

DIMENSIONES DE LA DESIGUALDAD: EL GÉNERO DESDE LA ANTROPOLOGÍA

DIMENSIONS OF INEQUALITY: THE GENDER FROM ANTHROPOLOGY

Águeda Gómez Suárez*

Universidad de Vigo (España)

Resumen

Este texto trata analiza diferentes órdenes sociosexuales y los sistemas de gestión del deseo en diferentes ámbitos socioculturales. El fin último es identificar las dimensiones de las desigualdades de género en diferentes grupos étnicos y culturas, con el fin de verificar si el patriarcado y la dominación masculina resulta un elemento transcultural o no, y si han existido y/o perviven matriarcados en alguna sociedad humana. Además, a través de distintos casos etnográficos se demuestra que el modelo biomédico occidental no obedece a un patrón cultural universal ni orgánico.

Palabras clave: Matriarcado. Etnicidad. Sexualidad. Género.

Abstract

This paper treats analyzes different sociosexual orders and the systems of management of the desire in different sociocultural areas. The last end is to identify the dimensions of the inequalities of kind in different ethnic groups and cultures, in order to check if the patriarchy one and the masculine domination turns out to be an element transcultural or not, and if they have existed and/or survive matriarchies in some human company. In addition, across different ethnographic cases there is demonstrated that the biomedical western model does not obey a cultural universal boss not organically.

Key words: Matriarchy. Ethnicity. Sexuality. Gender.

* Doctora en Sociología por la Universidad de Santiago de Compostela y licenciada en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora titular de universidad en la Universidad de Vigo.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la antropología de género y la antropología de la sexualidad se propuso indagar en la variabilidad de las culturas a la luz de sus construcciones simbólicas y sociales acerca de lo “masculino” y de lo “femenino” y de las relaciones que intervienen entre estos. Estas disciplinas no buscan la acumulación morbosa de anécdotas curiosas o casos etnográficos exóticos, sino que propone el análisis de diferentes culturas y sociedades a modo de “escuelas etnofilosóficas” que formulan diversas formas de entender el género desde múltiples perspectivas y plantean nuevas epistemologías científicas.

Una de las interrogantes que desde las ciencias sociales, en múltiples ocasiones, se han planteado se refiere a la cuestión de si el patriarcado y la dominación masculina atenazan a todas las sociedades, algo que nos remite a la existencia o no de sociedades matriarcales¹ (Bourdieu, 2000)

Los primeros debates sobre el matriarcado se produjeron en la segunda mitad del siglo XIX, aunque desde el periodo clásico autores como Herodoto hablan de la existencia de una ginococracia entre las amazonas y también en la antigüedad, en lugares como Licia y el antiguo egipcio (Serrano y Rodríguez, 2005).

Adam Smith fue uno de los autores que intentó responder a la cuestión de por qué existía desigualdad entre los sexos. Este autor consideraba que la clave estaba en que la mujer no realizaba aportaciones económicas a la unidad familiar. La institución del matrimonio había aparecido junto con la propiedad privada y, por consiguiente, el grado de subordinación de las mujeres dependía de su aportación. Este autor consideraba que la historia de la humanidad se podía dividir en cuatro períodos a los que asignaba distintas formas de matrimonio y distintos grados de subordinación de las mujeres. Para Smith, lo económico era la causa de las relaciones de poder entre los sexos.

Los estudios antropológicos posteriores han demostrado que la desigualdad de género no solo depende de criterios de carácter económico, sino también de cuestiones de naturaleza

¹ Actualmente, cierta literatura científica considera pueblos matriarcales a los Bijagós en Guinea Bissau; los Zapotecas en México; los Mosuo en China; los Matsiguengas en Perú; los Nagovisi en Papúa Nueva Guinea; los Khasi, Jaros e Jaintias en la India; los Minangkabau de Sumatra (Indonesia); los Akan de Ghana y los Bribri de Costa Rica.

ideológica o simbólica. Como concluye Maurice Godelier (1986), el dominio simbólico es la pieza clave que explica y mantiene el orden genérico, y es por ello que en algunos casos, como el de los baruya, la infravaloración del mundo femenino es parte del dispositivo que garantiza la dominación masculina.

En este texto se aborda esta temática de la desigualdad entre géneros desde una perspectiva transcultural, a través de la realización de un recorrido por la literatura científica que ha abordado cuestiones en torno a la etnicidad y el género, el mito (o no) de las sociedades matriarcales y el tratamiento de diversos casos etnográficos documentados, con el fin de proponer un modelo analítico común que permita evaluar las dimensiones y grado de desigualdad respecto al género que existen en el orden sociosexual de cualquier grupo humano.

LAS MIRADAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

A mediados de siglo XX, el historiador de derecho suizo, Johan Jacob Bachofen publica su obra “El Matriarcado” en la que asegura, desde una óptica evolucionista, que hubo un tiempo donde las mujeres gobernaban las sociedades, pues así se desprende del estudio de la mitología clásica (Hesído, Píndaro, Ovidio, Virgilio, Horacio, la Iliada, la Odisea, Herodoto y Estrabón). Para él, el matriarcado o ginococracia significaban el gobierno de las mujeres, fue abolido por una revuelta de los hombres, que tomaron el poder.

La teoría del matriarcado de Bachofen se basa en el postulado de la promiscuidad, que defendía un modelo evolutivo donde, en los grupos de menor complejidad social, la paternidad era desconocida, lo que colocaba a las mujeres en una posición de poder, debido a que eran las “creadoras” de vida (Serrano y Rodríguez, 2005) . Para este autor, en una primera fase, existieron sociedades promiscuas y de sexualidad descontrolada, en las que la familia era matriarcal, y primaba el derecho materno; en una segunda fase, las mujeres instaurar la monogamia, la matrilinealidad y la herencia por vía femenina, y la mujer se hizo con el poder familiar y estatal; en una tercera fase, se impuso la “ginococracia”, con el gobierno civil de las mujeres; y por último, surgió el modelo patriarcal, se derogó el derecho materno y se constituyó el derecho paterno. Para Bachofen, la existencia de divinidades femeninas es prueba de que las mujeres dominaron la sociedad, en algún momento de la historia.

La publicación de “La sociedad primitiva”, de L. H. Morgan (1877, en Serrano y Rodríguez, 2005) supone un ejemplo de sociedad histórica donde se desarrolla un modelo de la primitiva sociedad matriarcal: los iroqueses, ubicados en el noreste de EE UU. Si bien es cierto que las mujeres iroquesas gozaban de cierta autoridad en sus comunidades, porque, al ser grupos de economía fundamentalmente horticultora, muy vinculada al ámbito doméstico, tenían un control y un peso relativo, lo cierto es que los representantes políticos seguían siendo exclusivamente masculinos. A veces incluso las mujeres tenían suficiente autoridad como para participar, de forma más o menos directa en la elección de estos individuos, pero pese a todo, ellas no estuvieron directamente presentes en los órganos de poder (Carranza, 2007).

Posteriormente, el legado de Morgan fue recogido por otro pensador de gran relevancia en el pensamiento contemporáneo, F. Engels, en su obra “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado” (1884), lo que contribuyó a transmitir la idea de la existencia de un matriarcado primigenio, al menos en toda la literatura socialista alemana e internacional. El razonamiento de Engels, se apoyaba en el de Morgan, pero fue significativamente distinto. Para él, puesto que la propiedad privada no podía haber existido desde un principio, tuvo que existir un primer momento en el que todos los individuos fuesen iguales y tuviesen el mismo acceso a los recursos; ese estadio serían las sociedades matriarcales. De esta manera, matriarcado dejaba de significar un sistema social dominado por la mujer, para identificarse con sociedad igualitaria.

En el siglo XX, comienzan los estudios antropológicos sistemáticos sobre el género o construcción cultural de la identidad sexual. En esta temática, destaca el trabajo pionero de la antropóloga Margaret Mead, perteneciente a la escuela cultura y personalidad creada por Franz Boas. En 1935, Mead escribe “Sexo y temperamento en tres sociedades primitiva”, obra en la que compara a los pueblos arapesh, mundugumor y tchambuli de Nueva Guinea. Según Mead, en la sociedad arapesh se da un solo género, el que en occidente denominamos femenino. Estas personas son extremadamente apacibles y cariñosas, y tanto hombres como mujeres encuentran un gran placer en el cuidado de los niños, en la cooperación y en la atención de las necesidades de los otros (Mead, 1982). De acuerdo con la descripción de Mead, los habitantes de este pueblo, tampoco están sometidos a presiones de tipo social para que hombres y mujeres se dediquen a tareas distintas. En cambio, los

caníbales mundugumor constituyen el prototipo de pueblo antisocial, en el que el sistema de parentesco de cuerda -en el que los hijos pertenecen al grupo de la madre y las hijas al grupo del padre- genera constantes tensiones que hace de los miembros de esta sociedad seres agresivos, desconfiados y crueles, con una sexualidad violenta. El sexo mundugumor es violento y rápido (Mead, 1982). Las malhumoradas madres mundugumor no desean descendencia ni son afectuosas con ella y el período de lactancia se caracteriza por el enojo. Entre los mundugumor, existe un solo comportamiento de género, el que tradicionalmente se ha considerado propio de los varones en la cultura occidental. Los varones eligen mujer tanto como las mujeres eligen marido y “la sociedad está construida de modo que los hombres peleen por las mujeres, y las mujeres eludan y desafíen (...) Las niñas crecen, en consecuencia, tan agresivas como los muchachos” (Mead, 1982).

El tercer grupo estudiado por Margaret Mead los tchambuli, aparenta una inversión de los roles y temperamentos de género: a las mujeres, esta cultura les asigna el género considerado en Occidente como masculino y a los varones el género concebido entre nosotros como propio de las mujeres. Las mujeres tchambuli son dominantes y gustan de un trato impersonal con los otros, se dedican a la pesca y a la manufactura de mosquiteras, mientras que los varones, emocionalmente dependientes de sus mujeres, emplean la mayor parte de su tiempo en tareas artísticas como confeccionar vestidos y maquillarse y vestirse para las danzas rituales. Además, las muchachas tchambuli viven en continuo contacto unas con otras, integrando grupos de colaboración con los muchachos tchambuli, en cambio, se asocian sólo en momentos concretos y su solidaridad es “...más aparente que real” (Mead, 1982). Según Mead, ellas tienen el poder ya que de su pesca depende la supervivencia del grupo. Las mujeres permiten a sus esposos comprar comida en el mercado y realizar intercambios de productos: “solamente con la aprobación de la esposa podrá gastar”, el hombre Tchambuli (Mead, 1982:215). La importancia del trabajo de Mead reside en que demostró que no existe correspondencia natural estricta entre sexo y género y que lo hizo en una época en la antropología daba esta correspondencia por supuesta (Carranza, 2007). Una crítica a todas estas propuestas fue la realizada por Malinowski desde la antropología, que sirvió para aclarar la confusión entre matriarcado y matrifocalidad (matrilinealidad y matrilocidad); efectivamente parece que en las sociedades matrifocales las mujeres detentan un mejor estatus social. La matrilocidad supone que las mujeres se desenvuelven entre conocidos y, por lo tanto, que no sean ajenas al grupo, y la matrilinealidad sitúa a la mujer en una posición de poder porque a ella está vinculada la descendencia y la herencia.

APORTACIONES CONTEMPORÁNEAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA

En un momento histórico de fuerte cuestionamiento del orden patriarcal desde los movimientos feministas, cabe preguntarse: ¿es un universal la subordinación de la mujer?. Autores como Johann Jacob Bachofen, Henry Maine, Lewis Morgan y Friedrich Engels (Beltrán et al, 2001:139) consideraban que en el pasado de la humanidad habían existido sociedades matriarcales. Bachofen encuentra la evidencia histórica en el estudio de los mitos que aparecen en las fuentes literarias y filosóficas de la antigüedad clásica, donde se constata el derecho materno como dominante en la regulación de la vida social. Este autor caracteriza al matriarcado como un sistema social agrario, donde la propiedad y el linaje lo determina la vía materna, y la mujer posee el poder doméstico, político y religioso.

En cuanto a la universalidad de la asimetría en el poder, el prestigio y la autoridad del hombre frente a la mujer, autoras como Margaret Mead, Sherry Ortner o Michelle Rosaldo, después de múltiples estudios etnográficos, acaban concluyendo que esto es una verdad transcultural y global. Posteriormente, esta afirmación ha sido matizada, al contrastarla con realidades como las de las sociedades *aborígenes australianas*, los *enga* de Papua Nueva Guinea o los pueblos precoloniales del África occidental, donde no hay una subordinación de géneros y donde la mujer posee autonomía económica (Beltrán et al, 2001).

La antropóloga feminista Sherry Ortner en su ya clásico artículo *¿Es la mujer a la Naturaleza lo que el hombre es a la cultura?*, nos ofrece su explicación de la universalidad del estatus secundario de las mujeres. Para esta autora, la valoración inferior de las mujeres se debe a que son consideradas en todas las culturas como más próximas a la naturaleza que los varones. Así, la dicotomía naturaleza/cultura se revela como una construcción que no es neutra en cuanto al género: la naturaleza se caracteriza como femenina y la cultura como aquello que trasciende y domina la naturaleza, lo propiamente humano, lo masculino (Ortner, en Harris y Young, 1979). Las funciones reproductoras de las mujeres son más evidentes que las de los varones y obligan a una inversión de tiempo más prolongada en éstas. De esta percepción de las diferencias biológicas entre los sexos proviene la construcción de roles sociales distintos para hombres y mujeres, lo que fundamentaría, de este modo, la creación de los roles de género, pero su jerarquización masculino-superior/

femenino- inferior sólo se explica como resultado de una valoración cultural: lo doméstico feminizado y lo público masculinizado.

Otra destacada antropóloga, Michelle Rosaldo, explica la subordinación femenina como el resultado de la dicotomía público/ doméstico. Una vez más se ve la maternidad como el factor que relega a las mujeres al espacio de lo familiar. La gran dedicación de tiempo y esfuerzo que supone la crianza, imposibilitaría a las mujeres para realizar las actividades del espacio público. Ellos son libres para administrar la sociedad. De la división doméstico/ público se deriva, según Rosaldo la percepción de las mujeres como más cercanas a la naturaleza que los varones, porque convertirse en mujer no parece tan complicado como hacerse hombre, ya que las niñas no tienen que romper con el ámbito y los roles de lo doméstico, mientras que los niños tienen que convertirse en adultos saliendo del mundo femenino natural de la madre y pasando a integrar el mundo masculino cultural. Cabe señalar, finalmente, que Rosaldo, como Ortner, ha sido acusada de etnocentrismo ya que, según sus críticos, las categorías público y doméstico, son invenciones de la cultura occidental (Thurén, 1993).

Henrietta L. Moore es un referente obligado de este periodo. La posición de esta autora es la del relativismo cultural y, por tanto, pone el acento en las diferencias entre las mujeres de distintas culturas. Moore denuncia el etnocentrismo de la antropología y del feminismo: la situación de las mujeres no puede medirse con parámetros occidentales porque lo que en un lugar es valorado como dador de poder, en otra cultura puede no ser relevante para el estatus: las grandes teorías no pueden explicar la situación de un colectivo, el de las mujeres, que no es homogéneo (Moore, 1991).

Eleanor Leacock (1981, en Beltrán et al, 2001:154), demuestra que las mujeres de las Islas Labrador antes de la colonia, eran seres autónomos, dentro de una economía comunal, con un control corporativo de los recursos económicos, donde la toma de decisiones era de carácter disperso y la interdependencia hombre-mujer era simétrica. Iguales evidencias encuentran Phyllis Kaberry y Diane Bell cuando estudian a los aborígenes australianos encuentran que no hay subordinación femenina (Kaberry, 1930; Bell, 1983, Leacock, 1981, en Moore, 1991:28, 49).

De todos estos estudios antropológicos se deduce que el significado de ser mujer varía cultural e históricamente y que el género es una realidad social construida, que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado. También se deduce que no ha habido ninguna sociedad donde a los hombres se les haya desposeído de su poder y sus derechos, como se hizo con las mujeres en occidente durante el periodo decimonónico y que no hay ninguna sociedad conocida en la que el sistema de estratificación de los sexos favorezca a las mujeres, aunque se sabe que existen sociedades con gran igualdad entre los sexos (Chafetz, 1989:36,293).

En los años setenta, Sally Linton en su artículo “La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología” realiza una crítica a la teoría del hombre cazador como motor de evolución humana, pues argumenta que entre los cazadores-recolectores, las mujeres conseguían por sí mismas suficiente cantidad de alimento como para abastecerse a ellas y a sus criaturas, ya que la recolección en estas sociedades suponía la mayor parte de la dieta (Linton, en Harris y Young, 1979). Además, la recolección y la crianza eran actividades para las que había que poseer un gran número de conocimientos diversos y capacidad de transmisión cultural. Puesto que la caza de los grandes animales fue posterior a la recolección, fueron las mujeres las protagonistas e “inventoras” de los conocimientos relacionados con ellos.

En 1975 Joan Bamberger publica un texto “El mito del matriarcado ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?”, donde desarrolla una serie de planteamientos críticos hacia la obra de Bachofen. Bamberger hace un recorrido por varios mitos de matriarcados y actos ceremoniales de dos culturas sudamericanas: la *kina* de los *yámana* (compartida por otros pueblos de la región, como los *selk'nam*) de Tierra del Fuego, y mito de Yuparí de los *tukano*, en la amazonía. La siguiente versión del mito *yámana* sobre el origen de la *kina*² ha sido extraída de la obra de Gusinde (1961, en Serrano y Rodríguez, 2005).

² Según este primer mito, fueron las mujeres quienes inventaron la ceremonia de la *kina* y engañaban a los hombres haciéndoles creer que ellas eran espíritus, adoptando los atributos físicos y las actitudes de los seres sobrenaturales. Así, mantenían a los hombres en el “miedo y la sumisión, para que hicieran todos los trabajos que se les ordenaban” (Gusinde, 1961). Hasta que un hombre las descubrió, y, como venganza, los hombres irrumpieron en la cabaña de la *kina*, se produjo una gran batalla y las mujeres fueron muertas o transformadas en animales. A partir de ese momento, los hombres empezaron a hacer lo mismo que antes hacían las mujeres: “El principal objetivo del grupo de hombres en su *kina* es renovar el recuerdo de su superioridad a toda la población femenina, y hacer que ésta sienta de forma concluyente su mayor poder... Las mujeres fueron las primeras en celebrar la *kina*. En aquel tiempo las mujeres tenían un poder absoluto: daban órdenes a los hombres, quienes obedecían, así como hoy las mujeres obedecen a los hombres. En aquella época remota, los hombres se sentaban atrás, en la popa de la canoa, y las mujeres en la proa. Mientras las mujeres

El análisis de Bamberger parte de la identificación de una serie de rasgos recurrentes o coincidentes en los mitos de origen: posición de autoridad inherente al poseedor de los secretos tribales, que le proporciona un derecho relativo a disfrutar de un mayor tiempo de ocio para las mujeres. En efecto, entre los *bijagós* se ha encontrado un mito parecido, pero que finalmente, no deriva en el “golpe de estado” masculino, sino que los hombres se mantienen en esa primera fase donde se reconoce que son las mujeres las que más “saben” y las que deben guardar los “secretos”; por lo que poseen más poder y son más respetadas que los hombres. Para el pueblo *bijagó*, existió una mujer Akapakama o Kapakama, que inició el ritual del *fanado*, el rito de iniciación que los *bijagós* utilizan para educar y socializar a los jóvenes varones, transmitiendo las normas, valores, conocimientos, y reglas que rigen su sociedad, y que “humanizó” a los seres humanos frente al mundo animal. Quizás sea una de los factores “simbólicos” que explican que la mujer *bijagó* goce, en la actualidad, de alto poder y respeto social entre su población (Gómez, 2008).

INDICADORES DE IGUALDAD DE GÉNERO

Todos estos enfoques teóricos anteriormente desarrollados tratan de explicar el fenómeno de la opresión de la mujer en distintas culturas. De todas ellas, se puede deducir cuáles son las variables que explican la desigualdad en la relación entre sexos.

Cuando se pretende identificar cuáles son las variables que determinan el reparto de poder en una sociedad se suele recurrir a las visiones tradicionales más materialistas que consideran que el poder está determinado por el control del capital, frente a otras visiones más idealistas o inmateriales que consideran que la dimensión simbólica es la que otorga privilegios y deberes entre un grupo humano. Desde las aportaciones que propone la etnografía, podemos considerar una serie de dimensiones que ayudan a evaluar el grado de poder en relación al género que cada sociedad distribuye.

En primer lugar, se debe señalar la dimensión económica. En efecto, el poder económico es definido por la antropóloga Peggy Reeves Sanday como la habilidad para controlar la distribución de los bienes y alimentos más allá del nivel doméstico. La distribución de los recursos, la estructura de la propiedad, la división sexual del trabajo, los roles de prestigio,

se limitaban a dar órdenes, todo el trabajo de la cabaña era realizado por los hombres. Ellos cuidaban a los niños, mantenían el fuego y limpiaban las pieles. Y así había de ser siempre.” (Gusinde, 1961).

las oportunidades de educación, y el acceso a la salud, nutrición o seguridad física, son varios de los indicadores fundamentales para conocer el grado de desigualdad sexo/género en las sociedades (Chafetz, 1989:36).

Por ejemplo, la “división sexual del trabajo” es uno de los indicadores fundamentales para conocer el grado de desigualdad sexo/género en las sociedades. En muchas sociedades se ha comprobado que a mayor división entre lo doméstico y lo público en el reparto sexista de roles y espacios, mayor es la asimetría entre sexos. Este modelo organizacional varía culturalmente, pues aunque habitualmente la mujer es la que se suele encargarse del trabajo *doméstico* (educación de los hijos, preparación de la comida y cuidado de la casa), y los hombres suelen encargarse del trabajo *extradoméstico*, (política, economía, y religión), la aplicación de las categorías doméstico/público en sociedades no occidentales es cuestionable. Por ejemplo, entre los indios *iroqueses* y entre los *yoruba* no tiene sentido diferenciar entre ámbito doméstico y ámbito público y productivo porque se perciben como un único espacio (Leacock, 1978; Sudarkasa, en Moore, 1991, 2001:154).

El economista Adam Smith va a ser uno de los primeros autores en explicar la subordinación universal de las mujeres a través de la variable económica. Él considera que su escaso poder es proporcional al ingreso económico que las mujeres realizan a la economía familiar: a menor ingreso, menor poder. El nacimiento de la propiedad privada y la familia nuclear, esta en el origen de la infravaloración femenina.

Desde la perspectiva marxista, autores como Eleanor Leacock (1978) y Friedrich Engels (1887) conciben a la propiedad privada y el control de los medios de producción como las causas que generaron la subordinación de la mujer, ya que constatan que en las sociedades precapitalistas, existió mayor igualdad de género.

Además del control del capital, es importante analizar quién controla los recursos, las condiciones de trabajo y la distribución de la producción del trabajo. Karen Sacks (1979) cuestiona que exista igualdad entre las sociedades precapitalistas. La mujer aún cuando obtiene ingresos de la producción o el comercio no suele destinarlos a la acumulación de capital o para el enriquecimiento personal, sino para mantener a la familia. Cuando esto no ocurría, como en el caso de las mujeres de África occidental antes del colonialismo, éstas

gozaban de mayor autonomía económica y más influencia política (en Moore, 1991: 75). (Robertson, 1976; Little, 1973; en Moore, 1991:117, 118).

En segundo lugar existe una dimensión calificada como política, que ayuda a entender la distribución de derechos, y privilegios en relación al género. Desde los planteamientos weberianos, el “poder” es definido como la capacidad de una persona para provocar obediencia en otras, en función de la posesión y creencia de que se goza de algo que los que obedecen, desean. La autoridad es el poder *legitimado*, es decir, aquel basado en la percepción de los que obedecen, de que deben obedecer y del que mandan, de que debe mandar. Para Peggy Reeves Sanday (1981), el poder es considerado como la habilidad para controlar o influir en las decisiones más allá del ámbito doméstico. Por ello, la distribución por género del ejercicio del poder y la autoridad (formal e informal) va ser otro indicador fundamental para saber el grado de paridad entre ambos sexos.

En general, el hombre en muchas sociedades y en distintos momentos históricos, ha ejercido habitualmente estos “roles de poder”, pero no en todas las culturas y en todo momento. Por ejemplo, en la África precolonial occidental y en algunas partes de la Polinesia, muchas mujeres desempeñaban cargos públicos, poseían grandes cuotas de poder y ostentaban cargos políticos.

En otros lugares, existían sistemas duales, en los que cada género decidía sobre ámbitos distintos. Daryl Fiel (1978) dice que entre los *enga* de Nueva Guinea, las mujeres poseían poder en unos espacios distintos a los de los hombres, y no estaban subordinadas a ellos. La fertilidad, la perpetuación del matrilineaje, la regulación del mercado y comercio eran responsabilidad de las mujeres entre los *ibo* de Nigeria.

Entre los *yoruba*, había una representante mujer ante el rey, que defendía los intereses del colectivo femenino. Las mujeres *mende* y *sberbo*, antes del colonialismo, podían llegar a ser jefes de sus comunidades, igual que los hombres (Okonjo, 1976; Awe, 1977; Lebeuf, 1971; Swetman, 1984; en Moore, 1991:160; Beltrán et al, 2001: 156).

Pero no solo se alcanza el “poder” a través de los mecanismos formales institucionalizados: en toda sociedad existen espacios no hegemónicos de reproducción de significados y de “redes sumergidas” sobre las que emergen ciertas acciones colectivas y grupos de presión.

Si lo personal es político, la mujer también participa en política a través de la cultura de resistencias (Scott, 1985) que se concretan en la realización de marchas, sabotajes, calumnias, chistes, posesiones de espíritus para denunciar cosas, rechazo a cocinar, a mantener relaciones sexuales, etc. Varias investigaciones han constatado la existencia de ciertas sociedades donde las mujeres generan *redes de solidaridad* (como la maternidad simbólica *bijagó*) a través del parentesco o a través de la amistad, para repartir el trabajo en el hogar, lo que les faculta para participar en las actividades productivas y les permite obtener mayor independencia de sus maridos. Así, entre las campesinas del sur de Malawi esta solidaridad es denominada *chinjira*; en Kenia, se denominan “*barambee*”, y se conforma a través de grupos femeninos de acción colectiva. En Nigeria se mantienen grupos solidarios femeninos de ayuda mutua entre las *ibo* y los *otu umuada* (Holmquist, 1984; Harris, Olivia, 1981; Mega Vaughan, 1983; en Moore, 1991:83, 185).

La tercera dimensión a considerar se refiere a lo relacionado con lo étnico, social o cultural. Efectivamente, en muchas sociedades, las mujeres ocupan el espacio principal en las ceremonias, celebraciones y rituales místicos, lo que les confiere una visibilidad y un poder simbólico concreto. Ellas son las responsables de la reproducción de la identidad étnica y espiritual del grupo.

Para Jane Collier y Michelle Rosaldo (1981), el parentesco y el matrimonio determinan las relaciones de género. Ellas identifican dos tipos de matrimonio: por “servicio” (el marido ayuda y regala a los padres de la mujer) y por “compra” (el marido paga a los suegros por el trabajo y la fecundidad de su futura esposa), dando lugar a diferentes relaciones de producción. La patrilinealidad y patrilocalidad (agnática) provoca que la mujer se desplace del hogar e incrementa la dependencia por parte de la mujer y del esposo (Meillasoux, 1981, en Moore, 1991, 2001:68).

La existencia de filiación matrilineal, no quiere decir que el poder político o familiar se encuentre en manos de las mujeres, pues muchas veces quien ejerce de cabeza de familia es el hermano. Lo que sí se evidencia es que en las sociedades matrilineales y matrilocales (que supone residencia en la casa de la madre), la posición social de las mujeres es más elevada que en otros casos. Es cierto que en estas sociedades, que además poseen reglas de residencia de concentración geográfica de mujeres emparentadas, la posición social de la mujer es más elevada (Katlen Gough, 1977, en Beltrán et al, 2001:143) (Martín y Voorhies,

1978; en Moore, 1991:144), pero como afirma Malinowski, la matrilinealidad y la matrifocalidad no suponen la existencia de matriarcados o de un gran poder de las mujeres.

En el Caribe y en el África negra, en lugares de alta migración masculina, la matrifocalidad es muy frecuente, generando sociedades en torno a la mujer, lo que provoca que muchos hogares estén dirigidos por mujeres. Si para occidente, la *familia* es la institución que más oprime a la mujer, pero entre las africanas es una forma de búsqueda de la liberación de la mujer y del pueblo. Existe una tendencia imparable en todas las sociedades actuales al decrecimiento de los linajes colectivos y de la poliginia; y al crecimiento de la familia nuclear basada en el mito del amor romántico y en el compañerismo en la pareja. Los divorcios, la monogamia secuencial, la mujer que no quiere casarse y la mujer como cabeza del hogar son fórmulas cada vez más extendidas entre distintas sociedades (Moore, 1991:144).

Por último, la cuarta dimensión esta relacionada con el orden sociosexual, es decir, la ideología sexual hegemónica, también ofrece un elemento más para evaluar el grado de reparto de poder en una sociedad. Autores como Burton (1985) consideran que no es la división sexual del trabajo sino la ideología cultural de género quien determina si una sociedad es más o menos simétrica respecto a las relaciones de género (Sacks, 1979; Burton, 1985; en Beltrán et al, 2001:49).

En la sociedad occidental se ha relacionado a la mujer con la naturaleza, lo doméstico, las funciones expresivas, el poder informal, la reproducción y el sentimiento; mientras que al hombre se le ha vinculado con la cultura; lo público, las funciones instrumentales, el poder formal, la producción y la razón, categorías que siempre han sido más valoradas que las femeninas, menospreciadas e infravaloradas.

Sin embargo, Anette Weiner (1976) demuestra que las en otras culturas esto no ocurre así, por ejemplo, las mujeres *trobiana* son muy valoradas por su maternidad y ellas poseen una autopercepción elevada de sí mismas.

Michelle Rosaldo observa que la unidad madre-hijo, de la que se deriva la reclusión de a mujer en el ámbito doméstico, no es un universal, pues el concepto de madre es una construcción social, y no todas las unidades domésticas se construyen en torno a la madre

biológica y a la prole. Por ejemplo, entre los bosquimanos *!kung* de Kalahari, los aborígenes *murgin* de Australia y los *ilongots* de Filipinas, la figura de mujer no se relaciona con la idea de madre fértil y mujer madre, como en occidente.

Otros autores constatan que existen culturas, como los *kurtachi* del Pacífico, los *bua* de Papua Nueva Guinea o los antiguos *castrexos* gallegos, donde existe una institución, la *cuvada* que reconoce el papel del hombre en el alumbramiento de los hijos. Ellos observan patrones de tabús dietéticos o de reclusión durante el periodo del parto y postparto de sus esposas. Entre los *buas*, el hombre llega incluso a simular la menstruación (Collier y Rosaldo, 1981, en Beltrán et al, 2001)

En torno a la temática de la diversidad sexual, para autoras como Gayle Rubin y Carole Vance la sexualidad es política, es un producto histórico y está organizado a través de un sistema de poder y recompensas, fortaleciendo a unos y castigando a otros.

La antropóloga Peggy Reeves Sanday (1981) en su libro *Poder femenino y dominio masculino: sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, considera que toda sociedad elabora unas pautas simbólicas para guiar el comportamiento y hacerlo previsible, muchas veces derivado de antiguos conceptos de poder sagrado que se refleja en el orden secular. Esta autora considera que las sociedades con un simbolismo de origen femenino, donde apenas existen tabús sobre la sangre menstrual, y donde la sexualidad y la maternidad son muy valoradas, son consideradas sociedades donde la mujer posee un significativo dominio. Para Reeves Sanday las formas de entender el mundo de cada sociedad, con el medio y con el más allá se pueden dividir en dos modelos o tipologías. En efecto, después de un pormenorizado trabajo etnográfico comparativo (analiza 186 sociedades a partir de la Standar Cross Cultural Simple, publicada por George P. Murdock y Douglas R. White en 1969), elabora una tipología para clasificar a las distintas sociedades: las primeras, las denomina sociedades de orientación interna, donde las fuerzas de la naturaleza son sacralizadas y las mujeres los controlan y manipulan; las segundas las denomina sociedades de orientación externa, donde el poder es exterior a la propia sociedad, debido a las amenazas externas, se hace dependiente de la agresividad masculina; también el colonialismo y la introducción de nuevas tecnologías ha favorecido el crecimiento del poder masculino.

CONCLUSIONES

El largo debate antropológico en torno a la existencia o no de sociedades matriarcales, y las características de estas sociedades, desembocó en diferentes postulados teóricos: por un lado se sitúan los científicos que negaban su existencia; por otro, los pensadores que lo consideran el reverso de las sociedades patriarcales, lo que significa que todos los puestos de poder están en manos de las mujeres; y por último, los teóricos que la describen como sociedades con unas peculiaridades propias y proponen una elaborada “teoría del matriarcado”.

Esta última postura es la defendida por autoras, tales como las arqueólogas como la inglesa Jacketta Hawkes, la lituana María Gimbutas o la española Encarnación Sanahuja, quienes, a través del estudio científico de culturas antiguas como la cretense, las del este de Europa, del yacimiento de Çatal Höyük (Turquía), y del análisis de las figuras arqueológicas femeninas, defendieron la existencia de una cultura igualitaria y pacífica, organizada en torno a la adoración a la “Diosa Madre”.

Más recientemente, Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) y Heide Göttner-Abendroth (1991), han realizado una labor de sistematización en torno a las características de las sociedades matriarcales. Ellas consideran que todas estas sociedades poseen patrones comunes, de índole igualitaria y pacífica. Económicamente, son sociedades agrarias, reguladas por principios de igualdad, redistribuidoras (circulación de bienes en forma de regalo) y recíprocas. Además, en estas comunidades suele existir la propiedad colectiva junto con la propiedad individual, casi siempre en manos de las mujeres, quienes heredan los bienes y el capital familiar: ellas disponen y gestionan los bienes del clan.

Socialmente, estas comunidades se organizan mediante clanes matrilineales, con patrones de asentamiento matrilocales; la maternidad está muy valorada; existe una alta libertad sexual para ambos sexos y, en muchos casos, no se reconoce la paternidad biológica.

Culturalmente, son animistas y politeístas; comparten creencias en torno a la reencarnación dentro del propio clan; realizan cultos a los antepasados y a los espíritus; sacralizan a la naturaleza, sus fenómenos y su expresión; creen en la existencia de dioses en el cosmos; y comparten la idea de que “la vida crea muerte y la muerte crea vida”.

Políticamente, el consenso es el principio en todas las tomas de decisión que afectan a la vida pública; existen consejos de mujeres que asesoran y resuelven conflictos; se usan estrategias para que nadie acumule un exceso de poder.

En conclusión, las sociedades donde prevalece la igualdad entre los géneros se caracterizan por ser colectividades reguladas por principios económicos de igualdad, redistribución y reciprocidad. La propiedad es colectiva, la mujer hereda el capital familiar y ella los gestiona. Entre ellas, existen clanes matrilineales y matrilocales; son animistas (sacralización de la naturaleza) y poseen cultos a los antepasados y los espíritus. El consenso forma de la toma de decisiones colectivas, aunque existen representantes delegados (habitualmente hombres), existen consejos de mujeres que asesoran y resuelven conflictos. Existe una alta libertad sexual para ambos sexos, y en muchos casos no se reconoce la paternidad biológica. La maternidad y feminidad están muy valoradas.

En mis investigaciones sobre los bijagós de Guinea Bissau, los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, o los kunas de Panamá, he identificado sociedades en donde, no es que haya un predominio y un poder mayor de las mujeres, sino que son culturas con unos valores hegemónicos cuya consecuencia es la presencia de mayor igualdad social e igualdad de género (Gómez, 2008, 2009, 2010, 2011). Muchas de ellas han sido definidas como sociedades matriarcales o sociedades matricéntricas, -esto es, que la mujer que es madre es respetada, valorada y posee ciertos privilegios-.

Las sociedades, las instituciones y las personas estamos atravesadas por las lógicas culturales del género muy refractarias que, como señala Hofstede (1998), oscilan entre las dimensiones masculinidad-feminidad. Así mismo, la antropóloga Reeves Sanday (1981), considera que toda sociedad elabora unas pautas simbólicas para guiar el comportamiento y hacerlo previsible, unas etnofilosofías en torno a la forma de entender su relación con otros seres humanos, con el medio y con el más allá, que agrupa en dos tipologías: las sociedades de orientación interna, donde las fuerzas de la naturaleza son sacralizadas y las mujeres las controlan y manipulan y las sociedades de orientación externa, que ven peligrar su existencia y se encomiendan a la agresividad masculina, de la que se hacen dependientes.. Es el momento de preguntarnos ¿a qué modelo social y organizativo aspiramos? Como sociedad debemos apostar por un modelo de producción de conocimientos de dimensión

social que favorezca el compromiso con el “buen vivir” indígena (el *Balu Wala* kuna) y con la vida reproductiva, frente a una sociedad hiperproductivista vacua y fútil.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C. (1985) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. Barcelona.
- Amorós, C. (2007) *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias., para la lucha de las mujeres*. Cátedra. Madrid.
- Bachofen, Johan Jacob: El derecho materno: una investigación sobre la ginococracia del mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica en Ortiz -Osés (Ed.) (1988): *Mitología arcaica y derecho materno*. Anthropos.Barcelona.
- Beltrán, E; et al (2001) *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial. Madrid.
- Bennholdt-Thomsen, V. (1994) *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño e las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.
- Bernatzik, Hugo Adolf, [1944], 1967, *En el reino de los Bidyogo*, Labor. Barcelona.
- Boserup, E. (1970) *Women´s Role in economic development*. Allen and Unwim. London.
- Bourdieu, P. (2000) *La dominacion masculina*. Anagrama. Madrid
- Braidotti, R. (2000) *Sujetos nómades*. Paidós, Barcelona,
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós, Barcelona.
- Cabral, J. y Flores, A. (2006) *Salud sexual y reproductiva en jóvenes indígenas de las principales etnias de México*. IMSS. México DF.
- Careaga, G. y Cruz, S. (coords.) (2004) *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*. Miguel Angel Porrúa. PUEG. México DF.
- Cai Hua (2001) *Une société sans père ni mari : les Naxi de Chine*. Presses Universitaires de France. France.
- Cai Hua, (2001) *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*. Zone Books. New York
- Cavana, M. L., (1995) “Diferencia”, en Amorós, Celia (dir.) (1995) *Diez palabras clave sobre mujer*. Editorial Verbo Divino. Estela.
- Campbell, H., y Green, S. (1999) *Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, en “Estudios sobre las culturas contemporáneas”, época IIV, Num.9, Colima, junio (Pág.89-112)

- Carranza Aguilar, M. E. (2007) *Antropología y género. Breve revisión de algunas ideas de antropología sobre las mujeres*, en www.fyl.uva.es (03/04/2007)
- Chodorow, N.: (1984): *El ejercicio de la maternidad*. Gedisa. Barcelona.
- Coler, R. (2007): *El reino de las mujeres: un sorprendente viaje al último matriarcado del mundo*. Joaquín Mortiz. México.
- Coler, R. (2006). *Ser una diosa*. Planeta. Buenos Aires
- Covarrubias, M. (1946): *El Sur de México*, INI, México.
- De la Vega, E. (2005): *Juchitán y las muxes: la bendición de ser gay*, en “Revista Zero”, N° 72. Madrid.
- Fausto-Exterling, A. (2006): *Cuerpos sexuados*. Melusina. Barcelona.
- Fagetti, Antonella (2006): *Mujeres anómalas*. BUAP.Puebla.
- Frazer J. G. (1907): *Folk-lore in the Old Testament*, in “Anthropological Essays presented” to E. B. Tylor Oxford, 1907.
- Foucault, Michel. (1997). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Ed. Siglo XXI. 1975
- Foucault, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*.
- Giddens, A. (1992): *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra. Madrid.
- Goffman, E. (1974): *Frame analysis*. Cambridge. Harvard University Press. EEUU.
- Goffman, E. (2003): *Movilizaciones indígenas en las selva húmeda tropical latinoamericana: los Tawahas*. Plaza y Valdés. México DF
- Gómez, A., M. Vazquez & S. Leetoy (2004): *Guerrilla y comunicación: el EZLN*. La Catarata. Madrid.
- Godelier, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres*, Ed. Akal, Madrid.
- Göttner-Abendroth, Heide (1991): *Das Matriarchats II, erste Stannegesellschaften in Ostasien, Ozeanien, Amerika*. Kohlhammer. Stuttgart.
- Gurdon, P.R.T. (1914): *The Khasis*. Macmillan & Co. For the Assam District Administration. 1st Edition. London
- Guttman, Mathew (1997): *Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad*, en Annual Review of Anthropology. N° 26.
- Harris, O. y Young, K. (comps): *Antropología y feminismo*. Anagrama. Madrid.
- Henry Christine (1994): *Les îles où dansent les enfants défunts: âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. Paris : cnrs éditions : Maison des sciences de l'Homme. - 214 p. - (Chemins de l'ethnologie).

- Henry Christine (1995): "Le système des classes d'âge des Añaki (Bijogo de Guinée-Bissau)". - *Journal des Africanistes* (Paris) 65(1), p. 35-53
- Heritier, F.(2002): *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel Antropología. Barcelona.
- Irigaray, Luce. (1998): *Ser Dos*. Paidós. Barcelona.
- Kottak, Conrad (1994): *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*, McGraw-Hill. Madrid.
- Linton, Rally (1979): "La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología" en Harris, Olivia y Young, Kate (comps.): *Antropología y Feminismo*, Anagrama. Barcelona.
- Lamas, M. (comp) (2007): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. FCE. México.
- Lamare, Shobhan (2005): *The jaintias; studies in Society and change*. Regency Publications. EEUU.
- Laqueur Thomas (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedr. Madrid.
- Lauretis, Teresita de, (2000): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas, Madrid.
- Lindholm, Charles (1985): *A tribu in transition: The jaintias of Meghalaya*; in "The Journal of Asian Studies", Vol. 44 n°3 Mayo 1985 pp 634-635
- MacCormack, C., Strathern. M. (1980): *Nature, Culture and Gender. Critique*. Cambridge University Press. New York.
- Maine, Henry Summer (1893): *El Derecho Antiguo*. Editorial España Moderna. Madrid.
- Mathieu, Christine (2003): *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of the Sino-Tibetan Borderland – Naxi and Mosuo*, Mellen Studies in Anthropology Vol. 11.
- Martínez, Benito; Vaca, Jesús; Breugelmans, Server (2002): *Reflexiones en el bosque*. CONACULTA. PACMYC Chihuahua. Gobierno de Chihuahua. Instituto Chihuahuense de la Cultura. Chihuahua.
- Mathieu, C. y Yang, N. (2003). *La tierra de las Hijas*. Lumen. Barcelona.
- Matus, M. (1978): "Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy" en: *La cultura en México*, Suplemento de *Siempre*, No. 859, agosto.
- Mauss, M (1971): *Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, en Sociología y Antropología. Tecnos. Madrid.
- Martín Casares. A. (2007): *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos*. Cátedra. Madrid.
- Mead, Margaret (1972): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta Agostini. Barcelona.

- Mérida Jiménez, R.M. (ed) (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Icaria. Barcelona.
- Miano, M. (2002): *Hombre, mujer y muxé' en el Istmo de Tehuantepec*. Plaza y Valdés. CONACULTA-INAH. México.
- Moore, H.L. (1991): *Antropología y feminismo*. Valencia. Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la Mujer. Valencia.
- Montemayor, Carlos (1995): *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. Aldus. México DF.
- Nangbri, T. (2000). Khasi women and matriliney: transformations in gender relations. Bangkokkok Asian Institute of Tecnología. Bangkokkok.
- Newbold Chiña, B. (1975): *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*. SEP, México.
- Newbold Chiña, B. (1992): *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México*. California State University, Chico. EEUU.
- Nieto, J.A. (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Talasa. Madrid.
- Nieto, J.A. (comp) (1998): *Transsexualidad, transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género*. Talasa. Barcelona.
- Núñez Noriega, Guillermo (2007): *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. Miguel Angel Porrua. El Colegio de Sonora. Sonora.
- Nuricumbo, Alejandro (2008): *Notas trabajo de campo Juchitán* (inédito)
- Ortner, S. (1979): *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?*, en Harris, O. y Young, K. (comps): "Antropología y feminismo". Anagrama. Madrid.
- Pérez Castro, Juan Carlos (2001): *Los reneke o naniki*, en Cuicuilco "Homosexualidad, género y cultura en México", Vol 8, n°23, septiembre-diciembre.
- Pintado Cortina, Ana Paula, (2000): *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*. CDI-PNUD.
- Polanyi, K. (1989): *La gran transformación*. La Piqueta. Madrid.
- Pussetti, Ch. (1998): *Uruté arebok: Le Piroghe d'Anime. Culto di Possessione Bijago della Guinea Bijago della Guinea Bissau. Tesi di Laurean on pubblicata*, Università degli Studi di Torino. Italia.
- Ponce, Patricia (2006): *Sexualidades costeñas, un pueblo veracruzano entre el río y la mar*. CIESAS: México DF.
- Quezada, Noemí (1996): *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. UNAM. Plaza y Valdés. México.

- Reeves Sanday, P.: (1981): *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Editorial Mitre, Barcelona.
- Reina, L. (1997): *Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890*, en “La reindianización de América, siglo XIX”, Reina, L. (coord.). Siglo XXI. México DF.
- Ruz, Mario Humberto (1998): *La semilla del hombre. Fertilidad y sexualidad entre los mayas contemporáneos*, “Varones, sexualidad y reproducción”, Editora Susana Lerner. (pp. 193-221), El Colegio de México. México.
- Scantamburlo, Luigi,(1978): *The Ethnography of the Bijagós People of the Island of Bubaque (Guinea-Bissau)* Masters of Arts, Detroit, Michigan, Wayne State. EEUU.
- Scott, J. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era. México.
- Serrano Lucía, Rodríguez, Rosa (2005): *El concepto de Matriarcado: una revisión crítica*, en “Arqueoweb: revista sobre arqueología en Internet”,Vo.7,nº2.
http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo_1372806
- Syiem, D. (1999): *The politics of. Civil society beyond The state:gender. Identity and insecurity*. Northeast Network. Shillong, Meghalaya, India
- Stirn, A. & van Ham, P. (2000): *The seven sisters of India. Tribal worlds between Tibet and Burma*. Prestel books 2000. EEUU.
- Stephen, L. (1991): *Mujeres zapotecas*. Oaxaca. Instituto Oaxaqueño de las culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.

Recepción: 3-6-2016

Aceptación: 18-10-2016