

Mans que non dades, ¿que esperades?



ILUSTRACIÓN: *Mans que esperades*

AUTOR: A. T.

O dualismo natureza/cultura: a propósito da muller rural galega

Lourdes Méndez

[Recibido, 29 xaneiro 2017; aceptado, 23 febreiro 2017]

<http://dx.doi.org/10.15304/bgl.50.3898>

RESUMO O modelo explicativo natureza/cultura, e a asociación muller/natureza e home/cultura, forma parte do entramado epistemolóxico das ciencias sociais e humanas. Durante a década dos setenta do século XX o devandito modelo, hoxe cuestionado desde diferentes disciplinas, foi pedra angular de parte da incipiente antropoloxía feminista. Nestas páxinas, tras retomar as súas principais claves teóricas e deterse sobre a problemática do dualismo no que concerne ás categorías muller/home e sexo/xénero, rastréase a súa incidencia nun pioneiro ensaio sobre a muller en Galicia e en estudos antropolóxicos sobre as mulleres galegas publicados nos anos oitenta e noventa. A modo de conclusión, expóñense tres posicións feministas nun debate aínda aberto sobre a validez do modelo explicativo natureza/cultura.

PALABRAS CHAVE: Dualismo, natureza, cultura, mulleres, rural, antropoloxía feminista.

ABSTRACT The nature / culture explanatory model, and the association woman / nature and man / culture, is part of the epistemological framework of social and human sciences. During the seventies this model, which today is questioned from different disciplines, was the cornerstone of part of the emerging feminist anthropology. In these pages, after going back to its main theoretical concepts and ponder on the problem of dualism in relation to woman / man and sex / gender categories, we trace its incidence in a pioneering essay on women in Galicia and in anthropological studies on Galician women published in the eighties and nineties. In conclusion, we present three feminist positions in a still open debate on the validity of the nature / culture explanatory model.

KEYWORDS: Dualism, nature, culture, women, rural, Feminist anthropology.

Así finaliza *La Madre Naturaleza* (1887), novela naturalista de Emilia Pardo Bazán na que esta se erixe en defensora da Cultura fronte á Natureza salvaxe e desordenada na que xerminou a atracción incestuosa que, descoñecendo a súa consanguineidade, senten unha irmá e un irmán. Pero cando tras ceder a ela Manuela e Perucho que –escribe a novelista– foran *criados a los pechos de la madre naturaleza*, descubren que son irmáns, actuarán atendendo ás normas culturais e relixiosas dominantes, normas que difiren para cada sexo: ela ingresará nun convento renunciando así á súa sexualidade; el, tras abandonar o Pazo de Ulloa, suponse que prosegue a súa vida sen renunciar á súa sexualidade. Pardo Bazán compón e recompón nesta novela unha tríade: natureza-cultura-sexualidade que, desde as súas orixes decimonónicas, non deixou de interpelar, tanto en Europa como en Estados Unidos, á antropoloxía en xeral, á feminista en particular, e ás diferentes tendencias políticas do movemento feminista. No que concerne á antropoloxía así o demostra a obra fundacional da antropoloxía estrutural, *Las estructuras elementales del parentesco*, publicada en 1949 por Claude Lévi-Strauss –da que Simone de Beauvoir se fará eco en *El Segundo Sexo* (1949)– na que este afirma que o intercambio de dons constitúe a orixe das relacións sociais, é dicir, a orixe da cultura, facendo del a peza clave da transición da natureza á cultura. Para Lévi-Strauss o primeiro intercambio, o que se sitúa nas orixes da cultura e explica a universalidade da prohibición do incesto, é o intercambio de mulleres entre grupos de homes. Premisa que leva a entender os homes como suxeitos da cultura, e as mulleres como obxectos mediadores na súa produción. E que tamén implica presupoñer a existencia dunha lóxica cultural universal baseada nun modelo explicativo: o da oposición natureza/cultura. Nos setenta do século XX ese modelo, clave na nacente antropoloxía feminista usamericana, utilizárono os que, tras distinguir entre sexo (natureza) e xénero (cultura), empezaban a construír un novo campo: o dos estudos sobre a muller.

Pero, ¿por que reflexionar no presente monográfico sobre os traballos das mulleres nos campos, no mar, nas artes e tamén nas literaturas galega e irlandesa, sobre os dualismos natureza/cultura, sexo/xénero? Fundamentalmente porque serviron para edificar uns saberes científico-sociais que recorrían a eles para pensar as relacións entre a natureza e a cultura; entre as mulleres, a

súa natureza, os seus traballos e os seus espazos, e os homes e os seus; entre a natureza adxudicada ao feminino (muller), e a cultura atribuída ao masculino (home). Por ese motivo, tras aproximarme ao dualismo natureza/cultura e rastrear a súa presenza na antropoloxía feminista da década dos setenta, expoñerei algunhas das claves teóricas e das problemáticas da citada antropoloxía. Acto seguido recorrerei ás epígrafes con referencias antropolóxicas do pioneiro ensaio *A Muller en Galicia* (1977) porque, nuns anos nos que non existía a antropoloxía da muller galega, a súa autora reflexiona sobre tres grandes temas que preocupaban ás teóricas feministas: o da existencia (ou non) dunha natureza feminina, o das consecuencias ideais e materiais da asociación muller/natureza home/cultura, e o da existencia de sociedades matriarcais nas que as mulleres ostentarían o poder. A continuación aludirei brevemente ás primeiras investigacións antropolóxicas que, sobre as mulleres galegas ou sobre xénero, efectuaron nos anos oitenta e noventa antropólogas de diferentes países. Como este monográfico inclúe estudos recentes, espero que grazas a eles poidamos constatar se segue vixente o paradigma natureza/cultura, se se segue asociando muller/natureza e home/cultura. Constatación que será de grande interese para detectar posibles rupturas e/ou continuidades dando conta de como, onde e por que se producen.

7

O dualismo natureza/cultura e a súa incidencia sobre a antropoloxía feminista dos setenta

A natureza encóntrase no corazón da antropoloxía e, por ese motivo, segue interrogándose sobre como se inscriben as diversas sociedades –e os seus membros– nela. Os seus interrogantes van máis alá de considerar a natureza en termos de ecosistema, ou de analizar como mulleres e homes interveñen nela levando a cabo traballos que adoitan diferir en función do sexo e estar condicionados pola desigual e xerárquica asignación cultural de ferramentas e de armas a mulleres e homes (Tabet 1979), ou de mostrar como diferentes sociedades pensan as posibles alianzas matrimoniais tras asocialas culturalmente cos fluídos (sangue, seme, leite) que producen os corpos de mulleres e homes (Héritier 1996). E van máis alá porque “si el esquema dualista (naturaleza/cultura) define la modernidad, lo hace en un sentido político” (Charbonnier 2015: 290) e porque ese esquema, que “se fue renegociando a medida que se transformaba la relación con el mundo natural” (Charbonnier 2015: 290), segue suscitando enconadas controversias epistemolóxicas e políticas.

Parte delas concernen aos procesos de naturalización que afectan a suxeitos politicamente minorizados –polo seu sexo, pola súa ‘raza’– é dicir, a persoas cuxos corpos mostran marcas biolóxicas que, ao seguir léndose maioritariamente á luz do dualismo natureza/cultura, fai posible atribuír unha hipotética esencia tanto ás persoas como ao colectivo do que forman parte (o das mulleres, o dos homes, o dos aborixes australianos, o de...). É ese dualismo –e non o paradigma natureza/cultura en si– o que resulta social e politicamente problemático para os colectivos minorizados posto que supón un determinado reparto do mundo e das persoas que o habitamos, e a crenza de que existe unha fronteira perenne e infranqueable entre dúas ordes: a da natureza e a da cultura.

8 Sen pretender expoñer o entramado que, desde as súas orixes decimonónicas, desvelou a antropoloxía ao construír un saber etnográfico sobre a diversidade de formas de concibir a natureza e a cultura desenvolvidas por diferentes sociedades, si convén recordar tres cuestións. A primeira, que con independencia dos significados que cada sociedade atribúa á natureza e á cultura esa distinción, sen ser universal, encóntrase moi estendida. A segunda, que tal e como demostrou a antropoloxía feminista dos setenta, aquelas sociedades que, incluídas a galega e a irlandesa, elaboraron esa distinción, asocia muller-natureza, home-cultura, asociación que fundamenta persistentes imaxinarios matriarcalistas e que se plasma de forma complexa, entre outros ámbitos, no económico (división sexual do traballo) e o reprodutivo (reproducción biolóxica e reproducción social). E a terceira, que sendo a idea de natureza extraordinariamente polisémica, a través dela ordénanse as experiencias tanto individuais como colectivas dos membros dunha sociedade nun período histórico concreto. Por iso debemos reflexionar sobre os efectos sobre o mundo e os seres que o habitamos dunha idea de natureza que serve para xerarquizar seres, para distribuír calidades, para establecer fronteiras. Dunha idea de natureza que, no que concerne ás modernas sociedades occidentais, non deixou de xogar un papel fundamental organizando, entre outras controversias, a dos sexos. Nun contexto naturalista, é dicir, nun no que a idea de natureza cualifica de forma estable, uniforme e normativa a seres e a procesos, termos como os de natureza e sociedade designan “una forma muy particular de organización política” (Latour 1999: 87). Por iso hai que examinar os momentos históricos e políticos nos que se fala en nome da natureza, se actúa no seu nome e, quizais sobre todo, prestar atención a quen o fai. Afirma Descola (2005), insigne antropólogo recoñecido como un dos

que puxo en solfa a universalidade do paradigma natureza/cultura, que só o pensamento do Occidente moderno construíu a dicotomía natureza/cultura establecendo unha discontinuidade entre ambas e que, ao facela súa, a antropoloxía contribuíu a mantela posto que o seu obxectivo é dar conta dunha diversidade cultural que se nutre dun trasfondo de universalidade natural. Sinala tamén que “edificado para durar por los grandes arquitectos de la edad clásica, el edificio dualista todavía es sólido, tanto más cuando es restaurado sin cesar gracias a un experimentado saber-hacer” (Descola 2005: 14). O que nin el nin outros reteñen, na abundante bibliografía que manexan, son as achegas teóricas das autoras feministas ao debate natureza/cultura. O que si fan é citar etnografías de dúas antropólogas: Héritier e Strathern, e afirmar a existencia de “una nueva antropología del cuerpo social que ha hecho de la naturaleza un concepto central, prolongando muy a menudo la temática clásica de los sistemas de parentesco [...]. Esta línea ha incorporado a la agenda antropológica las transformaciones de la familia y de la identidad de género” (Charbonnier 2015: 200).

Ao parecer, como no seu día boa parte das antropólogas decimonónicas, as actuais seguimos na inmanencia do etnográfico, dedicadas a temáticas acordades co noso sexo, e sen contribuír aos ‘seminais’ debates antropolóxicos contemporáneos. Descola ten razón: o edificio dualista é e seguirá sendo moi sólido naquelas sociedades nas que, como na nosa, a oposición binaria natureza/cultura segue actuando. E seguirao sendo mentres que as teorizacións antropolóxicas dominantes sigan obviando o carácter estrutural da variable sexo, e o seu rol como principio de clasificación seleccionado por numerosas sociedades para establecer a orde socio-sexual que os infantes interiorizan a través da aprendizaxe de técnicas corporais que varían en función do sexo e da idade (Mauss 1934). Mentres sigan sen reflexionar sobre un feito social clave: que as relacións entre mulleres e homes “siempre se sitúan, al menos, en una de las líneas fronterizas entre naturaleza y cultura: el cuerpo” (Ortner 2006: 18). Ao seleccionar o sexo como o factor ineludible do que flúe naturalmente a xerarquía social entre os sexos, o moderno pensamento científico occidental construíu unha dicotomía do xénero humano composta por dúas categorías substancialmente diferentes: as mulleres e os homes, asumindo que os atributos sociais e psicolóxicos de ambos son produto desa primeira e determinante diferenza: o sexo biolóxico. Os que manteñen este tipo de formulacións non se preguntan por que o sexo ten que facer emerxer clasificacións dicotómicas que implican roles sociais diferentes e xerarquizados (Delphy 1991), nin

dubidan de que a todo corpo humano femia lle ten que corresponder unha identidade sexual feminina, nin de que as femias humanas, culturalmente transformadas en mulleres, deben comportarse socialmente como tales. A naturalización do sexo ten a nada desdeñable vantaxe de eliminar preguntas espiñentas ao converter o sexo biolóxico no incuestionable principio explicativo e lexitimador da actual –e non obstante sempiterna, posto que natural– orde socio-sexual. Se, como sinalaba Ortner (1974) no seu artigo “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, historicamente as mulleres fomos vítimas da cultura, e non da natureza, hai que reter que a naturalización cultural do sexo –e da heterosexualidade– é, no referido ás categorías muller/home e sexo/xénero, e no relativo á sexualidade, pedra angular do paradigma natureza/cultura. Tamén hai que ter en mente, no referido ás categorías de sexo, “el sesgo impuesto al conocimiento en ciencias sociales por una estructura de pensamiento propia a la sociedad que lo ha producido” (Mathieu 1971: 17). Para esta antropóloga materialista as categorías de sexo son unha das tres variables que, xunto coa idade e a clase social, se utilizan nas investigacións empíricas. Con todo, as categorías de sexo nin se definen co mesmo rigor que as outras dúas, nin gozan do mesmo estatus. Tanto a idade como o sexo teñen “la particularidad de ser reconocidas y pensadas como categorías biológicas reales al mismo tiempo que son utilizadas como variables sociológicas” (Mathieu 1971: 19). Pero mentres que a socioloxía apreende a idade en termos sociais a partir de “su modo de inserción original en la estructura social [...] y considerándola como susceptible de revelar comportamientos específicos y valores propios” (Mathieu 1971: 20), coas categorías de sexo non fai o mesmo. Para Mathieu os antropólogos, a miúdo confrontados nos seus traballos de campo á existencia de

dos sub-culturas específicas y exclusivas, una masculina, otra femenina, [...] podían llegar a la noción de *sexo social* constatando, por una parte, que la estricta dicotomía de los estatus y de los roles de sexo no es universal y que, en la práctica, ni siquiera se respeta siempre allí donde se supone que es imperativa y, sobre todo, que su forma y contenido varían según las sociedades (Mathieu 1971: 23).

E, non obstante, os antropólogos non chegarán a acuñar esa noción. No que respecta á socioloxía, “la mayor parte de los escritos teóricos o descriptivos generales [...] no hacen referencia a las categorías de sexo [...]. Aunque es muy frecuente que en esas obras aparezca una ‘anotación’ *reorientando* todo el problema en función de la categorización sexual” (Mathieu 1971: 25). Así mesmo, encóntranse investigacións que

describen las modalidades particulares de la pertenencia de sexo en un ámbito dado: las mujeres en el mundo del trabajo, las mujeres y la política, etc., [...] y otras que, constituyendo la categoría sexual como referencia central, intentan definir el estatus legal, jurídico o cotidiano en los principales aspectos de la realidad social: estatus matrimonial, cívico, ‘condición’ de la mujer, trabajo femenino, rol de la mujer, etc. (Mathieu 1971: 26).

Tras confrontar socioloxía e antropoloxía, conclúe que no caso da primeira, só unha das categorías de sexo se toma explicitamente como obxecto de estudo a pesar de que “la ‘idea’ de una dicotomía social de los sexos recorre la casi totalidad de las estadísticas y trabajos sociológicos” (Mathieu 1971: 27). Asistese así a un intento de “dar forma y de describir las condiciones ‘particulares’ que marcan el modo de pertenencia del segundo sexo al cuerpo social sin que exista [...] una descripción de la inserción ‘particular’ del primero” (Mathieu 1971: 27). O que a antropóloga desvela neste temperán artigo é a ambigüidade da conceptualización do sexo en termos sociais, e non biolóxicos. Por iso, para ela, utilizar a noción de sexo social serviría para mostrar o funcionamento social das categorías de sexo, para desenmascarar a amálgama biolóxica e psicolóxica mediante a que as ciencias definían a categoría de sexo muller, e para desvelar as relacións de dominación que a constitúen. Con independencia de que a case totalidade da produción antropolóxica feminista dos setenta centrará a súa atención sobre a muller, o que desde principios dos setenta estaba claro para antropólogas materialistas como Mathieu era que había que pensar as categorías home, muller, masculino, feminino, en termos tan sociolóxicos e relacionais como a categoría clase social. Non parece que o conseguísemos, aínda. Velaquí un exemplo. No seu ensaio sobre a natureza humana como ilusión occidental o antropólogo usamericano Shalins reflexiona sobre a esencia do home recordando que, como ben dixo Marx, “esa esencia só existe en y bajo la forma de relaciones sociales. [...] Los hombres no devienen individuos más que en el marco de una sociedad [...] los hombres se hacen a sí mismos en la actividad social tal y como ésta se despliega en circunstancias históricas determinadas” (Shalins 2009: 109). Referencia a Marx tamén utilizada, pero tendo en conta a sexuación do xénero humano, pola antropóloga feminista Gayle Rubin. No seu artigo afirma que ao igual que para Marx un escravo negro é un home de raza negra que “sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones” (Rubin 1986: 96), unha muller só se converte en “esposa, mercancía conejito de *play-boy*, prostituta o dic-táfono humano en determinadas relaciones. [...] ¿Cuáles son, entonces, esas

||

relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida?” (Rubin 1986: 96). Eses homes aos que alude Shalins e que se converten en individuos no seo dunha sociedade, están sometidos a unha tradición

que da forma a las necesidades corporales y a los medios para satisfacerlas. Tomemos la sexualidad como ejemplo. Lo importante en lo que concierne a las relaciones entre biología y cultura no es que todas las culturas posean una sexualidad singular, sino que toda sexualidad tenga una cultura (Shalins 2009: 110).

Por moi de acordo que poidamos estar coa argumentación xeral deste antropólogo, o seu ensaio mostra o camiño que queda por percorrer ata que as categorías de sexo deixen de estar “fuera del campo de los grandes interrogantes humanos, fuera de lo que fue instituido como pensamiento” (Fraisie 2014: 33).

Botando a vista atrás quizais hoxe poidamos afirmar que, nos setenta do pasado século, á restauración do edificio dualista á que aludía Descola contribuíu unha antropoloxía feminista (Méndez 2008) que, salvo excepcións, empezou a construírse asumindo unha dobre universalidade: a do dualismo natureza/cultura, e a dunha subordinación universal das mulleres aos homes derivada da asociación destas coa natureza. Para combater o sesgo naturalista que impregnaba a diferentes disciplinas nas análises que tiñan que ver co ser muller e/ou co ser home, cos seus roles e funcións sociais, e sen decatarse de ata que punto reproducía o dualismo entre o biolóxico e o social, na literatura feminista anglófona a distinción analítica entre sexo (biolóxico) e xénero (cultural) (Oakley 1972), considerouse como a ferramenta idónea para mostrar a variabilidade cultural das formas de ser muller e de ser home. Pouco despois, dando un paso, Gayle Rubin formula en 1975 a súa noción de “sistema de sexo/xénero” optando por una visión estruturalista e psicoanalítica da distinción natureza/cultura. Desde esa perspectiva, a antropóloga analiza a complementariedade entre ambos sexos insistindo en que a obrigatoriedade da heterosexualidade explicaría a universal opresión das mulleres grazas ao intercambio de mulleres entre grupos de homes postulado por Lévi-Strauss. O gran logro das antropólogas feministas daquela década foi mostrar como a antropoloxía producira análises que naturalizaban o ser muller e o ser home, e demostrar etnograficamente o ‘non se nace muller (ou home), devense’, proclamado por Simone de Beauvoir. Para levar a cabo ese inxente traballo abordaron, desde diferentes paradigmas teóricos, tres cuestións xa presentes na antropoloxía evolucionista

decimonónica. A primeira concernía á atribución dunha natureza intrínseca, dunha esencia, a cada sexo; a segunda, a como esta se plasmaba no social establecendo ámbitos de actividade –económicos, rituais, políticos– específicos para cada sexo nos que mulleres e homes realizaban traballos acordes coa súa natureza; e a terceira, á existencia de sociedades matriarcais nalgún período histórico anterior a aquel no que triunfou o patriarcado. Tres cuestións que concernen ao corpo sexuado de mulleres e homes, ás actividades asignadas a cada sexo, e ao poder exercido por mulleres e homes en diferentes períodos históricos. Tres cuestións clave que requiren analizar unha orde socio-sexual de longa duración nutrida de múltiples discursos científicos, filosóficos e políticos nos que, se nos di, as mulleres seríamos

una especie natural, que tendríamos instintos, conductas, cualidades, insuficiencias propias a nuestra naturaleza. Seríamos, en la humanidad, los testigos privilegiados de la animalidad originaria. Y nuestras conductas, las relaciones sociales en las que nos hallamos, serían explicables, al contrario que los otros hechos sociales, únicamente mediante la Naturaleza (Guillaumin 1978: 28).

A idea de que é o social o que nos constrúe en tanto que mulleres (ou homes), e non unha “naturaleza transcendente de la que sólo podríamos pedir cuentas a Dios, ni una mecánica genética interna” (Guillaumin 1978: 28) é, aínda hoxe, tachada de ideolóxica cando se examina desde o prisma dun dualismo natureza/cultura no que a naturalización é clave. Clave porque a naturalización, ademais de disociar ambos ámbitos, ordena a oposición natureza/cultura colocando a primeira ao servizo da segunda e lexitima a orde socio-sexual e simbólica dominante que afecta ao carácter das relacións mulleres/homes; ás que cada sexo mantén coa natureza durante, por exemplo, unhas actividades produtivas resultantes da división sexual do traballo; e ás hipotéticas esencias do ser home ou muller. A pesar de que desde principios dos oitenta diferentes autoras feministas empezaron a criticar o dualismo natureza/cultura e a súa suposta universalidade (Strathern 1980), a distinción analítica entre sexo e xénero mantívose. Quizais porque

era demasiado valiosa para combatir los omnipresentes determinismos biológicos constantemente desplegados contra las feministas en luchas políticas urgentes sobre las “diferencias en el sexo” [...] Aquellas críticas tempranas no se centraron en historizar ni en relativizar [...] las categorías “pasivas” de sexo y de naturaleza. Así, las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas y siguieron siendo políticamente peligrosas (Haraway 1995: 227).

Probablemente así fose, e naqueles anos para combater os determinismos biolóxicos había que manter o dualismo natureza/cultura, e pensar a categoría de sexo como ‘pasiva’. E, en efecto, unha das consecuencias desa opción foi que non se cuestionou a existencia dunha identidade esencial “muller” (ou “home”). Con todo, as antropólogas feministas materialistas si criticaron o uso do dualismo natureza/cultura (Mathieu 1973) sinalando que numerosas investigacións negan unha parte de natureza nos homes, e unha parte de cultura nas mulleres, e recalcando que

hasta ahora, los sexos, como producto social de relaciones sociales no parecen ser objeto de reflexión [...], en lo que concierne a los sexos, siempre se trata de las mujeres, y la inmediata referencia a la biología concluye el debate antes incluso de que este se inicie (Mathieu 1973: 113. Corsivas da autora).

En efecto, o campo de estudos que empeza a constituírse parece ter un único protagonista, a muller, sendo a muller rural a principal figura das investigacións antropolóxicas levadas a cabo en diferentes países europeos. Unha muller concibida como peza clave no seo dun modo de produción doméstico-agrícola en pleno proceso de adaptación ás esixencias do sistema capitalista e, en países que como Galicia ou Euskal Herria posúen lingua e cultura propia, pensada como a súa depositaria e fundamental transmisora.

14

Confluencias: un pioneiro ensaio feminista e os estudos antropolóxicos sobre a muller rural galega

O pioneiro ensaio *A Muller en Galicia* (Queizán 1977) ilustra parte do exposto e as dificultades ás que debían enfrontarse as autoras feministas nuns anos nos que as ciencias sociais consideraban as relacións entre mulleres e homes como naturais, e nos que a subordinación das mulleres se percibía como derivada da específica natureza de cada sexo sendo a dominación e a subordinación produto, non do social, senón da natureza humana. De cara ao que aquí estamos expoñendo, as páxinas dedicadas por esta literata de marcada sensibilidade política feminista a *A familia rural galega*, a *O tópic do Matriarcado*, a *Rasgos que permanecen de antergas familias consanguíneas*, e a *A natureza como destino fatal*, conteñen as principais tensións dos debates da antropoloxía feminista, e parte dos do movemento feminista daqueles anos. Na súa epígrafe *A familia rural galega* Queizán cita un único antropólogo, Lisón Tolosana, que desde mediados dos sesenta realizaba traballo de campo

en Galicia, e para quen o elevado número de nais solteiras no mundo rural indicaba a existencia dunha gran permisividade sexual. A través dese autor e remontándose ao feudalismo, recrea Queizán as características da familia rural como institución, e tamén os sistemas de herdanza vixentes, concluindo que “dentro desta estrutura, a muller, co seu traballo interminábel, ten un rol fundamental. Daquí que se chegue a falar dun matriarcado galego. Coido que é un erro que hai que rexeitar” (Queizán 1977: 22). Tras negar a existencia dun matriarcado en Galicia posto que este, imaxina Queizán ao igual que outras feministas (Eaubonne 1976) “supón unha sociedade aberta, permisiva, igualitaria e fraterna. Valora a terra, os vencellos do sangue e acepta os fenómenos naturais” (Queizán 1977: 25), a autora invoca –como de Beauvoir– a Bachoffen e a Engels para concluír que

a nosa sociedade rural (está lonxe) dun auténtico matriarcado. Inda que as veces a muller desempeñe o papel do home, o sistema non varía. O sistema é patriarcal. A razón principal pola cal a muller galega ten de se facer cárrego da casa, da facenda, de todo o traballo e os fillos é a mágoa da emigración. [...] Aquí, en Galicia, quedan as mulleres mantendo o lume sagrado da nosa terra, da nosa lingua e cultura, e traballando arreo (Queizán 1977: 25-6).

A pesar da claridade coa que analiza os motivos polos que, en ocasións, as mulleres desempeñan traballos masculinos, e coa que afirma que o sistema é patriarcal, Queizán, ao adxudicar ás mulleres o papel de gardiás da terra, a lingua e a cultura, busca nunha, a miúdo idealizada, Galicia rural a existencia de trazos que recorden o matriarcado. Para a autora, que establece unha clara distinción entre o rural e o urbano, entre a muller rural e a burguesa, e que fala da triple explotación da muller galega: “como sexo, como traballadora e como ser colonizado” (Queizán 1977: 44), dada a pobreza do país “o patriarcado galego non é moi riguroso” (Queizán 1977: 27). Esta falta de rigorosidade patriarcal, inesperada consecuencia da pobreza, repercutiría tanto sobre como funciona a familia rural, no que concerne á división sexual do traballo, como sobre a existencia dunha permisividade sexual demostrada polo feito de que “os fillos de solteira son normais e ben aceptados pola sociedade rural” (Queizán 1977: 29). En síntese estes elementos serían, ao igual que outros relativos aos ritos de fertilidade e á transmisión matrilineal da herdanza, “índices dunha anterga sociedade patriarcal que inda pervive na nosa sociedade rural” (Queizán 1977: 30). Quizais sexa esa crenza a que conduce á autora a contradicirse afirmando, por unha parte, a necesidade de que “a muller recobre a súa propia natureza e a súa identidade” (Queizán 1977: 48) e recalcando

que “a muller non lle deixan esquencer a súa natureza feminina” (Queizán 1977: 88); e por outra, que “non existe ningún problema de natureza nen de sexos (entendendo o sexo dun xeito biolóxico). O problema é social e político. [...] O poder e o prestixio dun sexo ou dunha lingua non ten relación coas cualidades intrínsecas” (Queizán 1977: 89).

Este ensaio pioneiro que centra a súa atención sobre *A Muller en Galicia*, ademais de recoller os dualismos natureza/ cultura, home/muller, distingue entre unha “natureza feminina” que incluíría características como “primitiva, salvaxe, espontánea, intuitiva, inxénua, pura, sen adimentos culturais” (Queizán 1977: 88), e unha “natureza da muller que ten uns órganos especiais para a reprodución que lle permiten dar a luz seres vivos que logo amamanta e cría [...] non é a este tipo de cousas ás que se refire a expresión *natureza feminina*” (Queizán 1977: 89). Do estereotipo sobre o feminino á especificidade biolóxica do corpo sexuado femia, da negación do matriarcado á procura dos seus restos nunha mitificada muller rural, da necesidade de que a muller recupere a súa propia natureza á afirmación da inexistencia dun problema sobre a natureza dos sexos, Queizán propón nesas páxinas, incluído o seu uso do singular “a muller”, unha indagación acorde co que outras autoras feministas estaban facendo naqueles anos e que, en Galicia, irá callando durante as seguintes décadas e en diversas disciplinas (Agra 2008).

16

Así, durante os oitenta, pasar de falar da muller –rural ou non– a facelo das mulleres supuxo un importante avance naquelas investigacións feministas que, tras rexeitar os estereotipos, propuxeron análises nas que ambas categorías de sexo –muller/home– se examinaron en termos relacionais, e tiveron presente que nin a vida cotiá das mulleres, nin as relacións entre os sexos, se limitaban ao ámbito da familia, do parentesco, e do doméstico. E que cuestionaron outro dualismo, o do público e o privado –léase doméstico– polo menos no que concernía ás mulleres rurais. Durante aquela década, a pesar da relativa abundancia de investigacións levadas a cabo en Galicia por antropólogos de diferentes países (Fernández de Rota 1992), só unha monografía analiza desde perspectivas antropolóxicas feministas as relacións entre os sexos nun municipio rural incidindo no poder e a permisividade sexual (Méndez 1988), e no impacto da mecanización de tarefas tradicionalmente realizadas por mulleres sobre a división sexual do traballo. Sexa por lenta implantación institucional da antropoloxía en Galicia (Pereiro 2001), sexa porque as mulleres rurais galegas eran, ao igual que as andaluzas (Mozo Gon-

zález & Tena Díaz 2003) percibidas como exótico compendio de tradición, cultura e costume, sexa por ambas razóns á vez, ao longo dos noventa e salvo excepcións (Gondar 1991), foron antropólogas usamericanas e/ou canadenses as que realizaron traballos de campo sobre as mulleres. Dúas delas, Roseman e Kelley, coordinaron en 1999 un monográfico da revista canadense *Anthropologica* que explora, en especial a través de historias de vida, o poder ligado ás posicións de sexo no noroeste rural da Península Ibérica. Quixera destacar que dos tres artigos etnograficamente centrados en Galicia, dous son das coordinadoras e o outro da antropóloga galega Susana de la Gala. Fágoo porque en 2012, o libro *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*, recompila textos escritos entre 1975 e 2004 por nove antropólogas estranxeiras, entre as que figuran as dúas citadas, que percorren entre outros temas o do poder, o dos traballos realizados polas mulleres, ou o das nais solteiras e a súa reputación. Sen infravalorar o interese de traducir ao galego e reunir nun volume eses estudos sorprende, por lexítimo que sexa, un proxecto editorial que exclúe os de antropólogas galegas que, como Moreno Feliú (1982, 1993, 1997) ou a xa citada de Gala (1991, 1996), estudaban cuestións relativas ás mulleres e o traballo en diferentes provincias e municipios rurais galegos. A atención prestada por Moreno Feliú (1997) aos modelos de xénero, ás ideoloxías do traballo e á economía informal permitíanlle alertar sobre o erro de aplicar modelos explicativos dualistas á realidade das mulleres rurais:

os modelos de xénero non son duais. Non se pode, so perigo de distorsionar a realidade, establecer una oposición inxenua entre os roles “tradicionais” e os “modernos” como exponentes do “rural” e do “urbano”. [...] Tampoco ten sentido asignar un xénero propiamente femenino a un espacio doméstico-privado frente a un público caracterizado polos homes. [...] A división do traballo segundo os criterios de xénero e de idade é moi dinámica, flexible e tremendamente adaptativa. [...]. Toda muller ha de ocupar distintas posicións nas súas relacións dentro do propio grupo doméstico (tamén cambiante) nas distintas etapas da súa vida (Moreno Feliú 1997: 282-4).

Desde o meu punto de vista, ao igual que a erradicación das contribucións teóricas da antropoloxía feminista aos debates sobre natureza/cultura contribúe a mantela nas marxes da disciplina reducíndoa a un campo de estudos específicos, a unha especie de cuarto propio, a citada compilación (que tamén existe en inglés) entroniza unha ‘antropoloxía das mulleres galegas’ na que as ‘olladas’ das antropólogas galegas non parecen ter máis cabida que a de figurar como referencias bibliográficas nalgúns artigos dos seus colegas doutros países.

Ademais desta problemática que requiriría unha análise en profundidade, existe outra que concerne a algo que xa mencionei remitíndoo unicamente ao terreo dos debates teóricos no marco das disciplinas sociais e humanas: a ausencia das categorías de sexo neles. O que quero facer agora é chamar a atención sobre como esa ausencia, unida á falta de transmisión interxeracional do coñecemento feminista –antropolóxico, sociolóxico, histórico, filosófico, literario, artístico– acuñado ao longo de máis de corenta anos se reflicte, de dúas formas moi diferentes, en *Cultura tradicional e desenvolvemento rural* (Simón Fernández & Prado Orbán 2006), e en *Galicia, un mundo rural vivo* (Rodríguez González 2013). Este último libro compila dezasete artigos, todos firmados por varóns, salvo un deles en coautoría varón/muller. O relevante nel é que, tratándose do tema que se trata e ofrecendo numerosos datos demográficos, a variable sexo non se teña en consideración. Encontrámonos así, en 2013, co que en 1971 analizaba Nicole-Claude Mathieu: a non consideración do sexo como variable sociolóxica. As escasas veces que neste libro mencionan as mulleres é, por así dicilo, como quen non quere a cousa. Baste cun par de exemplos. Referíndose á grave recesión demográfica que afecta ao rural interior de Galicia lemos que “dificultará sobremanera la compatibilidad laboral –sobre todo de las mujeres– y la rentabilización de las infraestructuras” (Barreiro Rivas & Blanco Casais 2013: 31). Pola súa parte, o autor que explica os retos demográficos do mundo rural galego utiliza a variable idade, pero non a de sexo. E falando da idade incorpora ás mulleres..., para mencionar o “proceso de feminización que leva asociado a maior esperanza de vida das mulleres” (Aldrey Vázquez 2013: 56). No primeiro dos libros citados a pesar de que se alude ás mulleres, aínda que nunca de forma estrutural, só un dos seus sesenta e dous artigos está dedicado a elas. Firmado por dúas autoras, tras o seu enérxico título: “¡Non sen elas! O papel das mulleres na cultura tradicional” segue unha atrapallada e ahistórica descrición do papel das mulleres na cultura tradicional (que non se define); afirmacións cando menos cuestionables como que “se ben é certo que a cultura tradicional é claramente patriarcal e discrimina e aínda explota as mulleres, non obstante reconece a importancia do seu traballo e o papel da muller é, nel, moi visible” (Pascual Abal & Pérez Leirós 2003: 145); curiosas preguntas: “¿por que entón esta presenza non se reflicte en moitos estudos e por que campos importantes da cultura, tradicionalmente femininos, están perdéndose da memoria colectiva?” (Pascual Abal & Pérez Leirós: 145); e interpretacións baseadas en modelos explicativos dicotómicos:

a difusión das ideas propias da sociedade liberal, industrial e urbana que dividiron a sociedade en dúas esferas, a pública, a dos varóns, e a privada, a das mulleres, confinadas no espazo doméstico, e o ideal burgués feminino de “anxo do fogar” limitado a súa función como nai e “descanso do guerreiro” favoreceron a desvalorización do seu traballo e da súa achega á cultura. (Pascual Abal & Pérez Leirós 2003: 145).

O que me inquieta neste breve texto, que proclama a necesidade de recuperar a memoria histórica dos saberes das mulleres realizando traballo de campo e biografías de mulleres que, por ser anciás, poden falecer antes de transmitirnos as súas achegas á cultura tradicional, é que a pesar da súa data de publicación, nos retrotrae aos anos previos á emerxencia das perspectivas feministas. A indignación das súas autoras ante a ocultación das achegas das mulleres á cultura tradicional é evidente, a súa boa vontade tamén, pero non é suficiente. Non podemos permitirnol nos o luxo de seguir repetindo ata a saciedade o xa sabido, sobre todo mentres se seguen publicando libros que reciben amplo apoio institucional e pensan nun mundo rural vivo e, ao parecer, demograficamente asexuado. Insisto sobre isto porque en 1999 presentouse no congreso “O Feito Diferencial Galego” unha intervención arredor da identidade galega e a identidade de xénero no mundo rural (Méndez 1999). Nela formulouse a necesidade de que antropólogos e antropólogas de Galicia seguisen investigando desde perspectivas feministas, que non necesariamente coinciden coas de xénero (Ortega López 2015), sobre as mulleres rurais galegas atendendo ás súas novas realidades e tendo en conta tanto as articulacións sexo/xénero, etnicidade e clase social –o que hoxe chaman interseccionalidade–, como o feito de que mulleres rurais galegas de diferentes municipios xa eran obxectivo de proxectos transnacionais europeos tendentes a promover a igualdade de oportunidades. No que levamos de século XXI, ese camiño parece que non tivo moito percorrido.

19

A modo de conclusión: tres posicións feministas sobre a validez do modelo explicativo natureza/cultura

Dúas características das antropólogas feministas que empezaron a publicar nos setenta foron a súa capacidade de autocrítica, e finalizar os seus artigos con propostas con claras dimensións políticas que, desde o seu punto de vista, contribuirían a erradicar a desigualdade entre os sexos. Reter isto

permite entender por que, trinta anos despois de publicar “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, recoñecía a súa autora que cometera dous erros: explicar a universal subordinación das mulleres aos homes asumindo que esta derivaba da vinculación muller-naturaleza, home-cultura, e non deterse a pensar se os significados das categorías de natureza e de cultura eran universais. Con todo, para ela seguía sendo válido afirmar que a oposición “Naturaleza/Cultura es una estructura bastante extendida (aunque no universal) [...] y que en general (aunque no de manera universal), la mujer es con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura” (Ortner 2006: 16). Así mesmo, para a antropóloga o xénero deveu un

lenguaje muy poderoso para hablar de las grandes preguntas existenciales sobre la Naturaleza y la Cultura, a la vez que el lenguaje de la Naturaleza y la Cultura, si se utiliza, puede ser muy poderoso para hablar del género, la sexualidad y la reproducción, por no mencionar el poder y la indefensión, la actividad y la pasividad (Ortner 2006: 18).

20 Case dez anos despois desta formulación, o que mostra vixencia do debate arredor da oposición natureza/cultura, a filósofa feminista recoñece a novidade que supón que “el eje de reflexión sexo/género se instale como un campo visible, perceptible, incontestable” (Fraisse 2014: 35), pero dubida de que o modelo explicativo natureza/cultura, clave nese campo, sexa teoricamente necesario. Para ela, aínda que se recoñeza o xénero como concepto, e se use como ferramenta de traballo para formular hipóteses e elaborar explicacións, o que habería que facer é pensar “la supuesta atemporalidad de los sexos como gran obstáculo para la constitución de un saber; todavía está por demostrar su historicidad, lejos del envejecido modelo naturaleza/cultura” (Fraisse 2014: 37). Demostrar a historicidade dos sexos, propón Fraisse, non renunciar á palabra sexo como se remitise en exclusiva ao biolóxico posto que ‘sexo’ é unha abstracción, non substituílo –como se fose equivalente– polo de xénero. Para a filósofa o problema teórico reside en como saír da oposición sexo (naturaleza) xénero (cultura), en como escapar do “modelo heurístico que, distinga lo dado de lo fabricado, o postule dos construcciones en oposición, [...] funciona en círculo cerrado. Esto recuerda al ya antiguo debate entre lo innato y lo adquirido” (Fraisse 2014: 28). Se ese sería o reto teórico, a nivel político o debate esencial aínda pendente ten que ver, como nos setenta, co poder e a igualdade entre mulleres e homes: “¿desaparecería mecánicamente la jerarquía entre los sexos en el momento en el que todo estuviera ‘desnatu-

realizado'? ¿Deconstruir la fabricación social de las desigualdades tiene efectos políticos seguros y eficaces?" (Fraisse 2014: 30). Preguntas ás que, tras varias décadas de arduos esforzos feministas de desnaturalización e deconstrución, hai que responder cunha negación. Sexa no terreo da elaboración teórica, sexa no dos ideais políticos, o certo é que "la igualdad de los sexos está en evolución, la mayor parte del tiempo positiva (pero no siempre) y conlleva análisis e interpretaciones" (Fraisse 2014: 39). Tan certo como que esas análises e interpretacións se nutren do conxunto de coñecementos que temos á nosa disposición.

Calquera persoa interesada polos estudos feministas ou de xénero realizados desde disciplinas que, como a antropoloxía, deben enfrontarse co empírico, constata que a pesar da acelerada transformación científica, tecnolóxica, económica e política do mundo no que vivimos, estes seguen sendo debedores do modelo explicativo natureza/cultura. Así mesmo, no referido ás categorías muller/home, sexo/xénero, a pesar dos temperáns esforzos antropolóxicos de desnaturalización do 'ser muller' e do 'ser home', a pesar das loitas feministas, lesbianas, trans-sexuais e transxénero, a pesar das proclamas de performatividade de xénero, a pesar das chamadas a consideralas como categorías baleiras (Fraisse 2014), seguen artellándose socialmente a través dun dualismo natureza/cultura que parece ser a ave Fénix do pensamento occidental moderno. Unha vez máis, o edificio dualista resiste os envites teóricos e políticos, e faino nun momento histórico no que "el concepto mismo de lo humano ha explotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de los intereses de la economía global [...] nos encontramos viviendo, hoy, la difícil situación posthumana" (Braidotti 2015: 11-12). Esta filósofa feminista, que formula a hipótese dun *continuum* natureza-cultura, distánciase do modelo explicativo natureza/cultura, base das perspectivas construtivistas, argumentando que estas están sendo

sustituídas por la teoría no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura. [...] los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos. [...] La teoría social necesita poner las cosas en su sitio sobre la transformación de los conceptos, los métodos y las prácticas políticas causadas por el cambio de paradigma (Braidotti 2015: 13).

Sen compartir moitos dos postulados da complexa teoría materialista desta autora, coincido con ela na "necesidad de inventar formas de relaciones

éticas, normas y valores adecuados a la complejidad de estos tiempos” (Braidotti 2015: 221). E, sobre todo, na urxencia de desenvolver novas formas de análise a través dun pensamento crítico que non nos encerre en vellos modelos explicativos.

Lourdes Méndez

Universidad del País Vasco/Euskal Herido Unibertsitatea

Referencias bibliográficas

Agra Romero, María Xosé. 2008. “O pensamento feminista en Galicia”, en *Diccionario Enciclopedia do pensamento galego* (coords. Andrés Torres Queiruga e Manuel Rivas García). Vigo: Edicións Xerais de Galicia/Consello da Cultura Galega, pp. 450-475.

Aldrey Vázquez, José Antonio. 2013. “O reto demográfico para o rural galego”, en *Galicia, un mundo rural vivo* (coord. Román Rodríguez González). Lalín: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, pp. 38-59.

22

Alonso Población, Enrique e Sharon R. Roseman (eds). 2012. *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.

Barreiro Rivas, Xosé Luís e Mar Blanco Casais. 2013: “La recesión económica y cultural del rural gallego: causas, formas y perspectivas”, en *Galicia, un mundo rural vivo* (coord. Román Rodríguez González). Lalín: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, pp. 14-37.

Braidotti, Rosi. 2015. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Charbonnier, Pierre. 2015. *La fin d'un grand partage*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, <http://dx.doi.org/10.3917/deba.114.0086> [Consulta: 04/05/2017].

Eaubonne, Françoise d'. 1976. *Les femmes avant le patriarcat*. Paris: Payot.

Fernández de Rota, José Antonio. 1992. “La antropología gallega a debate”, en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 9, pp. 123-145.

Fraisse, Geneviève. 2014. *Les excès du genre*. Paris: Lignes.

- Gala González, Susana de la. 1991. “Mujer y cambio social en el medio rural gallego”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XXXIX, Fascículo 104, pp. 327-340.
- Gala González, Susana de la. 1996. *Tradición y modernidad: una aproximación a las relaciones de género en la sociedad rural gallega*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Gondar, Marcial. 1991. *Mulleres de mortos: Cara a una antropoloxía da muller galega*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Guillaumin, Colette. 1978. “Pratique du pouvoir et idée de Nature (II). Le discours de la Nature”, en *Questions féministes*, n° 3, pp. 5-28.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/feminismos.
- Latour, Bruno. 1999. *Politiques de la Nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1971. “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe”, en *Epistémologie sociologique* n° 11, pp. 19-39.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1973. “Homme-culture et femme-nature?», en *L'Homme* XIII (3), pp. 101-113, <http://dx.doi.org/10.3406/hom.1973.367364> [Consulta: 04/05/2017].
- Mauss, Marcel. 1934. “Les techniques du corps”, en *Journal de Psychologie*, XXXII, n° 3-4, <http://dx.doi.org/10.1522/cla.mam.tec> [Consulta: 04/05/2017].
- Méndez, Lourdes. 1988. “*Cousas de mulleres*”. *Campesinas, poder y vida cotidiana. Lugo (1940-1980)*. Barcelona: Anthropos.
- Méndez, Lourdes. 1999. “Identidade galega e identidade de xenero no mundo rural”, en *O Feito Diferencial Galego*, Tomo III. Antropoloxía. (coord. Marcial Gondar). Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, pp 119-130.
- Méndez, Lourdes. 2008. *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.
- Moreno Feliú, Paz. 1982. *Análisis del cambio en las sociedades campesinas. Un caso de estudio: Campo Lameiro (Pontevedra)*. Madrid : Fundación Juan March.
- Moreno Feliú, Paz. 1993. “Los estudios sobre la mujer gallega”, en *Cultures. Revista asturiana de cultura*, n° 3, pp. 59-74.

Moreno Feliú, Paz. 1997. “Da ficción do matriarcado á economía informal : modelos é relacións de xénero na cultura galega”, en *Galicia Antropoloxía*. Tomo XXVI (coords. X.M. González Reboredo). A Coruña: Hércules de Ediciones, pp. 264-297.

Mozo González, Carmen e Fernando Tena Díaz. 2003. *Antropología de los géneros en Andalucía. De viajeros, antropólogos y sexualidad*. Sevilla: Mergablu.

Oakley, Anne. 1977. *La mujer discriminada. Biología y sociedad*. Madrid: Debate.

Ortega López, Teresa María (ed). 2015. *Jornaleras, campesinas y agricultoras. La historia agraria desde la perspectiva de género*. Monografías de historia rural, nº 11. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza.

Ortner, Sherry. 1979. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en *Antropología y feminismo* (eds. Olivia Harris e Kate Young). Barcelona: Anagrama, pp. 109-131.

Ortner, Sherry. 2006. “Entonces, ¿es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, nº 1 (1), pp. 12-21.

24 Pascual Abal, Rosa e Puri Pérez Leirós. 2006. “¡Non sen elas! O papel das mulleres na cultura tradicional”, en *Cultura tradicional e desenvolvemento rural* (eds. X. Simón Fernández e X. Prado Orbán). Vigo: Xunta de Galicia/Universidade de Vigo, pp. 145-147.

Pereiro, Xerardo. 2001. “Reflexão sobre a antropología na Galiza de hoxe”, en *Etnografía*, vol. V, nº 1, pp. 175-183.

Queizán, María Xosé. 1977. *A muller en Galicia*. A Coruña: Edicións do Castro.

Rubin, Gayle. 1986. “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, vol. VIII (30), pp. 95-145.

Shalins, Marshall. 2009. *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris: Éditions de l'éclet.

Strathern, Marilyn. 1980. “No nature, no culture: the Hagen case”, en *Nature, Culture and Gender* (eds. Carol MacCormack e Marilyn Strathern). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 174-222.

Tabet, Paola. 1979. “Les mains, les outils, les armes”, en *L' Homme*, vol. 3-4, pp. 5-61, <http://dx.doi.org/10.3406/hom.1979.367998> [Consulta: 04/05/2017].