociada con rituales secretos, con un conocimiento por el que los chicos jóvenes aprenden que su salud, fuerza y belleza se ven dañadas y empeoradas si están ligados al hogar. En partes del mundo árabe (Fernea, 1965) está muy extendido que las mujeres se relacionen con las mujeres y los hombres con los hombres; las esposas se encuentran con sus maridos durante unos instantes al servir la comida y durante unas horas en la cama. La relación está muy estructurada y limitada, sujeta al humor del hombre. Entre los tuareg, pastores de rebaños de camellos (Murphy, 1964) del Sahara central, los roles sociales a menudo son ambiguos y confusos, debido a la preferencia por la endogamia y la estimación bilateral del parentesco. Aún hay más; las mujeres disfrutan de mucha más libertad y consideración social que en las demás sociedades islámicas. Respecto a los hombres, parece que las situaciones del trabajo diario, difíciles y de cooperación, llevan a la desaparición de las distancias sociales: esclavos y nobles, mujeres y hombres deben ayudar al cuidado del rebaño. A fin de escapar de un entramado de complejas relaciones de parentesco, y proteger su integridad y sentimiento de autoestima, los hombres tuareg han adoptado la práctica de llevar un velo sobre la nariz y la boca. El velo se lleva más apretado cuando un hombre se confronta a un superior. Pero, significativamente, los hombres que tienen un elevado status social llevan el velo de forma más estricta que los esclavos o vasallos; las mujeres no llevan velos; y para asegurarse de su distancia, ningún hombre permite que su amante vea su boca.

Dichas costumbres refuerzan la distancia entre los hombres y sus familias; respecto a los individuos constituyen una barrera para no comprometerse en un mundo íntimo y exigente. La distancia permite a los hombres manipular su entorno social, conservarse fuera de todo tipo de relaciones íntimas y, en consecuencia, les permite controlarlo como quieren. Porque los hombres pueden existir por separado, pueden ser «sagrados»; y, rehuyendo ciertos tipos de intimidad y relaciones estrechas, pueden desarrollar una imagen y cubrirse de una capa de integridad e importancia.

Las mujeres, por el contrario, tendrían mucha dificultad mantener una distancia constante con la gente que tratan. Tiene que cuidar a los niños, alimentarlos y limpiarlos, hacer las tareas desagradables. Les es mucho más difícil manipular o controlar su imagen pública; y en lo que respecta a su imagen, la familiaridad puede llevar al menosprecio, que las dañará., Las fórmulas de autoridad no son asequibles a la mujer; únicamente cuando es vieja y está libre de responsabilidades con los niños, cuando ya está emancipada del cuidado de los niños y disociada de la sexualidad, una mujer puede ser respetable.

Status logrado y atribuido. Mis primeras observaciones reseñaban que las primeras experiencias del crecimiento de la niña tienen continuidad. Sea cual sea la dificultad que se asocie con la socialización femenina, la mayoría de las culturas suponen que es relativamente fácil para una chica joven hacerse mujer; en la mayoría de las sociedades la gente da por supuesto este proceso. La experiencia de un hombre carece de esta continuidad; puede ser arrancado de la esfera doméstica, en la que ha vivido durante sus primeros años, por medio de una serie de rituales o iniciaciones que le enseñan a desconfiar o despreciar el mundo de su madre, a buscar su masculinidad fuera de la casa. Una mujer se convierte en una mujer si sigue los pasos de su madre, mientras que tiene que haber un corte en la experiencia de un hombre. Para que un chico llegue a adulto, ha de probarse a sí mismo -su masculinidad- entre sus iguales. Y a pesar de que todos los hombres logren su masculinidad, las culturas consideran dicho desarrollo como un triunfo de cada individuo. A diferencia de las dos o tres generaciones de un grupo doméstico de mujeres, el grupo de hombres a menudo no dispone de criterios naturales que determinen de una forma única su pertenencia al grupo, que ordenen las relaciones de parentesco o que establezcan las relaciones de mando. El orden de los grupos masculinos y en la sociedad en general se ve como un producto cultural, y los hombres elaboran sistemas de normas, ideas, y modelos de evaluación que les permiten ordenar las relaciones entre ellos. Si «llegar a ser un hombre» es, en cuanto a la evolución que entraña, un «triunfo», los grupos sociales elaboran los criterios para dicho triunfo y crean las jerarquías e instituciones que asociamos con un orden social articulado. Por lo tanto, ya que en dicho sentido este logro es un prerrequisito para la masculinidad, los hombres crean y controlan un orden social en el que compiten como individuos. La feminidad, por el contrario, es más algo dado para la mujer, y en la mayoría de las sociedades encontramos relativamente pocas formas para expresar las diferencias entre las mujeres. Simmel dice que «su cualidad más generalizada, el hecho de ser mujer y estar sujeta por eso a las funciones propias de su sexo y, en consecuencia, se la clasificaba junto con todas las mujeres bajo un concepto general» (1955: 180). La feminidad es un status consustancial; a la mujer se la ve tal como es «naturalmente». Una consecuencia de esto está clara en aquellas descripciones tradicionales de la estructura social que dan cuenta, más que nada,

de las actividades que detentan los hombres. Los hombres, en el verdadero sentido de la palabra, se identifican con y por aquellos grupos de compañeros o camaradas que rompen con las unidades domésticas; se clasifican según jerarquías de competencia, están diferenciados en sus roles. Esos sistemas de clasificación, agrupación y diferenciación comprenden el orden social explícito que los sociólogos describen comúnmente. Por su parte, las mujeres llevan unas vidas relativamente comparables, al propio tiempo dentro de una cultura, y de una cultura hacia la siguiente.⁷ Sus actividades, en comparación con las de los hombres, están relativamente desligadas de la articulación y expresión de las diferencias sociales. Por ello, en la mayoría de las sociedades encontramos relativamente pocos roles institucionalizados para las mujeres, y relativamente pocos contextos en los que las mujeres puedan hacer demandas de forma legítima. Raramente se explicitan las contribuciones de las mujeres en relaciones extradomésticas; a las mujeres se les da un rol social y una definición en virtud ya sea de su edad o de sus relaciones de parentesco con los hombres. Así, pues, a las mujeres se las concibe casi exclusivamente como hermanas, esposas y madres. Mientras que los hombres consiguen una posición como resultado claro de su esfuerzo, las diferencias entre las mujeres son vistas generalmente como producto de características idiosincráticas, tales como temperamento, personalidad y talante.⁸

A consecuencia de que las culturas no proporcionan una clasificación social estimable de los tipos de mujeres y de sus intereses, las mujeres son vistas y llegan a verse a sí mismas idiosincráticas e irracionales. Bateson, por ejemplo, explica que los hombres de la cultura iatmul (Nueva Guinea) pronuncian «frases estructurales» al hablar de asuntos y relaciones, mientras que «las mujeres pronuncian con mucha más frecuencia que los hombres frases emocionales sobre razones de

⁷ Las mujeres de los pastores, agricultores y hombres de negocios llevan unas vidas que pueden formularse en términos muy similares. Las mujeres que en todas partes se caracterizan como "las otras", a menudo son las personas con las que es más fácil entrar en contacto, convertir o educar; la hispanización del Nuevo Mundo, por ejemplo, parece que dependió en alto grado del uso de las mujeres, por parte de los colonizadores, como amantes y servicio doméstico y, por lo tanto, de mediadoras entre dos mundos (Mary Felstiner, 1973). El hecho de que las hermanas puedan casarse con extranjeros (ya sea en las Montañas Altas de Nueva Guinea o en las cortes monárquicas de Europa), de que las mujeres puedan "cambiarse" (Lévi-Strauss, 1949), muestra que las concepciones culturales sobre los roles de las mujeres son similares a nivel universal; todo aquello que una mujer hace en una sociedad puede considerarse de forma inmediata equivalente en ciertos aspectos a lo que hace otra mujer en cualquier otra sociedad.

⁸ Esta generalización tiene sus excepciones. En África Occidental (Little, 1951) y en algunos lugares de Melanesia (Deacon, 1934), por ejemplo, las mujeres establecen una clasificación precisa en términos sociales de las jerarquías existentes entre ellas mismas. De todas formas, en general, las mujeres no se diferencian más que en términos de edad, relaciones con los hombres, o características idiosincráticas (e irrelevantes desde el punto de vista institucional). El contraste entre las categorías usadas para los hombres y para las mujeres parece paralelo a la oposición que Cancian (n.d.) ha observado que rige en los juicios populares respecto a la actuación de los hombres "buenos" y "malos". Las reglas "buenas" se organizan en términos de instituciones sociales y proporcionan criterios de jerarquización de actividades en las esferas sociales bien articuladas; las normas "malas", por el contrario, se organizan de forma poco estricta y hacen referencia a elementos como temperamento, aspecto, sociabilidad- características idiosincráticas que no se prestan a sistemas de jerarquización organizados y públicos.

comportamiento» (1958: 253). También explica que los hombres iatmul se entregan a ostentaciones histriónicas de su status, mientras que las mujeres se comportan de forma espontánea, sin complicaciones, alegremente. Además, al hablar de los ojbwa, Landes dice que «únicamente la mitad masculina de la población y sus actividades caen dentro del terreno de las normas tradicionales, mientras que la otra mitad femenina se abandona a un comportamiento espontáneo y desordenado»; las mujeres pueden llegar con éxito a rivalizar con los hombres en sus actividades; sin embargo, «no lo persiguen de la forma sistemática como lo persiguen los hombres» (1971: v). Parece que las vidas de las mujeres carecen de ordenación y son «espontáneas» en comparación con las de los hombres.

Por supuesto que dichas observaciones no son privativas de las culturas exóticas, sino que parecen ser muy generales. En Occidente, desde Durkheim hasta Parsons han afirmado que las mujeres son más «afectivas» o «expresivas», y menos «intelectuales» o «instrumentales» que los hombres. Se ha hecho la objeción de que esta diferencia es una necesidad funcional de la familia como grupo social (Zelditch, 1955, 1964). Pero una evidencia cada vez mayor invalida esta idea y sugiere que el carácter «expresivo» de las mujeres es más una interpretación cultural, o un cliché, que una afirmación correcta de las formas en que la mujer actúa y piensa.

Si queremos pensar, siguiendo a Durkheim, que la estructura y naturaleza de las propias relaciones sociales influyen en la percepción cultural y en las formas de pensamiento, podemos ahora aclarar esta duradera objeción de las ciencias sociales. No refleja una característica natural o necesaria, sino un elemento cultural muy general. Puesto que las mujeres deben trabajar en un sistema social que esconde sus metas e intereses, son capaces de desarrollar formas de ver, sentir y actuar que parecen ser «intuitivas» y asistemáticas con una sensibilidad respecto a la gente que les rodea que les permite sobrevivir. Es posible, entonces, que sean «expresivas». Pero también es importante darse cuenta de que estereotipos culturales informan las propias percepciones de los observadores. Es por el hecho de que los hombres se integran en el mundo de las relaciones sociales articuladas que nos parecen intelectuales, racionales o instrumentales; y el hecho de que las mujeres estén excluidas de ese mundo hace que parezca que piensan y actúan de forma diferente.

Naturaleza y cultura. Hay aún otro hecho que se deriva de todo lo anterior. Mientras que se defina al hombre en términos de sus logros en las instituciones

creadas socialmente, será el participante «par excellence» en los sistemas de la experiencia humana hechos por el hombre. En un nivel moral, el mundo de la «cultura» es suyo. Por otra parte, las mujeres llevan una vida que parece ser irrelevante para la articulación formal del orden social. Su status deriva del estadio del ciclo de la vida en que se encuentren, de sus funciones biológicas, y, en particular, de sus lazos sexuales o biológicos con hombres en concreto. Lo que es más, las mujeres están más involucradas que los hombres en el «sucio» y peligroso barrizal de la existencia social, dando a luz y llorando las muertes, alimentando, cocinando, limpiando los excrementos y cosas por el estilo. De la misma forma, en los sistemas culturales encontramos una oposición recurrente: entre el hombre, que según el último análisis es responsable de la «cultura», y la mujer, que (definida por medio de símbolos que dan importancia a sus funciones biológicas y sexuales) es responsable de la «naturaleza» y a menudo del desorden.⁹

Pero puede ser interesante revisar algunas de sus implicaciones. Lo que quizá sorprende más es que las nociones culturales sobre la mujer gravitan a menudo en torno a sus características naturales o biológicas: fertilidad, maternidad, sexo, y flujo menstrual. Y las mujeres, como esposas, como madres, brujas, comadronas, monjas o prostitutas, se definen casi exclusivamente en términos de sus funciones sexuales. Según la tradición europea, una bruja es una mujer que se acuesta con el diablo; y una monja es una mujer que se desposa con su dios. De nuevo, la pureza y la corrupción son ideas que se relacionan sobre todo con las mujeres que deben negar su cuerpo o limitar su peligrosa sexualidad.

Las mujeres en tanto que anomalías. El hecho de que los hombres, al contrario que las mujeres, puedan considerarse asociados a la cultura, refleja otro aspecto de las definiciones culturales de las mujeres.. Estudios recientes sobre símbolos y cultura han apuntado la posibilidad de que cualquier cosa que viole el sentido del orden de una sociedad será considerada una traición, mala, perturbadora y equivocada. Douglas (1966) llamó a este tipo de cosas «anómala». La idea de «orden», claro está, existe lógicamente en oposición a «desorden», a pesar de que la sociedad intenta que no pueda tener lugar esto último.

⁹ La tendencia a asociar a las mujeres, más que a los hombres, con la naturaleza, y en concreto con la sexualidad, en el pensamiento occidental contemporáneo está expuesta en las observaciones de Ellman relacionadas con la común "asociación..", de los órganos reproductores femeninos con la mente femenina" (1968: 12). Ellman muestra que en la escena literaria existe la idea estereotipada y "repetida de asociar a las mujeres... con la naturaleza y a los hombres con el arte" (p. 61). De Beauvoir (1953) pensó lo mismo, así como Bachofen (1967) en el siglo XIX, cuya idea de que la civilización moderna ha estado precedida de un matriarcado se basa, en gran parte, en la premisa de que la naturaleza, y especialmente la fertilidad (más que las proezas tecnológicas), gozaba antiguamente de gran estima.

Yo sugiero ahora que en muchas sociedades se ve a las mujeres como algo «anómalo». En tanto que los hombres, en sus relaciones de parentesco institucionalizadas, políticas y otras definen el orden público, las mujeres son sus oponentes. Así como se clasifica a los hombres en términos de posiciones seguras, institucionalizadas, las mujeres son simplemente mujeres, y sus actividades, intereses, y diferencias únicamente llevan una nota idiosincrática. Mientras que las actividades de los hombres se justifican y racionalizan por medio de una clasificación social precisa mediante un sistema de normas que acusan sus diferentes objetivos, a las mujeres se las clasifica en conjunto y se ignoran sus fines particulares. Desde el punto de vista del sistema social más amplio son vistas como objetoras o manipuladoras. Puesto que los sistemas de clasificación social raramente dan cabida a sus intereses, éstos no se comprenden den a nivel público.

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

Quizás nos lo aclararán más unos ejemplos. En muchas ideologías patrilineales las mujeres se consideran innecesarias o superfluas; sin embargo, al mismo tiempo son de una importancia vital para los hombres: se necesitan como esposas, como hermanas para intercambiar por esposas, y como procreadoras que paren trabajadores y descendencia para el grupo. Por el hecho de ser importantes, tienen poder, aunque su poder se opone a las normas formales. Así, por ejemplo, una mujer puede ser la mediadora entre su propio grupo de parientes y el del hombre con quien se ha casado; sus manipulaciones y elección de aliados masculinos puede ser de una importancia crucial para su grupo de parientes. En dichas situaciones puede ser que las culturas elaboren la idea de su corrupción; las actividades de las mujeres se limitan al calificarlas de peligrosas, al convertirlas en algo temible. Douglas (1966), por ejemplo, explica que entre los lele de Kasai, en Africa del Sur, los hombres, que son objeto y dependen de la manipulación política de las mujeres, tienen miedo de comer alimentos cocinados por mujeres que tienen la menstruación, y antes de cualquier acontecimiento importante se abstienen de tener relaciones sexuales, de tener ningún contacto con las mujeres corruptoras. Meggit (1964) refiere un caso extremo, y ya clásico, en Nueva Guinea. Los mae enga de las Montañas Occidentales dicen que «se casan con sus

enemigos»; las mujeres son las prendas de una alianza política sutil. Aunque la mujer que se va a casar, claro está, es una extraña siempre, y siempre se teme su influencia. Así, pues, a los jóvenes mae enga se les enseña desde pequeñitos a huir de los grupos de mujeres; aprenden que la inclinación sexual los degrada y que la sangre menstrual puede producir enfermedades. Las ideas sobre la corrupción son tan exageradas, que incluso el matrimonio se considera extremadamente peligroso; y para estar a salvo de la corrupción del niño recién nacido, un hombre puede llegar a dejar pasar tres meses hasta que se atreve a mirar al recién nacido.

Claro está que en otros lugares las mujeres que sustentan sus roles convencionales no son terribles. Una mujer esposa y madre es inofensiva. El peligro aparece solamente cuando una mujer no puede tener hijos, o cuando su marido o sus hijos han muerto. En algunos lugares se relaciona el peligro, la censura, con la mujer que lleva luto por la muerte de sus parientes masculinos. El hecho de que muchas sociedades hayan prestado mucha más elaboración cultural al papel de la «viuda» que al del «viudo» es muestra de que dichos conflictos existen.¹⁰ Los hombres pueden tener un papel activo en los rituales del luto, pero son las mujeres, no los hombres, las que lloran más y más fuerte, o las que en otros aspectos tienen que mostrar más sufrimiento ante la muerte. En Madagascar, por ejemplo, las mujeres bailan con el esqueleto de los muertos (Bloch, 1971); en la cuenca del Mediterráneo las mujeres que han perdido un pariente cercano probablemente llevarán luto hasta el final de su vida, según prescribe la tradición. En algunos lugares de Nueva Guinea, cuando hay una muerte en la familia se le corta un dedo a trozos a una de las niñas jóvenes; en las castas altas de la India las mujeres solían arrojar a las piras funerarias de sus maridos; y en otras partes del mundo se estrangula a las viudas, o ellas se suicidan, o cosas por el estilo.

La creencia de que una viuda es anómala -de que ella es la que ha de llevar el peso de la pérdida, más que el fantasma de la persona muerta o cualquier otro pariente próximo- parece que está mucho más arraigada en aquellos grupos en los que se define a la mujer

¹⁰ La creencia de que los extremos o exageraciones en las prácticas del luto reflejan la posición sutil y anómala de la que lleva el luto (cuya posición respecto a un grupo social se define únicamente por y a través de los lazos que haya tenido con el fallecido, se confirma por una aparente excepción. Fortune (1932) informó sobre las prácticas funerarias entre los doवान, donde tanto la viuda como el viudo debían pasar un año entero aislados de forma virtual, guardando luto por el cónyuge perdido. Las costumbres domiciliarias de los doवान exigen que las parejas pasen unos años en el pueblo matrilineal del esposo y de la esposa alternativamente. Esto representa que ninguno de los cónyuges tiene una relación de afinidad con el otro, y que no pueden ser más que forasteros en el grupo que visitan. Cuando uno de los dos muere, la única base para la relación social entre ellos se pierde y el esposo se queda en una situación "anómala" -de familiaridad sin sentido institucional- respecto al fallecido. Entonces él o ella tienen que pasar un año entero mostrando tristeza en los alrededores del pueblo, hasta que puedan romperse los lazos que mantenían. Al final del luto al esposo se le impide la entrada al pueblo ya para siempre.

exclusivamente por y a través de sus relaciones con los hombres. Harper (1969) aclaró esto en un trabajo sobre la casta alta de los brahmanes del sur de la India. Entre los miembros de este grupo se ve el matrimonio como un hecho necesario pero terrible de la época madura de la mujer. A las niñas, de pequeñas se las mimaba porque a sus padres les daba pena su destino inminente; antes de la pubertad se les casa dentro de un grupo en el que no figuren ninguna de las mujeres de su grupo de parientes y se les deja a merced de una suegra hostil, y para asegurar su pureza y su relación exclusiva con un solo hombre se le niega un papel en las actividades de la producción y se la confina en la casa. Se dice que una mujer tendría que rezar pidiendo morir antes que su marido. Si él muere primero, ella puede ser sospechosa, como un extranjero, de ser la causa mística de su fallecimiento. Cuando enviudan estas pobres mujeres, que han estado excluidas de cualquier papel social propio, pasan a ser de hecho anómalas socialmente, sin sentido ni lugar. Los otros las consideran parias, malvadas, envilecedoras; se las desprecia y rehúye. Es significativo que las castas bajas de la misma zona no tengan estas ideas sobre las viudas; entre ellos las mujeres tienen un papel en la vida social y en la producción, y las viudas pueden volver a casarse cuando quieran.

Para acabar, las mujeres pueden ser «anómalas» porque las sociedades que definen a la mujer como algo falto de autoridad legítima no tienen forma de reconocer la realidad del poder femenino. Esta diferencia entre regla y realidad queda reflejada en nuestra propia sociedad cuando hablamos de las mujeres con poder llamándolas «zorras». En otras partes del mundo la mujer con poder se considera a menudo una bruja. Nadel, en su estudio sobre los nupe de Nigeria (1952), describe una situación en la que, a pesar de existir un sistema político y religioso regido por los hombres, las mujeres llegaron a ser comerciantes de larga distancia y así podían conseguir unas ganancias propias bastante sustanciales. Aún hay más, estas mujeres podían usar anticonceptivos y tener relaciones sexuales en mercados lejanos, enfrentándose contra una norma dominante por la cual la reproducción era una prerrogativa y derecho exclusivos del marido. Así, los nupe llegaron a considerar las sociedades comerciantes femeninas como sociedades de brujas. Y por ello mismo reconocieron el poder real de la mujer aunque lo consideraron ilegítimo y perjudicial.

Producción. Un último reflejo de la oposición entre las áreas públicas y domésticas puede verse en las relaciones de producción, en el lugar de los hombres y de las mujeres en la economía.: En este punto es muy difícil generalizar, porque las actividades económicas femeninas son realmente muy variadas, desde la actividad doméstica de la mujer norteamericana hasta el comercio de larga distancia de la mujer africana. Sin embargo, la organización económica de las mujeres realmente parece menos pública que la de los

hombres; las mujeres más bien trabajan individualmente o en pequeños grupos, organizados sin articulación. Y los productos del trabajo femenino tienden a estar dirigidos a la familia y al hogar. Incluso cuando los productos del trabajo femenino se distribuyen en una comunidad mayor, a menudo irán en refuerzo del prestigio masculino.

Diversos estudios tratan sobre las consecuencias de los diferentes modos de trabajo femeninos, así como sobre las diferentes formas en que las capacidades reproductoras de la mujer se integran en la vida económica de una sociedad (Sanday, Sacks, O'Laughlin). Pero, a pesar de las diferencias, está clara la orientación relativamente doméstica y particular que la mujer obtiene en la inmensa mayoría de los grupos sociales. En la mayoría de las bandas de cazadores, por ejemplo, puede ser que los hombres y las mujeres cacen juntos y también que juntos hagan la recolección, pero, de los dos, el trabajo que se considera femenino es solamente el de la recolección.

La práctica de la recolección no requiere mucha planificación u organización formales; grupos de mujeres buscan juntas las plantas, todas hacen el mismo tipo de trabajo y se proveen de alimentos que podrán compartirse de manera informal con los vecinos, pero que sirve de base de las necesidades de cada familia por separado. En el grupo filipino que yo estudié, los ilongots, el arroz es un producto y posesión de la mujer; las mujeres; adultas tienen normalmente sus propias plantaciones y graneros individuales en los que almacenan arroz para el uso doméstico. Por otra parte, la caza es responsabilidad de los hombres como miembros de la comunidad, y las piezas se distribuyen todas entre el grupo, ya que es difícil almacenarlas. Incluso cuando los hombres cazan por separado, y secan y venden los animales, cambian las piezas por bienes de prestigio, que usan para comprar esposas, como obsequios y como objetos para reconciliarse en caso de enemistad. Por último, Bateson comenta que en la sociedad iatmul (Nueva Guinea) tanto los hombres como las mujeres pescan para conseguir su alimento, pero cuando es la mujer la que pesca, «no existe aquella excitación que tienen los hombres en sus expediciones pesqueras. La mujer sale a su jornada de trabajo sola» (1958: 143).

A pesar de que existen excepciones, puede decirse que generalmente ocurre que la orientación económica de la mujer, así como su orientación emocional y social, es relativamente más individual y privada que la de los hombres. Esto me lleva a repetir la sugestiva idea de Engels de que las mujeres estuvieron en un tiempo involucradas en la «producción social» y que el desarrollo tecnológico y capitalista las ha relegado al terreno doméstico. Más bien parece que la asimetría doméstico / público es general, tanto en las

formas económicas de organización humanas como en otros órdenes. Las sociedades capitalistas desarrolladas, aunque son extremas en cuanto a esto, no son las únicas.

Fuentes de poder e importancia

La anterior disquisición hace pensar que los aspectos característicos de los roles masculinos y femeninos en los sistemas sociales, culturales y económicos pueden relacionarse con una oposición universal y estructural entre terrenos domésticos y públicos de actividad. En muchos sentidos, esta afirmación es demasiado simple. Es fácil -por ejemplo en la sociedad norteamericana- identificar la esfera doméstica del ama de casa del suburbio, y oponerlo al mundo público y social de la industria, las finanzas y el prestigio. Sin embargo, los grupos domésticos son muy variados -desde los frágiles mbuti, que apenas están disociados de la vida de la comunidad, hasta las famosas grandes casas de los iroqueses (Brown, 1970a), que engloban a varias familias y encierran en sí mismas ya un tipo de dominio social, De hecho, tal como afirma Lamphere, las variaciones en la estructura del grupo doméstico son importantes en cuanto que a partir de ellas varían los tipos de poder femenino.

Pero la complejidad de casos particulares no minimiza nuestra generalización global, que no apunta a lo absoluto, sino a las orientaciones relativas de las mujeres y de los hombres. Es más, tal usar el modelo estructural como patrón, podemos encontrar las implicaciones de los roles domésticos y públicos respecto al poder, la importancia y el status femeninos en varias articulaciones de culturas opuestas. Aunque, el modelo no tiene implicaciones necesarias para el futuro, permite identificar dos tipos de disposiciones estructurales que elevan el status de la mujer: las mujeres pueden introducirse en el hogar.¹¹ Observando cómo las mujeres han manipulado, elaborado o infravalorado sus responsabilidades domésticas, podemos empezar a apreciar los roles de las mujeres en tanto que actores en varios sistemas sociales, y también a reconocer los tipos de cambios que las mujeres podemos abordar por nuestra cuenta.

El modelo me lleva a sugerir, primero, que el status de las mujeres será inferior en aquellas sociedades en las que exista una fuerte diferenciación entre los terrenos de actividad doméstica y pública, y en aquellas en que las mujeres estén aisladas unas de otras y colocadas bajo la autoridad de un solo hombre en la casa.. Su posición se eleva en el momento en que pueden luchar por cambiar dicha situación ante la autoridad, ya sea

¹¹ Para fines conceptuales, tales posibilidades están diferenciadas, si bien las sociedades actuales se caracterizan por una combinación de ambas.

tomando los roles de los hombres o estableciendo ligámenes sociales, creando un sentido de la jerarquía, del orden y de la importancia en un mundo en el que prevalezcan las mujeres. Una posibilidad para las mujeres es introducirse en el mundo de los hombres o crear su propio mundo público. Pero quizás las sociedades más igualitarias son aquellas en las que las esferas públicas y domésticas se diferencian poco, en las que el sexo tampoco reivindica mucha autoridad, y en las que el centro de la vida social es la propia casa.

Para empezar (y sin especificar los criterios particulares con los que rendir cuentas del status de las mujeres), está claro que las mujeres que no tienen lazos con compañeras de su propio sexo, que están limitadas en sus movimientos y actividades, tienen un porvenir que no es envidiable. Un buen ejemplo sería la excelente descripción que Campbell hace de los pastores de ovejas griegos sarakatsani (1964). Los hombres pasan los días en la montaña, guardando los animales, mientras que las mujeres están confinadas de forma estricta en la casa. A la niña adolescente muy pronto se le enseña a limitar sus movimientos, a no andar de forma ostentosa, y a no correr nunca. Su sexo es carne del demonio; su cuerpo es tan temido que ella casi nunca se mira su torso; y si osa mirar a los ojos a un hombre, se dice que está provocándole. Después del matrimonio se inicia una vida doméstica hostil y distante para ella; ningún hombre o mujer diría que dan muestras de tener una intimidad de esposos. Para ella la única felicidad en la vida es el hijo que crece, que la mantendrá, garantizándole una comodidad para cuando sea mayor. Aunque también el futuro status de su hijo depende de su actuación, y ella debe guardar su pureza y preservar el buen nombre de su marido. Tampoco puede quejarse de los abusos de su marido por miedo a desacreditarlo. Efectivamente, ella es su criada, y tal como Campbell advierte, él (1964) es su dios.¹²

Otras formas sociales, de todas formas, otorgan más poder e importancia a la mujer. En algunas, las opiniones de una mujer y su habilidad para tener un precio alto de novia, o entablar lazos con hombres en concreto, son factores importantes para el establecimiento de alianzas políticas entre grupos. En otras, su contribución económica y, en particular, su control de los alimentos le permite influir en los hombres. Allí donde los terrenos doméstico y público están fuertemente diferenciados, las mujeres pueden manipular a los hombres y tener influencia en sus decisiones por medio de estrategias diversas, como negándose a cocinar para sus maridos (ver Paulme, 1963), ganándose el apoyo de los hijos, colocando al marido en oposición a la familia, o provocando aquello que el resto de la sociedad llamaría una «tragedia» en la casa (ver Wolf, 1972; Collier, 1973). Finalmente, existen sociedades como la

¹² Como complemento a nuestro énfasis en mostrar como las mujeres ven sus propias vidas, cabe señalar que el status de las mujeres sarakatsani alcanza su nivel más bajo en los últimos años de la adolescencia y los primeros de matrimonio. Cuando se casan sus hijos, éstos ocupan la posición del padre como cabezas de familia, y sus poderes y privilegios se acreditan, al tiempo que se desvanecen los del marido.

nuestra en las que las esferas doméstica y pública están diferenciadas, pero en la que ciertas mujeres privilegiadas, adoptando los roles de los hombres (son doctoras, abogadas o incluso miembros de las fuerzas armadas), consiguen un status y un poder considerable. Este parece que es el caso de las clásicas reinas y jefas femeninas de Africa (Lebeuf, 1963; Hoffer). Entre los lovedu (Krige y Krige, 1943), por ejemplo, una mujer puede hacerse con un cierto poder, status y autonomía superando a su marido o acumulando capital y casándose con esposas (los lovedu tienen reinas que en la parte ritual del matrimonio toman el papel del rol de un hombre).

Las mujeres que detentan roles de hombres, de todas formas, constituyen en realidad una porción de élite dentro de la población femenina; pocas mujeres en la historia han llegado a tener una posición dominante en el mundo del trabajo, e incluso menos han competido con políticos varones y llegado a ser políticas o reinas. Es más común, en aquellas sociedades en que lo doméstico y lo público está fuertemente diferenciado, que las mujeres ganen poder, a base de extremar sus diferencias respecto a los hombres. Al aceptar y moverse alrededor de los símbolos y expectativas asociados a su definición cultural, pueden conseguir la sumisión de los hombres, o establecer una sociedad entre ellas. Así, por ejemplo, la mujer norteamericana tradicional puede obtener poder solapadamente, jugando con la vanidad de su marido (dirigiendo su vida pública desde la intimidad). O en todo aquello que va desde las obras de beneficencia a la contestación en la cocina, pueden forjar un mundo público que les sea propio. En otras partes las mujeres pueden crear sociedades comerciales, clubs parroquiales, o incluso organizaciones políticas, a través de los que ponen al hombre negligente en su sitio. Entre los iroqueses (Brown, 1970a), el poder de las mujeres se cimentaba en una organización predominantemente femenina de la vida doméstica y el trabajo en el campo; los hombres pasaban períodos largos fuera de sus casas cazando o haciendo la guerra, y las mujeres trabajaban juntas, controlaban la distribución de los alimentos, tomaban las decisiones sobre los matrimonios, y, en general, ejercían su dominio sobre las cuestiones de la comunidad. También en las tan prestigiosas sociedades políticas y religiosas femeninas del Africa occidental (Lebeuf, 1963; Leis, Hoffer), las mujeres crearon sus propias jerarquías sociales totalmente articuladas.

Las ideas de pureza y corrupción que se han usado tan a menudo para limitar las actividades femeninas, pueden servir de base para afirmar la solidaridad, poder e importancia de las mujeres. En el caso más simple podemos darnos cuenta de que una mujer temida a menudo tiene poder; muchos hombres de Nueva Guinea obedecerán los deseos de su mujer, por temor de que una mujer enfadada le sirva comida durante su menstruación, o de que se ponga sobre él mientras duerme y derrame un chorro de sangre. Asimismo parece que los roles

como el de bruja o comadrona los toman aquellas mujeres que, al extremar los aspectos de su situación especial o anómala, se arrojan poderes exclusivos. Es más, las ideas sobre la corrupción pueden proporcionar una plataforma para la solidaridad entre las mujeres. Las mujeres, por ejemplo, pueden reunirse en cabañas durante la menstruación, y descansar y charlar, conformando un mundo fuera del control de los hombres. O también, tal como indica Lewis (1971), en muchas partes del mundo mujeres anómalas y sin poder pueden ser particularmente vulnerables para ser poseídas por espíritus; basándose en dicha posesión, las mujeres forman grupos para el culto que rivalizan con las organizaciones religiosas de los hombres. Por último, las prostitutas seculares y religiosas, en tanto que mujeres que nunca se casan y sin embargo tienen trato con cantidad de hombres, hacen un uso positivo de su sexualidad anómala. El que sean temidas y deseadas les supone a ellas una auténtica fuente de poder y, en algunas situaciones, el burdel y el templo pueden ser terrenos donde la mujer prevalezca.

Si las afirmaciones sobre sexualidad pueden dar poder a la mujer, también lo puede su negación. Las mujeres de la época victoriana mejoraron su status negando su propia sexualidad y considerando pecado las inclinaciones sexuales de los hombres. Las ideas sobre la pureza parecen particularmente atractivas para las mujeres, que a menudo establecen normas respecto a la pureza, reglas sobre una forma de vestir y un comportamiento rigurosos, modestia, limpieza, remilgamiento, que usan como artificio para contrastar su mundo con el mundo de los hombres, y así fijan las bases de orden y status entre ellas mismas. Así, por ejemplo, en un pueblo español que estudié, las mujeres condenaban de forma encarnizada la seducción femenina; establecían un sistema de normas estrictas para la época del luto, y la mujer pura y respetable pasaba la mayor parte de su vida vestida de negro. Grupos de estas mujeres se juntaban durante el día en la fuente, en el centro del pueblo y éste era su propio centro. Tal como sucede en otras partes del Mediterráneo, se juzgaban a sí mismas más puras, más morales y estables que los hombres, que raramente se dejaban ver, pues estaban en el campo o en el bar o en las ciudades. En la fuente las mujeres charlaban e intercambiaban informaciones valiosas. Sus sábanas de un blanco deslumbrante y sus severos vestidos, que ni realizaban su sexo ni provocaban, eran testimonio de su pureza; y mientras los hombres se ensuciaban con el trabajo, con sus obligaciones y con la competitividad, las mujeres tenían una esfera moral propia. Quizás es el convento el caso extremo de una sociedad de mujeres basada en el lenguaje de la pureza, en la falta de relación con los hombres. Las novias de Cristo no necesitan ser tentadas por las debilidades mortales de los hombres. En vez de ello establecen una sociedad pura y moral, un mundo totalmente suyo.

Estos ejemplos nos sugieren que tales concepciones muy simbólicas y sociales, que sirven para relegar a las mujeres y limitar sus actividades, pueden ser usadas por éstas como base para la solidaridad y consideración femenina. Si los hombres viven separados de las mujeres, de hecho no pueden controlarlas, y, sin querer, les pueden proporcionar los símbolos y los recursos sociales con los que montar su propia sociedad. Dichos grupos de mujeres, que van desde los conventos y burdeles a las amistades informales entre vecinos de China (ver Wolf, 1972), las organizaciones políticas y de cultos africanos (Leis, Hoffer), son asequibles a las mujeres durante la ausencia de los hombres y añaden una importancia social y moral al papel que de otra forma sería doméstico.

Los lazos extradomésticos con otras mujeres son, pues, una fuente importante de poder e importancia para las mujeres de aquellas sociedades que crean una división fuerte entre lo público y lo doméstico, o entre los papeles masculinos y femeninos. Sin embargo, tal como hemos sugerido más arriba, hay otra posibilidad. Las sociedades que no crean la oposición entre masculino y femenino y otorgan una importancia positiva a la relación conyugal y al compromiso de los hombres tanto como de las mujeres en la casa, parecen más igualitarias en términos de los roles sexuales. Cuando un hombre se ve implicado en las tareas domésticas, en el cuidado de los niños y en la cocina, no puede fabricarse un aura de autoridad y distancia. Y cuando las decisiones públicas se toman en la casa, las mujeres pueden tener un rol público legítimo.

Puede ser interesante estudiar un ejemplo en extenso. Entre los ilongots, la sociedad filipina que yo estudié, la caza practicada por el hombre se valora más que el cuidado del huerto por parte de la mujer, pero ambos modos de producción se conciben como complementarios y la división del trabajo no es estricta. Los rituales de la caza y de la horticultura giran alrededor del mismo repertorio complejo de los objetos mágicos; en la casa, cuando se distribuye la comida, las mujeres cocinan y reparten las raciones de arroz, mientras que los hombres cocinan, cortan y distribuyen trozos de carne. Durante el día, mientras las mujeres están en el huerto, los hombres pasan muchas horas con sus hijos, y marido y mujer a veces duermen con un niño en medio de ambos. Un matrimonio representa un núcleo, una unidad social duradera y de cooperación; la única expresión que tienen los ilongot para «familia» es «pareja casada» o «los que tienen relación juntos». De hecho, no existen elementos en la vida cotidiana de los ilongots que hagan pensar en una relación

asimétrica de los sexos. No hay casas o plazas públicas para hombres, no hay lugar donde pueda darse un mundo de hombres independiente, compartimentado y organizado jerárquicamente.¹³ La mayoría de las confrontaciones políticas se celebran en las grandes casas de una sola habitación; a pesar de que en dichos contextos predominan los hombres, únicamente en raras ocasiones se les prohíbe hablar a las mujeres. La actividad que diferencia a los hombres es la caza de cabezas. Igual que los cultos masculinos y los rituales secretos de otros lugares del mundo, esto se asocia con la adquisición de la masculinidad; es la actividad en la que los hombres definitivamente se separan. Sin embargo, es particularmente interesante observar que no se considera que sea obligatorio ni es deseable que un hombre consiga una cabeza en más de una ocasión. Se considera agresivo a aquel que está desmesuradamente ansioso por matar, y la caza de cabezas no sirve de base para que los hombres se clasifiquen fácilmente o compitan entre ellos.

En otras palabras resulta que la implicación de los hombres en la esfera doméstica y, paralelamente, la participación de las mujeres en la mayoría de los acontecimientos públicos trae bastantes consecuencias encadenadas. En una zona del mundo en la que los hombres tradicionalmente han obtenido autoridad a partir de sus éxitos competitivos en la guerra, parece que los cazadores de cabezas ilongots minimizan la ética masculina de autoridad y éxito, de sistemas de clasificación entre los hombres. Los chicos, al tener sus primeras experiencias en intimidad con los padres tanto como con las madres, están relativamente libres de la necesidad del «éxito», o de denigrar a las mujeres; los hombres que se comprometen en tareas domésticas no exigen sumisión a sus esposas. Los ilongots evidencian una estratificación pequeña en la vida social y política y, a pesar de que está presente, la asimetría sexual está minimizada por el hecho de que las mujeres tienen el derecho y la confianza en sí mismas para decir lo que piensan. Finalmente se ve en el hogar unas relaciones relativamente igualitarias entre los sexos, más cooperación que competitividad, y una intimidad auténtica entre marido y mujer.

Lo mismo puede decirse respecto a otras sociedades que en la literatura antropológica se consideran «igualitarias». En éstas, al igual que en la -sociedad ilongot, los hombres detentan los rituales y símbolos prestigiosos, pero el aura de la autoridad masculina está

¹³ La reciente influencia misionera ha establecido una institución fuera del hogar: la iglesia. Y también ha introducido la idea explícitamente cristiana de la subordinación de la esposa al marido. Las mujeres ilongot se muestran favorables a la conversión, pero aquí resulta significativo que los roles dirigentes en la iglesia (los primeros roles formales, institucionalizados, importantes y explícitos en la sociedad ilongot), han sido asumidos todos por varones.

minimizada a través de la intervención de los hombres en la casa. Así, por ejemplo, los pigmeos mbuti de Africa (Turnbull, 1961) viven en grupos en los que las dependencias domésticas están separadas entre sí por simples lean-tos y los hombres y las mujeres cooperan tanto en los objetivos domésticos como en los económicos. Los hombres mbuti tienen un culto secreto de la flauta, pero no lo usan para dominar a las mujeres o para crear una jerarquización entre ellos. Otro ejemplo son los arapesh, así como esos otros grupos de Nueva Guinea (p. ej. los wogeo descritos en Hogbin, 1970) que, en una zona cultural caracterizada por expresiones elaboradas e institucionalizadas de antagonismo sexual, parecen haber acentuado la complementariedad de las mujeres con los hombres. En éstos, en oposición a otros grupos de la zona, el «secreto» de los cultos masculinos de la flauta es de escasa importancia. Y entre los arapesh se dice que los hombres y las mujeres juntos «dan a luz» y «crían» a sus hijos; participan en la vida doméstica conjuntamente. De nuevo, aquí, el compromiso mutuo y complementario de los hombres y las mujeres en las actividades domésticas origina un sentido de igualdad. Parece posible un *ethos* igualitario siempre que los., hombres adopten el rol doméstico.

Conclusiones

He intentado relacionar las asimetrías universales en las actividades reales y juicios culturales de los hombres y las mujeres con una oposición universal, estructural, entre las esferas doméstica y pública. También he sugerido que las mujeres parecen oprimidas o faltas de importancia y status propios en tanto que están relegadas a las actividades domésticas, aisladas de las otras muges, y del mundo social de los hombres. Las mujeres obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o creando una sociedad entre ellas. Finalmente, advertí que las sociedades más igualitarias no son aquellas en las que los hombres y las mujeres se oponen o son incluso competidores, sino aquellas en las que los hombres valoran y participan en la vida doméstica de la casa. Paralelamente, hay sociedades en las que, las mujeres pueden participar fácilmente en acontecimientos públicos importantes.

Es interesante advertir que la sociedad norteamericana participa de alguna forma en este último ideal complementario, especialmente a nivel ideológico (si bien, claro está, no en el económico o en otras formas de organización). Los norteamericanos hablan de igualdad sexual, y los rituales americanos, desde los eclesiásticos hasta los banquetes, intentan incluir la totalidad de la familia. Schneider ha sugerido en un estudio innovador (1968) que la idea de «intercambio sexual», de solidaridad conyugal, es una metáfora básica en la familia;

marido y mujer forman un núcleo central, un principio de orden para apreciar las relaciones, y también una idea cultural. Así indicado que para los ilongots la expresión «los que tienen relación juntos» significa «familia». Allí, también, la unión de un hombre y una mujer se considera crucial, y también se asocia con una ideología sexual igualitaria.

Pero, de todas formas, a diferencia de los ilongots, de hecho la sociedad norteamericana está organizada de forma que crea y fomenta una distancia radical entre lo privado y lo público, lo doméstico y lo social, mujeres y hombres. Por una parte habla de la familia conyugal, mientras que por otra define a las mujeres como domésticas (ejército invisible de desempleadas) y envía a sus hombres al mundo público del trabajo. Este conflicto entre ideal y realidad crea ilusiones y decepciones tanto a las mujeres como a los hombres.

Para concluir, me gustaría sugerir que este conflicto es el centro de la reflexión contemporánea sobre los roles sexuales: nos han dicho que los hombres y las mujeres tienen que ser iguales, e incluso compañeros, pero también nos dicen que hemos de valorar a los hombres por su trabajo, así que las mujeres preocupadas por llevar esta igualdad a la práctica se han centrado en la segunda mitad de esta paradoja, y han buscado las bases para una solidaridad femenina y las oportunidades para las mujeres en el mundo del trabajo de los hombres. Hemos concebido nuestra liberación a partir del modelo de las sociedades de mujeres y de las reinas africanas. Sin embargo, mientras la esfera doméstica siga siendo dominio femenino, las sociedades de las mujeres, aunque tengan poder, nunca serán políticamente equivalentes a las de los hombres; y, como en el pasado, la soberanía puede ser una metáfora para una élite femenina. Si el mundo público ha de abrir sus puertas no sólo a la élite de las mujeres, tendrá que cambiarse la propia naturaleza del trabajo y deberá reducirse la asimetría entre trabajo y casas. Por ello debemos llevar a los hombres al ámbito de los problemas y responsabilidades domésticas, como los ilongots. Ciertamente es difícil pensar en adaptar a nuestra sociedad el modelo de los agricultores y cazadores ilongots. Pero hoy necesitamos combinar objetivos políticos con visiones utópicas, y para ello el ejemplo ilongot puede ser útil. Nos proporciona una imagen de un mundo en el que la oposición doméstico / público está minimizada y dissociada de las cuestiones sexuales. Y sugiere la idea de que los hombres, que en el pasado han dedicado sus vidas a una acción pública, únicamente admitirán que las mujeres son realmente iguales a ellos cuando ellos ayuden a criar nuevas generaciones asignándose las responsabilidades domésticas.

Bibliografía

BACHOFEN, J. J. 1967, *Myth, Religion and Mother Right*. Bollingen Series, 84. Princeton.

BARDWICK, JUDITH M. 1971, *Psychology of Women: A Study of Bio-Cultural Conflicts*. Nueva York.

BARRY, HERBERT, M. K. BACON Y I. L. CHILD 1957, «A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization». *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 55: 327-32.

BATESON, GREGORY 1958, *Naven*. Stanford (California).

BETTELHEIM, BRUNO 1954, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Nueva York.

BLOCH, MAURICE 1971, *Placing the Dead*. Londres.

BROWN, JUDITH K. 1970a, «Economic Organization and the Position of Women Among the Iroquois». *Ethnohistory* 17 (3-4): 151-67. - 1970b, «A note on the Division of Labor by Sex». *American Anthropologist* 72: 1073-78.

CAMPBELL, J. K. 1964, *Honor, Family and Patronage*. Oxford.

CANCIAN, FRANCESCA s.f., *What are Norms?* Chicago.

CHODOROW, NANCY 1971, «Being and Doing», en Vivian Gornick y B. K. Moran (eds.), *Women in Sexist Society*. Nueva York.

COLLIER, JANE F. 1973, *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford (California).

DAVIS, ELIZABETH GOULD 1972, *The First Sex*. Baltimore.

DEACON, A. BERNARD 1934, *Malekula: A Vanishing People*. Londres.

DE BEAUVOIR, SIMONE 1953, *The Second Sex*. Nueva York.

DOUGLAS, MARY 1966, *Purity and Danger*. Nueva York.

DURKHEIM, EMILE 1964, *The Division of Labor in Society*. Nueva York.

ELLMAN, MARY 1968, *Thinking About Women*. Nueva York.

ENGELS, FRIEDRICH 1981, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

FELSTINER, MARY 1973, Comunicación personal.

FERNEA, ELIZABETH 1965, *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, Nueva York.

FORTUNE, Rio 1932, *Sorcerers of Dobu*. Londres.

HARPER, E. B. 1969, «Fear and the Status of Women». *Southwestern Journal of Anthropology* 25: 81-95.

HOGBIN, IAN 1970, *The Island of Menstruating*. Scranton, Pa.

KABERRY, PHYLLIS 1939, *Aboriginal Women, Sacred and Profane*. Londres.

KEENAN, ELINOR 1974, «Norm-Makers, Norm-Breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community», en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge.

KRIGE, E. JENSON y J. D. KRIGE 1943, *The Realm of a Rain Queen*. Londres.

LANDES, RUTH 1971, *The Ojibwa Woman*. Nueva York.

LEBEUF, ANNIE 1963, «The Role of Women in the Political Organization of African Societies», en Denise Paulme (ed.), *Women of Tropical Africa*. Berkeley (California). Ed. original francesa, 1960.

LEE, RICHARD B. 1968, «What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources», en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*, pp. 30-48. Chicago.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*. París.

LEWIN, ELLEN, J. COLLIER, M. ROSALDO y J. FJELLMAN, «Power Strategies and Sex Roles». Comunicación presentada en la 70 reunión anual de la American Anthropological Association. Nueva York.

LEWIS, I. M. 1971, *Ecstatic Religion*. Londres.

LIEBOW, ELLIOT 1967, *Tally's Corner*. Boston.

LINTON, SALLY 1973, «Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology», en Sue- Ellen Jacobs, *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies*. Urbana (Illinois).

LITTLE, KENNETH 1951, *The Mende of Sierra Leone - A West African People in Transition*. Londres.

LLOYD, P. C. 1965, «The Yoruba of Nigeria», en James L. Gibbs (ed.), *Peoples of Africa*, pp. 547-82. Nueva York.

MEAD, MARGARET 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Londres.

- 1949, *Male and Female*. Nueva York.

- 1971, *The Mountain Arapesh*. Nueva York. Ed. original 1938.

MEGGIT, M. J. 1964, «Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea». *American Anthropologist* 66 (4, II): 204-24.

- 1965, «The Mae Enga of the Western Highlands», en Lawrence P. y M. J. Meggit (eds.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Oxford.

MURDOCK, GEORGE P. 1934, *Our Primitive Contemporaries*. Nueva York.

MURPHY, ROBERT 1959, «Social Structure and Sex Antagonism». *South-western Journal of Anthropology* 15.

- 1964, «Social Distance and the Weil». *American Anthropologist* 66: 1257-74.

NADEL, S. F. 1952, Witchkraft in Four Societies: An Essay in Comparison». *American Anthropologist* 54.

PARSONS, TALCOTT 1964, *Social Structure and Personality*. Nueva York.

PARSONS, TALCOTT y EDWARD SHILS (eds.) 1951, *Toward a General Theory of Social Action*. Cambridge (Massachusetts).

PAULME, DENISE 1963, Introducción a Denise Paulme (ed.), *Women of Tropical Africa*. Berkeley (California). Ed. Original francesa, 1960.

SCHNEIDER, DAVID 1968, *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs (N. Jersey).

SHAPIRO, JUDITH 1970, «Yamomamo Women: How the Other Half Lives». Comunicación presentada a la 69 reunión anual de la American Anthropological Association, San Diego.

SIMMEL, GEORG 1955, *Conflict and the Web of Group Affiliations*. Nueva York. Ed. original alemana, 1922-23.

SMITH, MICHAEL G. 1960, *Government in Zazau*. Londres.

TIGER, LIONEL 1969, *Men in Groups*. Nueva York.

TURNBULL, COLIN 1961, *The Forest People*. Nueva York.

WEBER, MAX 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York.

WOLF, MARGERY 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan* Stanford (California).

ZBOROWSKI, MARY y ELIZABETH HERZOG 1955, *Life Is with People*. Nueva York.

ZELDITCH, MORRIS 1955, «Role Differentiation in the Nuclear Family», en T. Parsons y R. Bales (eds.), *Family, Socialization and Interaction Process*, pp. 307-52. Nueva York,

- 1964, «Cross-Cultural Analysis of Family Structure», en H. T. Christensen (ed.), *Handbook of Marriage and the Family*, pp. 462-500. Chicago.