

Cravero, Carolina

Las mujeres en el campo antropológico a partir de la crítica feminista de los setenta: de la antropología de la mujer a la antropología de género.

Facultad/Área: Facultad de Cultura, Educación y Conocimiento

Año: 2021

Licencia:  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> (CC BY 4.0)

Cita recomendada: Cravero, C. (2020). *Las mujeres en el campo antropológico a partir de las crítica feminista de los setenta: de la antropología de la mujer a la antropología de género*. (Artículo de revista). Rafaela: Universidad Nacional de Rafaela. Facultad de Cultura, Educación y Conocimiento. RID UNRaf Repositorio Institucional Digital UNRaf

LAS MUJERES EN EL CAMPO ANTROPOLÓGICO A PARTIR DE LA CRÍTICA FEMINISTA DE LOS SESENTA: DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER A LA ANTROPOLOGÍA DE GÉNERO

Carolina Cravero Bailetti

Introducción

Si hay una disciplina dentro de las ciencias sociales y humanas que se ha planteado y preguntado por las formas de alteridad, esa es la antropología. Sin embargo esta preocupación no ha sido resguardo para las trampas teórico-epistemológicas, que especialmente a partir de las denominadas “políticas de identidad”, favorecieron muchas veces la continuidad y reproducción de los antagonismos en las sociedades del capitalismo cognitivo.

La antropología clásica con su afán por neutralizar los efectos de quien observa sobre lo observado llevó a una mirada antropológica sesgada. Fue precisamente la crítica feminista y la reflexividad dentro del campo las que comenzaron a cuestionar lo que soslayaban aquellas investigaciones y a manifestar las exclusiones. Sin embargo, estas críticas también han tenido su devenir.

El actual debate en torno al sujeto del feminismo que abrió el “posmodernismo” de Judith Butler (1992) nos coloca frente al tema de la alteridad, no sólo dentro de la producción teórica sino también en relación a la práctica política. Ya no se trata de una mera cuestión de singular y plurales a la hora de dirigirse a la/s mujer/es, sino de preguntarse acerca del proceso de construcción y sus consecuencias, en uno y otro sentido, de tomar al *sujeto* como pre-requisito¹. A

1 “Dentro del feminismo parece haber cierta necesidad política de hablar como y para las mujeres, y yo no disputaría esa necesidad. Seguramente, ésta es la manera en la que la política representativa opera (...) Pero esta necesidad debe ser reconciliada con otra. En el momento en que la categoría de mujeres se invoca para describir al electorado por el que habla el feminismo, comienza invariablemente un debate acerca de lo que

partir de la pregunta de Butler sobre *quién es el sujeto del feminismo* surgió un interrogante que no sólo dio inicio a un debate, sino que abrió e intensificó áreas de estudio dentro de las academias. El objetivo de este artículo no es ahondar en la discusión en torno al sujeto del feminismo, pero se trata del actual contexto de discusión teórica, el cual es necesario explicitar para enmarcar el presente escrito.

La propuesta con este trabajo es presentar una síntesis o recorrido (siempre selectivo) de los diferentes lugares que ha ocupado “la mujer” dentro de las ciencias antropológicas a partir de la crítica feminista de los años ‘70, comenzando por la denominada *antropología de la mujer* hasta llegar a la *antropología de género*, a partir de la interacción con el feminismo como movimiento político. Para ello se han considerado los aportes de diversas autoras, la mayoría latinoamericanas, ya que también es de interés para este trabajo presentar un recorrido por los debates que se han suscitado y siguen dando dentro de la región.

La relación entre feminismo(s) y las ciencias antropológicas

Es menester comenzar aclarando que cuando se hace referencia al feminismo no se entiende al mismo como una posición unívoca. Hoy no se puede hablar de *feminismo* sino de *los feminismos*, ya que existen varias y diversas posturas, tanto teóricas como políticas en torno a los temas de sexualidad².

+Entre las décadas de 1960 - 1970 el llamado feminismo de la diferencia introduce una tensión teórica en la mayoría de las disciplinas, especialmente dentro de las ciencias sociales y humanas. La antropología no estuvo al margen de dichos cuestionamientos. Por otra parte, dentro del campo antropológico aparecía la *reflexividad*³ y el debate a partir de la publicación del diario de Bro-

será el contenido descriptivo de ese término. [...] A principios de los años ochenta, el “nosotras” feminista fue justamente atacado por las mujeres de color que afirmaban que el “nosotras” era invariablemente blanco, y que ese “nosotras” que debería solidificar el movimiento era el origen mismo de una dolorosa faccionalización. [...] Yo argumentaría que cualquier esfuerzo por darle un contenido universal o específico a la categoría de las mujeres, presumiendo que esa garantía de solidaridad se requiera por anticipado, necesariamente producirá faccionalización, y esa “identidad” como punto de partida nunca se podrá sostener como la base solidificadora de un movimiento político feminista. Las categorías de identidad no son nunca meramente descriptivas, sino siempre normativas, y como tales excluyentes”. (Butler, 1992: 32-33).

2 Por otra parte, es sumamente importante dejar sentado que existe una diferencia teórica entre feminismo, género y mujer/es. Frecuentemente, desde el sentido común, suelen confundirse estos términos y utilizarse como sinónimos o de manera indistinta, sin embargo, esto implica serias dificultades teóricas – metodológicas que se profundizarán más adelante.

3 El uso del concepto de reflexividad se extiende a partir de la publicación del diario (in-

nislaw Malinowski (1967). Así, antropólogos y antropólogas comienzan a devolver la mirada hacia sus propias prácticas y hacia sí mismos en varios aspectos y dimensiones.

Dentro de la disciplina antropológica se habla de la “*revolución feminista*” y esto da cuenta del impacto que tuvieron dichos postulados críticos hacia la mirada androcéntrica que hasta el momento predominaba en la mayoría de los trabajos de campo⁴.

Otras voces se refieren a dicho momento como a la “*colonización*” de la antropología por parte del feminismo, haciendo un juego capcioso del concepto. Lo cierto es que el efecto movilizador y desestabilizador que produjo el feminismo de los años 70 dentro del campo es innegable. Por un lado, se modifica el quehacer y pensar antropológico y por otra parte la antropología proporciona su particular perspectiva intercultural permitiéndole al feminismo militante problematizar un estereotipo etno-céntrico asociado a la condición de las mujeres blancas, occidentales, heterosexuales y de clase media⁵.

Tal como plantea Marta Lamas (1986) fue un acierto por parte del nuevo feminismo de los setenta la formulación de un interrogante clave: *¿Por qué la diferencia sexual se vuelve desigualdad social?* Fue precisamente contra esa diferencia vuelta desigualdad que se cimentó la lucha feminista de aquella década. Lamas (1986) considera que este hecho fue el que hizo de la antropología un terreno fértil para el feminismo. Las mujeres que integraban el movimiento en los setenta no eran las feministas de principio de siglo, pues contaban con un bagaje ideológico y una experiencia militante, gracias al camino y lucha iniciado por las primeras, que les abrió la posibilidad de un análisis más radical. Descartaban

timo, no de campo) de B. Malinowski después de su muerte. La literatura antropológica sobre el trabajo de campo es la que ha desarrollado este concepto que podríamos denominar sucintamente como *equivalente a la conciencia del/la investigador/a sobre su persona y los condicionamientos sociales y políticos*. Género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política suelen reconocerse como parte del proceso *vis-a-vis* los pobladores o informantes (Guber, 2006). Sin embargo, otras dimensiones modelan la producción de conocimiento del investigador. Para profundizar en dicha cuestión veáse *Una invitación a la sociología reflexiva (1922)* de Pierre Bourdieu.

4 “*Stacey y Thorne sostienen que la antropología, la historia y la literatura, constituyen campos en los que se ha producido un cambio conceptual feminista importante.*” (Strathern en Barbieri, 2008: 25).

5 “*La perspectiva antropológica posibilitará la ampliación de la mirada feminista*” (Strathern en Barbieri, M.: 2008 p. 26). “*(...) la formación en antropología aporta una amplitud en la mirada de los fenómenos sociales, una “desnaturalización” de lo cotidiano, que es muy útil a la hora de poner en crisis categorías opresivas, que han servido históricamente para subordinar a las mujeres.*” (Tarducci, 1997: 60).

la “naturalidad” de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres que había formado parte de los discursos de la primera ola o feminismo liberal-clásico. De esta forma el feminismo de los setenta se hará de conceptos y teorías ofrecidas por el campo antropológico para esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características femeninas y masculinas de las personas.

Antropología de la mujer

Aquel encuentro estuvo caracterizado por la preocupación por recuperar la *presencia femenina* en las investigaciones y rescatar la labor, hasta el momento invisibilizada y opacada por los “padres” de la antropología, de mujeres etnógrafas. En esta línea Verena Stolcke (1996) realiza un recorrido por los trabajos de etnógrafas invisibilizadas, dando cuenta de los aportes etnográficos de *Audrey I. Richards* (1899 – 1984), *Phyllis M. Kaberry* (1910 – 1977), *Laura Bohannan* y *Mary F. Smith*. Por otra parte, en un interesante trabajo en el cual supone la posibilidad de una etnografía feminista y aborda sus límites para el trabajo de campo, Schulamit Reinharz (1992) hace lo propio con los trabajos de *Harriet Martineau*, *Fanny Wright*, *Alice Fletcher*, *Helen Merrell Lynd*, y dentro de la etnografía contemporánea *Irene Dabrowski*.

Es por esta preocupación relativa a la presencia femenina y crítica a la mirada androcéntrica de la disciplina que varios trabajos y autoras, desde distintas perspectivas, denominan esta etapa como *antropología de la mujer*. Marcela Lagarde (2006) en su libro “*Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*” de 1987 utiliza esta denominación para su estudio, en el cual analiza críticamente su propia cultura, y plantea la necesidad de una *antropología de la mujer* en un sentido político. Esta mirada está cimentada en postulados socio-críticos o marxistas⁶ e intenta dar cuenta de la situación opresiva de diferentes mujeres en diferentes culturas.

La auto-denominación que muchas académicas hacen e hicieron de sus trabajos como *antropología de la mujer* responde a una clara posición política que

6 Sin dejar de lado la profunda crítica y revisión que las feministas realizaron de la teoría marxista dirigida principalmente a la explicación económica de las desigualdades de género. Argumentando que el triunfo de proyectos socialistas en el mundo han demostrado que pensar que la eliminación (o disminución) de las desigualdades de clase conllevan necesariamente una disminución o igualación en términos de género es un pensamiento reduccionista. La desigualdad de género también se da en los regímenes socialistas porque es previa al sistema capitalista de producción. Por otra parte estas feministas preservaron aspectos substanciales del enfoque marxista para subsiguientes análisis de corte neo-marxista y socialistas. Así Marcela Lagarde (2006) por ejemplo establece que la antropología de la mujer, entre muchas otras cosas, es una síntesis de marxismo, psicoanálisis, antropología y feminismo.

plantea develar aquellas cuestiones que han permanecido ocultas en torno a la *opresión* femenina en diferentes contextos culturales⁷ para luego transformarlas en y con la lucha política. Fue en esta línea que se planteó hacer *investigación feminista* considerando que el hecho de que tanto sujetas de estudio como investigadora fueran mujeres generaba una nueva y diferente relación en el trabajo de campo, se puede decir que la *antropología de la mujer* estaba basada en estudios sobre mujeres realizados por otras mujeres. Y precisamente este punto desencadenó un encendido debate ético – metodológico: *¿era posible una investigación feminista cuando las mujeres que estudiaban a “otras” mujeres se distanciaban de las últimas por su situación social y su posición ante el conocimiento totalmente privilegiada?*

La presunción de un trabajo etnográfico favorecido por una relación de campo en la que ambas sujetas eran mujeres implicaba una idea de “mujer” como categoría universal. El mismo debate que había librado la primera ola feminista en torno a los derechos civiles y políticos, donde se estableció pertinentemente que las *mujeres* no podíamos caber en la denominación de derechos del *hombre* y *ciudadano*, ahora se instalaba en el seno mismo del feminismo teórico donde mujeres de otras etnias, religiones, clases y sexualidades que no eran las hegemónicas no cabían en la categoría de “mujer” que manejaba el feminismo.

Susana Ferrucci (2004) establece que esta crítica a la categoría de análisis “mujer” se fundaba también en la contradicción que se evidenciaba en el hecho de que por un lado se pretendía que la biología no fuera el factor limitativo de las mujeres pero, por el otro, se estaba elevando a lo biológico a una categoría social. Y atribuye a este momento el reconocimiento y uso del concepto de *género*, es decir al paso de la *antropología de la mujer* a la *antropología de género*.

Otras autoras lo plantean como diferentes momentos dentro de una misma antropología feminista: *la propuesta radical de las antropólogas feministas fue, primero, recuperar las experiencias y “las voces” hasta entonces silenciadas de las mujeres; más tarde vendría la elaboración de la categoría de género y su uso como un recurso epistemológico privilegiado.* (Castañeda S., 2007: 7)

El sistema sexo-género

No es posible un apartado sobre antropología y feminismo, ni comprender el paso de la denominada *antropología de la mujer* a la llamada *antropología de género* sin mencionar la obra de Gayle Rubin (1975) como un punto de ruptura, tanto dentro de la disciplina antropológica como de los estudios femi-

7 Cristina Vega Solís plantea que la denominada *primera* antropología de la mujer establecía comparaciones entre los sistemas de género en distintas culturas. (Vega Solís, C.: 2000).

nistas. De hecho, la expresión sistema sexo-género es acuñado por Rubin en 1975 en un artículo titulado originalmente "*The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*"⁸, diferenciándolo del de *patriarcado* con un fuerte arraigo dentro del feminismo.

Si bien en su trabajo posterior "*Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*" (1989) Rubin realiza una revisión de su propia producción teórica de 1975, autocriticándose no haber distinguido *deseo sexual* de *género* y estableciendo, en continuidad con Michel Foucault (2007), que la sexualidad no es una simple derivación del género⁹, es sumamente importante el concepto sexo-género porque ha permitido rescatar al feminismo de una posición esencialista con respecto al género.

En primer lugar Gayle Rubin plantea que desde un enfoque antropológico hay que apartarse del concepto de patriarcado. Para entender este giro teórico, es necesario hacer un breve recorrido por las principales líneas de pensamiento que nutren la obra de Rubin y la conducen hasta su elaborado concepto de sexo-género. Este sistema es la parte de la vida social sede de la opresión femenina, y para explicarlo y entenderlo la autora retomó y revisó críticamente la teoría marxista, en especial los aportes realizados por Engels, y las obras de Levis Strauss y Sigmund Freud¹⁰. A los últimos les reconocerá haber estudiado la domesticidad de las mujeres, pero dirá que no vieron la crítica implícita que su obra es capaz de generar bajo un ojo feminista, siendo para el feminismo lo que David Ricardo y Adam Smith fueron al marxismo.

Es a partir de los conceptos de Levi Strauss de *sistema de parentesco* y *tráfico de mujeres*, como primer acto cultural que reglamenta la prohibición del incesto y constituye la sociedad, que Rubin llega a la categoría sistema sexo-género. La definición preliminar es *conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas* (Rubin, 1975: 97).¹¹

8 El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo.

9 "En contraste con las opiniones que expresé en "*The Traffic in Women*", afirmo ahora que es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desean reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas. Esto se opone a gran parte del pensamiento feminista actual, que trata la sexualidad como simple derivación del género. Por ejemplo, la ideología feminista lesbiana ha analizado la opresión sobre las lesbianas, principalmente en términos de opresión de la mujer. Sin embargo, las lesbianas son también oprimidas en su calidad de homosexuales y pervertidas, debido a la estratificación sexual, no de géneros".(Rubin, 1989: 54).

10 También aborda la continuidad en el pensamiento de Lacan.

11 "Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas como comer (...) desde la antropología sabemos que esas necesidades no se satisfacen de modo

A partir de Marx, el psicoanálisis freudiano y el estructuralismo -al que denomina el *bote del que salen los gusanos para recorrer todo el mapa epistemológico-*, Rubin llega a una definición compleja del sistema sexo-género que no sólo permite entender y explicar la opresión femenina sino la de formas de sexualidad alternativas a la establecida como “la norma”, cuya opresión es producto del mismo sistema que oprime a las mujeres¹². Es precisamente por esto que más tarde se convertirá en una de las autoras referidas como antecedente a los denominados *estudios queer*.

Debe entenderse que *el sexo tal como lo conocemos –identidad de géneros, deseos, fantasías sexuales, conceptos de la infancia– es en sí mismo un producto social* (Rubin, 1975: 103) y por la tanto necesitamos entender sus relaciones de producción.

A este conjunto de la vida social vinculado al sexo la autora prefiere llamarlo sistema sexo-género y no patriarcado, ya que este último implicaría, siguiendo a Rubin, que la opresión es inevitable, en cambio sexo-género implica que la opresión es producto de relaciones sociales específicas. La totalidad de las sociedades conocidas se encuentran estratificadas por género, pero no todas son patriarcales. Son opresivas para las mujeres, pero el poder de los varones no se basa en sus papeles de padres o patriarcas, sino en su masculinidad adulta colectiva. Así, el patriarcado pasaría a ser *una* forma específica de dominación masculina, asociada principalmente a sociedades de raigambre judeo-cristiana y actividades económicas basadas en el pastoreo, pero no la única. Es por ello que desde un enfoque antropológico, que históricamente ha pretendido una “mirada culturalmente amplia”, no se puede utilizar una categoría de análisis de base “universal” como es el patriarcado¹³.

“natural”: el hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente (...) el sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo [N.A.: en el sentido de conducta o práctica sexual] también es obtenido y determinado culturalmente [...] Toda sociedad tiene un sistema sexo-género; un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones” (op. Cit.: 102)

12 *“La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana y su corolario, la opresión de los homosexuales, es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres” (Rubin, 1975: 115).*

13 Más tarde Judith Butler en su crítica al sujeto del feminismo establecerá que precisamente la creencia política de que debe existir una base universal que se funda en una identidad que atraviesa todas las culturas, va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee una forma específica dentro de la estructura universal del patriarcado, sin tener en cuenta la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce. (Butler, J.: 2007).

De todas maneras un lugar común que identificará Rubin del intercambio de mujeres es que el padre es el que entrega a la novia, por lo que ella misma establecerá: *cualquiera sea el término que utilicemos, lo importante es desarrollar conceptos para describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género.* (Rubin, 1975:105).

Sin duda a partir de Rubin la antropología problematiza los estudios de género. Plantear el sistema de parentesco como una organización de las relaciones sociales basado en el tráfico o intercambio de mujeres, ubica la opresión de las mujeres en un sistema social y no en la biología.

El parentesco con su tráfico de mujeres también constituye un sistema de producción e intercambio, por eso hay una economía del sexo y el género. Hay una economía política de los sistemas sexuales, y es precisamente por esto que se torna necesario estudiar cada sociedad para determinar los mecanismos por los cuales se producen y mantienen las convenciones sexuales.

Rubin complejiza la lectura de la división sexual del trabajo que impone este sistema, ya que además de ser un mecanismo por el cual se constituye la dependencia recíproca puede ser leído como tabú: contra la igualdad en primer lugar, dividiendo a los sexos en categorías excluyentes que exacerban lo biológico y crean el género. Y contra arreglos sexuales diferentes a los que contengan un varón y una mujer, imponiendo así el matrimonio hetero-sexual¹⁴ y normas hetero-eróticas¹⁵. Así, la organización social del sexo no sólo se basa en el género, sino también en la heterosexualidad y la constricción de la sexualidad femenina.

Los sistemas de parentesco se cimientan en el matrimonio, por lo tanto transforman a machos y hembras en “hombres” y “mujeres”, cada uno una mitad incompleta que solo puede sentirse entera cuando se une con la otra. Por ello la identidad de género no es más que la supresión de las semejanzas, es en definitiva represión. El género es una división y regulación de los sexos socialmente impuesta, donde todo aquello que no quepa dentro del binomio macho/hembra hombre/mujer será “normalizado”.

14 *“Rubin introdujo una comprensión de la heterosexualidad como una institución social, idea de la que también se ocuparon otras teóricas feministas que desarrollaron influyentes conceptos, tales como la noción de “heterosexualidad obligatoria” de Rich (1980) o la noción del “pensamiento recto” (o pensamiento convencional) de Wittig (1976, 1992).”* (Soley Beltran, 2003:66).

15 *“(…) el sistema de parentesco no solo alienta la heterosexualidad sino que además exige formas específicas de heterosexualidad. De las estructuras elementales de parentesco se deduce que se aplican por constricción a las mujeres, ya que tienen que servir al parentesco.”* (Rubin, 1975:116).

Sin duda, Gayle Rubin ofreció un análisis alternativo a los que se venían realizando hasta el momento para entender y explicar la opresión femenina. Y lo hizo desde el campo de la antropología con las posibilidades analíticas, teóricas y metodológicas de la disciplina. De acuerdo con la Gayle Rubin de 1989 es confuso utilizar la denominación sistema sexo-género, porque no refleja la existencia social separada de cada uno de los términos y al igual que la teoría feminista, no es conveniente para aquellos trabajos que intentan delinear una teoría de la opresión sexual¹⁶. Pero sí resulta sumamente meritorio para los estudios de género. En primer lugar porque cuestionó posiciones teóricas basadas en conceptos de aparente aplicación “universal” que condujeron a una categoría “mujer” a-histórica y a-temporal que aún hoy continúa impregnando y confundiendo a gran parte del pensamiento feminista. Y por otra parte, dio cuenta de cómo se determina culturalmente el sexo, y que la subordinación de las mujeres es consecuencia de relaciones que organizan y producen el *género*. Así el *tráfico de mujeres* significa el impulso de la utilización de dicha categoría en las ciencias sociales a mediados de 1970, delineando un nuevo rumbo para los estudios feministas (Lamas, M.: 1986 – 1995).

Antropología de género

Hoy *género* es un concepto en *tensión*, y cuando hablo de tensión estoy haciendo referencia a cuestiones teóricas - conceptuales que demuestran que no hay una teoría de género sino varias¹⁷. Gloria Bonder (1998) establece como las principales líneas de debate, que dan cuenta de la existencia de varias teorías de género, las siguientes:

- *La crítica al binarismo sexo/género*: cuestiona la condición natural y por lo tanto inmodificable del sexo contrapuesta al género como hecho socio-cultural. Dentro de esta corriente crítica, que encuentra sus bases en el trabajo de Gayle Rubin, y en la cual se encuentra Judith Butler, se plantea que el sexo lejos de ser pre-simbólico es una categoría política.

16 “(...) quiero cuestionar la suposición de que el feminismo es o deba ser el privilegiado asiento de una teoría sobre la sexualidad. El feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico.” (Rubin, 1989:53).

17 “Lejos de plantear un obstáculo, este fenómeno da cuenta de la vitalidad de la práctica teórica y de su empeño consecuente con la revisión crítica de toda forma de dogmatismo. Como decía ya hace unos cuantos años Sandra Harding, es necesario aceptar y aprender a ver como un recurso valioso la inestabilidad de las categorías analíticas creadas y utilizadas por la teoría feminista” (Bonder, 1998: 3)

- *Cuestionamiento del supuesto de que existen solamente dos géneros.*
- *Crítica al sustancialismo:* centrada en el cuestionamiento a una categoría a-histórica de “mujer” en singular que excluye la diferencia existente entre mujeres y cae la mayoría de las veces en una mirada etno-céntrica, de clase y hetero-sexista.
- *El rechazo a la concepción victimista de la mujer:* esta concepción está vinculada también a visiones etno-céntricas y esencialistas de los sectores populares asociados a estereotipos de debilidad, sometimiento y pasividad, perdiendo de vista los espacios y prácticas de apropiación, re-significación y resistencia.
- *La problematización de la visión teleológica:* esta sería la interpretación del género como un constructo acabado, negando la posibilidad de agenciamiento y transformación de los mandatos genéricos por parte de los sujetos.
- *Utilización del género como categoría de análisis y no su reducción a una cuestión de identidades y roles:* quienes plantean este asunto son ubicadas dentro del denominado *feminismo postcolonial*. Se trata del reconocimiento de la heterogeneidad interna de la categoría de género y la necesidad de entender su articulación con otras posiciones sociales como clase, etnia, religión, orientación sexual, edad, etc. Esta corriente plantea pensar el proceso de subjetivación en términos de una trama de posiciones de sujeto, inscritas en relaciones de fuerza en permanente juego de complicidades y resistencias, alejándose de aquellas posturas que suponen una “identidad” de género definida que simultáneamente se articula con una “identidad” de clase, étnica, sexual, etc., de la misma manera.
- *Crítica a la idea de un sujeto o identidad personal anterior al género:* esta visión plantea o hace referencia a un proceso de en-generización como parte o dimensión del proceso de subjetivación.

Por otra parte, Marta Lamas (1995) apunta que la extensión del uso del concepto, no sólo en la antropología sino en general, llevó a un uso vulgar (en la dirección del *sentido común* de Bourdieu) que confunde y utiliza género como sinónimo tanto de sexo como de mujer/es. Siendo más frecuente por una cuestión lingüística en el español:

Cada vez se oye hablar más de la perspectiva de género, sin embargo al analizar dicha perspectiva se constata que género se usa básicamente como sinónimo de sexo: la variable de género, el factor género, son nada menos que las mujeres.

Aunque esta sustitución de mujeres por género se da en todas partes, entre las personas hispanoparlantes tiene una justificación de peso: en español se habla de las mujeres como “el género femenino”, por lo que es fácil deducir que hablar de género o de perspectiva de género es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino. (Lamas, 1995:1).

Joan W. Scott (1999) encuentra que esta confusión y mal uso del término se debe en gran medida a la búsqueda de legitimidad académica de estudiosas feministas en los años 80, cuando el empleo de *género* se convirtió en un intento por subrayar la “seriedad” académica de una obra porque suena más “neutral” y “objetivo” que *mujeres* o *feminismo*. Esta situación implica dos serias dificultades: así empleado, nos encontramos que por un lado *género* no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder; *género* incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas. Y por otra parte, y tal como señala Scott, este uso descriptivo del término, que es el más común, reduce el *género* a un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres y respalda un enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología (Scott, J.: 1999). La autora parte de la idea de que en la interacción entre el individuo y la organización social aparece el género como categoría analítica a la hora de la investigación, siendo un elemento constitutivo de las relaciones sociales. Esto implica la interrelación de elementos simbólicos (es decir, culturalmente creados como la figura de Eva o María), conceptos normativos (como interpretaciones de esos significados expresados en doctrinas religiosas, por ejemplo), instituciones y organización social (el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos, las instituciones educativas, la política) y la identidad subjetiva (es decir, cómo se construye la identidad genérica). De acuerdo con ésta línea teórica el género se asume como una categoría de análisis y noción relacional. Como una pluralidad que no desconoce la clase, la etnia, la orientación sexual y la edad. Dicha perspectiva pone el acento en la cuestión del poder, determinando al género como el campo primario dentro del cual o por medio del cual éste se articula.

Marta Lamas (1995) reconoce en el trabajo de Scott el cuestionamiento al esencialismo y a-historicidad: “*Necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una desconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual*” (Scott en Lamas, 1995:3), así como el fuerte componente en su análisis de los vínculos entre género y poder, y la advertencia acerca de la sustitución académica de mujeres por género que ignora el esfuerzo metodológico por distinguir *construcción social* de *biología*, que alentó el trabajo pionero. Pero cuestionará e identificará como *la parte débil de su exposición*, el último punto referido a la identidad subjetiva, ya que mezcla identidad subjetiva con identidad genérica.

El espacio simbólico

El ámbito social es un espacio simbólico, es decir el discurso social impregna y atraviesa las prácticas sociales. Cuando se aborda cuestiones referidas a la diferencia sexual es imposible dejar de lado la cuestión simbólica, ya que sobre un material evidente (que no significa inmutable, dado y/o natural) de la diferencia humana como es el *cuerpo*¹⁸ se elabora culturalmente la diferencia sexual. Por ello Lamas (1995) establece que desde la antropología el enfoque o perspectiva de género alude necesariamente al orden simbólico con el que una cultura dada elabora esta diferencia. Es decir, cómo se establece lo que debe ser un hombre y lo que debe ser una mujer y cómo se construye lo “masculino” y lo “femenino”. Es en este sentido que intervienen los poderes legales, médicos, psiquiátricos, para regular y determinar el género.

Tal como se desprende del estudio pionero de Rubin, desde lo fisiológico hay más semejanzas entre los sexos que diferencias. Esto demuestra que el binomio hombre/mujer no es una realidad biológica sino una realidad simbólica o cultural, y es sobre esta dicotomía o binarismo que las sociedades construyen sus representaciones acerca de lo “femenino” y lo “masculino”. Es precisamente profundizando este aspecto que las teorías de la diferencia sexual establecen que para entender la realidad biológica de la sexualidad es necesario la introducción de la noción de intersexos (Lamas: 1995; Maffía: 2003) Así, frente a la evidencia corpórea de la diferencia humana, en oposición a un “otro”, se elabora culturalmente la dicotomía y se pone en vigencia el pensamiento binario.

Diana Maffía (2003) explica la existencia de un *dogma* de la dicotomía anatómica que llega al extremo de producir dicha dicotomía aun en los cuerpos en los que no se la encuentra. El dogma establece que no sólo el sexo anatómico (genitales) sino también el sexo cromosómico es dicotómico (xx – xy) ajustándolo a la genitalidad. En esta línea, la ideología dicotómica del género es anterior y más fuerte que el sexo biológico, es decir el mismo sexo biológico es producto cultural. En este sentido la autora establece la diferencia entre identidad de género subjetiva de una persona, expresión de género (cómo esa persona se presente ante los demás), elección sexual (heterosexual, homosexual o bisexual) y roles de género (femenino, masculino valorados socialmente), por lo que *“Afirmar que los sexos son dos, es afirmar también que todos estos elementos irán encolumnados, que el sujeto tendrá la identidad subjetiva de género de su sexo anatómico y cromosómico, lo expresará y aceptará los roles correspondientes, y hará una elección heterosexual...”* (Maffía, 2003:6)¹⁹.

18 Butler (1992, 2007) revisa la “naturalidad” del cuerpo físico a partir de la norma social heterosexual de Gayle Rubin y establece que los cuerpos son performateados de acuerdo a los discursos hegemónicos y poderes reguladores (médico, psiquiátrico, legal).

19 Por su parte Marta Lamas establece que *“... los intersexos serían precisamente,*

El imaginario a partir de la simbolización de la diferencia sexual es políticamente contundente estableciendo concepciones sociales y culturales acerca de la masculinidad y feminidad que se traducen en una lógica de poder y dominación²⁰, que a su vez se inscribe en el lenguaje corporal para su reproducción. Es por esto que Bourdieu (2007) establece que el lenguaje corporal de la dominación ha sido proporcionado por el lenguaje corporal de la sumisión sexual²¹. Esta lógica del género es para Bourdieu la forma paradigmática de violencia simbólica.

El orden social “masculino”, en términos del autor, no requiere justificación porque está profundamente arraigado, *encarnado*²², es decir se trata de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes mediante el mecanismo de la oposición binaria o del dogma de la dicotomía (en términos de Maffía) radicando aquí su eficacia²³.

aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino. Una clasificación rápida, y aún insuficiente, de estas combinaciones nos obliga a reconocer por lo menos cinco “sexos” biológicos: Varones (es decir, personas que tienen dos testículos). Mujeres (personas que tienen dos ovarios). Hermafroditas o herms (personas que tienen al mismo tiempo un testículo y un ovario). Hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos). Hermafroditas femeninos o fermms (personas con ovarios pero con caracteres sexuales masculinos).” (Lamas, 1995: 7)

20 Es sobre esta base teórica que Joan Scott señala al género como el campo primario a través del cual se articula el poder.

21 “... las oposiciones fundamentales del orden social, tanto entre dominantes y dominados como entre dominantes-dominantes y dominantes-dominados, están siempre sobredeterminadas sexualmente, como si el lenguaje corporal de la dominación y de la sumisión sexuales hubiera proporcionado al lenguaje corporal y verbal de la dominación y sumisión sociales sus principios fundamentales.” (Bourdieu, 2007:122 – 123).

22 Utilizo esta expresión como una forma de condensar la idea de Bourdieu en la que *lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno puede mantener delante de sí, sino algo que se es.* (Op.Cit.: 125). [...] “La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y, por ello, de sentir y de pensar. La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de mantenerse, de llevar el cuerpo, de comportarse, bajo la forma de oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud, la franqueza (...) y, del otro lado, la contención, la reserva, la flexibilidad.” (Op.Cit.:119.) Pero es menester mencionar también que esta idea de *encarnación*, vinculada a la fenomenología, ha sido objeto de cierta crítica post-estructuralista; en este sentido véase *El género en disputa* de Judith Butler.

23 “Fácilmente se imaginará cuánto debe pesar sobre la construcción de la imagen de sí y del mundo la oposición entre la masculinidad y feminidad, cuando constituye de este modo el principio de división fundamental del mundo social y el mundo simbólico” (Bourdieu, P.: 2007 p. 134)

El principio fundamental de di-visión del mundo social y simbólico es la oposición entre lo femenino y lo masculino. Dicha di-visión atraviesa todas las instituciones sociales, por ello cualquier investigación social, más allá del campo disciplinar específico, que posponga o deje de lado esta cuestión, será sin duda una explicación inacabada o insuficiente.

Por otro lado y a partir de la crítica de los *estudios queer*, también se puede afirmar que cualquier aspecto de la cultura occidental moderna no es sólo incompleta sino gravemente errónea si no incorpora un análisis crítico de la definición moderna del binomio heterosexual/homosexual (Sedgwick en Andrés, 2000:150). Es precisamente desde esta crítica que se cuestiona la idea de "identidad" y se propone una visión de ésta como diferencia, ya que la identidad se obtiene siempre a base de la exclusión del "otro". Pero por otra parte la alteridad nunca resulta completamente velada, sino que se encuentra presente como la no-identidad. Desde esta crítica se entiende que solo un análisis de-constructivista puede exponer los límites y las inestabilidades del concepto (Andrés, 2000:151).

Para ello la categoría de género debe ser quitada del terreno de lo biológico y colocada en el terreno de lo simbólico para poder entender las prácticas sociales que organizan y establecen la desigualdad.

En este sentido considero que lo importante es alcanzar un abordaje interrelacionado en los estudios de género. Es decir, investigaciones que se hagan de las categorías analíticas, reflexivas, de metodología y conceptos del campo de la antropología para develar las desigualdades construidas sobre la diferencia sexual, y que también se dirijan a de-construir, des-naturalizar lo visible, entender y transformar, asumiéndose lo suficientemente transgresoras para no caer en nuevas y mayores exclusiones.

Finalmente, me interesa dejar expuesta la contingencia del género como categoría permanentemente abierta, como sitio de continua disputa teórica y política, quitándole riesgos de fundamentalismo, clasismo y etno-centrismo. Entiendo que lejos de constituir una debilidad esta cuestión marca una fortaleza para la crítica feminista, distanciándola de cualquier tipo de dogmatismo; es menester aprender a ver como *valiosa la inestabilidad de las categorías analíticas creadas y utilizadas por la teoría feminista* (Harding en Bonder, 1998:3)

Bibliografía

- Andrés, R. (2000), "La teoría queer y el activismo social" en Segarra y Carabí (eds) *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Icaria, pp.143 – 158.
- Barbieri, M. (2008), "*Representaciones de lo femenino en los 90: de madres e hijas, abuelas, tías y hermanas*". Bs.As.: Ed. Antropofagia.
- Bonder, G. (1998), "*Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente*" en Montecino y Obach (comp.) "*Género y epistemología: mujeres y disciplinas*". Chile: LOM. Artículo en línea disponible en http://www.iin.oea.org/iin/cad/actualizacion/pdf/Explotacion/genero_y_subjetividad_bonder.pdf, 20 de mayo de 2009.
- Bourdieu, P. (2007), "*El sentido práctico*". Bs.As.: Siglo XXI.
- Butler, J. (2007), "*El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*". Barcelona: Paidós.
- _____. (2002), "*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*". Bs.As.: Paidós.
- _____. (1992), "*Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo"*" en Butler & Scott "Feminists theorize the political". Artículo en línea disponible en http://www.scribd.com/doc/29877217/Butler-Judith-Fundamentos-contingentes-El-feminismo-y-la-cuestion-del-postmodernismo_marzo de 2010.
- Castañeda Salgado, M. P. (2007), "*Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades*". Tesis doctoral. México: Posgrado en Antropología – UNAM.
- Ferrucci, S. (2004), "*Antropología y género: cuestiones teóricas y metodológicas*". Córdoba: Publicación cátedra de antropología cultural. Facultad de Psicología. UNC.
- Lagarde, M. (2006), "*Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*". México: CEIICH – UNAM.
- Lamas, M. (1995), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género" en La Ventana *revista de estudios de género* N° 1. Artículo en línea disponible en <http://www.udg.mx/laventana/libr1/lamas.html>, marzo de 2010.
- _____. (1986), "*La antropología feminista y la categoría de género*" en *Nueva antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, número 30. México: CONACYT/UAM Iztapalapa, pp. 173-198.
- Maffia, D. (comp.) (2003), "*Sexualidades Migrantes. Género y transgénero*". Bs.As.: Feminaria Editora.
- Reinharz, S. - Davidman, L. (1992), "*Feminist Methods in social research*". UK: Oxford University Press.
- Rubin, G. (1975), "*The traffic in women: notes on the "political economy" of sex*" en Reiter, R. (comp.), "*Toward an anthropology of women*". NY: Monthly Review Press, pp. 157-250.
- _____. (1989), "*Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*" en Vance, C. S. (Comp.), "*Placer y peligro. Explorando*

- la sexualidad femenina*". Madrid: Ed. Revolución, pp. 113-190.
- Scott, J. W. (1999), "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Navarro, M. - Stimpson, C. "Sexualidad, género y roles sexuales". BsAs.: Fondo de la Cultura Económica., pp. 43-80.
- Soley-Beltran, P. (2003), "¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones" en Maffia, D. (comp.) "Sexualidades Migrantes. Género y transgénero". Bs.As.: Feminaria Editora., pp. 59-86.
- Stolcke, V. (1996), "Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres" en J. Prat - A. Martínez (eds) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ed. Ariel, pp.335-344.
- Tarducci, M. (2005), "El aporte de la antropología a los estudios de género: reflexionando desde la experiencia". Ponencia presentada en el encuentro Género nas fronteiras do sul. Brasil.
- Vega Solís, C. (2000), "Miradas sobre la otra mujer en el cine etnográfico" en *Gazeta de antropología*, n° 16. Madrid.