

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR «GÉNERO» EN UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA*

Imelda Vega-Centeno B.



EXISTE UN ABANICO INFINITO DE CULTURAS, pueblos, tribus, áreas culturales, etnias y etnicidades, y esta realidad antropológica ha planteado a la humanidad, desde el inicio de los tiempos, el problema de *aceptarnos diferentes*. Un *área cultural* es una entidad espacial en cuyo seno las sociedades muestran cierta similitud o un número de aspectos significativos *comunes*. La antropología americana ha tratado por ello de establecer una especie de “mapas” sobre la distribución de rasgos, grupos de rasgos o complejos culturales para poder determinar los centros de difusión cultural y su recorrido (Cf. Wissler C., 1926; Kroeber H.L., 1939). El conjunto de elementos materiales e institucionales erigidos como *característicos*, sin que su correlato mutuo esté claro, proyectados en el espacio, vienen a ser los *círculos culturales*, conjunto de características cuya difusión es considerada estable (Cf. Baumann y Westermann, 1948). Tanto el concepto de *área cultura*, como el de *círculo cultural* nos permiten delimitar teóricamente similitudes y diferencias entre pueblos afines.

* El presente artículo forma parte de un documento de trabajo hecho dentro de una consultoría con el DED en 1998.

IMELDA VEGA-CENTENO B.

1. LAS CULTURAS FRENTE A LOS "OTROS"

Son antiguos los esfuerzos de la humanidad para con-vivir, debido a nuestras dificultades de percibir y aceptar las diferencias. *Nos-otros siempre seremos la suma de ego, los iguales a ego, más los otros como ego.* Pero, como cada grupo humano vive dentro de aquello que se llama los «*los universos finitos de sentido*» -esta es otra definición de *cultura*-, nos es sumamente difícil reconocer los límites y posibilidades que ofrece esta finitud de sentidos, por eso es más simple vivirlos como *oposición*, ya sea dentro de un pueblo, área o círculo cultural. Los *comportamientos excluyentes* son productos culturales. Como la problemática teórica en torno a la cultura es muy compleja, nos acercaremos a ella siguiendo el recorrido propuesto por M. Valdés (1993); tomando como punto de partida a Tylor (-1871-, 1977), para quién:

«Cultura, en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye las creencias, las artes, la tecnología, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad» (p. 19).

La *cultura* es patrimonio de todos los seres humanos y no de unos pocos excepcionales, se trata del conjunto de comportamientos, prácticas, sentidos y símbolos producidos y adquiridos por un pueblo en su lucha por dominar el medio y construir lo social. Este capital cultural (Bourdieu, P., 1971) es transmitido de generación en generación, sin que esta transmisión signifique limitación a la innovación o anulación de la creatividad de sus miembros. Por esta razón, Boas (-1896-, 1940) incluye el concepto del *relativismo cultural*, el mismo que "debería ser la meta suprema que nos permitiría no sólo ver a los pueblos desde su propia perspectiva, sino también vernos a nosotros mismos como los otros nos ven" (*Ib.*). En oposición a la cultura, la *civilización* designa las creaciones explícitas y formales de una sociedad determinada, desde el dominio material e intelectual, pasando por la organización y sistemas normativos. Las creaciones acumulativas son resultado de la experiencia colectiva y son transmitidas por la socialización o inculturación (Cf. Morgan L.H., 1971). Cultura y civilización son significante y significado de un mismo juego simbólico producido por una determinada dinámica social.

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR

Por estas razones, Bourdieu, cuando habla de *cultura*, se refiere a la misma como:

“Una actividad, el esfuerzo por expresarse y fabricar un sentido apropiándose de los signos y símbolos puestos a nuestra disposición por la sociedad”, “dicho esto no basta afirmar la autonomía de la cultura y tratarla como un sistema que tiene coherencia, es necesario plantear el problema de la relación entre ese sistema (cultura) y el mundo social en el cual es producido” (*Ib.* 1988).

Como productos sociales, los comportamientos y actitudes frente al diferente han marcado desde siempre la historia de la humanidad: los pueblos delimitaron sus fronteras por la exacerbación de sus diferencias: «el extranjero es el hombre que no es de la tribu, por eso es un enemigo potencial» (Barth, 1967-, 1976). Combatir al extranjero para poder ampliar las propias fronteras, para traspasar los límites de nuestra finitud, es el origen de la guerra desde las sociedades primitivas hasta la sociedad posindustrial y tecnocrática moderna.

2. DEL ETNOCENTRISMO AL SOCIOCENETRISMO

La antropología está en el origen del descubrimiento de los diferentes como formas de humanidad, pero este descubrimiento compromete sentimientos ambiguos, sea de desvalorización, como “salvaje” o “caníbal”, o de sobrevaloración, como en el “buen salvaje”. Pero cuando nos encontramos en circunstancias desprevénidas, la actitud más frecuente consiste en repudiar, pura y simplemente, las formas culturales de los otros, extrañamiento que se traduce en formas de repulsión frente a las formas de vivir, creer y pensar que nos son extrañas (Levi Strauss, 1986, p. 383). Esta actitud de *extrañamiento*, con la antropología adquiere valor metodológico, es la *observación participante* y viene a ser condición necesaria para la revalorización de determinantes socioculturales de los investigados; pero fuera del contexto antropológico, el *extrañamiento* se puede convertir en *etnocentrismo*, y es el fenómeno que se desarrolló en los procesos de colonización y el colonialismo subsiguiente (Duchet M., 1971; Leclercq G., 1972).

IMELDA VEGA-CENTENO B.

El principio antropológico en el que se basa el *etnocentrismo* tiene su origen en las pautas culturales de los grupos primitivos, que consideran estas pautas como las únicas posibles, las mejores, las más bellas, es decir, ellos mismos se perciben como excelentes: por eso el término con que se llaman a sí mismos es, general y simplemente, el de *hombres*. Damos solamente dos ejemplos del Perú. Encontramos que en el quechua-inca, *runa*, que es el término con que se denominan a sí mismos los quechuas, quiere decir *hombre*; los españoles o los mestizos son los *mistis*, es decir, «señores», pero de una forma que no implica señorío y que puede ser despectiva. Otro caso es el de una lengua amazónica actual: en la tribu de los shipibos, *shipibo* quiere decir hombre, y ellos mismos son los shipibos, por eso una tribu vecina más pequeña, con la que entraron desde antiguo en relaciones exogámicas, son los *shipibo-conibo*, es decir, los *hombres-igual-que-yo*.

Pero cuando este tipo de relación exogámica armónica no se produce, los «otros» serán los malos, perversos, los no-hombres; “la humanidad” desaparece en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, del pueblo: por eso, en numerosas tribus que se denominan a sí mismas como *hombres*, el término es sinónimo de “bueno”, excelente, completo, de modo que otras tribus que no participarían de sus virtualidades humanas, vendrían a ser los malos, “monos de tierra”, “sucios” u otros calificativos; inclusive el extranjero llega a ser privado de su realidad y se lo convierte en “fantasma” o “aparecido” (Levi Strauss, 1986, p. 384). Esta percepción se refleja aún en la nomenclatura con que nosotros, científicos sociales, nos referimos a los *esquimales*; éste es un término algoquino, pueblo que describe a los habitantes de las zonas heladas como los «comedores de carne cruda», como ciertos animales, tal es el significado de “esquimal” en lengua algoquina. Cuando los pretendidamente “esquimales” hablan de sí mismos, hablan de los *nuitt*, es decir, los *ihombres*!

La tendencia a definir las *diferencias* en términos de *oposición valorativa* está presente en todas las culturas, las que de esta manera se *refugian* en el *etnocentrismo* como forma de *protección frente a los propios límites y carencias* que les recuerda el «diferente». Satanizando al «otro» pueden *olvidarse de la dominación* que surge de las propias inseguridades, evidenciadas por la presencia del

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR

distinto, y *refugiarse en la propia excelencia simbólica u objetiva*, presente en la capacidad mítica, como último refugio ante la amenaza que provendría de fuera, del «otro» (Vega-Centeno, 1991).

La *conciencia sociocéntrica* consiste en la incapacidad de descentramiento de una sociedad para percibirse de otra forma que no sea como centro del mundo. Es decir, el *grupo sociocéntrico* se percibe a sí mismo como el *único modelo social válido y universal*, por ello genera la imposibilidad cultural de percibir a los otros como ellos son, proponiéndose a sí mismo, consciente e inconscientemente, como modelo para la humanidad entera, y a lo propio como la única forma válida de realización social e individual. Estos fenómenos sociocéntricos se dan en pequeña y gran escala, desde el sentirse «centro del mundo», complejo sociocéntrico de las ciudades donde se desarrollaron grandes civilizaciones: Roma, Milán, Tenostitlan, Cusco o Sri Lanka (Vega Centeno, 1993), y también en las complejas sociedades posindustriales occidentales, que perciben el modelo capitalista, en su versión de democracia liberal, como la única forma de vida válida para *toda* la humanidad, sin matices.

3. DESDE LA XENOFobia HASTA LA XENOFILIA

A medio camino entre el *etnocentrismo primitivo* y las complejas formas de *sociocentrismo*, encontramos dos fenómenos de comportamiento social frente al diferente: *la xenofobia y la xenofilia*. Estas son dos posibles variaciones de eje en la actitud *etnocéntrica* frente al extraño, frente al que tiene diferentes características físicas o culturales.

La *xenofobia* es la aversión al extranjero e implica una jerarquización de culturas, en la cual la propia ocupa un lugar superior incuestionable. Esta actitud está presente en los fundamentos de todos los proyectos de expansión colonial y de intervención de unos pueblos en la historia y territorios de otros. Tanto si se hacen a nombre de la Cruz o del Islán, de la pureza de la raza, de la defensa del Occidente o de «la civilización», la colonización y la moderna intervención militar están preñadas de contenidos xenófobos. La *xenofobia* está al origen de todas las guerras internacionales y de las guerras civiles, como las actuales en la ex-Yugoslavia, Ruanda o

IMELDA VEGA-CENTENO B.

Burundi. Más cerca, la *xenofobia* está presente en la forma cómo se trata al campesinado en toda América Latina.

Por su parte, la *xenofilia* es el fenómeno opuesto a la xenofobia, donde se percibe la *propia cultura como inferior* frente a la cultura del extranjero; esta actitud implica el desprecio de lo propio y la fascinación por lo ajeno, y se expresa a través del mimetismo cultural. Este último comportamiento es muy peligroso, puesto que es imposible la identificación total con el extranjero percibido como superior; por ello, en su carrera mimética, los miembros de la cultura percibida como inferior corren el riesgo de caer en la anomia cultural -pérdida de la propia cultura, sin alcanzar la deseada-, con desbastadores efectos para la supervivencia del grupo.

Por otro lado, la *xenofilia* es un fenómeno *excluyente*, no admite como superiores a todos los extranjeros, sino sólo a alguno que quiere igualar; por ello aborrece a aquellos que el modelo supuestamente superior aborrece. Ejemplos de esta actitud son el Japón de la posguerra, mimetizado con el norteamericano vencedor, o el mimetismo de amplios sectores populares con los usos xenófobos de las clases altas en América Latina, particularmente agresivos frente al afroamericano y a los indígenas. Esta actitud está también presente cuando los países en vías de desarrollo reclaman al Primer Mundo en los foros internacionales “no el haberlos occidentalizado, sino el no haberles dado rápidamente los medios para occidentalizarse” (Levi Strauss, 1986, p. 402).

4. RACISMO Y MARGINACIÓN

Dentro del amplio margen de actitudes frente al diferente, existen otras formas complejas con que se reviste la exclusión en nuestras sociedades. Primeramente encontramos el *racismo*, que, tal como lo define Levi-Strauss (-1951- 1979, 1986), es “la aversión no a un individuo, sino a sociedades enteras”.

El *racismo destructor* concatena cuatro ideas clave:

- Primero, encuentra una *correlación* entre el patrimonio *genético*, las capacidades intelectuales y las disposiciones morales.

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR

- Segundo, este patrimonio genético sería compartido por todos los miembros de determinados grupos humanos.
- Tercero, estos grupos vendrían a ser las razas, las mismas que se podrían jerarquizar en función de su patrimonio genético (vg. primera idea clave).
- Cuarto, estas diferencias jerárquicas autorizarían a las “razas superiores” a *dominar, explotar y hasta destruir* a las consideradas “razas inferiores” (Aranzadi, 1991).

Según este autor, es la *concatenación* de estas cuatro «claves» equívocas del racismo la que constituye el «etnocentrismo jerárquico dominador», el mismo que puede llevar a holocaustos como el judío. En la actualidad, tanto los estudios biológicos como los antropológicos y de bioética han llegado a la conclusión de la existencia de *un único grupo humano, sin diferencias biológicas, intelectuales o tendencias psicosociales significativas: entre los homo-sapiens existe una sola «raza», la raza humana* (Levi Strauss, 1986, p. 378).

En general, se tiende a considerar el racismo como producto de los procesos coloniales, que, bajo la *pretensión de universalismo* de determinadas culturas, justificaron el atropello de otras culturas, basándose en ideologías religiosas fundadas en la revelación de un solo dios a *un solo pueblo*. Con estos fundamentos «revelados» se sintieron llamadas a expandir, a lo largo de la historia, por medio de una «guerra santa», el *único* modelo de civilización pretendidamente apto para *todo* el mundo. Actualmente, el racismo encuentra nuevas razones de supervivencia en base a la función de las mal llamadas «razas» dentro del *único* modelo de economía de mercado (Wallerstein, 1991; Levi Strauss, 1986, p. 377-378) o a través de un sistema selectivo meritocrático, dentro de sociedades profundamente desiguales, donde -obviamente- sólo algunos podrán ser reconocidos por sus capacidades y méritos personales.

En este sentido, el racismo produce la *etnización y la feminización de la exclusión* (De la Cadena, 1991), tal como está planteada por el sistema economicista meritocrático individualista, llegándose a formulaciones tan *inhumanas* como la de «humanidad sobrante» o «población excedente», a partir de las cuales se justifican verdaderos etnocidios tecnocráticamente explicados (vg. Las políticas internacionales frente a las guerras tribales, la sequía y el avance del sida en África).

IMELDA VEGA-CENTENO B.

En esta perspectiva, la *marginación es el correlato necesario del racismo y el racismo es la doctrina de la segregación*. En las sociedades desiguales y en las relaciones internacionales asimétricas se generan, a través de la discriminación, grupos que son llamados *minorías*, que quedan marginados de las formas de vida socialmente aceptables, reducidos a condiciones de vida éticamente injustificables. Son las *minorías* las que viven en formas precarias y no encuentran espacio de realización dentro del funcionamiento de la sociedad nacional ni del sistema de globalización mundial, pues justamente el funcionamiento óptimo de los mismos los aísla, arrincona y embrutece, es decir, los *invalida* como ciudadanos de la ciudad futura.

El *racismo* y la *marginación* son actitudes ante la diferencia que producen la exclusión del «otro» y son características de la moderna sociedad occidental. El *racismo* «naturaliza, biologiza» lo social, es decir, otorga a las actitudes frente al «diferente» fundamentos que están más allá de la voluntad humana. La *marginación* se ampara en argumentos pretendidamente «racionales y técnicos», y permite al sistema socioeconómico excluyente utilizar -de acuerdo a sus necesidades de ganancia- a los indigentes. Es decir, que la *marginación* recrea y confirma en la sociedad la existencia de ciudadanos de primera clase y los de «la ínfima», como se dice aun en ciertos sectores sociales limeños. El *racismo* y la *marginación* de hoy reactivan los sentimientos que produjeron desde siempre las guerras contra el diferente, la fobia contra el otro, la agresión al extranjero y las guerras de religión desde hace más de treinta siglos.

5. DIFERENCIACIÓN SOCIAL/SEXUAL: VARÓN Y MUJER

El *enfoque de género* es una metodología que sirve para potenciar el desarrollo de *nuevas formas de relación entre varones y mujeres*, expresando dichas relaciones en toda su complejidad:

“Desde la antropología, la definición de género, o la perspectiva de género, alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual” (Lamas, 1993).

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR

O, como diría un notable sociólogo francés:

“La división del mundo basada en referencias a las diferencias biológicas y sobre todo las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción actúan como la mejor fundada de las ilusiones colectivas. Establecidos como un conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social” (Bourdieu, 1980).

El concepto de *género* nos refiere a características socioculturales, a partir de las cuales podemos *analizar* los diferentes roles, funciones, responsabilidades, limitaciones, posibilidades, intereses, aspiraciones *diferentes de varones y mujeres*, así como entender la *lógica de las relaciones entre varón y mujer dentro de cada cultura*. Este enfoque nos permite distinguir las *diferencias culturales* entre las comunidades humanas dentro de un mismo país, las diferencias en sus *jerarquías de valores*, interpretaciones culturales, religiosas y de intereses regionales, y también nos da acceso al descubrimiento de las *complementariedades de género* de culturas, tradiciones e intereses.

A partir de la propuesta de Ann Oakley (1972) se aceptó la introducción del término *género* como *herramienta analítica* que ayudase a hacer la distinción entre la dimensión biológica (sexo) y la dimensión cultural (género) de las relaciones humanas. *El género no nace, se construye socialmente; a través de la cultura se construye lo masculino y lo femenino dentro de una sociedad*, por eso *los modelos de conducta* masculinos o femeninos pueden cambiar con el tiempo y según el lugar, son productos culturales. Interesa particularmente el análisis sobre las *condiciones sociales de producción, a través de las cuales el sexo biológico se convierte en construcción social de género*, ya que esta categoría es relativa a las características sociales y culturales que se atribuyen a varones y mujeres a partir de sus *diferencias biológicas*. Según Lévi Strauss:

“La categoría género ha permitido delimitar cómo la diferencia cobra dimensiones de desigualdad” (1988).

IMELDA VEGA-CENTENO B.

El concepto *género* nos permite observar la *inequidad en las relaciones sociales fundamentales* y objetivar los sistemas culturales a través de los cuales se opera la *alquimia simbólica* por la cual la *diferencia sexual se transforma en subordinación de la mujer bajo el dominio del varón*. La *subordinación* y la *inequidad* que atañen a la mujer tienen componentes ideológicos, culturales y materiales; de la misma manera como están sostenidas por grupos sociales e individuos determinados, *la división social del trabajo*, que genera clases, oprime a grupos sociales, etnias y al género femenino. Todos estos componentes de cultura se expresan a través de los roles, funciones y responsabilidades que se asignan a varones y mujeres, de forma *diferenciada y jerárquica*, dentro de la vida social. De esta manera, los roles atribuidos a las mujeres son “menos importantes”, sus labores domésticas “no son trabajo” y, en general, deben estar “sujetos a la autoridad” del varón. Toda esta argumentación parte de una supuesta justificación *natural* de la subordinación femenina, a partir de la cual se la separa, a veces *definitivamente*, de las esferas de poder.

La pregunta subyacente al debate antropológico sobre *género* es la oposición *naturaleza-cultura*. ¿Existe una relación entre las diferencias biológicas y las diferencias socioculturales? Las sociedades tienden a pensar sus propias complejidades a través de *sistemas de conocimiento*, el primero de los cuales (el menos complejo) es el *sistema de oposiciones binarias*, cuyo paradigma es la oposición mencionada, de modo que nada se entiende si no es dentro de un *sistema de oposiciones*; por eso mismo, pensar lo masculino sin su opuesto/complementario femenino es *imposible*. Pero existen otras *formas de conocimiento* más complejas, por ejemplo, la de *asociación* y la de *síntesis*: tal como lo ha demostrado el análisis antropológico, el entendimiento primario de la *diferencia sexual* en términos de *oposición*, sin acceso a la *complementariedad* ni a la *asociación* o la *síntesis*, es el que subyace a todo el discurso y práctica social *machista* y a los sistemas socioculturales basados en la subordinación de la mujer.

En todo tejido social, varón y mujer son dos caras de una misma moneda, existen dentro de una relación social interdependiente, es imposible considerar a la mujer aisladamente del varón dentro de un proyecto social. Con el *enfoque de género* podemos

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR

discernir las diferentes necesidades de varones y mujeres dentro de un grupo social y podemos diseñar *estrategias más adecuadas* para cada situación concreta, expresada y sentida por varones y mujeres. Teniendo en cuenta el rol de subordinación y de dominada, que frecuentemente es asignado a la mujer, es preciso diseñar estrategias adecuadas a las *necesidades prácticas e intereses estratégicos* expresados por las mujeres. Para poner en relieve *ambos aspectos* es preciso generar *conciencia social* para que las mujeres se abran a la discusión, rompan el silencio, dialoguen como adultas y se atrevan a romper las *cadenas de opresión que las aherrojan desde dentro y desde mucho antes* (Vega-Centeno, 1991).

Bibliografía

ARANZADI, J.

1991 “Racismo y piedad. Reflexiones sobre un judío y un chimpancé”, en *Claves de la razón práctica* n° 13, Madrid, p. 2-12.

BALIVAR, E. y Wallerstein, I.

1991 *Raza, nación y clase*, Madrid, Ed. IEPALA.

BARTH, F. (Comp.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*, México, F.C.E. Editores.

BASTIDE, R.

1993 *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

BAUMANN H., Westermann D.

1948 *Les peuples et les civilisations de l’Afrique*, Paris, BP Payot.

BOAS, F.

1940 “The limitations of de Comparative method in Anthropology” (1896), en *Race, language and Culture*, New York.

CONCEPTOS CLAVES PARA TRABAJAR

BOURDIEU, P.

1971 “Genése et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, París.

1980 *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, París.

CADENA (de la), Marisol

1991 “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”, en *Revista Andina* n° 17, Cusco, CERA Bartolomé de las Casas.

DUCHET M.

1972 *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, París, Ed. Fayard.

KROEBER, A.L.

1939 *Cultural and Natural Areas of North America*, Berkeley, U.P.

LAMAS, Martha

1993 “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’”, en XIII Congreso Nacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México.

LECLERQ, G.

1972 *Anthropologie du colonialisme*, París, Ed. Fayard.

LEVI STRAUSS. Cl.

1968 *Les structures elementaires de la parenté*, Mouton edts., 2° Ed. París.

1979 “Raza e historia”, en *Antropología estructural (2): mito, sociedad, humanidades*, México, Ed. Siglo XXI.

1986 *Mirando a lo lejos*, Buenos Aires, Ed. Emecé.

MORGAN, L.H.

1971 *La société archaïque*, París, Ed. Anthopos.

IMELDA VEGA-CENTENO B.

TYLOR, E.B.

1977 *Cultura primitiva (Los orígenes de la cultura, 1871)*, Madrid, Ed. del Ayusco.

VALDÉS, María

1992 “Inmigración y racismo: aproximación conceptual desde la antropología”, en *Boletín Americanista* n° 42-43, Universidad de Barcelona, Año XXXIII, 1992-1993.

VEGA-CENTENO, Imelda

1991 *Aprismo popular: cultura, religión y política*, Lima, CISEPA-FUCP-TAREA.

1993 “Resabios coloniales frente al siglo XXI: etnocentrismo, racismo y marginación”, en *Allpanchis*, n° 43/44, Sicuani-Cusco, pp. 515-528.

WISLER, C.

1920 *The american indian*, Nueva York, University Press.