

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA – UNILA

“Anais do I Encontro de Estudios Sociales desde América Latina y el Caribe: cenários  
linguístico-culturais contemporâneos”  
07, 08 e 09 de novembro de 2013 - UNILA

FOZ DO IGUAÇU - 2016



## RELATIVISMO, DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES Y FEMINISMO(S): DILEMAS PARA LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA.

Por Carolina Cravero Bailetti<sup>1</sup>

"Si soy feminista y antropóloga (...) los colegas antropólogos me acusarán de etno-centrismo y las compañeras feministas de relativismo exagerado, de poca convicción política."

*Britt-Marie Thuren.*

"(...) cuando va con la cartilla de los derechos humanos a los grupos étnicos, sea al movimiento negro o a las sociedades indígenas, el movimiento feminista occidental se encuentra con una frontera intransponible."

*Rita L. Segato*

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se plantea como objetivo problematizar a partir de conceptos ofrecidos por el campo de la antropología cuestiones referidas a los "derechos humanos de las mujeres".

Se realizará una comprensión crítica de la filosofía política de los derechos humanos, prestando particular atención a la concepción de *sujeto* (presente en gran parte de la teoría feminista) para poder comprender lo que la antropóloga argentina-brasilera Rita Segato denomina "frontera intransponible" y "tensión irreductible". Entiendo esto como un ejercicio de-constructivo fundamental a la hora de pensar los derechos humanos desde nuestra diversidad latinoamericana y con perspectiva de género.

Para ello, se comenzará abordando cuestiones específicas sobre la relación entre antropología y feminismo(s), esto permitirá comprender las diferencias entre "estudios de la mujer" y "estudios de género". Finalmente se dará cuenta de las tensiones que representa la

---

<sup>1</sup> Realizó estudios de posgrado en Antropología y Feminismo en la Universidad Autónoma de México UNAM. Actualmente es doctoranda en sociología de la Universidade Federal do Paraná UFPR, Brasil.

tríada relativismo cultural, derechos humanos de las mujeres y feminismo(s) en un contexto de diversidad cultural como nuestra América Latina.

#### FEMINSIMO(S) Y ANTROPOLOGÍA: METAMORFOSIS DE UNA RELACIÓN

Entre las décadas de 1960 - 1970 el llamado feminismo de la diferencia introduce una tensión teórica en la mayoría de las disciplinas, especialmente dentro de las ciencias sociales y humanas. La antropología no estuvo al margen y fue una de las áreas de mayor impacto<sup>2</sup>.

Por otra parte, dentro del campo antropológico se planteaba la *reflexividad* y el debate a partir de la publicación en 1967 del diario en el *estricto sentido del término* (tal como señala su título original<sup>3</sup>) de Bronislaw Malinowski. De esta forma, antropólogos y antropólogas comienzan a devolver la mirada hacia sus propias prácticas y hacia sí mismos como constructores de “alteridad”.

Dentro de la disciplina antropológica se habla de la “*revolución feminista*” y esto da cuenta del impacto que tuvieron dichos postulados críticos hacia la mirada androcéntrica que hasta el momento predominaba en la mayoría de los trabajos de campo. Así, por un lado, se modifica el quehacer y pensar antropológico y, por otra parte, la antropología proporciona su particular perspectiva intercultural permitiéndole al feminismo militante problematizar un estereotipo etno-céntrico asociado a la condición de las mujeres blancas, occidentales, heterosexuales y de clase media.

Para Marta Lamas (1986) fue un acierto por parte del nuevo feminismo de los setenta la formulación de un interrogante clave: *¿Por qué la diferencia sexual se vuelve desigualdad social?* considera que esta cuestión hizo de la antropología un terreno fértil para el feminismo. Así, éste se hará de conceptos y teorías ofrecidas por el campo antropológico para esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características femeninas y masculinas de las personas.

El actual debate político en torno al *sujeto* del feminismo que abrió el “posmodernismo” de Judith Butler (1992) nos coloca frente al tema de la *alteridad*, no sólo dentro de la producción teórica sino también en relación a la práctica política. Ya no se trata

---

<sup>2</sup> “...la antropología, la historia y la literatura, constituyen campos en los que se ha producido un cambio conceptual feminista importante.” (Strathern en Barbieri, 2008: 25).

<sup>3</sup> Malinowski, B. (1967) A diary in the strict sense of term. Stanford University Press: California.

de una mera cuestión de singular y plurales a la hora de dirigirse a la/s mujer/es, sino de preguntarse acerca del proceso de construcción y sus consecuencias, en uno y otro sentido, de tomar al *sujeto* como pre-requisito:

[...] “Dentro del feminismo parece haber cierta necesidad política de hablar como y para las mujeres, y yo no disputaría esa necesidad. Seguramente, ésta es la manera en la que la política representativa opera (...) Pero esta necesidad debe ser reconciliada con otra. En el momento en que la categoría de mujeres se invoca para describir al electorado por el que habla el feminismo, comienza invariablemente un debate acerca de lo que será el contenido descriptivo de ese término. [...] A principios de los años ochenta, el “nosotras” feminista fue justamente atacado por las mujeres de color que afirmaban que el “nosotras” era invariablemente blanco, y que ese “nosotras” que debería solidificar el movimiento era el origen mismo de una dolorosa faccionalización. [...] Yo argumentaría que cualquier esfuerzo por darle un contenido universal o específico a la categoría de las mujeres, presumiendo que esa garantía de solidaridad se requiera por anticipado, necesariamente producirá faccionalización, y esa “identidad” como punto de partida nunca se podrá sostener como la base solidificadora de un movimiento político feminista. Las categorías de identidad no son nunca meramente descriptivas, sino siempre normativas, y como tales excluyentes”. (Butler, 1992: 32-33).

A partir de la pregunta de Butler (1992) sobre quién es *el sujeto del feminismo* se intensificó un debate que ya había sido abierto dentro de los movimientos. Dicho debate constituye el actual contexto de discusión teórica en los estudios de género y se encuentra estrechamente vinculado a la problematización que la crítica feminista de los ´70 introdujo en el campo antropológico, permitiendo el tránsito de la llamada *antropología de la mujer* a la *antropología de género*, cuestión asociada a la diferencia entre los estudios de la mujer y los estudios de género<sup>4</sup>.

Resulta fundamental la historización de dichas cuestiones para comprender la noción de sujeto que permea los derechos humanos, que fue apropiada por el feminismo occidental para enunciar los “derechos humanos de las mujeres”, y a su vez tensionada por los estudios de género en antropología.

#### LOS ESTUDIOS DE LA MUJER

La llamada *antropología de la mujer* planteaba en primer lugar recuperar la labor de etnógrafas opacadas por los “padres” de la antropología, así como derribar la mirada

---

<sup>4</sup> Es importante aclarar que existen autoras que lo plantean como diferentes momentos dentro de una misma *antropología feminista*. En este sentido me interesa mencionar los trabajos de Marcela Lagarde (2006) y M. Patricia Castañeda Salgado (2007), así como Schulamit Reinharz y L. Davidman (1992).

androcéntrica que había primado en los trabajos de campo antropológicos hasta el momento. Fue en esta línea que se planteó hacer *investigación o etnografía feminista* considerando que el hecho de que tanto “sujetas de estudio” como investigadora fueran “mujeres” generaba una nueva y diferente relación en el trabajo de campo. Se puede decir que la *antropología de la mujer* estaba basada en estudios sobre mujeres realizados por “otras” mujeres. Precisamente este punto desencadenó un encendido debate ético – metodológico: *¿era posible una investigación feminista cuándo las mujeres que estudiaban a “otras” mujeres se distanciaban de las últimas por su situación social y su posición ante el conocimiento totalmente privilegiada?*

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

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

#### EL SISTEMA SEXO-GÉNERO: UN CONCEPTO BISAGRA

En 1975 aparece dentro del campo antropológico el trabajo de Gayle Rubin originalmente titulado "*The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*" Dicho trabajo constituye un punto de ruptura, ya que en primer lugar inaugura el concepto sexo-género, por otra parte cuestiona la arraigada noción de patriarcado de base “universal” dentro del feminismo y da cuenta de la norma hetero-sexual como parte de la organización social del sexo y del sistema de parentesco.

Rubin (1975) establecerá que la totalidad de las sociedades conocidas se encuentran estratificadas por género, pero no todas son patriarcales, son opresivas para las mujeres, pero el poder de los varones no se basa en sus papeles de padres o patriarcas sino en su masculinidad adulta colectiva. El patriarcado sería *una* forma específica de opresión: principalmente occidental.

Por su parte, Judith Butler (2007) en su crítica al sujeto del feminismo establecerá que precisamente la creencia política de que debe existir una base universal que se funda en una identidad que atraviesa todas las culturas, va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee una forma específica dentro de la estructura universal del patriarcado, sin tener en cuenta la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce, y sin contemplar la diversidad cultural, cayendo de esta manera en miradas etno-céntricas.

Retomando el trabajo de Rubin, resulta interesante su revisión de la teoría marxista, primordialmente Engels, el psicoanálisis freudiano con sus derivaciones en Lacan y especialmente el estructuralismo de Levi Strauss<sup>5</sup>, de quien tomará la idea de *tráfico de mujeres*<sup>6</sup> como parte del sistema de parentesco que constituye la sociedad, pero no solo basado en el tabú del incesto como había establecido Levi Strauss, sino también en el tabú contra la igualdad de los sexos y hacia cualquier arreglo matrimonial que no contenga un “hombre” y una “mujer”.

El sistema sexo – género es el *“conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”* (Rubin, 1975: 97).<sup>7</sup> Los sistemas de

---

<sup>5</sup> De todos ellos, Marx, Engels, Freud, Lacan y Levi Strauss dirá que les reconoce haber estudiado la domesticidad de las mujeres, pero que no vieron la crítica implícita que sus obras eran capaces de generar bajo un ojo feminista, siendo al feminismo lo que Adam Smith y David Ricardo al marxismo. Por otro lado, denominará al psicoanálisis una *teoría feminista frustrada* y al estructuralismo como el *bote del que salen todos los gusanos para recorrer el mapa epistemológico*.

<sup>6</sup> Me interesa mencionar el reconocimiento que la misma Gayle Rubin hace sobre el “tráfico o intercambio de mujeres” como un concepto “útil” (porque ubica la opresión de las mujeres en un sistema social y no en la biología) y “problemático” a la vez para la crítica feminista. Esta última característica responde al hecho de que Levi Strauss sostiene que el tabú del incesto y sus resultados (que incluyen el intercambio de mujeres) constituyen el origen de la cultura y es un pre-requisito de ésta para existir. De acuerdo con este razonamiento estructuralista el feminismo tendría que deshacerse de la cultura y sustituirla por algo “nuevo”, ya que ubica “la derrota mundial de las mujeres” en el origen de la cultura.

<sup>7</sup> *“Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas como comer (...) desde la antropología sabemos que esas necesidades no se satisfacen de modo “natural”: el hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente (...) el sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo [N.A.: en el sentido de conducta o práctica sexual] también es obtenido y determinado culturalmente [...] Toda*

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

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

Rubin complejiza la lectura de la división sexual del trabajo que impone este sistema, ya que además de ser un mecanismo por el cual se constituye la dependencia recíproca puede ser leído como tabú: contra la igualdad en primer lugar, dividiendo a los sexos en categorías excluyentes que exacerban lo biológico y **crean el género**, y contra arreglos sexuales diferentes a los que contengan un “varón” y una “mujer”, imponiendo así el matrimonio hetero-sexual<sup>8</sup> y normas hetero-eróticas. De esta manera, la organización social del sexo no sólo se basa en el género, sino también en la heterosexualidad y la constricción de la sexualidad femenina.

Rubin dio cuenta de cómo se determina culturalmente el *sexo*, y que la subordinación de las mujeres es consecuencia de relaciones que organizan y producen el *género*. Así el *tráfico de mujeres...* significa el impulso de la utilización de dicha categoría en las ciencias sociales a mediados de 1970, delineando desde las ciencias antropológicas un nuevo rumbo (Lamas, M.: 1986 – 1995)<sup>9</sup>.

---

*sociedad tiene un sistema sexo-género; un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones” (Rubin, 1975: 102)*

<sup>8</sup> “Rubin introdujo una comprensión de la heterosexualidad como una institución social, idea de la que también se ocuparon otras teóricas feministas que desarrollaron influyentes conceptos, tales como la noción de “heterosexualidad obligatoria” de Rich (1980) o la noción del “pensamiento recto” (o pensamiento convencional) de Wittig (1976, 1992).” (Soley Beltran, 2003:66).

<sup>9</sup> Es menester señalar que en su trabajo posterior de 1989 Gayle Rubin se auto-criticó la denominación sistema sexo-género, estableciendo que es confusa porque no refleja la existencia social separada de cada uno de los términos y al igual que la teoría feminista, no es conveniente para aquellos trabajos que intentan delinear una teoría de la opresión sexual. “(...) quiero cuestionar la suposición de que el feminismo es o deba ser el privilegiado

## LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN ANTROPOLOGÍA

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

Joan W. Scott (1999) encuentra que esta confusión y mal uso del término se debe en gran medida a la búsqueda de legitimidad académica de estudiosas feministas en los años 80, cuando el empleo de *género* se convirtió en un intento por subrayar la “seriedad” académica de una obra porque suena más “neutral” y “objetivo” que *mujeres* o *feminismo*. Esta situación implica dos serias dificultades: así empleado, nos encontramos que por un lado *género* no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder; *género* incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas. Y por otra parte, y tal como señala Scott, este uso descriptivo del término, que es el más común, reduce el *género* a un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres y respalda un enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología (Scott, J.: 1999) De acuerdo con esta autora el *género* se asume como una categoría de análisis y noción relacional, como una pluralidad que no desconoce la clase, la etnia, la orientación sexual y la edad. Dicha perspectiva pone el acento en la cuestión del poder, determinando al *género* como el campo primario dentro del cual o por medio del cual éste se articula. El trabajo de Scott es un cuestionamiento al esencialismo y a-historicidad, rechaza la oposición binaria buscando una de-construcción genuina de los términos de la diferencia sexual.

Cuando se abordan cuestiones referidas a la diferencia sexual es imposible dejar de lado la cuestión simbólica, ya que sobre una materia evidente (que no significa inmutable, dado y/o natural) de la diferencia humana como es el *cuerpo*<sup>10</sup> se elabora culturalmente la

---

*asiento de una teoría sobre la sexualidad. El feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico.”* (Rubin, 1989:53).

<sup>10</sup> Butler (1992, 2007) es una de las autoras que revisa la “naturalidad” del cuerpo físico a partir de la norma social heterosexual de Gayle Rubin y toma las ideas de performance provenientes de la antropología, así como la teoría de Foucault (2002, 2007).



diferencia sexual. Por ello Lamas (1995) establece que desde la antropología el enfoque o perspectiva de género alude necesariamente al orden simbólico con el que una cultura dada elabora esta diferencia. Es decir, cómo se establece lo que debe ser un hombre y lo que debe ser una mujer y cómo se construye lo “masculino” y lo “femenino”. Es en este sentido que intervienen los poderes legales, médicos, psiquiátricos, para regular y determinar el género.

El binomio hombre/mujer no es una realidad biológica sino una realidad simbólica o cultural, y es sobre esta dicotomía o binarismo que las sociedades construyen sus representaciones acerca de lo “femenino” y lo “masculino”. Es precisamente profundizando este aspecto que las teorías de la diferencia sexual establecen que para entender la realidad biológica de la sexualidad es necesario la introducción de la noción de intersexos (Lamas: 1995; Maffia: 2003) Así, frente a la evidencia corpórea de la diferencia humana, en oposición a un “otro”, se elabora culturalmente la dicotomía y se pone en vigencia el pensamiento binario.

El imaginario a partir de la simbolización de la diferencia sexual es políticamente contundente estableciendo concepciones sociales y culturales acerca de la masculinidad y feminidad que se traducen en una lógica de poder y dominación<sup>11</sup>, que a su vez se inscribe en el lenguaje corporal para su reproducción.

El principio fundamental de di-visión del mundo social y simbólico es la oposición entre lo femenino y lo masculino<sup>12</sup>. Dicha di-visión atraviesa todas las instituciones sociales, por ello cualquier investigación social, más allá del campo disciplinar específico, que posponga o deje de lado esta cuestión, será sin duda una explicación inacabada o insuficiente.

Sin embargo, la elaboración simbólica de esta diferencia es realizada a partir de un sistema sexo-género específico, resultando una falacia pretender generalizar a partir de un patrón occidental. Es decir, si la crítica feminista al *sujeto hegemónico* sobre el que se construye el orden simbólico dominante sólo se va a concentrar en el componente *masculino*

---

<sup>11</sup> Es sobre esta base teórica que Joan Scott señala al género como el campo primario a través del cual se articula el poder.

<sup>12</sup> Incluso autores como Bourdieu (2007) establecen que el lenguaje corporal de la dominación ha sido proporcionado por el lenguaje corporal de la sumisión sexual, siendo esta “lógica del género”, en palabras del autor, la forma paradigmática de violencia simbólica: “... las oposiciones fundamentales del orden social, tanto entre dominantes y dominados como entre dominantes-dominantes y dominantes-dominados, están siempre sobredeterminadas sexualmente, como si el lenguaje corporal de la dominación y de la sumisión sexuales hubiera proporcionado al lenguaje corporal y verbal de la dominación y sumisión sociales sus principios fundamentales.” (Bourdieu. P., 2007:122 – 123).

del mismo, correrá el riesgo de caer en la constitución de un nuevo sujeto hegemónico, ahora sí femenino, pero aún blanco, occidental, hetero-sexual y cristiano. Este será el tema en discusión a partir de las críticas provenientes de la tradición relativista dentro de la antropología, así como por las diversas mujeres que no se encontraron representadas en el reclamo por los “derechos humanos” proclamados por el feminismo occidental, siendo en su mayoría mujeres negras e indígenas.

#### RELATIVISMO, DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES Y FEMINISMO(S): DILEMAS PARA LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

Tal como se refleja en las citas iniciales elegidas para este trabajo, no se puede desconocer desde los estudios de género la tensión que implica el reclamo por los derechos de las mujeres que tradicionalmente ha encarado el feminismo occidental frente al planteo de lucha política que establecen los grupos étnicos. Ribetes particulares adquiere dicha tensión dentro de la antropología, por ser ésta la disciplina que dio origen al “relativismo cultural”.

No solo son numerosos los trabajos de autoras negras norteamericanas como bell hooks o Alice Walker<sup>13</sup> que dan cuenta de una división entre dos lealtades (la de género y la del grupo étnico), sino que son igualmente numerosas las manifestaciones al respecto de antropólogas feministas latinoamericanas en relación a movimientos o sociedades indígenas.

Tal es el caso de Marcela Lagarde y su trabajo en el sur de México con las mujeres zapatistas, al igual que Rita Segato en relación a su trabajo en Brasil.

Como explícita Britt-Marie Thuren, como antropóloga y feministas ha recibido duras críticas desde los dos frentes que hacen a dicha condición: por parte de sus colegas en su calidad de antropóloga, así como por su posición de feministas por parte de los movimientos políticos.

---

<sup>13</sup> Resulta particularmente interesante la carta abierta que la autora escribió al entonces recientemente electo presidente de los EEUU Barak Obama, donde puede comprenderse claramente por qué ella como feminista negra decide apoyar políticamente a Obama y no a Hillary Clinton, en la carrera hacia la presidencia dentro del partido demócrata. Disponible en: [http://www.democracynow.org/es/destacados/carta\\_abierta\\_al\\_presidente\\_electo\\_obama](http://www.democracynow.org/es/destacados/carta_abierta_al_presidente_electo_obama)

En su texto *Estructuras elementales de la violencia* Rita Segato (2003) otorga particular relevancia a la tensión entorno a los derechos humanos en los estudios de género en antropología.

La frontera “intransponible” a la que hace referencia la autora es la lealtad a un pueblo “vulnerable”: *“La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignas feministas contra el hombre blanco, que se encuentra en la cúspide de la pirámide social, pero la mujer indígena no puede hacerlo, a riesgo de fragmentar el frente de lucha que considera principal: la lucha por la defensa de los derechos étnicos”*. (Segato, R: 2003 p. 11) Siendo el caso paradigmático referido por la autora el de la escisión genital femenina. Dicha tensión encuentra explicación en la filosofía política que subyace a los derechos humanos permeada por una determinada conceptualización de sujeto:

[...] “categoría normativa del sujeto, fundada en conceptos como libertad, autonomía, responsabilidad, conciencia moral, igualdad, derechos, sentimientos, [...] el sujeto se perfila como una unidad social autodeterminada, racional, capaz de sentido moral y de alcance universal.”(Bonder, G.: 1999 p. 9)

De ésta filosofía se desprende que las personas tienen derechos inalienables por su condición de ser “humanas”, cuya protección es responsabilidad de todos los Estados, sin importar: sexo, raza, etnia, capacidad, color, idioma, nacionalidad y/o creencias.

Inspirados en el principio de la *dignidad* humana los DDHH se caracterizan por ser: *indivisibles, interdependientes, universales e históricos*. Esto significa que no hay jerarquías entre ellos, es decir que, cada uno y todos son igualmente relevantes. Por lo tanto, son interdependientes, lo cual implica, que la derogación de uno impacta en los otros. Son “universales” porque lo poseen “todas las personas”, y son derechos en construcción, es decir que se van transformando de acuerdo a los tiempos.

Estos dos últimos puntos resultan particularmente relevantes para la reflexión crítica desde una perspectiva de género. En primer lugar, porque no ha sido desde siempre que las mujeres fuimos contempladas dentro de los DDHH, su incorporación ha sido una larga lucha política y se ha ido dando de manera paulatina. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, porque el concepto de “humanidad” que acompaña a los derechos es una construcción hegemónica, dentro de la cual no todos caben. Es por eso que tal como señala Rossi Braidotti (1994) la problematización sobre la mujer, lo femenino, incluso el género, está

inextricablemente vinculada a la crítica y de-construcción del sujeto racional, universal moderno. Esta cuestión es mencionada por diversas autoras provenientes de “expresiones feministas” distintas:

[...] “El concepto de humanidad encubre ideológicamente la dominación al pretender la confluencia abarcadora de todas y todos. Por eso, al homologar a la humanidad con el hombre, se la enuncia excluyente ya que se deja fuera, o se subsume en el sujeto histórico (patriarcal, genérico, clasista, étnico, racista, religioso, etario, político) a quienes no son el sujeto y en consecuencia no son suficientemente humanos”. (Lagarde: 1997, p. 273)

En este mismo sentido, refiriéndose a la lucha por los derechos de colectivos LGTTBI Judith Butler (2006) plantea:

[...] “cuando luchamos por nuestros derechos no estamos sencillamente luchando por derechos sujetos a mi persona, sino que estamos luchando para ser concebidos como personas. Y hay una gran diferencia entre lo primero y lo último. Si estamos luchando por derechos que están sujetos, o deberían estar sujetos a mi persona, asumimos que la idea de persona ya está constituida. Pero si luchamos no solo para ser concebidos como personas, sino para crear una transformación social del significado mismo de persona, entonces la afirmación de los derechos se convierte en una manera de intervenir en el proceso político y social por el cual se articula lo humano”. (Butler: 2006, p. 56)

Ante esta constante e ineludible discusión entre igualdad y diferencia, ante la controversia de la “universalidad” de los DDHH que marca su “tensión irreductible”, es que Rita Segato (2003) establece que “*el derecho de las mujeres de los pueblos indígenas es un paradigma de estas dificultades múltiples*”. Por otra parte, no se puede dejar de mencionar la simplicidad con la que cierto discurso antropológico recurre al relativismo, incurriendo incluso en miradas “simplistas” sobre las culturas indígenas, desconociendo la diversidad de posiciones al interior de estos grupos y los relativismos internos<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Por otra parte la autora también reconoce la utilización que han hecho, tanto colonizadores como los imperios, de dichas diferencias internas, en favor de sus intereses. En este sentido, se puede citar como ejemplo paradigmático (por su componente de género) la historia de la Malinche en México.

Ante esta articulación tensa y contradictoria que representan los DDHH en general, y en especial para los estudios de género en antropología, y más aún desde una posición política que podría denominarse “feminista”, es que Segato (2003) se pregunta:

[...] “¿cómo las mujeres de los “otros” pueblos pueden luchar por sus derechos sin que eso perjudique su lucha por los derechos colectivos de sus grupos – y, en algunos casos, inclusive, por los intereses del conjunto de una nación en una lucha anti-imperial- sin que esto sea lesivo para la cohesión de los mismos?” (Segato, R. 2003: p. 12).

Personalmente, creo que la respuesta a dicha pregunta es una cuestión a determinar por las mismas sujetas implicadas en esa(s) lucha(s). Considero que esto, lejos de constituir lo que podría pensarse como un lugar “a-político o anti-feminista”, es una clara posición que entiende, en primer lugar, al feminismo como una teoría política crítica de la propia cultura que debe ser efectuada por los propios sujetos culturales, cuestión que abre su abanico de plurales, y en segundo lugar, una mirada antropológica respetuosa de las diferencias, orientada hacia un diálogo *inter-cultural* en oposición a un *multi-culturalismo* funcional a los antagonismos del capitalismo cognitivo.

Para ello será necesaria la generación y circulación de discursos des-naturalizadores del orden vigente<sup>15</sup>, así como, y desde los estudios de género, dejar expuesta la contingencia del *género* como categoría permanentemente abierta, como sitio de continua disputa teórica y política, quitándole riesgos de fundamentalismo, clasismo y etno-centrismo. Entiendo que lejos de constituir una debilidad, esta cuestión marca una fortaleza para la crítica feminista, distanciándola de cualquier tipo de dogmatismo; en palabras de Sandra Harding (1990) es menester aprender a ver como *valiosa la inestabilidad de las categorías analíticas creadas y utilizadas por la teoría feminista*.

---

<sup>15</sup> Rita Segato (2003) lo plantea como “conciencia des-naturalizadora”, por mi parte prefiero enunciarlo de esta otra manera, ya que en los términos de la autora me recuerda la acertada crítica que P. Bourdieu (1986) realiza en *el oficio del sociólogo* a la investigación teórica pura de corte marxista, criticándoles esa vocación por “dar” o “hacer tomar” conciencia como un rasgo distintivo de violencia simbólica por parte de intelectuales privilegiados hacia las clases obreras.

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

-Barbieri, M. (2008). Representaciones de lo femenino en los 90: de madres e hijas, abuelas, tías y hermanas. Bs.As.: Antropofagia.

-Bonder, G. (1998). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En Montecino y Obach (comp.) "*Género y epistemología: mujeres y disciplinas*". Chile: LOM. Artículo en línea disponible en [http://www.iin.oea.org/iin/cad/actualizacion/pdf/Explotacion/genero\\_y\\_subjetividad\\_bonder.pdf](http://www.iin.oea.org/iin/cad/actualizacion/pdf/Explotacion/genero_y_subjetividad_bonder.pdf), 20 de mayo de 2009.

-Bourdieu, P. (2007). El sentido práctico. Bs.As.: Siglo XXI.

-Bourdieu, P.; Chamboredon, JC. Y Passeron, JC. (1986) El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos. España: Siglo XXI.

-Braidotti, R. (s/d) Diferencia sexual, incardinamiento y devenir. s/d.

-Butler, J. (2007) El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós.

----- (1992) Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo" En Butler & Scott "*Feminists theorize the political*". Artículo en línea disponible en <http://www.scribd.com/doc/29877217/Butler-Judith-Fundamentos-contingentes-El-feminismo-y-la-cuestion-del-postmodernismo>, marzo de 2010.

----- (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Bs.As.: Paidós.

----- (2006). Deshacer el género. Barcelona: Paidós.

-Castañeda Salgado, M. P. (2007) Las mujeres católicas en las asociaciones religiosas: fiestas, poderes e identidades. Tesis doctoral. México: Posgrado en Antropología – UNAM.

-Ferrucci, S. (2004). Antropología y género: cuestiones teóricas y metodológicas. Córdoba: Publicación cátedra de antropología cultural. Facultad de Psicología. UNC.

-Harding, S. (1990) Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques. En Nicholson, L. (Ed.), *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.

-Lagarde, M. (1997). Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. Cuadernos inacabados. España: Horas y horas.

----- (2006). Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: CEIICH – UNAM.

- Lamas, M. (1995). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género. En *La Ventana* revista de estudios de género Nº 1. Artículo en línea disponible en <http://www.udg.mx/laventana/libr1/lamas.html>, marzo de 2010.
- (1986) La antropología feminista y la categoría de género. En *Nueva antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, número 30. México: CONACYT/UAM Iztapalapa, pp. 173-198.
- Maffia, D. (comp.) (2003). *Sexualidades Migrantes. Género y transgénero*. Bs.As.: Feminaria Editora.
- Reinharz, S. - Davidman, L. (1992). *Feminist Methods in social research*. UK: Oxford University Press.
- (1989) Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad en Vance, C. S. (Comp.), *“Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina”*. Madrid: Ed. Revolución, pp. 113-190.
- Rubin, G. (1975) The traffic in women: notes on the “political economy” of “sex” En Reiter, R. (comp.), *“Toward an anthropology of women”*. NY: Monthly Review Press, pp. 157-250.
- Scott, J. W. (1999) El género: una categoría útil para el análisis histórico En Navarro, M. - Stimpson, C. *“Sexualidad, género y roles sexuales”*. Bs.As.: Fondo de la Cultura Económica., pp. 37-75.
- Segato, R. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Brasil: serie antropología.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Identidades políticas y alteridades históricas*. Anuario Antropológico 97. Tempo brasileiro. Río de Janeiro. Versión abreviada disponible en: [http://www.nuso.org/upload/articulos/3045\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3045_1.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2010) “Los derechos humanos son un instrumento entre otros”. Entrevista a Rita Segato por Sandra Chaher. En Artemisa Noticias, 19 de octubre de 2010. Disponible en: <http://www.artemisanoticias.com.ar/site/notas.asp?id=21&idnota=7228>
- Soley-Beltran, P. (2003), ¿Citas perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones En Maffia, D. (comp.) *“Sexualidades Migrantes. Género y transgénero”*. Bs.As.: Feminaria Editora., pp. 59-86.
- Thurén, BM. (2003) Entrevista por C.N. Quiceno en Revista de antropología iberoamericana. Nº 28. AIBR (Antropólogos iberoamericanos en red) disponible en: <http://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/MAR0301.html>