

# De la práctica antropológica a la problemática de género

Danielle Provansal  
Universitat de Barcelona

Recibido: 27-2-2014

Aceptado: 14-3--2014

## De la práctica antropológica a la problemática de género

**Resumen.** Este artículo aborda algunos de los silencios o lagunas de la antropología respecto a la problemática de género. La autora los confronta con su propia experiencia de campo en Cabilia (Argelia), hace más de treinta años, y describe los escollos metodológicos con los que se encontró al respecto, lo que le incitó a modificar sus planteamientos iniciales. Los avances de las teorías feministas y los cambios observados en la región durante las últimas décadas le han permitido revisar sus primeras interpretaciones y realizar un balance crítico de los conceptos utilizados entonces, así como de otros aplicados a situaciones recientes, dentro de un contexto político e ideológico transformado, que había desarrollado en publicaciones posteriores. Finalmente, menciona las últimas corrientes feministas (que postulan la anterioridad del género sobre el sexo) que se apoyan en los nuevos avances en genética para superar el viejo modelo patriarcal, pero las analiza desde la distancia antropológica, considerándolas como profundamente etnocéntricas frente a las enormes desigualdades económicas y sociales que separan nuestra propia sociedad occidental de las sociedades que fueron objeto de la mirada etnográfica.

**Palabras clave:** inferioridad femenina, modelo dual de género, intercambio matrimonial, violencia simbólica y física, etnocentrismo.

## The anthropological practice and the gender approach

**Summary.** The paper approaches some of Anthropology's lagoons or unspoken aspects with regard to gender problems. The author confronts them with her own experiences in the region of Cabilia (Algeria) more than thirty years ago as she describes the methodological obstacles she found then and how she would have to change her initial postulates at that time. On the other hand the progress on feminist theories as well as changes observed in that Northern African region during recent decades have allowed her to review her initial interpretations and also to develop balanced criticism on the concepts used in the past. Also she has taken into consideration concepts based on present time situations within a transformed ideological and political context as they have been developed in recent publications. Finally, the author mentions the latest feminist currents (those which postulate the anteriority of gender upon sex) based upon new discoveries in the field of genetics aimed to overcome the old patriarchal model, but she does analyse them from anthropological distance as she considers them deeply ethnocentric and confronts them with the huge social and economic inequalities that separate our own Western society from those which were at a time object of ethnographic scrutiny.

**Key words:** feminine inferiority, gender dual model, marriage exchange, physical and symbolic violence, ethnocentrism.

**Correspondencia:**  
Danielle Provansal

c. Rocafort, 246, 4.º 6.ª

08029 Barcelona, España

email: daprovansal@gmail.com; dprovansal@ub.edu

### Etnografía y práctica antropológica

Quienes entre mis colegas antropólogos se aventuran a leer este texto se extrañarán de su mismo título. Efectivamente, para los enterados de la disciplina, encierra una contradicción implícita que voy ahora mismo a dilucidar.

Se suele utilizar la palabra *etnografía* para referirse a la práctica que llevan a cabo los etnólogos, práctica que les proporcionará el material de datos a partir del cual elaborarán su interpretación de la cultura o del entorno social particular que han observado y estudiado, interpretación que, comparada con la de otras culturas en entornos sociales particulares, formará la base a partir de la cual se elabora la teoría antropológica referida a algunas de las problemáticas esenciales que caracterizan la vida humana –la relación con el ambiente y las pautas de subsistencia, los intercambios de bienes, el parentesco, el ejercicio de la autoridad y del poder, los registros simbólicos, para mencionar las principales–. Esto significa que entre la práctica propiamente dicha y la enunciación de variantes universales median varias etapas metodológicas en que la conceptualización de datos particulares comparados con otros de misma índole abre la vía al nivel de generalidad que se pueda exigir de una disciplina que, a pesar de ser predominantemente cualitativa, se define como científica.

Evidentemente esto es la definición canónica de la etnología y de la antropología que las tendencias posmodernas de las dos últimas décadas han pasado habitualmente por alto. Desde entonces, todo se ha convertido en «antropologizable», desde los microcosmos más anodinos de nuestros universos cotidianos –kioscos, porterías, etc.– hasta los aspectos más imponderables de nuestra humana naturaleza –actividad cognitiva, proceso de creación artística–, sin olvidar los actos o espacios marcados por el sello de la inmediatez, es decir, aquellos escenarios efímeros que concentran la atención pública y rompen la cotidianidad, todos ellos descritos a partir de una subjetividad asumida que toma el relevo de la distancia metodológica; más que interpretaciones son discursos que se añaden a otras narraciones sobre situaciones similares. ¿Se habría entonces convertido el nivel propiamente dicho antropológico en una simple polifonía? Para algunas corrientes posmodernas, quizás sí, pero sería imprudente generalizar. Sigue la necesidad de reflexionar sobre la propia práctica y sobre el propio discurso, es decir, elaborar una antropología reflexiva que en sí misma representa la faceta epistemológica de la disciplina (Bourdieu & Wacquant, 1992).

Al hablar en el título de *práctica antropológica*, no pretendo situarme propiamente en una de las corrientes posmodernas actuales, sino, muy al contrario, situar de nuevo la antropología en su lugar de síntesis entre la labor empírica de recogida de datos, la interpretación de los mismos y la posterior comparación, de la cual surjan posibles hipótesis explicativas que desemboquen en modelos o invariantes universales.

¿Entonces a qué me refiero hablando de la práctica antropológica? Si bien la particularidad –y originalidad– de la etnografía como práctica de campo le valió estar adoptada –aunque en un enfoque distinto– por otras disciplinas afines como la sociología, la psicología social, la geografía humana o la historia local, ostenta empero una diferencia metodológica de peso: estas disciplinas no suelen practicar con tanto empeño el principio director de la mirada antropológica, el distanciamiento por parte del antropólogo de su propia cultura. Es también uno de los motivos por los cuales prefiero hablar aquí de práctica antropológica.

### Invisibilidad y pasividad

A partir de Bronislaw Malinowski (Malinowski, 1922), la práctica antropológica empezó a ejercerse eficazmente sobre mundos lejanos y sociedades exóticas con la finalidad de comprenderlos gracias a la descentración, una herramienta que formaba parte de su bagaje metodológico particular. Sin embargo, esta necesidad de hacer, dentro de lo posible, caso omiso de la cultura propia, en particular de sus pautas y valores, para poder abordar con la mayor objetividad posible otras culturas no fue siempre cumplida. Si bien las descripciones sobre las relaciones con el medio, las formas de subsistencia, las modalidades de intercambio y, también, la organización social y política, los rituales y las creencias religiosas fueron por regla general minuciosamente realizadas sin afán de emitir juicios de valor sobre estos aspectos para comprobar con ello la superioridad de la cultura del etnógrafo, en algunos casos estas descripciones pecaron por omisión, y fueron de hecho implícitamente etnocéntricas.

El caso más llamativo al respecto es el de las mujeres que, en numerosos estudios etnológicos, se convierten en invisibles. Se admite hoy en día que los primeros etnólogos partían de un punto de vista androcéntrico que orientaba de una determinada manera su mirada y su interpretación. Partían de la concepción de los roles sexuales propia de nuestra cultura occidental en aquella época (principios del siglo xx) y eso les impedía abarcar de forma exhaustiva cómo estos roles se plasmaban en otras sociedades. Mientras las tareas masculinas están relatadas y documentadas con abundancia de detalles, las tareas específicamente femeninas están subvaloradas, inclusive en las observaciones hechas por los etnólogos más escrupulosos.

Por ejemplo, si bien Malinowski observa detenidamente las diferentes etapas de los intercambios ceremoniales *kula* entre jefes de varios poblados situados en las distintas islas que conforman el archipiélago de las islas Trobriand, alude solamente de paso a la participación de las mujeres en las ceremonias funerarias. La antropóloga norteamericana Annette Weiner (Weiner, 1976), que se fue a la isla de Kiriwina en Nueva Guinea prácticamente sesenta años después de Malinowski, se dio cuenta entonces de la enorme importancia que tenían los intercambios que las mujeres realizaban durante estas ceremonias, intercambios que

les permitían constituir su riqueza personal y controlar asimismo las operaciones simbólicas que, con motivo de muertes y nacimientos, ponían la sociedad en contacto con el orden cósmico.

Por otra parte, el hecho de que Malinowski recabara preferentemente su información en el ámbito masculino no fue solamente porque en tanto que hombre le era más fácil adentrarse en ese ámbito, sino porque le parecía mucho más interesante, dada la preeminencia política de los hombres entre los trobriandeses y el prestigio social que ganaban cuando se implicaban en las arriesgadas expediciones de *kula*. Por contraste, no supo ir más allá de la observación y descripción de tareas femeninas cotidianas que le aparecieron de poco interés, dado su carácter inevitablemente repetitivo y trivial.

Asimismo, cuando Richard Lee (Lee, 1979) estudia en la segunda mitad del siglo pasado los bosquimanos !kung de Namibia, no da precisiones sobre el tiempo durante el cual las mujeres amamantan a los niños o más generalmente sobre la duración de los cuidados a su prole, cuando, por contraste, cuenta hasta los segundos en las tareas destinadas a los hombres como la construcción de una choza, como ha subrayado Paola Tabet (Tabet, 1985). Según esta última autora, la invisibilidad de las mujeres exóticas en la mirada de un etnólogo como Malinowski sería el reflejo de la invisibilidad de las mujeres en el mundo occidental de la época. Cabe señalar, sin embargo, que en lo que se refiere a las respectivas tareas de los hombres y de las mujeres para asegurar la supervivencia cotidiana del grupo entre las bandas de cazadores recolectores, repetidas y sistemáticas observaciones ulteriores permitieron poner de relieve que las mujeres dedicaban más tiempo que los hombres en ello (Leacock & Lee, 1982).

Sin embargo, la primera entre los etnólogos clásicos en dar tempranamente, además de visibilidad, protagonismo a las mujeres fue Margaret Mead (Mead, 1928, 1930) cuando estuvo en Samoa. Hay que decir que se encuentra en la situación exactamente opuesta a Malinowski, dado que tenía, en tanto que mujer, acceso preferente al ámbito femenino, en particular a las adolescentes, mientras sus contactos con los varones jóvenes fueron mucho más difíciles y poco informativos. Esto le ha acarreado críticas numerosas, entre ellas las de Derek Freeman (Freeman, 1983), que le reprochó haber idealizado la realidad indígena con respecto a las relaciones sexuales premaritales, al haber silenciado los frecuentes intentos de violación protagonizados por los jóvenes varones que quieren de este modo manifestar su virilidad y, por contraste, la resistencia que les oponen las jóvenes, que han de llegar vírgenes al matrimonio, a pesar de los juegos eróticos a los que, según Mead, se dedican de solteras.

Cuando realicé trabajo de campo en una zona rural del Magreb para mi tesis doctoral, tenía muy presente evitar el escollo de la invisibilidad y centré mi observación sobre la familia y los roles intrafamiliares en una situación de enorme cambio económico, social y político. Mi trabajo de campo se desarrolló durante dos

años y medio, entre 1970 y 1972, en la región de Gran Cabilia, situada al noreste de Argel capital, de cultura predominantemente *amazigh*. Pero también realicé varias estancias en Argel capital, viajé prácticamente por todo el país y también por Tunicina y Marruecos.

Dentro del marco de familias todavía mayoritariamente extensas, aunque sometidas a un lento proceso de nuclearización debido a la emigración y a la urbanización, algunas mujeres ocupaban un lugar destacado en el ámbito doméstico, que contrastaba con su ausencia de los asuntos públicos: se trataba de la esposa del jefe de familia y, en su ausencia, las hijas o hermanas de este, solteras, incluso viudas o divorciadas, que, por estar sin esposo, habían vuelto a su residencia de origen. Por ello, las abordé esencialmente desde el punto de vista de la dinámica familiar y de la evolución de los roles culturalmente asignados, es decir, como madre, esposa, hermana, hija, nuera y suegra dentro de las fuertes estructuras agnáticas de la sociedad cabiliaña, pero también tuve en cuenta la evolución de estas estructuras en un contexto de cambio. He de decir, en honor a la verdad, que en la redacción de mi tesis doctoral no sometí este modelo patriarcal a una crítica radical, de tipo feminista, a pesar de compartir a nivel personal buena parte del análisis de las diferentes corrientes feministas<sup>1</sup> que, en aquellos años (entre 1975 y 1980), se desarrollaban con fuerza en Estados Unidos y también en Europa; no obstante, en tanto que joven antropóloga que se encontraba al inicio de su carrera, me sentía muy respetuosa hacia otra cultura y tenía la convicción que debía primero descentrarme de mi propio contexto cultural occidental para poder comprenderla y dejar, para más adelante, mis propias reivindicaciones como mujer.

Dos aspectos destacaron en las conclusiones de mi trabajo: el primero se refería a la complementariedad relativa, de tipo estructural, entre mujeres y hombres en el contexto cultural magrebí y musulmán. Si bien la preeminencia masculina era impactante en todos los ámbitos sociales y políticos, existía una contrapartida férrea a esta superioridad: los hombres tenían obligación de asegurar la protección material y económica de cualquier mujer de su linaje, en caso de que la necesite, además de mantener económicamente a las mujeres que formaban parte de su hogar: esposas, hermanas solteras, divorciadas o viudas, hijas solteras, divorciadas o viudas, esposas de hermanos inmigrados y sus hijos y, a veces, parientes femeninas de su propio linaje sin recursos, incluso de parentesco remoto. Esta responsabilidad económica de los hombres hacia las mujeres se acompañaba de su obligación a «protegerlas» y preservarlas de los peligros del exterior, es decir, a controlar sus salidas y actividades en el ámbito público, como he dicho, eminentemente masculino. Estas obligaciones respectivas (inferioridad social de las mujeres

<sup>1</sup> No pretendo en este artículo abordar de forma exhaustiva la historia de las diferentes corrientes feministas, sino puntualmente referirme a los aspectos subrayados por las antropólogas más destacadas en los estudios de género.

y subordinación a los hombres de su linaje o al linaje de su esposo contra la protección material y control masculino) se insertan en la defensa del honor, eje central de la moral colectiva en numerosas sociedades mediterráneas y musulmanas. El segundo aspecto se refiere al contrapoder de tipo imaginario que las mujeres ejercían sobre los hombres como compensación a su inferioridad social, contrapoder que procedía de sus conocimientos mágicos y supuestas prácticas de brujería, cuya existencia sospechaban los hombres sin saber exactamente en qué consistía y, por lo tanto, era de gran eficacia simbólica sobre ellos.

En resumidas cuentas, la complementariedad, dentro del sistema de género, era el modelo que, más allá de su especialidad biológica, permitía dar a las mujeres un protagonismo social, y es el que adopté como punto de partida de mi desarrollo teórico en un primer momento. ¿Qué puedo decir hoy de este enfoque y de las conclusiones a las que llegué entonces? Haré dos observaciones al respecto. En primer lugar, podemos considerar que la complementariedad representa un progreso si la comparamos con la perspectiva de los estudios clásicos a los que me he referido antes, en que la mitad de la sociedad –generalmente las mujeres– es prácticamente invisible.

Los antropólogos de la generación posterior a Malinowski y siguiendo el giro dado por Mead pusieron el énfasis tanto en las mujeres como en los hombres insistiendo en su importancia respectiva para el buen funcionamiento de la sociedad y en sus estatus complementarios en todos los ámbitos sociales, en las actividades económicas, sobre todo mediante la división sexual del trabajo (Godelier, 1982), en los subsistemas de pertenencia social regidos por las reglas de residencia y de filiación (Evans-Pritchard, 1951; Levi-Strauss, 1971), así como en las creencias religiosas y los ritos de iniciación (Provansal, 1997) y, finalmente, como subrayó el propio Levi-Strauss (1964), en los mitos. Se trata de un modelo dual caracterizado por la oposición entre ámbito varonil y ámbito femenino que se resuelve satisfactoriamente, socialmente hablando, por la interdependencia de los roles necesaria a la cohesión social. En esta etapa, la naturalización del género no está puesta en entredicho, dado que es uno de los pilares de la representación occidental de los sexos elevado a principio universal (Mathieu, 1991; Carranza Aguilar, 2002), más bien está recuperada como principio explicativo de los cimientos sociales.

Mi segunda observación está también inspirada en mi trabajo de campo o, mejor dicho, en la reflexión que llevé a cabo al concluir mi tesis doctoral. La situación de Argelia, en la década de los ochenta, me llevó a matizar fuertemente este supuesto equilibrio estructural entre hombres y mujeres basado en el reparto de roles, que corresponde más a la norma social ideal que a la práctica social, sobre todo en un período de transformación económica, social y política tan importante como la que afectó al país. El incremento del éxodo rural hacia los centros urbanos y la emigración masculina al extranjero ha favorecido la dispersión de las

familias extensas, lo que ha influido sobre las relaciones de género y los valores que se asocian con ellas. Voy a concretar. Entre los neurbanos, el código del honor, si bien se ha mantenido inflexible en lo que se refiere a las conductas de las mujeres y al control que ejercen sobre ellas los hombres de su linaje –siendo el matrimonio arreglado una de sus prerrogativas todavía vigentes en muchas ocasiones–, por lo que se refiere a la parte positiva correspondiente a este control, la obligación de protección material de las mujeres por parte de sus agnados, se ha diluido mucho. El papel de la religión en este contexto y su *revival*, unas décadas después de la independencia, ha actuado como dinamizador de una subordinación femenina a la que, dado el difícil contexto económico y social de aquellos años para gran parte de la población, no ha correspondido siempre a algún tipo de compensación material. Como resultado, se han incrementado el número de mujeres abandonadas abocadas a la mendicidad o a la prostitución en los suburbios de las grandes ciudades.

Desde un punto de vista epistemológico, aquel concepto de complementariedad encerraba una trampa conceptual porque, más que una fotografía de una realidad dual, era un artefacto metodológico cómodo para el etnólogo o la etnóloga con el fin de ordenar e interpretar sus datos de campo desde una perspectiva holística y dar una explicación coherente del funcionamiento y del mecanismo de reproducción de sociedades en que la principal diferenciación social, aparte de la edad o el rango generacional, es el sexo. Por ello, me parece más adecuado hablar de dualidad metodológica. Voy a intentar profundizar lo que entiendo por *dualidad metodológica* y confrontarla con la práctica etnológica. Tomaré el ejemplo de la división sexual del trabajo. Si bien está considerada como una invariante universal, hay divergencias en cuanto a su naturaleza. Para algunos autores, como por ejemplo Godelier (1982), en las sociedades simples, esta división tiene un carácter puramente técnico. Si bien admite que las mujeres podían ser oprimidas y, a menudo lo eran en aquellas sociedades, no estaban sin embargo explotadas en el sentido marxista del término, a diferencia de lo que ocurre en sociedades más complejas como la sociedad capitalista. El modelo marxista de explotación de la fuerza de trabajo como específica del modo de producción capitalista es el que inspira a este autor y marca el límite teórico de su explicación, cuando replica indirectamente a las críticas feministas haciendo de los cuerpos masculino y femenino, de sus diferencias anatómicas y fisiológicas, el pilar sobre el cual se edifica la jerarquía de género y el poder de los hombres en sociedades exóticas como las de Nueva Guinea y le hace caer de nuevo en las explicaciones naturalistas propias de sus antecesores (Godelier, 1992). Por su parte, Tabet (1985) ha subrayado que en las sociedades de cazadores recolectores, como los yanomamis de la Amazonia y los bosquimanos del desierto Kalahari en África Austral, las mujeres suelen tener muchos hijos y la mortalidad infantil es alta; pues, cuando se computa el respectivo gasto de energía entre hombres y

mujeres, las tareas de reproducción, amasamiento y cuidado de los niños no se contabilizan. Deduce de ello que, en lugar de considerar la función reproductiva y de cuidados infantiles como una función social fundamental y, en tanto que tal, computable, el modelo dual tiende a relegarla en el ámbito puramente biológico.

«Estamos confrontados la mayoría de las veces a dos conjuntos distintos: uno perteneciente a la naturaleza donde estarían las mujeres y sus embarazos sucesivos y, en el otro, ámbito de los intercambios, estarían los hombres que transferirían estas mujeres, ellas y su fecundidad perpetua e inclusive invalidante para producir alianzas y cooperación, cultura y sociedad.» (Tabet, 1985, pág. 64)<sup>2</sup>

Este modelo dual (que no designa en absoluto una supuesta complementariedad social) tiene por consiguiente el inconveniente de tratar del sexo como de una categoría reificada y no como algo que se inserta en un sistema de interacciones variables en función de las circunstancias, es decir, en parte modificable.

### Importancia estructural de las mujeres en la filiación e inferioridad social

En cuanto a la importancia estructural de las mujeres, están reconocidas empíricamente y mencionadas, por ejemplo, en las relaciones de parentesco y más precisamente en la transmisión de la filiación y las pautas residenciales, sin embargo, no da pie a la elaboración de teorías alternativas, sino que está tratada como un modelo formal que no contradice la lógica patriarcal, y los ejemplos divergentes son olvidados o, a lo sumo, presentados como excepciones a la regla hasta bien entrado el siglo xx. Evans-Pritchard (1951), por ejemplo, ostenta una ideología marcadamente patriarcal en su descripción de la sociedad de los Nuer del sur de Sudán, como ha subrayado posteriormente Gough (1971), que se ha percatado que en esta misma sociedad existen casos de hombres que viven con el grupo de su esposa, es decir, residencia uxorilocal y, también, casos de mujeres viviendo de forma autónoma y perfectamente aceptada. Es cierto que son situaciones estadísticamente minoritarias, pero cabe preguntarse porque quedaron silenciadas en descripciones etnográficas minuciosamente llevadas a cabo por antropólogos altamente profesionales. ¿No se percataron de ello o lo encontraron tan anecdótico que lo dejaron de lado, y también, para que no debilitase su esquema explicativo? En todo caso, los prejuicios y estereotipos varoniles hacia las mujeres eran tan corrientes durante la primera mitad del siglo xx –y todavía presentes, aunque en menor medida en las décadas siguientes– que esto les dificultaba descentrarse de su propio sexo y de la ideología de género que implicaba, lo que afectaba a su punto de vista sobre lo que era esencial y lo que no lo era acerca de la sociedad que estudiaban.

En otro orden de cosas, la agricultura como actividad esencial de subsistencia a cargo de las mujeres en el África subsahariana está casi siempre infravalorada en la descripción que hacen los etnógrafos de las sociedades que la combinan con el pastoreo, tarea por el contrario a cargo de los hombres y considerada como más prestigiosa porque se asocia con los intercambios lejanos y, en la parte oriental del continente, con el prestigio político, aun cuando no se trata de la actividad principal sino que, por el contrario, son los cultivos asociados con la recolección, también a cargo de las mujeres, los que proporcionan la mayor parte de la subsistencia.

La naturalización del trabajo femenino asimilado a tareas domésticas, incluso cuando se trata de una producción directamente relacionada con los intercambios de bienes, está presente en los autores que, sin embargo, reconocen la subordinación femenina. Godelier (1982) describe entre los baruya de Nueva Guinea los intercambios efectuados por los hombres, barras de sal contra capas de corcho (mencionado por Mathieu [1991]). En su descripción, el trabajo femenino para fabricar las capas de corcho no está verdaderamente tenido en cuenta, mientras se hace sobre todo hincapié en los intercambios realizados por los hombres para conseguir un bien preciado: las barras de sal. Hemos de pensar que este autor procedente de un contexto social y perteneciente a una generación en que impera mayoritariamente la idea de que el trabajo femenino es accesorio, o en el mejor de los casos complementario del de los hombres, no cae en la cuenta del valor del trabajo de las mujeres y lo asocia con las tradicionales tareas domésticas que no integran la esfera económica.

### ¿Complementariedad o desigualdad? Interpretaciones androcéntricas

Por su parte, Hérítier (2002) observa que, antes de que aparecieran las primeras críticas feministas, es decir, aproximadamente antes de la década de los sesenta del siglo pasado, todas las ciencias humanas y sociales se inspiraban en la concepción naturalista de los roles sexuales imperante en la sociedad en que se habían constituido, y que esta concepción basada en la complementariedad biológica se reflejaba mecánicamente en el orden social, lo que permitía implícitamente eliminar de la reflexión la relación de poder entre hombres y mujeres. Así siguen estando las mujeres esencialmente definidas por sus funciones biológicas –maternidad, cuidado de los niños– mientras los hombres rigen los asuntos sociales.

La antropología, a pesar de su esfuerzo para distanciarse del etnocentrismo de estas otras disciplinas, por otro lado muy próximas en cuanto a sus objetos, no escapa totalmente del punto de vista naturalista en la descripción de otras sociedades. El embarazo y el parto están rara vez abordados en las descripciones etnográficas porque, según este enfoque, pertenecen a la categoría de fenómenos naturales, es decir, por consiguiente, de índole extrasocial. Tabet (1985) se ha dedicado

<sup>2</sup> Traducción propia.

a deconstruir este esquema subrayando que la imposición de la reproducción tiene un carácter esencialmente social. Previamente, en el seno de la antropología marxista francesa, Meillassoux (1975), había llegado a la conclusión de que el control de la capacidad de reproducción de las mujeres se ejerce a través de las reglas matrimoniales, y que este control tiene un alcance económico fundamental, ya que de este modo es a través de los hijos que tiene una mujer que se controla la futura fuerza de trabajo. Por su parte, antropólogas feministas (Harris & Young, 1979) han analizado detalladamente los modos de distribución y de control de las diferentes actividades entre mujeres y hombres, subrayando las diferencias, mientras Tabet (1979) ha puesto de relieve que una determinada tarea está atribuida a un sexo en función del grado de tecnicidad y de complejidad del utillaje a disposición. Se deduce de ello que las mujeres están constantemente en situación de inferioridad tecnológica con respecto a los hombres. El control que ejercen los hombres sobre los instrumentos claves de producción, la utilización de las mujeres como simples herramientas en el proceso e trabajo – llevar cargas de leña, por ejemplo, o buscar agua–determinan relaciones de desigualdad entre mujeres y hombres en numerosas sociedades. Así, lejos de ser la expresión de diferencias naturales, la identidad exclusiva de género sería más bien la omisión de cuantas más numerosas similitudes naturales entre hombres y mujeres que proceden de su común pertenencia a una misma especie que de sus diferencias anatómicas.

Dentro de la misma perspectiva feminista, otra antropóloga (Strathern, 2003) ha hecho observar acertadamente que esta crítica es parcialmente etnocéntrica cuando atribuye a la sociedad melanesia, que ella ha estudiado detenidamente, o a otras sociedades exóticas documentadas, categorías conceptuales occidentales que pretenden ser universales, en este caso preciso, el sexo enfocado exclusivamente como característica biológica. Según ella, la identidad sexual no está definida de la misma manera en otras sociedades que en la nuestra, dado que los seres humanos no tienen una identidad predeterminada fija y asignada para siempre. Por ejemplo, entre los berdaches amerindios, en que hay hombres-mujeres y mujeres-hombres.

Asimismo, si bien ha sido necesario rehabilitar las mujeres como actores sociales, tampoco conviene sobredimensionar su peso específico en el funcionamiento social, porque esto puede llevar a negar su opresión, sin contar el hecho, verificado en numerosas sociedades, de que son ellas las que a menudo se adhieren o consienten a la dominación que sufren y, para más inri, la transmiten a sus hijas (Mathieu, 1991).

Este mecanismo de transmisión generacional de la inferioridad social de las mujeres, dada su especialización biológica, fue uno de los aspectos que resaltó en el análisis de mis datos de campo y de la bibliografía sobre el tema. Las madres, abuelas, tías, hermanas mayores, vecinas y todas las mujeres de una misma comunidad (pueblo, campamento, linaje o subclan organizado territorialmente) son las guardianas inflexi-

bles del respeto a la norma de separación de los sexos y de la subordinación de las mujeres a la autoridad masculina en nombre del honor del grupo. Ahora bien, como en cualquier sociedad, se infringe las reglas en determinadas circunstancias, y la complicidad de las mujeres entre ellas, sobre todo las de la misma generación, actúa de tal manera que a veces este respeto es más aparente que real. Se trata de no estar descubiertas. Es decir, no hay oposición frontal al poder masculino, sino astucias y artimañas, características consideradas como femeninas y propias de personas en una situación de inferioridad social. Los numerosos contrapoderes que había documentado en mi material y que tenían su contrapartida en el imaginario colectivo, principalmente en los relatos sobre las mujeres ogros, no eran sino ejemplos que venían a reforzar el estatus desigual de las mujeres con relación a los hombres de su grupo de origen o del de su esposo.

Gracias a los análisis feministas, el método dual inscrito en la naturaleza de los individuos ha sido generalmente superado en la teoría antropológica actual. Sin embargo, la dualidad de los roles femenino y masculino, socialmente necesaria a la aparición de la sociedad humana, ha sido y sigue siendo mayoritariamente inconcusa. Me refiero a la teoría de los intercambios intergrupales y de la circulación de las mujeres como si fuesen simples *commodities*<sup>3</sup> y el papel de intercambiadores de sus parientes masculinos (Levi-Strauss, 1949).<sup>4</sup>

Entre los muy pocos ejemplos etnográficos en que la norma de intercambio de las mujeres por los hombres de su grupo de filiación no parece ejercerse o que, incluso parecen ilustrar la pauta inversa y describen hombres intercambiados por mujeres, destaca el grupo étnico Na del sur de la China (Cai Hua, 1997). La pertenencia al grupo se transmite por las mujeres, las cuales viven con sus hermanos. Hay prohibición del incesto entre ellos, y no existe ningún tipo de alianza matrimonial. El papel del hombre en la procreación está ignorado. Según la creencia local, los amantes de las mujeres embarazadas tienen la función de regar al futuro niño o la futura niña para que crezca y se fortifique. A mi juicio, es fácil demostrar que este ejemplo no invalida el modelo de Levi-Strauss (1949). Al haber prohibición del incesto entre hermanos, el círculo de interdicción es mucho más restringido que en otras sociedades y, a pesar de no haber matrimonio ni intercambios formales de mujeres entre sus respectivos hermanos, estos intercambios se realizan implícitamente, dado que los hermanos no se oponen a las relacio-

<sup>3</sup> La palabra significa objetos intercambiados, mercancías.

<sup>4</sup> A las críticas que despertó su modelo entre investigadoras feministas, Levi-Strauss alegó que su objetivo había sido plasmar en un modelo las reglas del juego estructural y, lejos de su pensamiento, era confortar una teoría que justificaba la inferioridad femenina, pero se daba el caso de que la mayor parte de las sociedades conocidas y estudiadas eran patrilineales; en las pocas sociedades que habían intentado intercambiar hombres, el juego del intercambio se presentaba estructuralmente de igual manera, aunque de forma algo más complicada y, en ambos tipos de sociedad, se trataba ante todo de intercambiar lazos de parentesco (Levi-Strauss, 1971: 27).

nes sexuales fortuitas y no duraderas de sus hermanas. Además, a diferencia de las sociedades patrilocales en las que las mujeres están sumisas a sus parientes masculinos, los hombres no están subordinados a las mujeres y, como dice el autor, viven a la periferia de los grupos matricéntricos y se les suele dar el apodo de «gallos», apodo que, por otra parte, constituye una metáfora muy elocuente de su posición, habida cuenta de la libertad sexual que reina en el grupo. Pero, curiosamente, los antepasados del grupo son masculinos, lo que confirma Hérítier (1996) en su análisis de la valencia diferencial de los sexos. Además, subraya esta autora la incapacidad de las sociedades matrilineales y matrilocales de ir hasta el final de su lógica intrínseca, dado que el protagonismo de los grupos matricéntricos no lleva hasta la dominación del otro sexo. Es lo que habrá querido expresar Levi-Strauss cuando calificó esta alternativa de «más complicada» (Levi-Strauss, 1971, p. 27).

Otro ejemplo, sin embargo más claro, es el de los minangkabau de Sumatra (Murphy & Murphy, 1974). Son los hombres en este caso que están intercambiados en tanto que esposos, y son las ancianas que dominan y discuten entre ellas el precio del novio. Pero parece constituir la excepción que confirma la regla. En efecto, en otras sociedades en que la residencia es uxoriocal, son los hombres los que van a vivir con el grupo de la esposa y los hermanos de esta. Pero, entonces, se encuentran en una situación de inferioridad y, además, despreciados porque son hombres «de fuera» y la autoridad no recae sobre su esposa, sino sobre el hermano de esta. Esto también ha dado lugar a interpretaciones. La preferencia por la residencia avunculocal (en casa del hermano de la mujer) y el desprecio que acompaña la residencia uxoriocal del esposo inducen a pensar que, en última instancia, la autoridad sigue siendo una prerrogativa masculina, dada la elevada probabilidad estadística de la supremacía masculina en todas las sociedades conocidas. Por el contrario, feministas radicales han esbozado modelos alternativos de sociedades matriarcales basados en antiguos cultos a diosas de la fecundidad y retomando las teorías evolucionistas de finales del siglo XIX, en particular, el análisis del alemán J. J. Bachofen, según el cual, en su origen, las sociedades humanas eran matriarcales. Hoy en día, por falta de datos arqueológicos y etnográficos concluyentes, este análisis está fuertemente puesto en tela de juicio en el seno de la antropología científica.

### Subordinación, superioridad física y violencia simbólica

Ahora bien, si ponemos al revés los argumentos biológicos que justifican la desigualdad de género y optamos por la superioridad de las mujeres dada su capacidad de fecundidad ¿cómo explicar su subordinación, su relegación al lado de la naturaleza, su insignificancia social, cuando sin ellas no habría sociedad posible? ¿Cuáles son las causas de esta naturalización y de esta subordinación que trasciende las generaciones y des-

borda las fronteras culturales? Una de las principales explicaciones propuestas apunta a la violencia física que se ejerce sobre las mujeres en prácticamente todas las sociedades patriarcales, violencia que reviste múltiples formas, según el tipo de sociedad, pero cuya eficacia permite mantenerlas bajo el control masculino. Efectivamente, en la mayoría de las sociedades, por no decir en todas, existen múltiples mitos que justifican la superioridad masculina por su mayor capacidad de asegurar el orden social frente a las mujeres, irresponsables o endebles y, por ello, fuentes de desorden social.

A partir de su trabajo etnográfico entre los baruya de Nueva Guinea, Godelier (1984) llega a la conclusión de que los mitos y las creencias religiosas actuarían, según su expresión, «ideacionalmente» sobre las mujeres y provocarían en ellas una mezcla de miedo y de adhesión a la vez cognitiva y emocional. Mathieu (1991) ha criticado el argumento de la violencia ideológica y simbólica como única explicación de la subordinación de las mujeres a la autoridad masculina. Alega que juega también un papel la amenaza de la violencia física, dada la superioridad en talla y masa muscular de los hombres. Hemos de pensar que la superioridad física es anecdótica en nuestras sociedades actuales, técnicamente adelantadas, pero que en las primeras sociedades humanas, como en las sociedades exóticas muy poco tecnificadas, esta superioridad es un argumento de peso. Por ejemplo, entre los mundurucu de la Amazonia brasileña (Murphy & Murphy, 1974), que son patrilineales y matrilocales, existe un antagonismo abierto entre los sexos, pero la posición dominante de los hombres y sus prerrogativas en cuanto al uso de la violencia física sitúa a las mujeres en una posición a menudo sin defensa. Sabemos que los casos de mujeres pegadas o castigadas físicamente por sus agnados o por sus esposos, o violadas como castigo de un comportamiento considerado como socialmente inadecuado son numerosísimos a través del mundo, a los que nuestra propia sociedad no escapa, desgraciadamente, como podemos ver casi cotidianamente en los medios de comunicación.

Esta violencia que puede llegar hasta la muerte es propia de sociedades dominadas por un fuerte modelo patriarcal y crea un impedimento a cualquier conato de rebelión femenina. La cuestión fundamental que se plantea es cómo acabar con este modelo, si bien obsoleto hoy en día en nuestra sociedad occidental, pero todavía anclado en su mentalidad colectiva y que sigue siendo muy efectivo en gran parte de sociedades exóticas, en las que la fuerza física masculina es considerada de facto como un principio superior a la capacidad de fecundidad femenina para legitimar la desigualdad social de género.

Como dice Hérítier: «La parrilla de lectura que solemos usar es siempre aquella inmutable y arcaica de las categorías jerarquizadas procedentes de las remotas competencias de nuestros antepasados y que se limitaban a lo que sus sentidos podían aprehender.» (Hérítier, 2002, pág. 47).

A continuación, esta autora intenta explicar en qué consiste el modelo arcaico dominante y cuál es la

trampa que encierra para las mujeres: estas no existen como personas con vida propia sino solamente a través del deseo y de la mirada masculina, y deben conformarse con ello si quieren existir (Héritier, 2002).

### Centralidad de los cuerpos y control social

Esta reflexión de Héritier (2002) sobre la potencialidad del cuerpo femenino me devuelve a mi trabajo de campo en Argelia y a la situación de las mujeres que en estas cuatro décadas no ha evolucionado hacia una cierta liberación, como dejaba entender la lucha de liberación nacional, sino más bien a un retroceso o, más exactamente, a una redefinición de los roles de género que tiene en cuenta formalmente las nuevas condiciones sociales políticas –incremento importante de la instrucción de las mujeres, mayor acceso al trabajo asalariado y responsabilidad económica creciente sobre todo cuando contribuyen con sus salarios o ingresos al mantenimiento de la familia– pero conserva, aunque con nuevos ropajes, el antiguo modelo jerárquico mediante argumentos ideológicos y religiosos imposibles de rebatir en un contexto tan sobredeterminado como el de un país recientemente descolonizado, tales como la indispensable vuelta a las fuentes del islam para recobrar una identidad arabomusulmana genuina, alejándose de modelos de comportamiento occidental interpretados como influencias neocoloniales.

Es así como la mujer está en el centro de numerosos debates políticos y discursos oficiales, lo que hubiera parecido totalmente indecoroso; esta nueva «centralidad», empero, concierne menos a su persona en tanto que sujeto que a su cuerpo biológica y socialmente definido. Está en el centro de un universo conceptual y simbólico que estructura buena parte de las conductas de las personas y rige numerosas prácticas de separación y control social. Las mujeres –y los hombres también, pero desde una posición jerárquica mucho más cómoda– han de aprender en circunstancias muy especiales de su trayectoria vital que su cuerpo expuesto a la mirada de sus familiares y la sangre derramada –circuncisión, bodas, parto– no les pertenece, sino que está destinado a asegurar la regulación social. La mujer tiene, por consiguiente, una importancia estructural cabal que supera su propia persona. A pesar de haber sido secularmente sometida a un estatus de subordinación, ocupa un lugar estratégico del que no es plenamente consciente pero que, además de poner de manifiesto la fragilidad del sistema y de su orden jerárquico, le permite, jugando con su supuesta «amoralidad» o falta de sentido de la comunidad, elaborar estrategias que debido al secretismo que le rodea (rituales y prácticas mágicas) pone a la población masculina en situación de supuesta vulnerabilidad e inferioridad en el plan de lo imaginario. He hecho alusión a este aspecto antes, cuando he abordado la crítica de la complementariedad y del pseudoequilibrio que se instalaría así entre los roles de género.

En un artículo anterior (Provansal, 2008), abordé la

problemática femenina en Argelia, en años recientes, y subrayé el nuevo auge del islam en las sociedades magrebíes y la reinstauración de pautas de conducta referentes a las mujeres, de nuevo muy controladas y con un acceso muy restringido a los espacios públicos. Hacía referencia a las chicas que adoptaban una vestimenta acorde con lo que la tradición anteislámica e islámica –y no con el Corán, a pesar de lo que precorizan actualmente algunos líderes religiosos– impone a las mujeres, sobre todo la cabeza cubierta de tal manera que no se vean el cabello ni tampoco el cuello o los brazos; para los más estrictos es el cuerpo entero que debe ser tapado por una amplia capa negra (como el chador iraní) o, en el Magreb, por el velo blanco tradicional que encierra a la vez el cuerpo y la cabeza pero que delata un origen social humilde, mientras la moda iraní es propia de la ciudad y de sectores educados. Interpretaba esta evolución en la vestimenta, cada vez más frecuente en mujeres urbanas instruidas, haciendo caso omiso de sus convicciones religiosas, como la manera de aprovechar su aparente sumisión para acceder a espacios públicos que le son vetados, por ejemplo, frecuentar la universidad o, mejor aún, participar en asociaciones femeninas islámicas como punto de partida de una carrera política. Estas tácticas me parecían auténticas estrategias para ganar espacio de libertad y protagonismo personal.

Sigo pensando lo mismo actualmente, pero con un matiz. En efecto, he vuelto a Argelia en 2012, más precisamente en Orán, ciudad conocida por su ambiente liberal y, habida cuenta del contexto y de la época, tíbiamente religiosa comparado con otras ciudades como Tlemcen o incluso con algunos barrios de Argel capital. Tuve oportunidad de hablar con chicas jóvenes con buen nivel educativo, artistas o universitarias, docentes y/o investigadoras. Me aseguraron que, a pesar de conformarse con la vestimenta acorde con el rigorismo islámico, el espacio público se convertía progresivamente en una carrera de obstáculos para ellas, debiendo utilizar taxis o chóferes personales para las más acomodadas y, para las otras, enfrentarse por la calle o en los medios de transporte público al acoso verbal, y a veces no tan verbal, de las bandas de jóvenes, a no ser que fueran acompañadas por un varón de su familia.

Este fenómeno era mucho más esporádico en la época de mi estancia y, por contraste, no me parece que el fervor religioso sea más acentuado ahora que hace veinte, treinta o cuarenta años. Si bien los argelinos y las argelinas se definen públicamente como musulmanes en su inmensa mayoría, a mi juicio, el conformismo de comportamientos y de vestimenta tiene menos que ver con las prescripciones de imanes rigoristas que con el afán colectivo –no forzosamente consciente– de reanudar con la esencia de su país, tal como se representan que era en la época precolonial, y borrar ciento cincuenta años de ocupación francesa, tanto más si sabemos que esta ocupación ha dejado profundas huellas en el paisaje rural y urbano, así como en los gustos alimentarios, las pautas de la vida doméstica, las formas de pensar y, en resumidas cuentas, en las mentalidades, sin contar



el uso aún muy generalizado del francés tanto entre las elites, como entre quienes han emigrado en un momento u otro de su vida. Estos intentos de reconstrucción identitaria tienen el inconveniente de ser selectivos, obligando sobre todo a las mujeres y limitando sus conductas. Las tácticas individuales por parte de algunas entre ellas a las que he hecho alusión comprueban indudablemente su capacidad de adaptación y su astucia, pero siguen inscribiéndose en la lógica de subordinación al orden patriarcal.

### Globalización y nuevos enfoques

Si bien las sociedades, objeto de la etnografía, han ido evolucionando, lo han hecho también las diferentes corrientes dedicadas al estudio del género, en particular, aunque no exclusivamente, bajo el impulso de nuevas corrientes feministas procedentes de Estados Unidos. Estas corrientes defienden una perspectiva más amplia que no se limite al análisis de las categorías de género, sino que abarque otras categorías discriminantes como la raza o el origen étnico, la clase social y la elección libre de la identidad sexual (Moore, 1991). Por ello, la antropología ha tenido que reformular su enfoque y, habida cuenta de las transformaciones ocurridas tanto en las antiguas áreas estudiadas etnológicamente como en la sociedad occidental, se ha dotado de nuevas herramientas metodológicas y ha empezado, con la ayuda de otras disciplinas –la sociología, la economía política y la geografía humana, entre otras, pero también la biología y la genética– a manejarse con diferentes escalas, pasando de una a otra, del macro al micro y del micro al macro, para intentar desvelar los mecanismos que actúan en estos procesos de cambio y los efectos que en estos diferentes niveles tienen sobre la problemática de género.

No voy aquí a desarrollar cómo ha ido evolucionando la reflexión feminista sobre la relación entre sexo y género, a partir de los años ochenta. Sobra literatura al respecto. Solamente mencionaré un artículo de Verena Stolke (2004) que resume muy claramente los avances más destacados desde el punto de vista teórico. En particular, cita a Judith Butler (1990), que invierte la relación entre sexo y género, y es en este caso el sexo un efecto del género y no al revés. Esta autora pretende subvertir el imperativo del cuerpo sexuado biológico aboliendo la categoría de género. Para ella, la cuestión central es cómo las personas escogen y ejercen su sexualidad.

Por otro lado, subraya Stolke, no es lo mismo enfocar la cultura como algo cambiante, abierto e híbrido –cultura negra, cultura hispana– y defender el mismo modelo relativista radical en lo que se refiere a nuestra naturaleza biológica, porque significaría –cito– «suprimir uno de los dos términos, el de naturaleza, lo que no resuelve nada, porque la naturaleza sigue existiendo» (Stolke, 2004, pág. 98).

Ahora bien, en el estado actual de los avances científicos, no es descabellado pensar que esto puede evolucionar. La presencia cada vez mayor de mujeres

en las instancias de producción del conocimiento científico puede contribuir a resolver en el futuro la complejidad de la relación sexo-género.

En sus conclusiones, que no son tales sino que las designa como inconclusión, la propia Verena Stolke hace dos observaciones que me parecen fundamentales. La primera se refiere a los avances de la biotecnología, cuya especialidad consiste en transformar lo que está inscrito en la naturaleza y manipular la reproducción sexual, lo que le sugiere un interrogante: «¿Qué puede enseñarnos entonces todo el entramado de motivaciones científicas y económicas, de significados simbólicos e ilusiones sociales que rodea una biotécnica como la clonación que, al prescindir de la reproducción sexual, elimina el dualismo sexual de la procreación, acerca de nuestras concepciones de la feminidad en relación con la masculinidad, de la maternidad en función de la paternidad?» (Stolke, 2004, págs. 101-102).

La segunda observación sitúa de nuevo la problemática feminista en el contexto de la realidad o, mejor dicho, de las posibilidades reales más allá de la elección individual: «La pregunta clave no se circunscribe a cómo se relacionan el sexo con el género y la sexualidad, sino en qué circunstancias históricas y en qué sentido las diferencias de sexo engendran desigualdades de valor y poder entre los seres humanos» (Stolke, 2004, pág.101).

Podemos vislumbrar que la difusión de los cambios que se avecinan al respecto va a ser muy desigual a través del mundo. En países emergentes en los que las mujeres siguen viviendo en un situación de dominación social y política, y se enfrentan a problemas drásticos para sobrevivir ellas y sus hijos, la reflexión en torno a las propias preferencias sexuales me parece muy occidentalocéntrica, sin contar que en sociedades diferentes de la nuestra, como hemos visto a través de ejemplos etnográficos, o bien la sexualidad está concebida y vivida de manera más relativa y flexible, o bien, al contrario, la sexualidad de ambos sexos está sometida a normas estrictas, aunque con más prerrogativas para los hombres. Sea como sea, el reto más importante en los países del sur consiste en dar espacios de poder a las mujeres, es decir, poder de decisión para conseguir una autonomía económica y un protagonismo político que acabe con su dependencia del orden masculino, dependencia multiseccular pero incansablemente redefinida mediante términos cuya semántica remite al mismo estatus de inferioridad. La tarea de una antropología feminista y explícitamente descentrada es entender cómo este mecanismo se va perpetuando, aunque con intensidad variable y bajo formas más o menos solapadas, en contextos y situaciones muy diferentes a través del mundo. Todo un reto.

### Referencias

- Bourdieu P. & Wacquant L. (1992). *An invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press.  
Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism ad subversión of identity*. London: Routledge.

- Cai Hua (1997). *Une société sans père ni mari, Les Na de Chine*, Paris : PUF.
- Carranza Aguilar, M.E. (2002). Antropología y género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres en A. Valls et al. (eds.) *Mujer y educación. Educar para la igualdad, educar desde la diferencia*, recuperado el 10/04/2011 de [www.gao.com](http://www.gao.com), editorial Gao, 166, 23-32. [books.google.es/books?id=E\)ic-OPIDOGC&hl=es](http://books.google.es/books?id=E)ic-OPIDOGC&hl=es).
- Evans-Pritchard, E. (1951). *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- Godelier, M. (1982). *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris:Fayard.
- Godelier, M. (1984). *L' idéal et le matériel*. Paris: Fayard.
- Godelier, M. (1992) Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle Guinée. *Journal de la Société des Océanistes*, 94(1), 3-24.
- Gough, K. (1971). Nuer kinship: a re-examination in Beidelman, T.O (ed.). *The Translation of culture* (pp.79-121). London : Tavistock.
- Harris, O.& Young, K. (1979). *Anthropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Héritier, F. (1996). *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*. Paris: Ed. Odile Jacob.
- Héritier, F. (2002). *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris: Ed. Odile Jacob.
- Leacock, E. & Lee, R. (eds.) (1982). *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, B.R. (1979). *The !Kung San : Men, Women and Work in a foraging Society*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Levi-Strauss, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Levi-Strauss, C. (1964). *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Levi-Strauss, C. (1971). *Mythologiques IV. L' Homme nu*. Paris: Plon.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. (Los Argonautas del Pacífico Occidental, trad. española, Barcelona, Península, 1973).
- Mathieu, N.C. (1991). *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes éditions.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa. A psychological study of primitive youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow.
- Mead, M. (1930). *Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education*, New York: William Morrow.
- Meillassoux, C. (1975). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.
- Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Catedra.
- Murphy, Y. & Murphy, R. (1974). *Women of the forest*. New York: Columbia University Press.
- Provansal,D. (1997). Ritual, cultura y sociedad en el Mediterráneo. En P.Checa & P. Molina (eds.), *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo* (pp. 61-86). Barcelona: Icaria. Institut Català d'Antropologia.
- Provansal, D. (2008). La dona algeriana: entre mite y imaginari. En Programma Algèria Universitats. Catàleg de l'exposició: *ALGÈRIA, un país també denominat Al-Jaza'ir*, pp 34-40. Palma de Mallorca, Xarxa Vives d'universitats.
- Stolke, V. (2004). La mujer es «puro cuento». *Estudios feministas*, 12(2), 77-106.
- Strathern, M. (2003). *The Gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tabet, P. (1979) Les mains, les outils, les armes. *L'Homme*, XIX ,3.4, 5-61.
- Tabet, P. (1985). Fertilité naturelle, reproduction forcée. En N. C. Mathieu (ed.) *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (pp.61-146). Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Weiner, A. (1976). *Women of value, men of Renown. New perspectives in Trobriand exchange*. Austin and London: University of Texas Press.

## Resum

### De la pràctica antropològica a la problemàtica de gènere

*Resum. Aquest article aborda alguns dels silencis o llacunes de l'antropologia respecte a la problemàtica de gènere. L'autora els confronta amb la seva pròpia experiència de camp a Cabília (Algèria), fa més de trenta anys, i descriu els trencacolls metodològics amb els quals es va trobar, la qual cosa la va incitar a modificar els seus plantejaments inicials. Els avenços de les teories feministes i els canvis observats a la regió durant les últimes dècades li han permès revisar les seves primeres interpretacions i fer un balanç crític dels conceptes utilitzats aleshores, així com d'uns altres aplicats a situacions recents, dins d'un context polític i ideològic transformat, que havia desenvolupat en publicacions ulteriors. Finalment, esmenta els últims corrents feministes (que postulen l'anterioritat del gènere sobre el sexe), els quals es basen en els nous avenços en genètica per superar el vell model patriarcal, però els analitza des de la distància antropològica, considerant-los profundament etnocèntrics davant les enormes desigualtats econòmiques i socials que separen la nostra pròpia societat occidental de les societats que van ser objecte de la mirada etnogràfica.*

**Paraules clau:** inferioritat femenina, model dual de gènere, intercanvi matrimonial, violència simbòlica i física, etnocentrisme.