

Aportes antropológicos a los estudios de género

por Jimena Parga

Resumen

En esta disertación me propongo desarrollar algunos de los aportes que la antropología ha realizado a los estudios de género; fundamentalmente sobre las discusiones que en este campo se instauran a partir de las investigaciones antropológicas clásicas, efectuadas en diversas culturas por antropólogos como Margaret Mead, Michell Rosaldo, Shery Ortner, entre otras, para acercarnos en la actualidad a los trabajos de Rita Segato.

Asimismo, me interesa recuperar algunos conceptos y autores/as que nos permitan vincular estas contribuciones con los estudios de identidad.

Entre ellos, los aportes del movimiento de mujeres negras que nace articulando "raza social", género, clase y sexualidad como categorías políticas que, si bien se proponen explicar las realidades de las mujeres negras frente a racismo, sexismo, clasismo y heterosexismo, considero que pueden ser insumos para la interpretación de identidades múltiples, cambiantes y contradictorias que en las últimas décadas han cobrado interés y protagonismo, y establecer algunas estrategias de incidencia política, en relación con la cuestión de género.

Palabras clave

Antropología de género - perspectiva de género relativista - perspectiva de género universalista - identidad

Abstract

In this dissertation I intend to develop some of the contributions that anthropology has made to gender studies, mainly on the discussions in this field establishing from classic anthropological research, conducted in various cultures by anthropologists such as Margaret Mead, Michell Rosaldo, Shery Ortner, among others, to bring us closer at present to the work of Rita Segato.

Also, I'm interested to recover some concepts and authors that allow us to link these contributions to studies of identity. Among them, the contributions of black women's movement born mouthing "social race", gender, class and sexuality as political categories that while purport to explain the realities of black women against racism, sexism, classism and heterosexism, consider that can be input to the interpretation of multiple identities, changing and contradictory that in recent decades have gained interest and ownership, and establish some advocacy strategies in relation to gender.

Keywords

Anthropology of Gender - relativistic gender - universalist gender - identity

El carácter de construcción cultural e histórica de la categoría de género es ampliamente aceptado hoy en día, reservándosele un lugar más esencialista a la categoría de sexo. Sin embargo, según la antropóloga Mari Luz Esteban (2006) desde la antropología, la historia y algunos sectores médicos feministas, se está subrayando también que la noción de sexo es una construcción social.

Para la autora, la contribución efectuada desde la antropología "ha sido mostrar que las formas de hablar de las diferencias sexuales son locales, culturales y no universales, ya que surgen en sistemas sociales, de género y de parentesco concretos y distintos" (Esteban, 2006). En este sentido, amplía su tesis, aportando casos concretos en los cuales las explicaciones sobre la noción de sexo que los miembros de una cultura elaboran, se corresponden con las relaciones y jerarquías sociales del grupo en cuestión. Por ejemplo, "no puede ser semejante la interpretación de la fisiología reproductiva de una sociedad matrilineal, donde la contribución masculina a la procreación se considera irrelevante, como sucede en las islas Trobriand de Melanesia,

Jimena Parga
jiparga@gmail.com

Licenciada en Antropología, Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. Diplomada Superior en Ciencias Sociales con especialización en Género y Políticas Públicas, PRIGEPP-FLACSO, Argentina. Especialista en estrategias para la gestión y atención de adicciones, ISALUD, Argentina. Especialista en

el abordaje de sistemas humanos, PIDAF, Argentina. Doctoranda en Ciencias Naturales orientación Antropología Sociocultural, Facultad de Ciencias Naturales y Médica, UNLP. Docente de grado y posgrado, UNLP.

Artículo:
Recibido: 18/02/2012
Aceptado: 03/03/2013

con la interpretación de las teorías de una sociedad patriarcal, como la de los Baruya de Nueva Guinea, donde el semen es visto como principio vital por excelencia. Dicho de otro modo, son las desigualdades sociales –el género– las que interpretan y explican las diferencias biológicas –el sexo– de una determinada manera” (Esteban, 2006).

Este tipo de análisis nos remite a la vigencia de una **perspectiva relativista** en las explicaciones género/sexuales que, como veremos a continuación, surgen en Antropología en la década del treinta. Posteriormente, otro grupo de antropólogas en los setenta desarrolla un conjunto de estudios que se ubicarían dentro de una **perspectiva universal** de las jerarquías y desigualdades de género. Y, al acercarnos al presente, observamos que persisten y conviven ambas perspectivas en una tensa relación, debatiéndose por ejemplo, la existencia de la igualdad en la diferencia.

La publicación de Margaret Mead (1935) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* en la década de 1930, instaura la perspectiva relativista en los estudios de género. Esta perspectiva, con algunas variantes, ha continuado hasta el presente postulando la existencia de variabilidad en la construcción sociocultural del género, al mismo tiempo que establece una crítica a las posturas biologicistas y esencialistas.

En su trabajo, la autora caracteriza la vida de tres culturas diferentes: los pueblos *Arapesh*, *Mundugumor* y *Tchambuli* de Nueva Guinea, deduciendo que lo que denominamos caracteres masculinos y femeninos no se basan en diferencias biológicas, sino en los condicionamientos culturales que cada sociedad impone, fundamentalmente, durante la infancia a sus integrantes.

Ella sostuvo que en la sociedad *Arapesh* se presenta un solo género, el que en las sociedades occidentales se caracteriza como femenino; “tanto hombres como mujeres, presentan una personalidad, que llamaríamos maternal en la vertiente parental y femenina en la vertiente sexual. Los hombres, al igual que las mujeres, aprendían a ser serviciales, pacíficos, dispuestos a corresponder a las necesidades y peticiones de los demás. [...] El ideal *arapesh* es el hombre pacífico y solícito casado con una mujer pacífica y solícita” (Mead, 1973: 307).

Opuestamente a los *Arapesh*, Mead describe a los hombres y mujeres *Mundugumor* como “individuos rudos, agresivos y claramente sexuados, en tanto que los aspectos maternos de su personalidad quedaban reducidos al mínimo. Ambos se aproximaban a un tipo de personalidad que en nuestra cultura sólo hallamos en los varones indisciplinados y muy violentos. [...] El ideal de los *mundugumor* es el hombre agresivamente violento, casado con una mujer agresivamente violenta” (Mead, 1973: 307-308). Este pueblo de caníbales no parece presentar diferencias en el temperamento de hombres y mujeres, siendo característico en ellos/as una actitud social agresiva, cruel y violenta.

El tercer grupo que describe se caracteriza por una “inversión en las actitudes del sexo según nuestra propia cultura, con las mujeres desempeñando un papel dominante, impersonal y director, y los hombres como personas menos responsables y sometidos emocionalmente” (Mead, 1973). Los *Tchambuli* socializan a las mujeres asignándoles roles y forjando temperamentos de género que en occidente son considerados como masculino, mientras que los varones son endoculturados en el

género, que en nuestras culturas es considerado como femenino.

A partir de estos hallazgos, Mead reflexiona sobre el carácter de construcción cultural y social del género de los individuos de un mismo grupo, identificando el ideal de persona que cada sociedad forja para sus integrantes y poniendo en cuestión los posicionamientos biologicistas y esencialistas que consideran la determinación del comportamiento de hombres y mujeres de acuerdo a sus características biológicas. En este sentido, sostiene que “si actitudes temperamentales que tradicionalmente hemos considerado femeninas –tales como pasividad, solicitud y ternura hacia los niños– pueden presentarse tan fácilmente como el ejemplo masculino en una tribu, y en otra quedar proscritas para la mayoría de mujeres al igual que para la mayoría de hombres, ya no disponemos de una base firme para considerar tales aspectos de conducta como algo propio del sexo. Y esta conclusión queda incluso reafirmada cuando observamos la inversión que se produce entre los *Tchambuli* de la posición de dominio de los sexos, a pesar de la existencia de unas instituciones formalmente patriarcales” (Mead, 1973).

La importancia del trabajo de Mead reside en que demostró que no existe correspondencia natural estricta entre sexo y género, y que lo hizo en una época en la cual la Antropología daba esta correspondencia por supuesta (Carranza Aguilar, 2002: 13).

Su contribución fundamental fue colocar y demostrar, con evidencia etnográfica, la dimensión constructivista, relativa de los géneros, derribando la premisa del determinismo natural y, con ella, la del esencialismo biológico. El apuntar hacia la relatividad y la variabilidad de los contenidos

asociados con las categorías “mujer” y “hombre” a través de los tiempos y de las culturas, probó que ellas son productos histórico-culturales y no hechos de la naturaleza. De esta manera, instaló las bases del discurso crítico contra el sexismo, es decir, contra las formas de discriminación que encuentran su soporte en la afirmación de las determinaciones biológicas sexuales sobre nuestras facultades y comportamientos (Segato, 2003: 66-67).

Un segundo momento para el desarrollo de la antropología de género se da con la publicación de *Women, culture and society* compilado por Michelle Rosaldo y Lois Lamphere en la década del setenta. Los tres primeros artículos del libro, elaborados por Michelle Rosaldo, Shery Ortner, y Nancy Chodorow, despertaron gran interés y debate al instaurar la discusión de la universalidad de la jerarquía de género y dar cuenta de la extensión pancultural de las asimetrías en las estimaciones e importancia asignadas a hombres y mujeres.

El trabajo de Rosaldo pone de relieve distintos ejes, desde los cuales ella considera que se sustentan las asimetrías de género universalmente. Por un lado, presenta la distinción público/privado como espacio desigual de reconocimiento en las experiencias de hombres y mujeres, donde estas últimas “parecen oprimidas o faltas de importancia y estatus propio, en tanto que están relegadas a las actividades domésticas, aisladas de las otras mujeres, y del mundo social de los hombres”, mientras que otras “áreas de actividad se consideran siempre predominantemente masculinas y, por lo tanto, de más peso y moralmente importantes”

(Rosaldo, 1979). Sin embargo, pese a la universalidad de la autoridad y dominación masculina, la autora advierte que este hecho permite, en algunas culturas más que en otras, la existencia de poder, influencia e importancia de las mujeres, quienes ejercen presiones en la vida del grupo “por medio de murmuraciones, gritando, cantando canciones al lado de los hermanos, llevando negocios, o negándose a cocinar”. Asimismo, “las mujeres obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o creando una sociedad entre ellas” (Rosaldo, 1979).

Finalmente, a partir de su experiencia de trabajo etnográfico entre los *ilongots* “advirtió que las sociedades más igualitarias no son aquellas en las que los hombres y las mujeres se oponen o son incluso competidores, sino aquellas en las que los hombres valoran y participan en la vida doméstica de la casa. Paralelamente, hay sociedades en las que las mujeres pueden participar fácilmente en acontecimientos públicos importantes”.

Como modo de subvertir las relaciones de dominación masculina, a partir de la reflexión sobre la vida más igualitaria que encontró entre los *ilongots*, sugiere que “la idea de que los hombres, que en el pasado han dedicado sus vidas a una acción pública, únicamente admitirán que las mujeres son realmente iguales a ellos cuando ellos ayuden a criar nuevas generaciones asignándose las responsabilidades domésticas” (Rosaldo, 1979).

El otro trabajo del mismo libro que quisiera destacar aquí es el clásico artículo: “¿Es la mujer con respecto

al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” de Shery Ortner. Al igual que Rosaldo, esta antropóloga postula que la posición secundaria que ocupan las mujeres constituye un hecho pancultural, “sin embargo, dentro de ese hecho universal, las simbolizaciones y concepciones culturales concretas son extraordinariamente variadas e incluso contradictorias unas con otras” (Ortner, 1979). Concretamente, su tesis es “que la mujer ha sido identificada con –o, si se prefiere, parece ser el símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, al parecer sólo hay una cosa que corresponde a esta descripción, y es la ‘naturaleza’ en su sentido más general”.

Y sigue argumentando: “Las mujeres son consideradas ‘simplemente’ más próximas a la naturaleza que los hombres. Es decir, la cultura (todavía equiparada de forma comparativamente poco ambigua a los hombres) reconoce que las mujeres toman parte activa en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza [...]. Aunque no se equipara las mujeres a la naturaleza, no obstante se considera que representan un orden inferior de la existencia, al haber trascendido a la naturaleza menos que los hombres” (Ortner, 1979).

Esta condición desigual que se le otorga a la mujer es consentida por las mismas mujeres en la mayoría de las culturas. Ortner afirma: “Parece como si, en tanto que ser humano consciente y miembro de una

cultura, (la mujer) hubiera seguido la lógica de los argumentos culturales y hubiera llegado a tales conclusiones culturales junto con los hombres”.

Más adelante aclara que esta ubicación de las mujeres como intermediarias entre la naturaleza y la cultura, por su roles asignados culturalmente como reproductoras de la vida del grupo, la socialización de los/as niños/as y la transformación de “lo crudo en cocido” desde sus quehaceres culinarios, no son hechos naturales en sí mismos, sino que son construcciones culturales.

Finalizadiciendoquelaposibilidad de un cambio cultural es circular, es decir, que una realidad social distinta será posible desde una concepción cultural distinta, y para que ésta se despliegue, se necesita cambiar la realidad social.

Esta segunda vertiente de los estudios de género en antropología, pese a afirmar la variabilidad de las lecturas culturales del dimorfismo biológico de los sexos, identifica como una tendencia universal la ordenación de los géneros en una estructura jerárquica reflejada por una ideología patriarcal (Segato, 2003).

Ahora bien, el otro aporte que destaca en esta breve reseña del desarrollo de la Antropología de Género, es el de Rita Segato. La autora sostiene que en tensión con la segunda de esas líneas de pensamiento, cuyo foco se encuentra en la cuestión de la jerarquía, existen tentativas etnográficas de desmontar el supuesto de la subordinación universal por parte de autoras, que colocan en el lugar central la pregunta por la existencia de sociedades realmente igualitarias, como una pregunta aún no respondida de forma definitiva. Para discutir esto, en su libro *Las estructuras elementales de la violencia*, trae a colación un artículo publicado por la antropóloga

inglesa Joana Overing, quien aplica la cuestión de la jerarquía a un grupo indígena de Venezuela –los *Piaroa*– para, a partir de un mito, intentar probar que se trata de una sociedad igualitaria. Sin embargo, como veremos a continuación Rita Segato interpreta lo opuesto, sosteniendo además la **no observabilidad del género** en las prácticas.

Segato (2003) destaca que “Joana Overing identifica varios principios de igualdad vigentes en el contexto de la sociedad *Piaroa*: para esta última, el hombre y la mujer sufren prohibiciones simétricas y equivalentes, originadas en un mismo acto. En el mito *Piaroa*, ambos géneros son descriptos como seres que aspiran al placer sexual de la misma forma y en la misma medida, acaban castrados, sometidos a reglas, también en la misma medida. Para la autora, el mito describe una sociedad relativamente igualitaria porque los derechos y deberes de los hombres y de las mujeres del grupo también se le presentan a la etnógrafa como bastante equilibrados en la práctica”.

Según Segato, en el análisis de Overing queda por fuera un elemento de la narrativa que para ella es esencial, el hecho de que el “ser trascendente que viene a separar los derechos y las obligaciones de los miembros del grupo, que asigna sus roles, distribuye identidades y coloca límites. El portador de la norma. El gran legislador. Ese agente regulador, normalizador y disciplinador, pese a ser trascendente, no es una entidad neutra sino un ser masculino, encarnado en el dios *Wahari* como emblemático del papel masculino en la sociedad. El papel de instituir la ley, distribuir identidades y definir responsabilidades en la vida social no es cedido a nadie y permanece fuertemente asociado con la virilidad ideológica y trascendente

del dios. La autoridad, por lo tanto, no es neutra, no está encarnada en una figura andrógina, sino radicada en una divinidad que exhibe los atributos de la masculinidad”. Por lo tanto para la autora “el portador de la ley, el juez, como fuente del sentido y de las reglas para la organización de la vida social –tanto en ésta como en otras sociedades– tiene rostro masculino. Se trata, una vez más, de la ley fálica de la interdicción, de la separación, del límite y del orden” (Segato, 2003).

A los ojos de Overing, la sociedad se presentaría como igualitaria, en la que las relaciones sociales, los derechos y deberes se manifiestan como equivalentes. Sin embargo, sostiene Segato, “el soporte ideológico (el mito) que sustenta la jerarquía de prestigio de las tareas y la estructura que se trasunta en la narrativa mítica son claramente patriarcales” (2003).

A similares conclusiones llega Kristi Stolen (2004) en su trabajo *La decencia de la desigualdad en el campo argentino*, quien plantea que en la Argentina, en el área rural donde ella trabaja, los hombres controlan las instituciones de la sociedad civil y definen el modo en que se deben comprender los acontecimientos y las relaciones, cómo deben ser formulados los ideales y definida la moralidad. A través de este control institucional, sus ideas y valores se transforman en ideas y valores de la sociedad toda, y pasan a convertirse en **sentido común**. A su vez, propone que las nociones de diferencia de género y jerarquía y la intensa preocupación respecto de la sexualidad, y especialmente la sexualidad femenina, tienden a sobrevivir las transformaciones económicas debido a que están profundamente enraizadas en la ideología patriarcal y particularmente en el catolicismo, el

cual según la autora, históricamente y aún en el presente, es una fuerza poderosa de doctrinas de género que fuertemente influyen las relaciones y percepciones hombre-mujer.

Para concluir, podemos afirmar junto con Segato (2003) que el patriarcado es simbólico y sus huellas sólo pueden ser identificadas mediante una **escucha adecuada y advertida**. Lo que hace pensar que si queremos erradicar la orientación patriarcal de nuestra afectividad y el carácter superficial e inocuo de una transformación que se restrinja exclusivamente a la dimensión funcional del género, no se trata simplemente de modificar los comportamientos y los roles en la división sexual del trabajo, sino de minar, desgastar y desestabilizar los cimientos y la ideología del patriarcado.

Identidad y género

Desde una perspectiva antropológica, podemos retomar la definición de Gilberto Giménez, considerando que la identidad de una persona contiene elementos de lo "socialmente compartido", resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo "individualmente único". Los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan las diferencias, pero ambos se conjugan para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual (Giménez, 2005: 10).

La contribución de Renato Rosaldo (1991) al estudio de la cultura, nos permite entrever la emergencia de nuevos sujetos y sujetas en las sociedades actuales. En su trabajo "Cruce de fronteras"

reflexiona sobre las limitaciones de la perspectiva antropológica clásica que busca la pureza cultural, es decir, aquella que busca en las culturas coherencia, mundos modelados encerrados dentro de territorios discretos, lenguas y costumbres. Muy por el contrario, Rosaldo sostiene que las culturas humanas no son necesariamente coherentes ni tampoco son siempre homogéneas. Con más frecuencia que la que creemos, nuestras vidas cotidianas se entrecruzan por las zonas fronterizas, grupos aislados o erupciones de todo tipo. Muy a menudo las fronteras sociales son productoras de sentidos relativos a una diversidad de grupos, en los cuales se evidencia la hibridez que entrecruza orientación sexual, género, clase, raza social, grupo étnico, nacionalidad, edad, política, etcétera. El autor sostiene que esas fronteras no deben considerarse como zonas transicionales de análisis vacío, sino como sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación, ya que es allí donde se observa el cambio, la improvisación y la heterogeneidad.

Emergen nuevos sujetos y sujetas de análisis, allí donde las fronteras no son rígidas sino permeables, y se dan los procesos creativos de transculturación donde la persona se entrecruza en identidades múltiples. Personalidades plurales, que crean una tolerancia a las contradicciones, una tolerancia a la ambigüedad. Nada es rechazado ni abandonado, la persona sostiene contradicciones y convierte la ambivalencia en algo más, transformándose en una persona compleja, que incorpora los elementos de clase, nacionalidad, género, raza social, etnia al mismo tiempo que descarta las opresiones. En este sentido, al rechazarse la

autenticidad clásica de la pureza cultural, se buscan las posibilidades múltiples de las fronteras. En estas zonas, separando y entretejiendo los hilos traslapados, la identidad se hace más fuerte, no difusa, cobra protagonismo y sentido.

Otro aporte que destaco son las propuestas de Ochy Curiel (2002) quien sostiene que entender las identidades como productos sociales, cambiantes, fluctuantes, nos puede favorecer tanto para no caer en esencialismos como para no acusar de esencialistas a muchas posiciones políticas que asumen grupos sociales, que en la práctica no son legitimados ni reconocidos.

Es necesario entender que si nos quedamos atrapados en las **identidades puras**, supondrá un reduccionismo que perderá de vista nuestra historia y sus procesos, y la forma en que el racismo se va expresando en nuestras sociedades a través del tiempo.

En ese sentido, Curiel propone algunas estrategias de militancia:

1. entender que la construcción y deconstrucción de identidades implica un ir y venir en la lucha contra el racismo, el sexismo, el clasismo y el heterosexismo, según los contextos, hegemonías y coyunturas políticas. Por lo tanto, conlleva elementos de reafirmación y de negación;
2. para lograr una transformación social, la autora sostiene que debemos tener una propuesta política articuladora, es decir, una utopía de sociedad que permita entender a los sistemas de opresión, exclusión y marginación como sistemas de dominación articulados. Por lo cual, la intervención política debe

contemplar también estrategias articuladas;

3. partiendo de las premisas anteriores, en la lucha política se deben priorizar las alianzas con aquellos sectores que son atravesados por los sistemas de dominación como el racismo, sexismo, clasismo y heterosexismo. Y es en esta arena donde debe sustentarse una nueva práctica política feminista, que no nos siga atomizando en las especificidades de cada grupo social, sino en la acción colectiva junto con otros grupos explotados y discriminados.

Bibliografía

- CARRANZA AGUILAR, María Eugenia. "Antropología y género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres", en LOMAS, Carlos (director). *Mujer y educación*, Barcelona, Graó, 2002.
- CURIEL, Ochy. "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras", en revista *Otras miradas*, vol. 2, Nº 2, Mérida, Universidad de Los Andes, diciembre de 2002, pp. 96-113.
- ESTEBAN, Mari Luz. "El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista", en *Salud colectiva*, Vol. 2, Nº 1, Lanús, 2006, pp. 9-20.
- GIMÉNEZ, Gilberto. "La cultura como identidad y la identidad como cultura", trabajo presentado en el III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara, CONACUTLA, 2005.
- MEAD, Margaret. *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona, Laia SA, 1973.
- ORTNER, Sherry. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Lois (eds.). *Women, culture and society*, Standford University Press, 1974.
- ROSALDO, Michelle. "Mujer, Cultura y Sociedad, Una visión teórica", en ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Lois (eds.) *Women, culture and society*, Standford University Press, 1974.
- ROSALDO, Renato. "Cruce de fronteras", en *Cultura y verdad*, México DF, Grijalbo, 1991.
- SEGATO, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- STOLEN, Kristi. *La decencia de la desigualdad: género y desigualdad en el campo argentino*, Buenos Aires, Antropofagia, 2004.