



PRIMERA PARTE

LOS INSTRUMENTOS PARA
EL DIAGNÓSTICO SOBRE LA
DEMOCRATIZACIÓN EN CLAVE
FEMINISTA: CONCEPTOS Y TEORÍAS





I. LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA: APORTACIONES CONCEPTUALES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA PARTICIPATIVA

Margaret Bullen

Este capítulo se fundamenta en la antropología feminista con una doble finalidad: entender el concepto de cultura, central a la antropología sociocultural y el concepto de género, central a la antropología feminista. Se incidirá en las conexiones entre los sistemas culturales¹ y de género con el fin de aportar ideas para reflexionar sobre la teoría y la práctica de la participación.

Para ello, por un lado, debemos abordar el eje estructural-comparativo, o la relación entre estructura, proceso y contexto cultural; por otro, el eje sociocultural-individual, o la relación entre persona y sociedad. En relación al primer eje, se trata de comprender el funcionamiento de los llamados sistemas de género en términos de su imbricación en la estructura social, compuesta por instituciones tanto formales como informales. A su vez, se incide en la sensibilidad de dichos sistemas al contexto cultural a través de la comparación intercultural, lo que permite percibir tanto los elementos constantes como los cambiantes de las relaciones de género.

En relación al segundo eje, el énfasis está en la agencia del ser humano ubicado en un sistema de género social y culturalmente condicionado y las posibilidades que tiene para actuar en el marco de referencia establecido por dicho sistema. En este sentido, el enfoque se centra en el análisis de los procesos dinámicos de construcción de seres generizados, en observar cómo se interiorizan los procesos y pautas de género —a través del cuerpo, de la sexualidad y de la

1. Mientras este capítulo parte de la relación entre sistemas culturales y sistemas de género desde la antropología, en el siguiente la noción de sistema se enmarca en el estructural-funcionalismo con perspectiva de ciencia política.

identidad— y en la puesta en escena, por las y los actores sociales, de los papeles de género impuestos o elegidos, asumidos o transformados, por medio de múltiples representaciones o *performances*.

Por último, incidiré en algunos aspectos de la confluencia de la antropología y el feminismo que considero útiles para ser empleados por un/a agente de la participación en la labor de acercarse a realidades de una diversidad cultural y de una desigualdad de género. La idea que guíe el conjunto del capítulo sería el deseo de abordar la «variedad infinita y [...] monótona similaridad» de la subordinación y opresión de las mujeres (Fraser y Nicholson, 1992).

La antropología sociocultural y el concepto de cultura

La antropología social tanto en su abstracción teórica como en su dimensión práctica es una ciencia altamente participativa y uno de los métodos más característicos de la disciplina es la observación participante. Esta técnica implica la inmersión en la comunidad, grupo o actividad estudiada, con el objetivo de captar el punto de vista de las personas participantes, considerándose la convivencia y la experiencia de primera mano claves para desentrañar el sentido que distintos grupos dotan a diversas prácticas sociales. Es decir, obliga a la antropóloga o al antropólogo a implicarse en la comunidad estudiada para conocer desde ella misma su forma de hacer y pensar, de ponerse en su lugar para ver las cosas desde su perspectiva y reflexionar a partir de los conceptos que manejan otras personas. La visión «desde dentro» es denominada la perspectiva «emic», la de las personas pertenecientes al grupo bajo observación; a partir de allí, la antropóloga o el antropólogo elabora una versión «etic» desde su propio bagaje teórico y personal, produciendo una interpretación distanciada de la realidad contemplada.

Es este afán de entender las diferencias y similitudes entre los seres humanos que provoca el interés antropológico, la fascinación con la inmensa variedad de formas de pensar y vivir en el mundo, formas que van cambiando con el paso del tiempo, formas que se transforman si nos desplazamos no solamente a los lugares más recónditos de la tierra, sino a los sitios más cercanos y aparentemente conocidos: el puerto pesquero, el barrio de al lado, el mercado de abastos, la esquina favorita de la gente joven, el bar de las personas

mayores... Cada rincón encierra un sistema cultural único, dinámico, en constante cambio, inserto en una estructura social más amplia, pero con sus propias pautas de cómo actuar e interactuar, normas sobre cómo hablar, ideas sobre lo que conviene y lo que no. Y también con sus productos materiales, objetos y herramientas, además de expresiones de la cultura inmaterial, formas artísticas, lingüísticas, rituales. Así, podemos describir el quehacer antropológico como «la exploración de la diversidad humana en el tiempo y el espacio» (Kottak, 2002: 2). No obstante, aspectos de la vida humana se repiten en distintos lugares del mundo y perduran a lo largo de los siglos; así, el quehacer antropológico trata de discernir lo que cambia y lo que queda igual, lo que compartimos como seres humanos y lo que nos distingue como seres culturales, seres sociales.

La antropología parte de un interés por las personas, pero sobre todo por las diferencias entre diversos grupos de personas: cómo los individuos se comportan en grupo, cómo se organizan en sociedad, cómo comparten ciertos valores o crean artefactos distintivos. Pero no se obvia el papel del individuo en el grupo, la ingeniosidad particular para crear, transformar, reinventar la realidad. Un sistema sociocultural se aprehende por medio de la aprehensión de los seres que participan en ello, incluidas las relaciones de poder que se gestionan en ese sistema, que contribuyen a mantener el sistema como está o pujan para conseguir una reconfiguración de esas relaciones, un mejor reparto del poder. Aquí se evidencia el paralelismo entre el planteamiento antropológico y el participativo, y espero provocar la curiosidad del o de la agente de la participación para conocer elementos de la antropología que puedan contribuir al diseño de procesos inclusivos.

Por ello, en este capítulo introductorio, voy a introducir el concepto de la cultura desde una perspectiva antropológica, relacionado con la diversidad humana, pero a su vez ligada a la humanidad singular y a la defensa de la igualdad para todas las personas. Y es que el concepto de cultura sugiere el aspecto distintivamente humano o humanizador del sistema social, Kottak (2002) señala que es un aspecto clave de la capacidad adaptativa y del éxito de la especie humana. Según él, es el conjunto de respuestas a las preguntas básicas de cualquier grupo humano: ¿cómo debemos hacer las cosas?, ¿cómo dotamos de sentido al mundo?, ¿cómo distinguimos el bien

del mal? En ese sentido, la cultura es una hoja de ruta, comprende todo lo que una persona debe saber para funcionar como miembro de un grupo determinado.

Así, empezaré por esbozar un concepto de cultura holístico, aprendido, compartido, cambiante, y explicaré por qué prefiero hablar de sistema cultural en vez de «cultura». El concepto de sistema nos servirá para pasar a hablar de sistema de género, de patriarcado y de feminismo y terminaremos con algunas apreciaciones sobre la «relación incómoda» —tal y como lo llamó Marilyn Strathern— de la antropología social y la antropología feminista, por una parte, y por otra, de la tensión producida por la aplicación del conocimiento antropológico al cambio del sistema. Manejar esta tensión forma parte de la labor del o de la agente de participación quien debe conjugar la doble tarea de conocer e intervenir en diferentes grupos, en diferentes sistemas culturales.

Cultura como un todo, aprendido y compartido

El concepto de «cultura», clave para el estudio de la diversidad en las sociedades contemporáneas presenta ciertos problemas a la hora de su definición. Para empezar, el uso cotidiano emplea un concepto elitista de cultura, relacionado con las artes, la literatura, la música los bailes clásicos; se asocia con la noción de ser culto, de saber, de apreciar las expresiones cultas. La palabra *culture* se introdujo en Francia en el siglo XVIII para referirse al cultivo de la tierra y posteriormente de forma metafórica para el cultivo espiritual. Este concepto culto de la cultura se distingue de una noción más popular, que incluiría expresiones del pueblo menos refinadas, más espontáneas, más participativas: los bailes o cantos folklóricos, la música pop, las improvisaciones...

En el uso antropológico, la cultura no solamente comprende las dos categorías culto/popular, sino — considerando «cultura» un concepto holístico que pretende alcanzar el «todo»— abarca todos los elementos que contribuyen al modo de vida y a las costumbres de cualquier grupo social. A finales del siglo XIX, el antropólogo evolucionista británico, Edward Burnett Tylor (1871) definió cultura como el conjunto de conocimientos y creencias, valores y derechos, leyes y costumbres de la persona que vive en una sociedad determinada:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad. (Tylor, 1977 [1871]:1)

Esta definición ha sido rebatida y reelaborada a lo largo de los años, pero hay tres ideas principales que siguen siendo pertinentes para nuestro propósito: el holismo, la adquisición y la dimensión social. Primero, el holismo (de la palabra griega *hólos*, ese «todo» complejo a que se refiere Tylor) es un planteamiento ambicioso en la antropología porque pretende englobar tanto el pasado como el presente, tanto la vida orgánica como la vida social. Así, los diferentes elementos de un sistema se tienen que entender en su conjunto, no a través de las unidades individuales que componen el sistema, sino mediante la comprensión de la relación entre esos componentes, de su lugar en el sistema, y su aportación al funcionamiento del conjunto. Sin embargo, dado que la antropología estudia al ser humano, se entiende que la persona es parte fundamental de ese sistema e interactúa con los elementos estructurales que no dejan de ser humanos: la máquina social está hecha por seres humanos y por lo tanto está sujeta a su potencial creativo y transformador.

Segundo, Tylor dice que la cultura es adquirida, se aprende: no tiene ninguna raíz biológica, no tiene nada que ver con la genética, es inventada, creada y susceptible de transformación. Es transmitida a través de un proceso de enculturación, mediante el cual las criaturas reciben tradiciones culturales (costumbres, creencias, opiniones) desarrolladas a lo largo de las generaciones, los cuales dictan lo que se considera un comportamiento adecuado o inadecuado en su particular contexto. Se aprende la cultura en una sociedad determinada y mediante la observación, la imitación o la instrucción, de forma consciente o inconsciente. A pesar de diferencias físicas, emocionales o intelectuales, todas las personas tienen capacidad para aprender cualquier sistema cultural. Este aprendizaje cultural incluye el pensamiento simbólico, el uso del lenguaje o el empleo de herramientas, habilidades dependientes del dispositivo físico del cerebro y cuerpo humano, pero a su vez, de una variedad extraordinaria.

En tercer lugar, estas capacidades son adquiridas por los seres humanos «en cuanto miembros de una sociedad», es decir la cultura es eminentemente social: es compartida. Se transmite en sociedad entre individuos como miembros de un grupo determinado mediante el proceso de enculturación, generando un sentimiento de pertenecer al grupo. La trasmisión de valores, recuerdos, creencias, experiencias, formas de pensar o actuar ocurre a través de observar, escuchar, conversar, interactuar con otros miembros del grupo —pasando por encima de las diferencias individuales— y proporciona un marco de experiencia común que idealmente unifica a las personas del grupo.

Cultura como sistema integrado, social y simbólico

Cien años después de Tylor, el antropólogo norteamericano Clifford Geertz, introduce la aproximación interpretativa de la cultura y la define de forma simbólica a través de la metáfora de un aparato, una gran máquina o un sistema compuesto de «conjuntos de mecanismos de control: planos, recetas, reglas, construcciones, lo que los técnicos en ordenadores llaman programas para regir el comportamiento» (Geertz, 1973: 44).

Así, se entiende que la «cultura» es también un sistema, y que, como todos los sistemas, es dinámico, cambiante y sujeto a las y los agentes. Es decir, la «cultura» no existe de forma aislada de la agencia social: las personas y los grupos —según su cuota de poder— crean, cambian y recrean la cultura. Por eso, prefiero el término sistema cultural a la palabra «cultura». Ese sistema tiene una larga lista de componentes que, a grandes rasgos, se podrían reunir bajo los siguientes conceptos: organización social (sistemas de parentesco, formación de familias), política (sistemas de gobierno, cuerpo jurídico) y económica (sistemas de producción y distribución); sistemas de representación (lenguas, sistemas simbólicos), cultura material e inmaterial (objetos de arte, representaciones teatrales o musicales, tradiciones, rituales y fiestas) y sistemas de valores y creencias. El significado de ser mujer o hombre y la lógica y práctica asociada a ello es transversal a estos ejes y está inserto en el sistema cultural que forma e informa el pensamiento social que rige la vida pública y personal. Pero los diferentes grupos sociales son los que reproducen o cuestionan la legitimidad del sistema, cumpliendo o resistiendo a los mandatos institucionalizados o informales.

Según la antropología interpretativa, la cultura es un texto que ofrece una determinada forma de percibir el mundo. La tarea de la antropología es leer, descodificar e interpretar ese texto. Por medio de los símbolos, nuestras palabras, gestos, experiencias y emociones cobran sentido y orden. Las convenciones socialmente acordadas dan cierto sentido al mundo, dividen una realidad caótica en categorías fácilmente identificables, delimitan nuestra experiencia al colocarnos y colorearnos en lugares o roles, según se nos identifique como mujer u hombre, rosa o azul. La cultura es también una práctica discursiva y el género un producto de ella. En el intento de captar la realidad le damos nombre, y al nombrarla la cambiamos, la moldeamos. Dicho de otra manera, cuando decimos «es niña» o «es niño» no estamos nombrando un objeto ni describiendo una realidad objetiva: estamos comunicando un concepto o un conjunto de ideas. Desde esta perspectiva, el lenguaje es una convención social eficaz que reproduce una determinada manera de ver el mundo.

Esta conceptualización de la cultura torna sobre la simbolización, la interpretación y la construcción de la realidad social. Leslie White (1975:3) sitúa el origen de la cultura en la adquisición de la capacidad de simbolizar, «de originar libre y arbitrariamente y dotar a la vez de significado una cosa o hecho, y, correspondientemente, [...] captar y apreciar tal significado». Así, se expresan determinados aspectos de la realidad social a través de símbolos, algo que representa otra cosa, algo verbal o no verbal, un signo arbitrario donde no hay conexión obvia, natural o necesaria entre símbolo y lo que simboliza. La dimensión simbólica de la cultura cobra importancia a la vez que se reconoce su imbricación con las estructuras socioculturales, dotándolas de significado naturalizador. Como ejemplo podremos poner el símbolo de la leche materna: una cosa natural (leche) se asocia de forma arbitraria con un conjunto de significados (maternidad, afecto, vínculo), consensuado por un grupo determinado (sectores de la profesión médica, asociaciones pro lactancia...) basado en aprendizaje cultural transmitido de generación en generación y socializado a través de los medios de comunicación y la literatura sobre puericultura, las clases antenatales, los círculos familiares y de amistades. Pero la relación leche materna con vinculación afectiva forma parte de un proceso cultural que afecta la manera de percibir la naturaleza, la naturaleza humana, lo «natural».

Muchas veces se oponen naturaleza versus cultura, genética versus entorno, sobre todo en los argumentos sobre las supuestas diferencias entre mujeres y hombres. Por ello vamos a pasar al concepto de género y su inserción en la antropología feminista.

La antropología feminista y el concepto de género

La antropología feminista es una rama de la antropología socio-cultural, centrada en el estudio de los sistemas de género desde una perspectiva crítica. Es acorde con el planteamiento holístico de nuestra disciplina, ya que tiene como fin identificar y entender los mecanismos que funcionan a través de las múltiples capas de la estructura social y de los sistemas simbólicos de creencias y valores, para generar y mantener las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres y entre otros tipos de desigualdades socioculturales. La teorización del género como parte del sistema social abre al máximo el ángulo de nuestra mirada para captar las complejidades de este concepto.

Para comprender la noción de los sistemas de género, conviene hacer un breve repaso primero del propio concepto de género, luego de los conceptos de estructura y de sistema, para finalmente unir las diferentes ideas en el término sistema de género. En todos los casos, nos permitirá situarnos en el proceso que ha ido refinando los análisis; sin hacer aquí una exposición del desarrollo del pensamiento feminista, intentaré dar algunas pinceladas que nos ayuden a ubicar el concepto de los sistemas de género.

Emergencia del concepto de género

El pensamiento feminista floreció a partir de los años sesenta, pero la emergencia del término género se produjo en la siguiente década, y se desarrolló sobre todo en los años ochenta, como resultado de los descubrimientos etnográficos y las elaboraciones teóricas generadas durante ese período.

El objetivo principal de la investigación y la reflexión en aquel entonces fue buscar una herramienta conceptual para explicar no solo la diferencia sino la desigualdad entre mujeres y hombres, alejándose del universalismo, del reduccionismo biológico y del esencialismo cultural, para dar una explicación desde la construc-

ción social. Construcción flexible y cambiante, en tanto en cuanto adquiere diferentes significados, pautas y normas de cómo se establecen y se moldean los comportamientos, actitudes y emociones de las mujeres y de los hombres en función del contexto cultural y del período histórico.

La emergencia del concepto de género fue un hito en la antropología feminista porque marcó un giro en el objeto de análisis: empieza por referirse únicamente a las mujeres; más adelante abarca las relaciones entre mujeres y hombres; y, finalmente, se conceptualiza el género como un sistema que se extiende a la sociedad entera. Además, aparte de constituir un objeto de análisis en sí, el género se reconoció como elemento fundamental de la organización y estructura social. Para avanzar una aproximación al concepto de género podemos decir que hace referencia al proceso dinámico, histórico y cambiante mediante el cual se define el significado que ser mujer u hombre adquiere en una sociedad o sistema cultural determinado. Esta definición se basa en un conjunto de atributos y expectativas asumidas por quienes integran una sociedad dada y que, partiendo de distintas categorías biofisiológicas, señalan comportamientos específicos dentro de una estructura jerarquizada de relaciones de poder.

Cuadro n. 1. El género como construcción cultural

«La realidad de la vida cotidiana es una construcción intersubjetiva, un mundo compartido, lo que presupone procesos de interacción y comunicación mediante los cuales comparto con los otros y experimento a los otros. Es una realidad que se expresa como mundo dado, naturalizado, por referirse a un mundo que es 'común a muchos hombres'.» (Berger y Luckman 1991 [1966]: 39).

«Un 'sistema de sexo/género' es el conjunto de disposiciones por las cuales la materia biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención social y satisfechas en una forma convencional por extrañas que sean algunas de estas convenciones.» (Rubin, 1986: 97)

El género es «la construcción de la feminidad, la masculinidad, la androginia u otras categorías sociobiológicas definidas en cada sociedad que permite estudiar los roles, estereotipos, relaciones de poder y estratificación establecidas.» (Martín Cásares, 2006: 68).

«De Beauvoir nos enseñó que la opresión de la mujer no se debe a factores biológicos, psicológicos o económicos; ella fundió la explicación económica y 'reproductiva' en una interpretación psicológica de ambas. A lo largo de la historia, la mujer había sido construida.» (Stolcke, 2003: 73).

La filósofa francesa, Simone de Beauvoir, nos dio una de las primeras pistas de la construcción social del género (1949). Todo el mundo conoce aquellas palabras famosas: «*On ne naît pas femme, on le devient*» (La mujer no se nace, se hace). Donna Haraway (1995) afirma que todos los significados feministas modernos de género derivan de esta afirmación; todos están de acuerdo en que ser mujer no es cuestión de biología, se trata de un proceso en el cual está implícito el individuo en el ‘devenir’ mujer o hombre. En breve, «la biología no es destino»: el género se hace, se deshace y se rehace (Stolcke, 2003: 70).

No será hasta los años setenta cuando Ann Oakley (1972) introduce el término género en las ciencias sociales, dando paso —durante la década de los ochenta— a la conceptualización del género como una categoría analítica y teórica. En su génesis como categoría analítica, se asienta la identificación de una opresión universal compartida por las mujeres y la explicación de esa subordinación. La tarea que se dibujaba era, primero, conocer cómo se origina, mantiene y se reproduce la desigualdad, para, posteriormente, intentar descubrir cómo se podría promover el cambio en las relaciones asimétricas de mujeres y hombres, proceso que se sitúa en la base del creciente cuerpo teórico feminista.

Del patriarcado al sistema sexo/género

Es importante subrayar que el concepto de género surge de una gran actividad teórica y práctica ligada tanto al movimiento feminista como al feminismo académico, desarrollado durante los últimos cincuenta años. En el texto *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género* (2002) elaborado por el equipo investigador dirigido por Teresa del Valle, se identifican diversas corrientes, en el intento de explicar las causas de la subordinación de las mujeres y cómo, desde diferentes disciplinas, se desarrollaron herramientas teóricas para desenraizar las causas de la subyugación femenina, aparentemente universalizada. Del Valle et al. (2002:19-20) exponen la tendencia a agrupar los planteamientos en dos grandes bloques: por un lado, el feminismo marxista y socialista que atribuía la causa a la relación entre capitalismo y dominación masculina; por otro, el feminismo radical, que sostenía que el sistema de hegemonía masculina estaba enraizado en el patriarcado, presente en todas las

sociedades y no solo en las capitalistas. En la búsqueda de las causas estructurales de la subordinación de las mujeres, algunas situaban la raíz del problema en las relaciones de producción; otras en las relaciones de reproducción y el control de la sexualidad; otras en factores ideológicos o incluso psíquicos.

En el marco de este debate surge la crítica al uso del concepto del patriarcado, término que ciertamente nos resulta muy familiar, pero que ha suscitado debates en el seno de la antropología feminista, dado su carácter ahistórico e intercultural; su uso requiere, por lo tanto, una reflexión al respecto. Si intentamos una primera definición de patriarcado, podríamos decir que se trata de un sistema social en el que los hombres tienden a ocupar posiciones de poder y ejercen autoridad sobre las mujeres, niños y niñas, y la propiedad. El papel del varón como figura autoritaria es central a la organización social y su poder y privilegio es institucionalizado, igual que la subordinación de las mujeres.

La palabra patriarcado significa literalmente «mando de los padres», de las palabras griegas *ἀρχω* que significa mandar y *πατήρ* que significa «padre». Históricamente, el término se utilizó para referirse al mando autocrático de los jefes de las primeras familias hebreas y de allí pasó a ser el nombre de una jerarquía eclesiástica de la iglesia cristiana primitiva. En épocas modernas y sobre todo a partir del movimiento feminista del siglo XX, se ha utilizado para explicar la opresión y subordinación que padecen las mujeres, refiriéndose, de forma general, a sistemas sociales injustos en los cuales los hombres ejercen el poder. En la teoría feminista, el concepto de patriarcado se utiliza para referirse a todos los mecanismos sociales que reproducen y ejercen la dominación masculina y se entiende como una construcción social que se podría deshacer a través del análisis crítico de sus manifestaciones. Carole Pateman (1988), experta en teoría política feminista, describe la construcción patriarcal de la diferencia entre masculinidad y femineidad en términos de «una diferencia política entre libertad y subyunción». Una definición que integra distintas corrientes del feminismo fue elaborada por Marta Fontenla (2007:4):

El patriarcado puede definirse como un sistema de relaciones sociales sexo-políticas basadas en diferentes instituciones públicas

y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurado por los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva, oprimen a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, ya sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia.

En un conciso artículo en el cual pregunta si el patriarcado existe o ha desaparecido, si solo se encuentra en países y períodos lejanos o si está vigente y presente entre nosotras, Alicia Puleo (2005:39) afirma la actualidad y la universalidad del patriarcado, definido, dice por la antropología «como un sistema de organización social en el que los puestos clave de poder (político, económico, religioso y militar) se encuentran, exclusiva o mayoritariamente, en manos de varones». Dada la diversidad de manifestaciones patriarcales en diferentes sistemas socioculturales y en distintos momentos de la historia, junto con la emergencia del concepto de género en las últimas décadas, la antropología feminista ha preferido sustituir el término patriarcado por el de sistema de género. Puleo se suma a este uso, siempre y cuando no se sacrifique la crítica feminista que apunta a la necesidad de cambiar dicho sistema:

Para muchas personas, entre las que me incluyo, el concepto de género como construcción cultural de las identidades y relaciones de sexo puede ser de utilidad para la comprensión de la organización jerárquica patriarcal si no se abandona el talante crítico feminista que pone de relieve la persistente desigualdad entre los sexos. (2005: 42)

En 1975, Gayle Rubin ya había propuesto la noción de sistema sexo/género para expresar la construcción social del género, en relación a las normas sociales respecto a lo permitido o aprobado para mujeres y hombres, las representaciones de lo femenino y lo masculino, las prácticas sociales (incluyendo la división social del trabajo) y las identidades subjetivas y sexuales. Rubin critica el esencialismo biológico y la heteronormatividad persistente, señalando que la satisfacción del deseo sexual es igual de cultural

que cualquier otra acción humana como, por ejemplo, el acto de comer:

Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas tanto como la necesidad de comer, y una de las deducciones más obvias que se puede hacer de los datos de la antropología es que esas necesidades casi nunca se satisfacen en una forma «natural», lo mismo que la necesidad de alimento. El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. (1986: 104)

Casi una década más tarde (1984), Rubin criticó su propio uso del término *sexo/género* al entender que el mismo expresaba una supuesta realidad neutral, el *sexo*, moldeada por factores socio-culturales. Hasta entonces, en los años ochenta, se insistía en que la diferencia de género se construía a través de la diferencia biológica entre mujeres y hombres. Lo importante era separar el *sexo* biológico del género social. En una primera instancia, el término *género* surgió como categoría cultural en oposición al *sexo* biológico dimórfico, utilizado para dividir a los seres humanos en grupos de hembras y machos en base a características biológicas relacionadas fundamentalmente con el aparato reproductor. El *sexo* se definía como «las características anatómicas de los cuerpos, incluida la genitalidad, así como las características morfológicas del aparato reproductor y aspectos tales como las diferencias hormonales y cromosómicas» (Maquieira, 2001:61).

Así, al utilizar de ese modo la noción de género se incurría en una categorización de las personas en torno a conceptos de feminidad y masculinidad construidos a partir del *sexo* biológico. Muchas veces decimos que *género* trata del significado de ser mujeres y hombres, es decir, con lo que significa socialmente o culturalmente ser mujer u hombre, mientras el *sexo*, al contrario, define biológicamente lo femenino y lo masculino. Por consiguiente, se solía decir que el *género* es social, el *sexo* biológico; el primero subjetivo, cambia con el tiempo y el espacio; el otro, objetivo, universal y atemporal.

El replanteamiento de Rubin y el cuestionamiento desde distintas corrientes del dualismo sexual han llevado a plantear

que tanto el sexo como el género tienen su origen en la percepción sociocultural de las diferencias entre personas. Es decir, ni el género ni el sexo hacen referencia a una realidad objetiva: tanto el uno como el otro es creado por el grupo social y avalado por el sistema cultural en el cual está inserto. El sistema sociocultural atribuye ciertas características tanto al sexo como al género, define el significado de ser mujer u hombre y establece ciertas prácticas sociales de forma dicotómica. Así, Rubin afirmó que al igual que el género, la dimensión biológica o «natural» asumida en las nociones de sexo y sexualidad es una construcción social y cultural cargada de simbolización, que asigna un valor diferenciado a los cuerpos y las prácticas sexuales, estableciendo una relación jerárquica entre heterosexualidad, homosexualidad u otras sexualidades. Por tanto, habría que separar el binomio, indagar en la relación sexo y sexualidad y revelar su imbricación en la organización de los sistemas de poder heteronormativos.

El estudio de Thomas Lacqueur, *La construcción del sexo* (1994), revela que hasta el siglo XVIII, en Occidente, la diferencia sexual se concebía como un continuo, según el cual, el aparato reproductor era uno solo, siendo el femenino la inversión del masculino. No fue hasta el siglo XIX que emerge la teoría de la existencia de dos sexos. En la actualidad, la tendencia es identificar el sexo geníticamente (como interpretamos la «raza» a través del color de la piel) y no genéticamente, emocionalmente o de cualquier otra forma. En nuestro sistema cultural hay dos categorías sexuales y lo que no entra en aquellas categorías no tiene lugar en la sociedad. No obstante, hay ejemplos de otros modelos. Los estudios de M. Kay Martin y Barbara Voorhies (1978) o de Gilbert Herdt ofrecen numerosos ejemplos de diferentes contextos culturales y diferentes momentos de la historia que cuestionan el dimorfismo sexual y rechazan la base natural de la sexualidad. Entre otros, uno de los más recientes lo representa una ley alemana que permite el registro de nacimientos sin especificar el sexo (El País, 2013, cuadro n.2 noticia número 2) y anteriormente, el caso de una persona británica residente en Australia quien consiguió que en su documento de identidad no apareciera ni sexo ni género (El País, 2010, cuadro n. 2 noticia número 2), ya que no se identificaba ni como mujer ni como hombre.

Cuadro n. 2. Género sexual neutro

Noticia número 1

Publicada en EL PAÍS, el 16 de marzo de 2012

Un británico, primera persona reconocida oficialmente como de género sexual neutro

Se operó para cambiar de sexo, pero tampoco se siente a gusto como mujer.

El Registro de Nacimientos, Muertes y Matrimonios del Gobierno de Nueva Gales del Sur, en Australia, ha expedido un documento en el que se reconoce a Norrie May-Welby, originalmente un británico residente en aquel país, como una persona de «sexo no especificado». Se trata de la primera vez que se considera oficialmente a alguien como una persona de género neutro.

El documento recibido por Norrie es el certificado que las autoridades de Nueva Gales del Sur dan a los extranjeros residentes en Australia que han cambiado de sexo y quieren que tal cambio figure en su documentación. No se trata de una partida de nacimiento, ya que Norrie nació en Escocia (Reino Unido).

May-Welby nació hombre, pero en 1990 se sometió a una operación de cambio de sexo, aunque no se sintió cómoda como mujer. Como consecuencia de ello, solicitó ser considerado de género neutro y presentó los informes de dos médicos que le habían tratado que dictaminaban que era física y psicológicamente andrógino.

«El concepto de hombre o mujer no me encaja. La solución más simple es no tener ninguna identificación sexual», ha asegurado el británico (que se refiere a sí mismo/a como *zie*, para no usar el inglés **he (él) o she (ella)**). De hecho, ningún doctor pudo precisar cuál era el género de Norrie, quien se autodefine como «psicológicamente andrógino». «Creo que a mucha gente le gustaría tener este tipo de certificado; incluso a muchas mujeres, porque el sexo femenino es a menudo discriminado».

La responsable de una organización de transexuales, Tracie O'Keefe, ha señalado que esto marca un antes y un después para aquellos niños cuyos doctores y padres están confusos acerca de su sexo al nacer y que incluso son operados. Se han dado casos de que los padres hayan optado por educar al bebé como niño, y encontrarse con que este prefería ser chica en su adolescencia, y viceversa.

Norrie no es un caso único. Como señala el Diario Digital Transexual la intersexualidad es un caso habitual, pero hasta ahora a las personas con esta situación se les obliga a elegir. La novedad es que a Norrie se le acepta no tener que optar. «Existe una corriente de tendencia en algunas personas trans, a que se las reconozca como sexo indeterminado en su DNI o partida de nacimiento, partiendo de la base de que no se sienten identificados con el binomio de hombre y mujer. O el de algunas personas intersexuales que quieren que en sus casillas aparezca directamente la mención del XY porque están perfectamente de acuerdo con su dualidad», indica la actriz y activista Carla Antonelli en su web.

Fuente: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/03/16/actualidad/1268694006_850215.html [consultado el día 21 de octubre de 2016].

Noticia número 2

Publicada en EL PAÍS, el 1 de noviembre de 2013 y firmada por Enrique Müller.

Alemania abre su registro a bebés de sexo indefinido

La ley alivia la presión de determinar el género del nacido.

Alemania es ya el primer país europeo que permite a los padres registrar un bebé recién nacido sin precisar su sexo, una «revolución legal», dice la prensa del país, destinada a evitar sufrimientos innecesarios a las personas que nacen sin que se sepa a ciencia cierta si son hombres o mujeres. O tienen ambos sexos o rasgos indefinidos. Unos 400 bebés nacen así cada año en Alemania. Antes de entrar en vigor la nueva ley, los padres estaban obligados a registrar el sexo del hijo recién nacido bajo la clasificación tradicional de «masculino» o «femenino». A partir de ahora, podrán dejar en blanco la casilla donde antes debían anotar el sexo. La ley también elimina de los certificados de nacimiento la clasificación de «hermafrodita». Esta indefinición sexual en cualquier de sus múltiples variantes se da en un 0,018% de los nacidos.

La nueva ley fue calificada por Lucie Veith, presidenta de la Asociación Federal de Personas Intersexuales, como «una revolución», pero la activista admitió que se trata solo de «un primer paso en la dirección correcta». El cambio legal, por ejemplo, no elimina el riesgo de que los niños sean «normalizados» mediante intervenciones quirúrgicas poco después de su nacimiento.

«Los recién nacidos», dijo Veith durante una entrevista telefónica, «no están enfermos y tienen derecho a su integridad física». Su asociación demanda la prohibición de estas operaciones médicas para evitar que se ponga a los niños «en un cajón de identidad sexual». «Si no caben en él, se les opera para que quepan. En Alemania se opera a demasiados niños y, sobre todo, demasiado pronto».

Veith propone que se retrase la operación hasta que la persona pueda decidir por sí misma. Dice que la operación no tiene por qué ser necesaria: «Una persona intersexual puede vivir bien y ser feliz como cualquiera». Las operaciones, dice, «no curan, porque no hay enfermedad».

Fuente: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/11/01/actualidad/1383330717_280187.html [consultado el día 21 de octubre de 2016].

El desarrollo de la sexualidad como campo de estudio supone una aportación fundamental en el replanteamiento de la distinción entre sexo y género acontecida en la década de los noventa. Al respecto caben subrayar las aportaciones generadas en torno a diferentes disciplinas y corrientes, destacándose los estudios feministas, los estudios *gay* y la teoría *queer*, enmarcados en el pensamiento posmoderno (Maquieira, 2001:173-184). Dichos estudios inciden en la ambigüedad y fluidez de las categorías de género, construidas en relación a los cuerpos sexuados y las prácticas y opciones sexuales.

Referencia obligada en esta línea de pensamiento es el trabajo de Judith Butler quien critica la reificación de las categorías tanto de género como de sexo, aboga por una perspectiva que tenga en cuenta la proliferación de géneros y la parodia de los discursos que producen y normativizan el género, desde prácticas de exclusión relacionadas con el sexo, hasta prácticas e identidades sexuales.

Pluralizando el sexo y el género

Como se ha visto, a la vez que se cuestiona la base biológica del sexo, se pone en duda la dicotomización tanto del sexo como del género. Es decir, se cuestiona el reconocimiento de dos sexos, considerados universales, que lleva a suponer que, del mismo modo, el género se puede entender de forma dualista siguiendo el simbolismo sexual que corresponde a los binomios hombre/mujer y masculino/femenino. Y es que tenemos tan interiorizado que el mundo se divide en dos mitades, una femenina y otra masculina, que —incluso en la práctica del o de la agente de participación— se hace muy difícil superar la estructura dimórfica de nuestro pensamiento, y aún más aceptar que ni el género ni el sexo son categorías únicas, lineales u homogéneas, sino que hay más de dos opciones en el mundo.

Al rechazar la idea de que todas las desigualdades entre mujeres y hombres se podrían reducir al sexo biológico, el concepto de género subvierte el supuesto universalismo de la subordinación de las mujeres. Hay que repensar (y rechazar) la categoría de «mujer» —todavía empleada de forma cotidiana— basada en una naturaleza biológica común, definida por sus funciones reproductivas y una condición social subordinada compartida por todas las mujeres y determinada por la inferioridad establecida en relación a los hombres. Al indagar en cómo las diferencias entre mujeres y hombres se transforman en desigualdades, el género obliga a plantear las diferencias (étnicas, económicas, de edad o de opción sexual) entre las mujeres y, también, entre los hombres.

Fueron las mujeres negras estadounidenses quienes comenzaron a protestar ante la falta de sensibilidad mostrada por las feministas blancas hacia la opresión racial que venían sufriendo y que no podía ser equiparada a una noción de subordinación universal. Verena Stolcke (2000) indaga en la dialéctica generada entre las categorías

sociales de raza y etnicidad con las de sexo y género, una discusión que recoge el giro en la atención prestada desde lo que comparten las mujeres biológicamente a lo que les separa socialmente, de la diferencia entre mujeres y hombres a las diferencias entre las mujeres. Se inaugura un prisma y un discurso que pone el énfasis en las relaciones de género y en las variables que contribuyen a la jerarquización social —factores de clase, raza o etnicidad—, aspectos fundamentales a la hora de entender y explicar las relaciones de poder, la diferencia y la desigualdad, y que no se pueden supeditar a la variable de sexo. Entonces la categoría «mujer» se desconstruye, se fragmenta y se pluraliza para reflejar la conciencia de que no existe una mujer, sino muchas, en base a la diversidad de experiencias y de contextos temporales y espaciales. Para reflejar esta diversidad, se pluraliza la propia categoría «mujer» creada por el feminismo y con esta finalidad, preferimos el uso de «las mujeres» en vez de «la mujer».

El paso conceptual de «mujer» a «mujeres» es un paso más en la evolución del concepto de género. Sin embargo, no es un paso exento de polémica y dificultades, sobre todo debido a sus implicaciones políticas para el feminismo. Al cuestionar la universalidad de la categoría «mujer» se sacuden los cimientos del movimiento feminista construido sobre una supuesta experiencia femenina común, extensible a todas las mujeres. El feminismo parte de la premisa de que las mujeres como grupo social son dominadas por los hombres como grupo social, tanto en el hogar como en la sociedad en general. Además, se apoya en la existencia de un corpus identificable de intereses femeninos y una identidad política común por encima de otras diferencias; si el feminismo se basa en la igualdad entre mujeres, como fuerza y potencial para cuestionar la desigualdad existente respecto a los hombres, la antropología feminista no puede obviar las diferencias culturales, sociales y políticas que ponen en duda la universalidad de una categoría única de mujer. Es lo que anteriormente hemos llamado «una relación incómoda» entre el feminismo y la teoría de género (Strathern, 1987).

Además de cuestionar el carácter reduccionista del binomio sexo/género, también se ha puesto en entredicho la naturaleza estática de las categorías construidas, apuntando a la necesidad de abordar el género como concepto dinámico, cambiante y relacional que comprende factores culturales, relaciones sociales y estructuras de

poder. Es en este sentido que la noción de sistemas de género surge con el objeto de explicar el modo en el que acontece la producción y reproducción de la desigualdad, a través de distintas intersecciones entre representaciones simbólicas y prácticas sociales. En la esfera simbólica abarca ideales y estereotipos de feminidad y masculinidad y, a nivel estructural, contempla la división sexual de trabajo entre mujeres y hombres, así como el acceso a los recursos deseables. Y sitúa al individuo en este entramado de significados y estructuras, examinando la agencia individual en la forja de identidades sexuales y en la práctica encorporada y performativa del género.

Fruto de la desestabilización de las categorías de sexo y sexualidad, se adoptó la noción de sistema, prefiriendo su uso en plural sistemas de género para abarcar la multiplicidad y complejidad de factores que intervienen en:

El estudio de la diferencia socialmente construida en el marco de la acción recíproca de las fuerzas globales y locales, de las significaciones nativas y extranjeras, de la estructura social y de la acción humana en circunstancias históricas específicas. (del Valle [coord.] 2002: 21)

El concepto de sistemas, por lo tanto, permite avanzar más allá de la relación entre lo biológico y lo cultural y ahondar en la teoría social de estructuras, sistemas y agencia humana. El énfasis estaría en la dinámica de los procesos socioculturales en los cuales se establece una relación dialéctica acción-estructura-sistema (íbid.).

No obstante, haría falta la aportación de la incorporación de las teorías sobre estructuras para refinar la teoría sistémica del género, una que contempla el género como una estructura de relaciones sociales. Este concepto estructural es acuñado por la socióloga australiana, Raewyn Connell (1987), quien critica el uso de categorías estáticas y ahistóricas de mujeres y hombres, además de la tendencia a apelar a las diferencias biológicas de forma implícita. Según Connell, el concepto de estructura daría cuenta de la compleja red a través de la cual interactúan condiciones materiales y conceptualizaciones simbólicas a nivel tanto individual (micro), social (medio) y global (macro), y en relación al trabajo, al poder y *cathexis* o el universo emocional de las personas. Connell aboga por una teoría social del

género basada en una teoría de la estructura social (del Valle (coord.) 2002: 21), con lo cual el desarrollo del concepto de los sistemas de género requiere una fundamentación teórica estructural.

Sistema de género, sistema de poder

Hasta ahora hemos visto cómo podemos concebir la totalidad de la estructura social como un conjunto de relaciones institucionalizadas, a través de las cuales el individuo es socializado a la vez que contribuye a la construcción de su propia realidad social, pero todavía no hemos prestado mucha atención al ejercicio del poder y la instauración de desigualdades en este proceso, cuestión central en la práctica del o de la agente de la participación. En este sentido, las aportaciones de Marx son importantes en la comprensión y análisis de la estructura social, ya que enfatizan la asimetría de las relaciones sociales, concretamente la situación de dominación y subordinación de las distintas capas sociales (del Valle et al. 2002: 22). Por otro lado, las de Weber son fundamentales para situar a los actores sociales en el centro del análisis, contemplar los significados y representaciones de la praxis humana y la articulación entre los diferentes sistemas que componen la estructura social: lo económico, lo político, lo cultural y lo simbólico.

Connell asume la importancia de la desigualdad como un núcleo analítico central y califica la desigualdad de género como un aspecto crucial del sistema estructural. Como dice Connell, las relaciones de poder entre personas son mediadas por las instituciones sociales:

El concepto de estructura social expresa las constricciones que subyacen en una forma específica de organización social. Pero en la mayoría de los casos los constreñimientos sobre la práctica social operan a través de una compleja acción recíproca de poderes y a través de una serie de instituciones sociales. (1987: 92)

Estas instituciones —tanto formales como informales— abarcan la familia, el grupo étnico, la religión, la escuela y el trabajo, cada uno regido por leyes o normas e informado por valores o creencias impuestos, en mayor o menor medida, a los individuos a través de los sistemas políticos y jurídicos expresados en los órganos gubernamentales.

A través de la idea de sistemas se puede apreciar que las relaciones de género siempre son relaciones de poder, que más que de diferencias se trata de jerarquías, fruto del acceso desigual a los recursos materiales y a las posibilidades para el ejercicio del poder, y sostenidas por una compleja construcción y naturalización de las diferencias sexuales y de género. Nos alejamos del esquema inicial dicotomizado de hombres poderosos y mujeres subordinadas, para contemplar los distintos capitales simbólicos de las y los actores sociales, para estudiar otras variables que entran en juego, así como la variedad de diferentes modelos de ser mujer y de ser hombre. Y si retomamos las palabras de Simone de Beauvoir de que «no se nace sino que se deviene mujer», sesenta años más tarde podemos afirmar que «el hombre tampoco nace», que las personas se hacen, en relación a un modelo hegemónico que prevalece en la sociedad, cuyo poder e influencia se manifiestan tanto para los hombres como para las mujeres.

Resumiendo, hemos dicho que el género es una construcción social, pero que al mismo tiempo construye la sociedad. El género se define a través de las relaciones sociales, y las relaciones interpersonales son piezas importantes de la estructura social; de esas relaciones se establecen la organización política, económica y social de la sociedad. Por eso, el sistema de género es un elemento fundamental del orden social.

Desde una perspectiva antropológica, el interés está en descubrir cómo las personas median entre las palabras y las pautas recibidas, por un lado, y las vivencias individuales por otro, indagando en cómo las interioriza emocionalmente y las exterioriza corporalmente. Utilizando la formulación performativa de género propuesta por Judith Butler, cada uno tiene que representar las pautas a su manera delante del grupo, según quién es y según su deseo de acatar o rechazar el sistema. Según Mary Douglas (1988) las características del sistema sociocultural permitirán mayor o menor libertad en la expresión individual: por ello, al analizar la categoría de género, la antropología feminista toma en cuenta la diversidad en el contexto cultural, en el tiempo y en el espacio: la diversidad socioeconómica, étnica y sexual.

Por último, quisiera terminar esta fundamentación teórica de los sistemas de género con una mirada al concepto de interseccionalidad. En un artículo sobre la interrelación entre género y parentesco, la

antropóloga Verena Stolcke incide sobre los términos interrelación, intersección e interseccionalidad, este último — aunque «muy poco elegante» está de moda en la actualidad:

Interrelación se refiere a la relación o correspondencia mutua entre personas, cosas o fenómenos. Esta locución, por consiguiente, no va más allá de describir la existencia de una relación entre dos cosas sin especificar, no obstante, la dirección, el tipo de influencia recíproca o causalidad que caracteriza esta interrelación. Mayor alcance y especificidad tiene el término intersección, uno de cuyos orígenes es la geometría y cuyas unidades son conjuntos de elementos. (Stolcke, 2010: 324)

El término interseccionalidad, sin embargo, es el término que está en boga, aunque surgió del feminismo de los años setenta como noción política para referirse a

la interacción entre las categorías sociales del género, la clase social, la raza y otros principios de clasificación socioculturales diferenciales en la vida de las personas, en las prácticas sociales, las convenciones institucionales, y las ideologías culturales, así como a las consecuencias de esas interacciones para las relaciones de poder. (íbid.)

Surge, en efecto, como respuesta de las mujeres negras a las actuaciones de solidaridad de parte de las feministas blancas, para llamar la atención sobre la multiplicidad de la discriminación sufrida por las mujeres negras y enfatizar la necesidad de tomar en cuenta tanto el concepto de raza como el de género, en la exposición de sus experiencias.

Hoy día se considera imprescindible que un análisis de género tome en cuenta no solo raza, sino clase social y heteronormatividad. Sin embargo, parece que no hay un consenso en cuanto al significado exacto de la interseccionalidad: si se debería aprehender como un cruce, un eje de diferencia o un proceso dinámico, y no obstante, argumenta Davis (2008: 68), es precisamente la falta de precisión lo que hace atractiva esta teoría, su ambigüedad la expone a la crítica, a la discusión y a la reelaboración.

Lo que es cierto es que el concepto de la interseccionalidad apunta a la preocupación central del feminismo académico: el reconocimiento de las diferencias entre mujeres, incorporando una aproximación a la complejidad identitaria. Esta es una preocupación fundamental que requiere una explicación teórica, y parece ofrecer una plataforma donde compartir los objetivos del feminismo, a la vez que se reconoce la diferencia y la hegemonía teórica del género. A su vez, encaja con el conocimiento situado, ya que permite a quien diseña dispositivos de participación y deliberación ubicarse en el mapa social y reconocer su posición, no por motivos identitarios, sino como recurso analítico.

La interseccionalidad —como la teoría de sistemas— permite alejarse del planteamiento aditivo de la teoría de raza/clase/género que parecía acumular fuentes de discriminación, una encima de la otra, sin dar cuenta de cómo se articulaban. A su vez, la imagen de un cruce parece suficientemente fácil de captar y aplicar a cualquier contexto, pero su simpleza ha sido criticada por no captar la complejidad de las conexiones entre las experiencias vitales de los individuos, las instituciones de la estructura social y el sujeto político del feminismo. Estos son aspectos de la teoría de los sistemas de género que hemos expuesto a lo largo de este apartado, y que propongo tomemos, junto a la noción de sistemas, la de interseccionalidad, para captar ese sentido de cruce, porque ayuda a pensar en los nodos de interacción e interrelación y también porque nos hace tener presente las diferencias y desigualdades sociales.

El método etnográfico y el concepto de la diversidad

Al inicio de este capítulo, he señalado que la antropología social es una empresa altamente participativa en su misión holística y en su método, y por ello tiene sentido e interés para el diseño participativo. Para terminar, quisiera indicar la importancia que otorga a la diversidad cultural y reflexionar sobre su necesaria incorporación a cualquier planteamiento de participación.

En las últimas décadas de mayores movimientos migratorios, ha sido necesario revisar términos como diversidad, multiculturalismo o interculturalidad, que cobran nuevos significados en referencia a proyectos políticos europeos de inmigración e integración. Estos

términos remiten a tradiciones y contextos de surgimiento distintos, y se utilizan no solamente en la antropología sino también en las políticas públicas y proyectos de educación, y en el diseño de dispositivos de participación.

Se podrían resumir así las diferentes palabras que incorporan a la raíz cultural los prefijos multi, inter, pluri y trans:

Con el término *multicultural* se define la situación de las sociedades, grupos o entidades sociales en las que muchos grupos o individuos que pertenecen a diferentes culturas viven juntos. [...] *Pluricultural* es casi un sinónimo, indica simplemente la existencia de una situación particular. [...] *Transcultural* implica un movimiento, indica el paso de una situación cultural a otra. Finalmente, *intercultural* no se limita a describir una situación particular, sino que define un enfoque, procedimiento, proceso dinámico de naturaleza social en el que los participantes son positivamente impulsados a ser conscientes de su interdependencia. (Aguado, 1991: 83, cursivas de la autora)

Si bien el concepto *multiculturalismo* evoca contextos en los que conviven distintas culturas, se ha convertido desde hace unas décadas en un término político de reconocimiento que implica el supuesto de que entre las culturas diversas se establecen relaciones igualitarias y simétricas, negando la conflictividad de las relaciones en la que la diversidad es construida. Como explica María Laura Diez (2004): «Lo que en realidad se promueve es el respeto entre los distintos colectivos culturales, que se mantienen separados». El enfoque intercultural, surge en respuesta al planteamiento problemático de la multiculturalidad y cambia la dirección de la mirada, desde una descripción que reconoce la diferencia, a otra que enfatiza lo relacional.

Sin embargo, desde la antropología, cualquier término que incorpora la palabra cultura advierte de la problemática arriba expuesta: el concepto de cultura en sí. Los modelos de interrelación entre culturas parten de una noción errónea de que existan dos o más grupos culturales identificables que se tienen que relacionar. Como he señalado anteriormente, la cultura desde la perspectiva antropológica es holística, dinámica y heterogénea, y por lo tanto de la misma manera que planteamos pensar en género desde un

punto de vista sistémico, la utilización del término sistema cultural en lugar de «cultura» permitirá funcionar desde la certeza de que no exista ninguna cultura sino conjuntos de características que en un espacio y tiempo determinado se configuran de una manera u otra según las definiciones y deseos de las personas que se asignan —o son asignadas— pertenencia a un grupo particular.

De esta forma se puede contemplar la construcción de la diferencia cultural, tomar en cuenta las relaciones de poder que intervienen en definiciones de interculturalidad que implican la confrontación de procesos y prácticas de diferenciación y subalternización. Lo central en este planteamiento es concebir a las diferencias étnico-culturales en juego como fenómenos contruidos y reproducidos desde la experiencia de colonización y subalternización social, política y cultural, tanto del pasado como del presente, y no como diferencias naturales o esenciales de la etnicidad.

Como indica Diez (2004), alejarse de modelos culturales de carácter esencialista permite repensar la definición de los espacios interculturales como lugares de encuentro o choque de colectivos —constituidos a partir de permanencias identitarias, manifiestas en rasgos o elementos culturales, materiales o simbólicos—, y no sobre la base de las relaciones dinámicas y cambiantes entre los mismos, producto de su experiencia histórica. Diez critica las ideas de encuentro de culturas o como un *patchwork*, de retazos o mosaicos que se unen en una gran tela, o bien como un choque entre grupos opuestos demarcados por atributos específicos y fronteras definidas. Propone trabajar desde una perspectiva dinámica tanto de identidad, sea en términos étnicos o de clase, como de cultura, «en tanto construcciones fruto de la experiencia, de las prácticas cotidianas en las que se producen y reproducen los recursos culturales» (2004: 198).

En este sentido Clifford Geertz (1996) planteó abordar la diversidad cultural como un conjunto de historicidades de distintos grupos, cuya construcción implica interacciones, disputas, desplazamientos y significados. Así, y volviendo al planteamiento anterior de aceptar que la cultura no puede ser independiente de las relaciones que los individuos establecen entre sí y los grupos humanos establecen con otros, podremos definir un modelo epistemológico basado en el concepto sistémico de cultura que permitirá encajarlo junto con

los sistemas de género en un marco teórico que abarca la asimetría de la estructura social y la posibilidad de cambio de los sistemas.

Etnografía, interculturalidad e interseccionalidad

En referencia a un contexto etnográfico intercultural, compuesto por mujeres inmigradas en nuestro entorno, Maquieira, Gregorio y Gutiérrez (2004) señalan que las ventajas del método antropológico para la investigación sobre políticas públicas yacen en la capacidad de vincular lo local con lo global. Es esta contextualización que permite considerar la interrelación entre las vivencias del colectivo estudiado a nivel local y los factores que influyen en sus vidas desde una escala global que abarca, en este caso, las leyes de extranjería y políticas de integración cultural, inserción laboral o igualdad de oportunidades. Es decir, se valora la etnografía que permite acercarse al máximo a las comunidades objeto de estudio, entender las particularidades del contexto, conocer las relaciones sociales y primar las interpretaciones de los propios actores y actoras sobre la realidad percibida, pero esta se enmarca en relación con procesos más amplios en el espacio y en el tiempo, y que abarcan aspectos de la economía y política global.

La importancia de atender a los procesos de carácter global y de larga duración ha implicado, pues, una reflexión acerca del método de la antropología y de sus relaciones con otras ciencias sociales. Se ha planteado la necesidad de conocer y entender lo global a partir de sus concreciones locales haciendo de la etnografía el instrumento básico de su comprensión. Porque se considera que en lo local se expresan de forma sintética las principales fuerzas que contribuyen a la reproducción y la transformación de las sociedades. Esta doble naturaleza del proceso es lo que desvela la antropología. (Maquieira, Gregorio y Gutiérrez, 2004: 387)

Esta tarea y preocupación —el análisis desde lo local al ámbito estatal o mundial— ha estado siempre presente en el método comparativo antropológico. Sin embargo, fenómenos como los flujos migratorios internacionales —con un fuerte impacto para la realidad participativa municipal— cuestionan más que nunca la separación de los diversos niveles gobierno en esquemas clasificatorios dicotó-

micas y nos obligan a superar el dualismo entre lo macro y lo micro e incorporarlo en un mismo campo de análisis mostrando las múltiples intersecciones y conflictos entre las estructuras de poder locales que a su vez están vinculadas a los sistemas no locales. Como plantea Gregorio (2004: 15) se pretende un análisis microestructural de la experiencia de las mujeres inmigradas (reflejada en las estrategias de las propias actoras) y su articulación con lo macro (representado en el desarrollo de políticas públicas sobre inmigración, integración e igualdad de oportunidades).

Si bien la sociedad no está sensibilizada uniformemente con y en el paradigma social que propone el feminismo, este último se nutre de las bases sociales, de la cotidianeidad, la realidad, las acciones, lo concreto, es un fenómeno social transversal en tanto que cruza toda la sociedad, hecho que enriquece al movimiento y al conocimiento, el feminismo incluye clase, etnia y edad. Además, tiene un efecto multiplicador en tanto que su influencia alcanza a otros colectivos subordinados como base para sus propias reivindicaciones, con lo cual la fuerza del feminismo sobrepasa al sistema sexo-género. Así, el fenómeno que comienza con un reclamo a la sociedad por la ausencia de la mujer en los espacios de poder social, pasa a ser una reflexión crítica del sistema social, cultural e ideológico, ampliándose a otros colectivos subordinados.

El conocimiento situado y la objetividad feminista

La antropología feminista no reniega de su cientificidad, pero sí de una pretendida objetividad. El feminismo emerge de un conocimiento situado experiencial, cuestionador que lleva implícita una propuesta de sociedad:

La teoría situada es concreta y cambiante, no abstracta y totalizadora, y va pasando del punto de vista de la impotencia a la comprensión política en busca de la transformación social. Esta postura coloca al teórico dentro del mundo y del trabajo, no fuera ni por encima de ellos. (Mackinnon: 1995:18)

Esto es totalmente acorde con la epistemología antropológica y es válido tanto para la elaboración teórica como para la práctica donde mediamos entre la perspectiva emic de las vivencias de las

personas, para descubrir su propio sistema de significación, y la perspectiva etic de observadoras con nuestras propias herramientas interpretativas, en la que se sitúa a menudo el personal técnico de la participación. Este es el conocimiento situado tal y como lo conceptualiza Donna Haraway (1985,1995) cuando aboga por una objetividad feminista encarnada y situada: «Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados» (1995: 324).

La «objetividad feminista» reconoce que toda realidad es construida, filtrada por la vivencia, valores y opiniones de la persona que lo cuenta y procesada tanto por la experiencia «encarnada» de lo que se vive y se siente a través del cuerpo como por la razón y las emociones. A la vez, como antropólogas feministas está la subjetividad interpretativa de nuestra perspectiva etic porque no somos observadoras inocentes, nuestra interpretación está igualmente situada y encarnada, y esto constituye la tensión inherente a nuestro quehacer crítico. Es la citada «relación incómoda» (Strathern, 1987) entre la antropología y el feminismo porque al reconocer la multiplicidad de vivencias se fragmenta la visión de las mujeres como objeto identificable de la crítica feminista y sujeto de su propia transformación. El feminismo parte de una reconocida igualdad entre mujeres y una base política de intereses comunes; la antropología no puede obviar las diferencias culturales, sociales y políticas que ponen en duda la universalidad de una categoría única de mujer.

La antropología aporta la versatilidad al ser una ciencia de la cultura fundamentalmente interpretativa, simbólica que se pregunta de qué manera las cosas se convierten en portadoras de significado (Geertz: 1997). Basándose en el estudio de las particularidades, realiza un análisis focalizado y comparativo de los sistemas culturales, que precisa para traducirlas e interpretarlas superar las diferencias, al menos parcialmente, apelando a la relación similitud-diferencia, a pesar de que a veces corre el riesgo de suprimir diferencias que a veces convendría mantener (Moore:1996:225).

A ello se incorpora la crítica feminista, el «nexo común a todas las investigaciones feministas, cualquiera sea el campo de estudio o de acción en que se desarrolla. Esta posición sostenida y persistente es uno de los factores que han permitido el avance y despliegue

del feminismo en sociedades muy diversas» (Burin en Fernández: 1992:321). El feminismo fruto de la Modernidad, se ha nutrido de las distintas líneas teóricas y de los descubrimientos que en este sistema cultural han sucedido, como son el ecologismo, el pacifismo, la nueva dimensión de la realidad social que aporta la teoría de la relatividad y la física cuántica. Es relevante detenerse en la trascendencia que tiene para la consolidación del pensamiento de la crítica feminista el cambio de lógica en la física, de la física clásica a la física cuántica. Este quiebre en el pensamiento científico traspasa a la vida social: Occidente modelado desde el saber de la física se enfrenta a una dimensión que altera los cimientos concretos, objetivos, de leyes naturales que ordenan al universo y también a la vida social. Esta fisura abre un espacio que al igual que en la física en la vida social, emergen múltiples realidades. La relatividad se posiciona y cuestiona las verdades únicas e inamovibles para dar paso a la multiplicidad, a la simultaneidad, a la diversidad y el cambio en el contexto de procesos dinámicos inacabados. La predicción y el control se afectan. Es interesante observar la emergencia de los cambios sociales de fines del siglo XIX y principios del siglo XX en el contexto del cambio sufrido en la Física. La relatividad rompe la estructura única de la sociedad representada por el sistema cultural hegemónico, una élite social de poder donde la frontera entre nosotros y ellos marca la brecha entre lo humano-civilizado y lo otro... indefinido. Bajo el alero de la relatividad emerge la polifonía de voces, la diversidad de los colectivos, rompen la homogeneidad universalizada. Es en este espacio de relatividad y complejidad en el cual las minorías y grupos subordinados cobran vida y visibilidad.

Es aquí que la teoría feminista posmoderna irrumpe con las propuestas de Judith Butler (1990) y la teoría *queer* que inciden en la ambigüedad y fluidez de las categorías de género y critican la reificación de las categorías tanto de género como de sexo, abogan por la proliferación de géneros y la parodia de los discursos que producen y normativizan el género desde prácticas de exclusión relacionadas con el sexo, y las prácticas e identidades sexuales.

Para Marcela Lagarde (1990: 85):

[A] partir del feminismo se da una fractura en la concepción filosófica del mundo: [...] El feminismo es un aporte a la unidad

humana porque desvela la separación real entre los seres humanos y la intolerancia a la diversidad, de ahí que el feminismo sea a la vez una crítica de la cultura y una cultura nueva.

El feminismo es la voz de una de las nuevas dimensiones de la vida social que quiere ser escuchada para poder tener un espacio reconocido en la sociedad. Se instala en la oposición al orden establecido para las mujeres por el sistema cultural hegemónico reivindicando el derecho a tener un espacio de igualdad respecto a los hombres, en el cual las mujeres tengan mayor autonomía, mayor poder social y prestigio. Además, su estrecha relación con la lucha de clases hace que el feminismo provoque un cambio estructural en la vida occidental, debido a que rompe con la subordinación incuestionada de la mitad de la población humana. Exige para sí el derecho de tener una existencia propia, visible en el ejercicio de la libertad.

Un aspecto importante de la epistemología feminista es la relevancia de las características específicas y concretas de quien investiga o diseña, incluido su condición de género. Este planteamiento obliga a *situarse*, es decir a explicitar la perspectiva desde la cual se observa, por lo que es necesario un proceso de reflexión emocional y cognitivo acerca de la identidad de género, de clase y de etnia. La toma de conciencia de su identidad favorece la objetividad del resultado, permite leer la interpretación desde la mirada desde la cual fue recogida y analizada; cambia el centro de la objetividad desde la mirada positivista de un objeto externo e independiente a la objetividad constructivista. Asimismo, favorece la inclusividad y la justicia social.

Donde la objetividad está dada en la identificación de las distinciones específicas de la observadora, se despliega una doble dimensión de la objetividad. La primera se centra en la objetivación que hace el o la agente técnico desde sus propias distinciones previamente identificadas: es necesario un discernimiento de cuáles son las características personales, que obstruyen o favorecen el logro del objeto de estudio. La segunda, se desplaza a la destinataria de la investigación, para quien fue escrita, quien lee. Esta persona termina el proceso de objetivación. La objetividad se alcanza al observar el objeto definido y conocer lo más exhaustivamente el proceso por el cual se concreta. Este procedimiento incluye el contexto situado de

la investigadora. Teniendo estas herramientas aportadas en la investigación, quien lee puede objetivar, de forma que la objetividad estaría en leer la interpretación del objeto conociendo con anticipación desde dónde fue escrita. Lagarde (2005: 33,36) señala que manifestar la impronta identitaria de quien investiga resalta la pertenencia al sujeto histórico, y permite desestructurar y desenzimar la vida de las mujeres y también de los hombres.

La tendencia en la antropología contemporánea de estudiar el propio sistema cultural es para el feminismo una ventaja. En la investigación del sistema cultural nativo el ejercicio está en la dinámica de alejarse como observador de segundo y tercer orden desde los propios significados culturales, para comprender —no solo desde lo cognitivo sino también desde lo afectivo— el sentido íntimo del por qué y para qué de los procesos simbólicos relacionales e institucionales del sistema cultural. A su vez, el método feminista aporta herramientas necesarias para decodificar un sistema cultural. Se apoya en una articulación teórica al observar a su objeto desde distintas perspectivas que, como se apreciará, no son excluyentes sino complementarias.

Cuadro n. 3. El prisma de posibles epistemologías feministas

La **Fenomenológica**: prioriza la experiencia subjetiva y social de la vivencia, encorporada y sentida, cargada de significado personal y cultural. Aplicada al género, entiende que ser mujer u hombre es una vivencia que varía según el sujeto, según sus interacciones con otros sujetos y según las múltiples situaciones sociales y contextos culturales en las que se mueve.

La **Interpretativa**: es afín a la fenomenológica, porque busca el significado de la experiencia en el contexto sociocultural. Es el análisis del sistema cultural el que debe aportar claves para comprender por qué el individuo actúa como lo hace, construyendo su acción en cada situación en función de la interpretación que hace de su entorno.

La **Sistémica**: es una aproximación relacional. Concibe la realidad social en términos de las relaciones o conexiones entre individuos y grupos; describe el sistema de sexo-género como transversal al análisis social en sus diferentes niveles.

La **Estructuralista**: es complementaria al planteamiento sistémico, al situar el androcentrismo en el andamiaje de la estructura social, se centra en cómo se configura el sujeto femenino o masculino en su contexto ideológico cultural.

La **Funcionalista**: acorde con el análisis sistémico y estructural, entiende que el sistema de género funciona con el fin de reproducir una configuración

dicotómica de género, al servicio de una distribución desigual de poder. Esta fija su mirada en distintos comportamientos humanos y estrategias de poder que son funcionales al sistema hegemónico.

La **Constructivista** debe su nombre al hecho de concebir la experiencia vital como una construcción social, compuesta de elementos que se pueden ensamblar de una manera determinada en un momento dado; y en otro, desmontar lo construido para dar lugar a una nueva configuración. Esta perspectiva, por lo tanto, contempla la vida social como un proceso de cambio continuo.

Todo ello se desarrolla en una dinámica en la cual confluyen los significados implícitos en el sistema cultural y la conciencia subjetiva en una relación de influencia mutua que se traduce en la construcción de los sujetos mujeres y hombres en un contexto de relaciones de poder.

Para terminar, Ángela Alfarache identifica tres hechos relevantes en los comportamientos enfrentados al poder, en primer lugar, las resistencias, donde «las mujeres descubren, inventan formas de resistencia al discurso, al orden, a las reacciones y las prácticas del orden patriarcal [...] [una] desobediencia [...] aislada y silenciosa, individual no colectiva». El segundo es la subversión que se produce cuando esta desobediencia trasciende los límites individuales hacia el orden social ya sea de la esfera íntima, privada o pública: «La subversión significa optar por acciones negadas o prohibidas, pero contenidas en el orden», y por último la transgresión donde emerge el «establecimiento de un orden propio, no definido por las normas tradicionales» (2003: 43-44). En estos tres pasos en el proceso de transformación social, que pueden ayudar al personal técnico de la participación en el diseño de dispositivos inclusivos, se vislumbra la posibilidad de que la crítica feminista lleva a los individuos a transgredir el orden establecido para revolucionar los sistemas de género y a través de ellos, la sociedad.

Bibliografía

- AGUADO ODINA, M. T. (1991), «La educación intercultural: concepto, paradigmas, realizaciones» en M. C. Jiménez (ed.) *Lecturas de pedagogía diferencial*, Dykinson, Madrid, pp. 89-104
- ALFARACHE, Á. (2003), *Identidades lésbicas y cultura feminista, una investigación antropológica*, CEIICH, UNAM, Plaza y Valdés, México, p. 348.

- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1991) [1966], *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 115.
- BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, p. 272.
- CASARES, A. (2006), *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid, p. 344.
- CONNELL, R. W. (1987), *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford University Press, Stanford, p. 334.
- DAVIS, K. (2008), «Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful», *Feminist Theory*, n. 9, 1, pp. 67-85.
- DE BEAUVOIR, S. (1998) [1949], *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, p. 332.
- DEL VALLE, T. (1993), «Introduction,» en Del Valle, T. (ed.) *Gendered Anthropology*, Routledge, Londres, pp. 1-16.
- (2008), «La cultura del poder desde y hacia las mujeres» en Bullen, M. y Diez, C. (coords.) *Retos teóricos y nuevas prácticas*, ANKULEGI antropologia elkartea, Donostia-San Sebastián, pp. 141-178.
- DEL VALLE, T. (coord.) (2002), *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Madrid, Narcea, p. 239.
- DI COIRI, P. (1990), «Marco teórico-metodológico para la historia de las mujeres y las relaciones de género» en Ballarín, P. y Ortiz, T. (eds.), *La mujer en Andalucía: 1º Encuentro Interdisciplinario de Estudios de la Mujer*, FEMINAE, Granada, pp. 127-36.
- DÍEZ, M. L. (2004), «Reflexiones en torno a la interculturalidad», *Cuadernos de antropología social*, n. 19, ene./jul. pp. 191-213.
- DOUGLAS, M. (1988) [1970], *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Alianza, Madrid, p. 200.
- FERNÁNDEZ, A. M. (comp.) (1992), *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*, Paidós, Buenos Aires, p. 339.
- FONTENLA, M. (2007), «¿Qué es el patriarcado?» en Gamba, S., *Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*, Biblos, Buenos Aires, p. 390.
- GEERTZ, C. (1997), *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, p. 168.
- (1996), *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, p. 128.

- GREGORIO, C. (2004), «Migraciones internacionales y relaciones de género: de su construcción como objeto de estudio a su reconstrucción», *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, n. 8, pp. 11-18.
- HARAWAY, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, p. 254.
- (1988), «Situated Knowledge: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies* n. 14, pp. 575-599.
- HERDT, G. (ed.) (1993), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, Nueva York, p. 624.
- KOTTAK, C. P. (2002), *Antropología cultural*, McGraw-Hill/Interamericana de España, Madrid, p. 418.
- LACQUER, T. (1994), *La construcción del sexo, cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, p. 209.
- LAGARDE, M. (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México, p. 883.
- MACKINNON, C. (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, p. 456.
- MAQUIEIRA D'ANGELO, V. (2001), «Género, diferencia y desigualdad» en Beltrán, E. y Maquieira, V. (eds.), *Feminismos debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, pp. 127-190.
- MAQUIEIRA, V.; GREGORIO, C. y GUTIÉRREZ, E. (2004), «Políticas públicas, género e inmigración» en Pérez Cantó, P. (ed.) *También somos ciudadanas*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid, pp. 371-442.
- MARTIN, M. K. y VOORHIES, B. (1978), *La Mujer: Un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, p. 379.
- MOORE, H. (1996), *Antropología y Feminismo*, Cátedra, Madrid, p. 259.
- OAKLEY, A. (1972), *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, Londres, p. 220.
- PATEMAN, C. (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, p. 264.
- PULEO, A. H., (2005), «El patriarcado: ¿una organización social superada?», *Temas para el debate*, n. 133, diciembre, pp. 39-42.
- RUBIN, G. (1986), «El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo», *Nueva antropología*, n. 30, pp. 95-145.

- (1989), «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en Carole, V. (ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Revolución, Madrid, pp. 113-190.
- STOLCKE, V. (2000), «¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?» *Política y Cultura*, n. 14, pp. 25-60.
- (2003), «La mujer es puro cuento: la cultura del género», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 19, Barcelona, pp. 69-98.
- STRATHERN, M. (1987), «An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology», *Signs*, n. 12, 2, pp. 276-92.
- TYLOR, E. B. (1977), *Cultura Primitiva*, Ayuso, Madrid, p. 387.
- Universidad Del País Vasco. (2010), *La universidad del País Vasco en cifras, 2009-2010*, Universidad del País Vasco, Bilbao, p. 67.
- WHITE, L. A. (1975), *The concept of cultural systems: a key to understanding tribes and nations*, Columbia University Press, Nueva York, p. 192.