

Antropología del Género y Antropología de las Edades. Etnografías, interseccionalidades y trayectorias de vida

Morgante, María Gabriela*

Valero, Ana Silvia**

(*) Profesora Titular Cátedra de Etnografía II y Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada – LINEA, FCNYM, UNLP –CIC, PBA.

(**) Profesora Adjunta Cátedra de Etnografía II y Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada – LINEA, FCNYM, UNLP – CIC, PBA.

Resumen

El presente documento constituye una compilación de bibliográfica para una exploración conceptual en torno a la temática de la Antropología del Género y de la Antropología de las Edades. Pretende recuperar especialmente los aportes de estudios etnográficos y otros afines en tal campo temático y en relación a su desarrollo desde la segunda mitad del siglo XX. El documento fue elaborado con fines didácticos en relación con parte de los contenidos de la asignatura Etnografía II, perteneciente al tercer año de la Licenciatura en Antropología, FCNYM, UNLP. No obstante, se reconoce su contribución más allá de esto y su posible lectura entre otras personas interesadas. Entre los núcleos temáticos que se abordan se destacan: el surgimiento en perspectiva histórica del Género y las Edades como campos temáticos en la Antropología; la consideración y aportes de los estudios etnográficos al enfoque de interseccionalidades y su contribución con respecto a las articulaciones entre etnia, género, edad, clase y otras categorías sociales; y algunas consideraciones en torno a los conceptos de trayectoria de vida y ritos de paso.

Palabras clave: Etnografía; Antropología del Género; Antropología de las Edades; Interseccionalidades

Introducción

El siguiente documento constituye una selección de párrafos de distintos autores, articulados de modo deliberado para dar cuenta de las temáticas que son consideradas en los contenidos de la Asignatura Etnografía II. Lejos de suponer una exploración exhaustiva, esta presentación intenta despertar el interés y constituir un insumo para la aproximación a fuentes diversas y múltiples en torno a las interseccionalidades entre las etnias, los géneros y las edades.

Los temas se contextualizan en una “Etnografía de posguerra”, incluyendo el abordaje de estudios etnográficos en articulación con los aportes de la Antropología del Género y, más tarde, de una Antropología de las Edades y del desarrollo de construcciones conceptuales relativas a las mismas. La proliferación de etnografías y trabajos afines, así como la extensión de muchos de los textos publicados sobre los aspectos que referimos aquí, nos conducen a este trabajo de articulación a los fines de adecuar los materiales a los requerimientos y a los tiempos de este curso. Simultáneamente, el Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

presente documento pretende dar cuenta del escenario dinámico, histórico y diverso de producción de conocimiento en que se insertaron los debates teórico-conceptuales en la temática, y que acompañaron a las obras de las cuales han sido seleccionados los fragmentos. Desde ya alentamos, a quienes estuvieran interesados, a realizar las lecturas completas de cada una de estas obras.

Como se trata precisamente de una selección de párrafos, sin intervención textual de los compiladores, encontrarán algunas diferencias de vocabulario, perspectivas teórico-conceptuales contrastantes y discrepancias relativas a los estilos de escritura. Asimismo, en los casos en que la publicación original no fuese en español, hemos recurrido a “traducciones internas”, invitando mediante la referencia a las páginas del texto original, a su eventual lectura en el idioma madre. Las reseñas a las diferentes obras de las que se han extraído los párrafos, aparecen citadas al final del documento. En tanto, en el cuerpo del mismo, las hemos resaltado con negrita para que sean fácilmente identificables y diferenciables de otras citas secundarias. Por último, sólo hemos colocado algunos títulos -que aparecen subrayados- para orientar la secuencia argumental de la presentación.

La secuencia argumentativa para la selección de párrafos parte de considerar algunos ensambles entre las preocupaciones por los géneros y las edades, para luego abocarse al surgimiento y consolidación de los estudios de género y su interés en el campo de la Antropología. El recorrido continúa con referencias a la Antropología de las edades, la edad como principio de diferenciación social, y la articulación del campo temático con algunos estudios etnográficos concretos. Por último se enfoca en dos ítems: el envejecimiento con perspectiva de género y la posibilidad de pensar la presencia de ritos de pasaje en las sociedades modernas. Se propone, así, un abordaje matricial que intenta rescatar la complementariedad del género y de la edad en su interseccionalidad, a lo que sumamos la importancia de su manifestación en distintos estudios etnográficos. Estos análisis pueden enriquecerse además, cuando problematicemos la noción de ciclo de vida frente a las opciones que ofrecen las perspectivas del curso vital y la trayectoria de vida.

Este trabajo de selección es posible gracias a la búsqueda y análisis de los materiales que la totalidad del equipo docente de la cátedra ha realizado durante los últimos años. Asimismo, las decisiones en el recorte de los contenidos son resultado de distintos encuentros de intercambio entre los docentes, analizando y seleccionando aquellos que consideramos introducen más adecuadamente los principales conceptos teóricos que se aplicarán en cada uno de los casos etnográficos. Este esfuerzo, se plasma en las siguientes páginas y, más allá de su valor como material didáctico en relación con parte de los contenidos de la asignatura Etnografía II pretende extender su lectura hacia otras posibles personas interesadas.

Por último, consideramos que la formulación de interrogantes propios a partir de la revisión del material propuesto, posibilitará la interpelación y apropiación más profunda de los alcances de los estudios etnográficos y las temáticas consideradas.

Nuevos campos: géneros e interseccionalidades

La idea de una identidad colectiva sobre las mujeres, expresada en frases como 'la mujer' y 'sus prácticas', ha sido un punto de partida central en los primeros trabajos teóricos sobre género. Se consideró necesario hacer hincapié en la identidad para establecerla como un tema político fuerte. Como consecuencia de ello, en lugar de desentrañar las diferencias entre las mujeres, uniformó sus experiencias y las contrapuso a las de los hombres como otro grupo homogéneo. El enfoque en la relación entre mujeres y hombres, y el énfasis en cómo se construyen estas dos categorías en su interrelación, ha preservado una noción homogénea de dichas categorías. Por consiguiente, las mujeres y hombres cuyas experiencias se diferencian de aquellas expresamente consideradas, han sido marginadas e invisibilizadas en las primeras corrientes de género, e incluso en gran parte de las actuales. Esto puede describirse como un proceso de 'extrañamiento', un concepto cuyo significado central es cómo 'el otro' se crea en relación con una norma preestablecida (véase Pickering, 2001). Enunciada en estos términos, la problematización del sujeto en la investigación de género se relaciona con la reproducción de una identidad colectiva para todas las mujeres, construyendo la visión de una mujer normativa y, simultáneamente, produciendo la representación del «otro» (...)

Más recientemente, muchos autores en el campo del género han criticado la visión homogénea de una identidad femenina colectiva y el enfoque se ha dirigido, en cambio, a las diferencias entre las mujeres. Se ha subrayado que las mismas no comparten experiencias independientes de posiciones como etnia, clase, edad y sexualidad. No concebimos "el género" como un proceso aislado, se ha afirmado: cuando estamos "construyendo género" simultáneamente "concebimos" la etnicidad, la clase, la edad, la sexualidad, la habilidad, etc. (Butler, 1990, West y Fenstermaker, 1995. West y Zimmerman, 1987). En otras palabras, el género no puede entenderse sin incluir sus intersecciones con estas otras posiciones. Los conceptos como familia, patriarcado y reproducción, que son centrales en la teoría de género, parecen ser problemáticos cuando se aplican a las vidas y experiencias de las mujeres negras (Carby, 1982).

A pesar de que muchos han demostrado cómo la mujer en la teoría de género ha sido construida por la blancura, la clase media y la heterosexualidad (Carby, 1982; Collins, 1998; Haraway, 1991; Mirza, 1997), se ha prestado poco interés a las presunciones de la edad en estas teorías.

Krekula, 2007: 156-158

Y al ampliar este análisis con un enfoque de curso vital, el envejecer de las mujeres se muestra de manera compleja a través de identidades construidas generacionalmente y de diversidades biográficas.

Ramos Toro, 2018: 77

La interseccionalidad se ha transformado recientemente como un concepto ampliamente aceptado en el campo de estudios sobre feminismo y género, tanto en Europa como en Estados Unidos, así como a nivel de las ciencias sociales en general. El concepto de interseccionalidad no provee un método concreto ni un diseño de Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

investigación, sino una perspectiva interseccional que sirve como un marco teórico-metodológico y como sensibilización epistémica respecto al carácter entrelazado de los procesos de estratificación. El concepto tiene por objetivo dar notoriedad a los entrelazamientos de diferentes ejes de estratificación, tales como raza, clase y género (o bien, racismo, prejuicio de clase y sexismo u homofobia, respectivamente). Esto significa que las auto-identificaciones están siempre determinadas por diversos factores como, por ejemplo, el género del individuo, la edad, la sexualidad, o la posición racial. Con todo, la exclusión, opresión o discriminación, pero también el privilegio, están siempre marcados por numerosos factores que se entrelazan. Una perspectiva interseccional pregunta cómo variados ejes de estratificación se construyen mutuamente y se articulan de forma simultánea (...).

El concepto fue establecido en el contexto de los estudios feministas y sociales afroamericanos, y fue inspirado por reivindicaciones de movimientos sociales, especialmente por movimientos afroamericanos y feministas socialistas.

Roth, 2015

Interseccionalidades, por lo tanto, una noción eminentemente política que se refiere a la interacción entre las categorías sociales de 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 estas interacciones para las relaciones de poder (Davis 2008, p. 68).

Stolke, 2014:182

Los trabajos de Mead: un antecedente por el interés de la interrelación entre género y la edad

Margaret Mead, en sus investigaciones etnográficas de los años 1920s y 1930s en particular en Samoa y Nueva Guinea, ya había puesto en entredicho la visión sexista biologicista que prevalecía en las ciencias sociales en EEUU según la cual la división sexual del trabajo en la familia moderna se debía a la diferencia innata entre el comportamiento instrumental (público, productivo) de los hombres y expresivo de las mujeres. En su estudio comparativo *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* Mead había introducido ya en 1935 la idea revolucionaria de que, por ser la especie humana enormemente maleable, los papeles y las conductas sexuales varían según los contextos socio-culturales.

Stolke, 2004:82

Comparando la forma en que se han destacado las diferencias entre los sexos, es posible profundizar nuestros conocimientos acerca de qué elementos son elaboraciones sociales, originalmente ajenas a los hechos biológicos del género de los sexos. (...)

Toda discusión sobre la posición de las mujeres, sobre su carácter y temperamento, sobre su virtud o emancipación, oscurece el problema básico: el reconocimiento de que la trama cultural, que se oculta detrás de las relaciones humanas, da el modo de concebir los papeles de los sexos, y que moldea al joven en crecimiento según un modelo local y especial, de manera tan inexorable como ocurre con la niña.

Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

Mead, 1935/1961: 14

En la división del trabajo, de las vestimentas, de las costumbres, de las funciones religiosas y sociales –a veces en algunos de estos aspectos, otras en todos- los hombres y las mujeres se han diferenciado socialmente, y cada sexo como tal se ha visto forzado a aceptar el papel que le ha sido asignado.

Pero los crecientes estudios acerca de los pueblos primitivos nos han puesto sobre aviso. Sabemos que las culturas humanas no se inclinan hacia un lado u otro de una escala única, y que es posible que una sociedad ignore completamente un problema que otras dos sociedades han resuelto de manera contrastante. El hecho de que un pueblo honre a los ancianos puede significar que no estima a los niños, pero también puede suceder que un pueblo como los bathonga, del sur de África, no quiera a los mayores ni a los niños; otro, como los indios de las llanuras, dignifique a los pequeños y a sus abuelos: o, también, como sucede entre los manus y partes de la América moderna, se considere a los niños como el grupo más importante de la sociedad.

Mead, 1935/1961: 15

Si esas actitudes temperamentales que hemos considerado tradicionalmente femeninas –pasividad, sensibilidad receptiva y la disposición afectuosa para los niños-, pueden ser fácilmente establecidas como correspondientes al sexo masculino, en una tribu, y en otra proscrita tanto para la mayoría de los hombres como de las mujeres, carecemos de base para relacionar con el sexo tales aspectos de la conducta (...). El material reunido sugiere que muchos, si no todos, de los rasgos de la personalidad, que llamamos femeninos o masculinos, se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y la forma del peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época (...). Estamos obligados a deducir que la naturaleza humana es maleable de una manera casi increíble, y responde con exactitud y de forma igualmente contrastante a condiciones culturales distintas y opuestas. Las diferencias que existen entre los miembros de diferentes culturas, así como las que se dan entre individuos de una misma cultura, pueden apoyarse casi enteramente en las diferencias de condicionamiento, especialmente durante la primera infancia.

Mead, 1935/1961:220

Los cumpleaños son sucesos de escasa monta en Samoa. En cambio, para el nacimiento de una criatura de elevado origen celébrase una gran fiesta y se hacen muchos regalos. (...) La partera corta el cordón umbilical con un cuchillo de bambú nuevo; todos esperan ansiosamente que el cordón caiga, siendo ello señal para un banquete. Si el niño es del sexo femenino, el cordón se entierra debajo de una “morera de papel” (árbol del cual se hace la tela de corteza) a fin de asegurar que crezca y sea laboriosa en las tareas domésticas; si es varón, el cordón es arrojado al mar a fin de que sea un diestro pescador o enterrado debajo de una planta de taro con el objeto de tornarlos laboriosos en la agricultura. Luego los visitantes se retiran, la madre se levanta, se ocupa en sus quehaceres diarios y el nuevo niño deja de suscitar tanto interés.

Mead, 1939/1967: 54-55

La edad relativa es de gran importancia, pues el mayor puede siempre mandar al menor –hasta que las posiciones de la vida adulta trastruecan el orden- pero la edad numérica puede muy bien olvidarse.

Mead, 1939/1967: 54-55

La emergencia de la Antropología de Género

Desde finales de los años sesenta, se ha desarrollado en las ciencias humanas un campo de investigaciones inter o pluridisciplinarias normalmente denominadas *women's studies*, estudios "sobre/por las mujeres". Más o menos integrados, tolerados o reprimidos en el *cursus* universitario y en las instituciones de investigación según los países (y bastante poco representados en Francia), los *women's studies* manifiestan su dinamismo a través de asociaciones profesionales o no, reuniones nacionales o internacionales, colecciones y revistas especializadas, instituciones de investigación, incluso fuera de los países desarrollados (como por ejemplo la India).

Mathieu, 2008: 289

Desde la década de los años setenta, en que la categoría de género empieza a instaurarse en las ciencias sociales hasta hoy, esta categoría analítica y reflexiva ha abierto importantes campos en la investigación antropológica y ha advertido insistentemente que la vigilancia epistemológica debe tener presente la ruptura con los sesgos androcéntricos.

García González, 2011: 402

La especialidad que hoy denominamos Antropología del Género comenzó designándose Antropología de la Mujer (o de las Mujeres) y posteriormente se llamó Antropología Feminista o Antropología del Género, reflejando así la evolución epistemológica del objeto de estudio, las herramientas metodológicas y los enfoques empleados. Pero la evolución de la nomenclatura de la disciplina no siempre ha transitado (ni transita) paralela a la incorporación de los nuevos instrumentos de análisis científico, de ahí, parte de la confusión generada.

Martín Casares, 2008: 19

Aunque la Antropología de la Mujer, de las Mujeres, Feminista y del Género tienen intereses compartidos y están íntimamente relacionadas, cada una responde a un momento en la evolución epistemológica de los objetivos y el método empleado. La Antropología de la Mujer de los primeros años asumió un enfoque predominantemente esencialista, la Antropología de las Mujeres se centró de manera sesgada y parcial en la mitad femenina de la población, la Antropología Feminista estuvo marcada por un proyecto ideológico y la actual Antropología del Género tiene un carácter más académico gracias al desarrollo del género como categoría de análisis científico, pero no por ello, deja de ser feminista.

Martín Casares, 2008: 34-35

Uno de los objetivos principales de las antropólogas de los años 70 y 80 fue identificar los efectos distorsionadores del enfoque androcéntrico en la construcción científica. De este modo, se diferenciaron tres niveles fundamentales de androcentrismo: a) el

androcentrismo del antropólogo o la antropóloga, relacionado con la visión personal del investigador/a, que incorpora suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres; b) el androcentrismo de los/as informantes, que depende, en gran medida, de la sociedad objeto de estudio, y que podría transmitir al antropólogo una visión «viciada» de las relaciones de género, especialmente en aquellas sociedades donde se considera que las mujeres están subordinadas a los hombres; c) el androcentrismo intrínseco a la antropología, que tiene que ver con la parcialidad ideológica propia de la cultura occidental: los antropólogos/as, guiados por su propia experiencia, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad imperante en las sociedades occidentales (Moore, 1999: 14; Thuren, 1992: 46). Estos tres niveles de androcentrismo pueden actuar en conjunto o de manera relativamente diferenciada. En definitiva, la meta es la científicidad y el reconocimiento del androcentrismo intrínseco a la antropología social es el camino.

Martín Casares, 2008: 21

El parentesco envolvió a las mujeres al considerarlas madres y esposas, la política consideró que las mujeres quedaban excluidas de la toma social de decisiones por hallarse en la esfera doméstica, la economía minusvaloró las actividades femeninas y la religión negó la incidencia femenina sobre ella. Por lo tanto, el parentesco concretó la manera de pensar los sexos, la política y la economía la visualizaron y la religión la legitimó.

Aixelá, 2003: 81

El parentesco ha constituido el campo de investigación tradicional de la antropología social. La revisión de las obras de sus máximos exponentes muestra que el análisis del parentesco incorporó una distorsión en la mirada etnográfica entre buena parte de los antropólogos. Primero porque las mujeres fueron mayoritariamente consideradas madres y esposas y los hombres proveedores y protectores de la familia, complementariedad que no dejaba fisuras en el análisis de la categorización sexual (su máxima expresión la encontramos en el erróneo concepto de 'patriarcado'). Segundo, porque muchos de estos antropólogos creyeron que aspectos como la filiación, la residencia, las formas matrimoniales, etc. eran determinantes para analizar la construcción social de los sexos en distintas culturas: algunos habían planteado que las mujeres desarrollaban su identidad en el ámbito de la estructura familiar y que era esta la que, por tanto, contribuiría a definir la construcción de los sexos. Al mismo tiempo, muchos antropólogos constatarían que los derechos y deberes de las mujeres vendrían estipulados desde la estructura familiar.

Por todo ello, el parentesco se manifestó como la institución que, en las diversas culturas, proporcionó identidad y legitimó las relaciones entre hombres y mujeres.

Aixelá, 2003: 84

Lowie fue el único que demostró desde su experiencia etnográfica que, en los casos en que existían sociedades matrilineales y matrilocales, las mujeres tenían autoridad pública, ejerciendo un poder que cuestionaba desde sus bases, la propuesta de que la subordinación femenina tenía que ser, forzosamente, universal.

Aixelá, 2003: 85

Cuando, hacia fines de los 1960s, las académicas feministas comenzaron a investigar las raíces de la condición de las mujeres como “segundo sexo”, fijaron su mira en la antropología como fuente de información acerca de las circunstancias, experiencias y representaciones femeninas en contextos sociales, políticos y económicos diversos, buscando además evidencia sobre sistemas sociopolíticos igualitarios (Pine, 1998).

(...)

A pesar de sus mejores intenciones culturalistas, en última instancia atribuían la subordinación de las mujeres al “hecho” biológico de su papel específico en la procreación. Las mujeres se encontraban confinadas invariablemente al ámbito social de menor valor social al interior de unas jerarquías universales entre las esferas pública y doméstica, entre la cultura y la naturaleza o entre la producción a la reproducción. Al proyectar sobre el mundo su propio sentido común cultural no se percataron de que esas dicotomías no eran en absoluto universales, sino una creación del discurso filosófico y político europeo moderno, y que diferencias de función y actividades no necesariamente significan desigualdad social.

Stolke, 2004:82-83

La teorización que desarrollaron algunos de los antropólogos que más influyeron en el campo de la economía muestra que estuvo fuertemente influida por una noción de ‘trabajo’ masculinizada y estrechamente relacionada a una noción biológica de los sexos que esencializó la construcción de género (...). Ello tuvo como resultado la asunción de que los hombres eran los responsables del sustento económico de la familia, mientras que las mujeres debían permanecer en la esfera doméstica y familiar desarrollando su actividad reproductiva, y teniendo presente la célebre complementariedad sexual. Así el sexo interpretado desde una perspectiva biologicista que definiría a las mujeres en función de la maternidad –tal como constataría el propio Malinowski- se convirtió en el factor legitimador que permitió recluir a la totalidad del colectivo femenino en el ámbito doméstico, aun cuando las mujeres estuviesen desarrollando otras actividades extrafamiliares, relacionadas con la supervivencia del grupo.”

Aixelá, 2003: 89

Y es que lo religioso, lo mitológico y lo mágico son una forma de justificar la organización del mundo. De hecho, tal como recogieron distintos antropólogos, esa diferenciación sexual se plasmó también en el campo ritual, dado que en él se producía una división sexual entre hombres y mujeres. Ahora bien, que se asentase un androcentrismo que marginaba a las mujeres desde los mitos, la magia y las religiones, no tiene por qué significar que no se manifestaran las estrategias sociales de las mujeres ni sus ámbitos de influencia sobre las prácticas sociales: que no se reconociesen los poderes femeninos no quiere decir que no existiesen”.

Aixelá, 2003: 92

Los estudios de género de los 70’: “La mujer: un enfoque antropológico”.

Este libro es el resultado de un curso dictado por vez primera en la Universidad de California, en Santa Bárbara, en otoño de 1971. Tanto el curso como esta obra fueron consecuencia de un intento de utilizar las técnicas de la antropología tradicional en el Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

examen de la posición ocupada por la mujer en el nivel de la especie. Es una tarea de gran magnitud que está siendo emprendida con gran seriedad y por vez primera por diversos investigadores que trabajan en varios lugares distintos. Confiamos que nuestro esfuerzo contribuya a aumentar el interés despertado por el tema y que estimule a otros a estudiar el campo tanto tiempo despreciado de la mujer.

Martin y Voorhies, 1978:7

Una de las razones por las cuales las mujeres tienen gran interés es el hecho de no haber sido sino muy raras veces elegidas como objeto de estudios rigurosos y amplios por parte de las ciencias sociales. En este sentido la antropología no es una excepción. Esta disciplina ha tratado casi siempre a las hembras y sus actividades como zonas periféricas en relación con la corriente principal de los sistemas culturales y la evolución cultural.

Martin y Voorhies, 1978:9

El parentesco matrilineal llegaba a todos los rincones de la sociedad iroquesa tradicional. La identidad social de cada individuo, la propiedad inmueble o no, y la abdicación de cargos y títulos, pasaba exclusivamente por la línea materna. Además, las mujeres emparentadas permanecían juntas a lo largo de toda la vida y formaban unidades residenciales y sociales estrechamente vinculadas. Las mujeres pertenecientes al mismo matrilineaje o segmento de linaje, junto con sus hijos y maridos importados, solían ocupar partes diferentes de un mismo alojamiento de grandes dimensiones llamado *casa larga*. En esta vivienda su influencia en los asuntos domésticos y económicos era total. Ellas eran las que, junto con otras mujeres importantes, determinaban qué maridos podían entrar en el grupo y también cuáles se quedaban y cuáles debían abandonarlo. Brown (1970) dice de manera convincente que la clave de la elevada posición de las mujeres iroquesas radicaba en sus relaciones con la producción y distribución de riqueza. Como en muchas otras sociedades horticultoras, las mujeres eran los únicos individuos de la comunidad que se dedicaban al cultivo. Pero, además, una peculiaridad que acompaña frecuentemente al sistema matrilineal –la manipulación del acceso a los derechos a las semillas y a la tierra cultivable por parte de los propios grupos matrilineales- daba a las mujeres iroquesas un control exclusivo sobre la producción y almacenaje de alimentos.

La importancia de este control para la manipulación del poder en la sociedad iroquesa era tremenda. Como la comida era riqueza, y como las matronas de los grupos matrilineales de filiación supervisaban su distribución, las mujeres tenían en sus manos un sistema que les permitía dar o negar premios. (...)

Pero el poder de las mujeres iroquesas alcanzaba puntos exteriores a las unidades domésticas. Como en la mayor parte de las sociedades matrilineales, las mujeres principales o matronas de los linajes y los clanes tenían un papel importante en la adopción de decisiones políticas y sociales. La Liga o confederación iroquesa estaba dirigida por un consejo de jefes que eran siempre varones, elegidos empero por mujeres, y sólo podían conservar su puesto si contaban con su aprobación. (...) Las mujeres tenían también influencia en las deliberaciones del consejo. Las matronas tenían un representante propio que defendía sus puntos de vista cuando se discutían problemas importantes. Además podían vetar las declaraciones de guerra e iniciar

Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

negociaciones de paz. Desde esta perspectiva, el hecho de que las mujeres tuvieran la propiedad de la comida tenía algunas consecuencias interesantes.

Martin y Voorhies, 1978: 205-206

Producción, poder y autoridad. Las diferencias existentes entre unas sociedades y otras en los terrenos de la familia, el parentesco y los grupos sociales están directamente relacionados con la forma de conseguir alimentos de cada sociedad. Estos grupos no dan solamente continuidad biológica y social a una cultura, son además sus unidades de producción básicas. Creemos que el tipo exacto de producción económica constituye una importante influencia que determina la naturaleza de las relaciones políticas y sociales, en las que están incluidas las diversas condiciones posibles de las mujeres y los hombres.

Martin y Voorhies, 1978:15

La revisión de las etnografías con perspectiva de género

En su libro, Moncó repasa las obras de Malinowski y Lévi-Strauss insistiendo en el hecho de que “el mirar etnográfico es selectivo e interpretativo”. Ambos autores mantienen a los hombres como sujetos centrales de sus monografías e incluso de sus teorías. Las mujeres son vistas por los hombres, y relatadas por sus propias palabras. Moncó analiza la obra de Malinowski destacando cómo sus prenociones están presentes en la desigual valoración de las tareas que los hombres y las mujeres trobriandesas realizan, la exaltación de la importancia del trabajo masculino o la naturalización de diferencias genéricas -por ejemplo, los cuidados de las mujeres a sus maridos—, llegando a afirmar que entre ambos sexos existe un “sentimiento manifiesto de igualdad”, mientras indica que “el hombre es considerado como el amo” (Moncó, 2011: 110). En Lévi-Strauss tampoco el cuestionamiento sobre el androcentrismo está presente cuando escribe, en 1949, “Las estructuras elementales del parentesco”. En su obra, los hombres aparecen como los sujetos de la cultura, quienes realizan el intercambio de mujeres que explica el paso de la naturaleza a la cultura, viendo a éstas más como objetos que como sujetos y reforzando un binarismo naturaleza/cultura que se relaciona con el de mujer/hombre, objeto/sujeto, pasivo/activo, categorías que, señala Moncó, “aun pudiendo ser válidas para nuestra cultura quedan muy lejos de tener sustentación real en otras” (Moncó, 2011: 121). Ni en Malinowski ni en Lévi-Strauss se da un análisis del sistema de poder que está sustentando el orden de cosas que pretenden mostrar, algo que Moncó señala que sí hará la antropóloga Gayle Rubin, veintiséis años después, en el texto que sentará las bases conceptuales del sistema sexo-género: “The traffic of women: notes on the political economy of sex”. Rubin utiliza las obras de Lévi-Strauss y de Sigmund Freud para “empezar a desenredar el sistema de relaciones por el cual las mujeres se convierten en presa de los hombres” (Rubin, cit. en Moncó, 2011: 122). Plantea que hombres y mujeres están jerarquizados en la sociedad, que las relaciones de género son relaciones de poder, siendo las mujeres las subordinadas y en donde ambos sexos se conciben como complementarios en el dictado de la heterosexualidad.

García González, 2006: 403-404

Desde la antropología social se habían reconocido las limitaciones del antropólogo – hombre- de acceder a las actividades e interpretaciones de las mujeres sobre todo en sociedades muy segmentadas en términos de género. Pero ello no cuestionaba el conocimiento que se estaba produciendo, dado que se justificaba como una carencia sin más. Un recurso metodológico muy utilizado para corregir lo que era considerado como “desviación” o “sesgo” era la realización del trabajo de campo en pareja matrimonial. En este equipo se daba una suerte de especialización en la que la esposa se ocupaba de las mujeres y el esposo del “conjunto de la sociedad”. Las mujeres en el campo se encargaban de ese “otro específico”, que era interpretado por la corriente general de la antropología incluso con mayores tintes de exotismo o misterio y que venía a complementar la totalidad de las prácticas y discursos que representaban los hombres de las sociedades estudiadas por los antropólogos.

La vida del “otro femenino” constituía un apartado más de las culturas estudiadas por la antropología que venía a sumarse al resto de los aspectos considerados centrales en la producción social, en los que las mujeres participaban sólo como objetos. Scheper-Hughes (1983) cita cómo Ardener (1975a) observó que Evans-Pritchard trató a las mujeres con la misma tosquedad que trató al ganado, esto es, “omnipresentes pero mudas con respecto a su habilidad para mostrarnos los significados de la cultura y las relaciones sociales nuer” (Scheper-Hughes, 1983: 110). Otras autoras como Provansal (1999: 55) han mostrado cómo la incidencia de las mujeres en la vida social se oculta en “la mente del etnógrafo” para quién la iniciativa y trasgresión femenina es una posibilidad remota.

Gregorio Gil, 2006: 24-25

Margaret Mead era plenamente consciente de que su condición de mujer le facilitaría el acceso a informantes femeninas, lo que vendría a cubrir una laguna en el conocimiento antropológico. Así, escribe: «Resolví dedicarme al estudio de la adolescente en Samoa porque, siendo yo mujer, podía lograr una mayor intimidad para trabajar con muchachas que con varones, y porque debido a la escasez de etnólogas, nuestro conocimiento de las jóvenes primitivas es mucho más superficial que el de los muchachos» (Mead [1929], 1995: 43). Mead tiene en cuenta el hecho de ser/sentirse mujer y etnógrafa unido a la necesidad de recoger datos aportados por mujeres informantes. En trabajos posteriores, como *Masculino y femenino* (1949), Mead engloba su identidad de género en un conjunto de factores entre los que se encuentra el grupo de edad al que pertenece, la nacionalidad y la profesión: «Esta obra ha sido escrita desde el punto de vista de una mujer, de mediana edad, de una americana y de una antropóloga» (Mead [1949], 1994: 35).

El hecho de «ser/sentirse mujer» probablemente favorece que numerosas antropólogas tengan en cuenta cuestiones vinculadas con la construcción cultural de las relaciones de género en las sociedades que estudian: que utilicen ejemplos en los que las mujeres son protagonistas, que se identifiquen o no con algunos modelos de feminidad, que citen situaciones en que las mujeres participan, que compartan más momentos con ellas, etc. En este sentido, resulta sugestiva la distinción que hace Doren Slade, cuando señala que está muy agradecida a las científicas del New York Women’s Anthropology Caucus por haberla ayudado en su transición de «licenciada asexual» a «mujer antropóloga» (Slade, 1979: 181). Cabe destacar que aquí, el concepto «mujer» está claramente marcado por la noción de género. Nos

encontramos, en definitiva, ante el clásico debate sobre cómo influye la religiosidad, la adscripción política, el grupo étnico, la clase y la identidad de género del antropólogo o la antropóloga en la selección del objeto de estudio, el método empleado y la construcción teórica. En este sentido, las antropólogas Ruby Rohrlich-Leavitt, Bárbara Sykes y Elisabeth Weatherford, en un artículo titulado «La mujer aborígen: el hombre y la mujer, perspectivas antropológicas» (1974), cuestionan los puntos divergentes en las reflexiones, planteamientos y formas de interpretar la realidad social según el sexo biológico del antropólogo, utilizando como estudio de caso diversas etnografías sobre los aborígenes australianos. El objetivo de este artículo es analizar la variable sexo como marcador en la investigación antropológica. En sus conclusiones sostienen que los estudios realizados por mujeres (Kaberry, 1939; Goodale, 1971) tienen una perspectiva auténticamente emic-etic al tiempo que plantean el efecto distorsionador del androcentrismo de antropólogos varones como Malinowski (1913), Ashley-Montagu (1937) o Hart y Pilling (1960), entre otros, al interpretar la sociedad australiana. Según las autoras mencionadas, estos antropólogos no reconocen la contribución económica de las mujeres ni creen que los nativos la reconozcan; del mismo modo, ignoran completamente la vida ritual de las mujeres y su importancia social, exagerando la preponderancia del poder político y de la tecnología. En definitiva, afirman que la perspectiva etic los ciega, conduciéndolos a defender ideas falsas o manipuladas, como la asociación de menstruación e impureza, el estatus subordinado de la esposa y madre, o la identificación de las mujeres con el mal y el peligro. Por su parte, Phyllis Kaberry (1939) y Jane Goodale (1971) ofrecen una visión muy diferente: consideran que hombres y mujeres aborígenes australianos vivían en cierta igualdad, que la institución política no estaba muy desarrollada, que el papel de las mujeres en la supervivencia económica era esencial, que las mujeres controlaban en gran medida su cuerpo y las capacidades reproductivas (a través, por ejemplo, de prácticas abortivas), que el clítoris se consideraba un órgano de placer fundamental, que no existía una creencia desarrollada en el instinto maternal, que las mujeres no eran vistas como contaminantes, impuras ni peligrosas, que los rituales proporcionaban a las aborígenes australianas una mayor seguridad emocional y diversión, y también, que los padres eran muy solícitos.

Martín Casares, 2008:10-11

En cualquier caso, la perspectiva androcéntrica en antropología no implica forzosamente lanegación de las mujeres ni su silenciamiento; de hecho, para los antropólogos era inevitable incorporar a las mujeres en ciertos campos de investigación, como el parentesco o la sexualidad. Como señala Verena Stolcke: «En las teorías de parentesco y de matrimonio resultaba, por supuesto, imposible incluso para "los" antropólogos dejar de lado a las mujeres, pero ellas aparecían en sus etnografías invariablemente como hijas, hermanas o esposas de uno o incluso varios hombres, como meros objetos de intercambio de sus capacidades reproductivas entre hombres» (Stolcke, 1996: 335). Las mujeres, sin duda, estaban presentes en estos primeros momentos de gestación de la teoría antropológica, pero la visión androcéntrica las relacionaba casi exclusivamente con sus capacidades reproductivas.

Martín Casares, 2008: 23-24

La Antropología del Género ha tenido y continúa teniendo una cara femenina. Aunque algunos hombres, ocasionalmente, han estudiado y estudian aspectos del género, las investigadoras más relevantes y su audiencia suelen ser mujeres, justamente en razón de su pertenencia a un grupo social subordinado en virtud de la jerarquía de género. Probablemente este predominio femenino ha contribuido, sin quererlo, a que las investigaciones sobre la masculinidad, un ámbito de estudio propio de la Antropología del Género, hayan estado algo abandonadas, aunque actualmente constituyen un importante polo de atención. En cualquier caso, no cabe duda de que el desarrollo, la profundización y la evolución teórica de la Antropología del Género se debe fundamentalmente al trabajo y las investigaciones de etnógrafas y antropólogas. Pero no en virtud de su sexo biológico, sino como víctimas conscientes de la dominación masculina. Su posición subordinada y el desarrollo de estrategias de resistencia, así como la identificación sociosexual, contribuyen a situarlas en un lugar privilegiado para la observación y el conocimiento de las experiencias de otras mujeres. Simone de Beauvoir, por ejemplo, sostenía que «para clarificar la situación de la mujer, algunas mujeres siguen ocupando la mejor posición» (Beauvoir [1949], 2000: 64).

Martín Casares, 2008:25-26

La introducción de la categoría de género. Los aportes de algunos estudios etnográficos

La deconstrucción de la biologización de la feminidad, gracias a la introducción de la categoría género, condujo a rechazar frontalmente la justificación de la exclusión y la discriminación de las mujeres argumentando razones naturales (y no culturales) que frenaban transformaciones sociales. Esta ceguera tradicional había permitido a los hombres asegurarse el poder político-público en el marco de un intencionado interés por mantener el orden social imperante, el que produce la ideología patriarcal dominante.

En el ámbito de la construcción de la identidad personal, el género nos permite observar cómo afecta esta categoría sociocultural a nuestra propia identidad y la visión que tenemos o queremos proyectar de nosotros/as mismos/as. Esto significa que las personas somos educadas desde nuestra infancia según los paradigmas sociales de lo que se interpreta como ser un hombre o ser una mujer y, generalmente, lo aceptamos sin cuestionarlo, porque lo encontramos «normal» a pesar de ser «artificial». Es decir, nos vestimos, nos maquillamos, realizamos determinados movimientos corporales o expresamos las emociones según lo que se espera de nosotros por el hecho de considerarnos hombres o mujeres (...). Verena Stolcke, además, profundiza en la reciprocidad de la construcción de las identidades genéricas: «La teoría de género hace hincapié, además, en que las identidades de género se constituyen recíprocamente y que, por tanto, para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos del ser hombre. Así, del mismo modo que no se puede pensar al amo sin el esclavo, tampoco puede pensarse, no por una razón existencial, sino epistemológico-política, a las mujeres sin los hombres» (Stolcke, 1996: 341). No obstante, el pensamiento dualista, en forma de oposiciones binarias (hombre/mujer, dios/demonio, Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

positivo/negativo, homosexual/heterosexual), es una de las mayores trabas para la construcción de identidades y roles de género alternativos que den cuenta de la escala de grises existente entre los modelos estereotípicos (...). Además, en el caso español, la lengua obstaculiza la posibilidad de pensar en términos más abstractos y menos binarios, ya que el castellano sexualiza tanto a los animales (algo que no ocurre, por ejemplo, en inglés, donde son neutros) como a las cosas, por lo que algo tan arbitrario como una mesa es de género gramatical femenino mientras en la mayoría de las lenguas del mundo es neutro.

Martín Casares, 2008: 43-45

El término género se tornó un atajo, en la década de los 1970s, para designar la construcción cultural y no las bases biológicas del tratamiento desigual entre hombres y mujeres, además de la dominación de las mujeres por los hombres. En las últimas tres décadas de teorización feminista ese vocablo se tornó tan ubicuo como ambiguo pero, sorprendentemente, no existe una historia semántica de sus orígenes, de sus significados, ni de los varios abordajes. En este artículo demuestro que sexólogos y psicólogos americanos introdujeron la palabra género en los años 1950s, con la intención de distinguir el sexo anatómico del género social. Esa construcción biomédica de género es relevante para entender las dificultades epistemológicas, en la teoría feminista, con la conexión entre género y sexo. El artículo aborda tres cuestiones relacionadas entre sí: 1) la costumbre, entre académicas feministas, de asociar el término género a las diferencias sexuales; 2) el dualismo heterosexual que caracteriza la noción médica original de género social y que persiste en gran parte de la teoría feminista, hasta fines de los años 1980s; y 3) la indisputada dicotomía cartesiana entre naturaleza y cultura que permanece como un hilván en las controversias sobre sexo y género. Este artículo, inevitablemente, no es conclusivo.

Stolke, 2004:77

La Antropología ha demostrado que no existe una correcta y universal correspondencia entre sexo y género. Etnografías recientes han documentado la existencia de roles de género múltiples y genuinos en más de 150 grupos amerindios. Precisamente, Will Roscoe, que recibió el premio Margaret Mead de la American Anthropological Association por sus investigaciones sobre los nativos americanos, ha dedicado los últimos años al estudio de la diversidad de roles de género entre los amerindios. En su recién publicado volumen consagrado al estudio de las identidades de género, escribe: «La evidencia de la multiplicidad genérica (en el original, *multiple genders*) en Norteamérica refuerza la teoría del constructivismo social, que sostiene que los roles de género, las sexualidades y las identidades no son naturales, esenciales ni universales, sino que se construyen a través de discursos y procesos sociales (Roscoe, 2000: 5). Los términos amerindios para designar a personas no clasificables según nuestras categorías occidentales hombre/mujer y masculino/femenino son múltiples y variados: tibasa que significa «mitad mujer» en hopi-navajo; mixu 'ga, literalmente «instruido por la luna» en lengua omaha; panaro que se traduce como «dos sexos», etc. Los conquistadores españoles, incapaces de comprender los valores positivos asociados a estos roles de género alternativos, emplearon el apelativo berdache (del persa, bardai: compañero homosexual, pasivo y hermoso) para designar a estas personas. Berdache era un término insultante y asociado al

pecado en la mentalidad de los españoles de la época, pero se ha mantenido hasta nuestros días, a pesar de que, en general, las culturas amerindias prefieren que se utilice el término genérico *two spirits* (con dos espíritus) para referirse a estas personas (ya sean hombres o mujeres según los esquemas occidentales). Del mismo modo, en Occidente cada vez son más frecuentes y socialmente aceptadas las personas que presentan roles de género alternativos.

Martín Casares, 2008: 55-56

Los últimos estudios sobre las identidades genéricas realizados desde la perspectiva de la Antropología del Género permiten ampliar las opciones humanas de expresión social generizada. Esto significa que pueden existir roles de género múltiples según las culturas y que no existe una correspondencia unívoca entre sexo y género, ya que se trata de una creación social. Así, Thuren subraya, desde una visión constructivista, la participación del concepto género en la organización social: «El género es algo que se construye en la práctica, es una idea y funciona como un principio organizador, participa en la organización social. El número de géneros en una sociedad dada y los criterios para distinguirlos, y que aspectos de la vida social organizan a partir del género y cuales son neutrales en cuanto al género, y para qué ideas culturales se recurre al género para inspiración y metáforas... todo eso varía, todo eso es cuestión empírica, a describir en cada caso concreto, y a describir como procesos y prácticas, no como entidades estáticas» (Thuren, 1993: 101). Por otra parte, resulta relativamente frecuente que para denominar otros roles de género alternativos se utilice el término tercer género o transgénero (Blakwood y Wieringa, 1999). Pero no es que exista un tercer género, que parecería una mediación simbólica, como el amarillo entre el rojo y el verde del semáforo, sino que la categoría género está por encima del pensamiento binario. Es un concepto abstracto, mucho más difícil de comprender para formas de pensamiento acostumbradas a las oposiciones, pero, precisamente por ello, mucho más fiel a la realidad y más tendente a la objetividad que persigue la ciencia.

Martín Casares, 2008: 60-61

La Antropología de las edades

El estudio de la edad no es un territorio recién descubierto para la investigación antropológica. Desde Maine y Morgan (pero también desde Frazer y Boas), la edad ha sido considerada, junto con el sexo, como un principio universal de organización social, uno de los aspectos más básicos y cruciales de la vida humana (Spencer, 1990). En la mayor parte de etnografías sobre sociedades primitivas o campesinas, los antropólogos debieron prestar atención a las estratificaciones por edades, pues eran fundamentales en el funcionamiento de las mismas. Desde Van Gennep [1909], el estudio de los ritos de paso se convirtió en un área clásica en etnología, y una importante especialización regional y temática se centró en el estudio de sociedades organizadas en torno a las llamadas clases de edad, sobre todo en el África subsahariana (Paulme, 1971; Bernardi, 1985). También la etnografía de las sociedades complejas cuenta con monografías pioneras sobre microsociedades basadas en la edad, como las bandas juveniles y las residencias de ancianos (Whyte [1943]; Jacobs, 1974). Existen diversos intentos de comparación intercultural sobre los grupos de edad, ya sean visiones globales como el clásico libro de Eisenstadt (1956) o análisis sobre grupos de edad específicos basados en los datos del Human Relations Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

Area Files, desde el trabajo precursor de Simmons (1949) para la ancianidad, hasta el reciente de Schlegel y Barry (1991) para la juventud. ¿Acaso no es un libro sobre la adolescencia en una sociedad primitiva -Coming of Age in Samoa de Margaret Mead [1929]- el mayor best-seller de la historia de la antropología? Pese a estos precedentes, sólo a partir de los últimos años la edad se ha convertido en un objeto de reflexión central y no periférico para la teoría y para la praxis antropológica. Ello se ha traducido en la identificación disciplinaria de un espacio de debate bautizado como «antropología de la edad» (Keith, 1980), lo que se ha puesto de manifiesto en el espectacular crecimiento de las investigaciones, en la organización de numerosos eventos y foros, y en la publicación de una serie de *readings* que han venido a dar carta de naturaleza al nuevo campo (Kertzer y Keith, 1984; Abelès y Collard, 1985; Spencer, 1990). Como en todo proceso de creación/legitimación de subáreas disciplinarias, no han faltado los oportunismos burocráticos y lo que un autor ha llamado «tropos de ambigüedad» (Cohen, 1994:143). Ello muestra el carácter todavía incipiente del desarrollo teórico, aunque el terreno esté abonado para propuestas paradigmáticas susceptibles de superar estas limitaciones. Una de las claves de la aproximación antropológica a la edad es su consideración como construcción cultural. Todos los individuos experimentan a lo largo de su vida un desarrollo fisiológico y mental determinado por su naturaleza, y todas las culturas compartimentan el curso de la biografía en períodos a los que atribuyen propiedades, lo que sirve para categorizar a los individuos y pautar su comportamiento en cada etapa. Pero las formas en que estos períodos, categorías y pautas se especifican culturalmente son muy variados (San Román, 1989:130). Pues si no son universales las fases en que se divide el ciclo vital (que pueden empezar antes o después del nacimiento, y acabar antes o después de la muerte), mucho menos lo son los contenidos culturales que se atribuyen a cada una de estas fases. Ello explica el carácter relativo de la división de las edades, cuya terminología es extraordinariamente cambiante en el espacio, en el tiempo y en la estructura social.

Feixa, 1996: 319-320

En Antropología suele utilizarse la expresión ciclo de vida para aludir a la sucesión de etapas o “edades” por las que atraviesan los seres humanos a lo largo de su trayectoria vital. Heredada de las Ciencias Naturales, esta noción es utilizada por éstas para dar cuenta de la sucesión de procesos biológicos -fundamentalmente ligados a la reproducción- de las especies naturales. Sin embargo, una aproximación antropológica a la vida humana –entendiéndola como proceso dinámico que integra dimensiones biológicas y psico-socio-culturales- debe dar cuenta de la complejidad y variabilidad de las experiencias, tomando en consideración la influencia de los contextos socioculturales e históricos, y aportando a una visión transcultural (García Gómez, 1995). En cada sociedad, la consideración de las aptitudes, capacidades, y atributos que los individuos poseen en diferentes momentos de su vida asumen la forma de modelos institucionalizados del ciclo de vida. Estos modelos sirven para definir etapas y transiciones, asociar a cada una de ellas atributos y roles sociales para los individuos que las transitan y, de esta manera, delimitar alternativas posibles de comportamiento de las personas según su posición en el curso vital. Desde este punto de vista, la edad cronológica es redimensionada mediante la asignación de significados culturales. De acuerdo con Feixa (1996) la edad se torna un constructo cultural, cuya forma y

contenidos son cambiantes en el espacio y en el tiempo. En este sentido, si bien los modelos actúan como organizadores del desarrollo de la vida individual, según las expectativas y valores socialmente aceptados, son a la vez objeto de una permanente construcción y crítica como consecuencia del cambio sociocultural (Remorini, 2008). El estudio de las representaciones culturales acerca del curso vital ha ocupado un lugar importante en la producción etnográfica sobre sociedades aborígenes y campesinas desde los comienzos de la Antropología. En el marco de la Escuela de Cultura y personalidad, y como legado de la tradición inaugurada por Franz Boas en Estados Unidos, varios antropólogos (Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton, Abraham Kardiner y Eric Erikson, entre otros) comienzan a investigar la relación entre la cultura de un grupo y el comportamiento individual de sus miembros para, a partir de ello, establecer comparaciones interculturales. Así, el abordaje del ciclo vital se convirtió en la estrategia fundamental para dar cuenta del modo en que los patrones culturales moldean la personalidad y de qué manera las sociedades asignan roles y estatus a sus miembros en función de las expectativas, valores y estereotipos acerca de los individuos pertenecientes a diferentes grupos etarios (Remorini, 2008). No obstante los aportes fundamentales de estas obras para la definición de un “dominio” antropológico, las investigaciones recientes acerca del tema exigen una revisión crítica de estos enfoques “clásicos” en torno a la caracterización del ciclo vital. En este sentido, la necesidad de contemplar la complejidad de los procesos socioculturales que afectan la vida humana en sociedades contemporáneas –a pequeña y/o gran escala- y los debates promovidos por otras ciencias sociales, plantean a la Antropología el desafío de superar los esquemas normativos y reconocer que, si bien los modelos del ciclo vital actúan como organizadores del desarrollo de la vida individual, son a la vez objeto de una permanente construcción y crítica como consecuencia del cambio sociocultural. Por su parte, la Sociología propone la noción de curso de la vida (life course o parcours de vie), que aparece por primera vez en 1964 cuando el sociólogo americano Leonard Cain publica “Life course and social structure”. El término “life course” contribuye, de alguna manera, a relativizar la idea de ciclo de vida. Si bien suelen usarse actualmente como términos intercambiables, se ha discutido esta sinonimia (Settersten, 2002; Lalive d’Epinay, 2004 entre otros). Este cambio de perspectiva puede verse sobre todo a partir de la publicación de “Children of the Great Depression” de Glen Elder (1974), considerado un clásico en el campo de la sociología del curso de la vida. En esta obra se combinan las aproximaciones histórica, sociológica y psicológica, reflejando el interés general del autor por dilucidar la imbricación entre vidas individuales e historia de la sociedad. De este modo, establece una ruptura con las tradiciones más clásicas en Sociología y Etnografía que se interesaban casi exclusivamente en la manera en que el desarrollo de la vida individual es codificado, modelado y organizado socialmente. En el marco de estos enfoques, los trabajos tienden a distinguir entre 1) las etapas que integran el modelo del curso de la vida, y 2) las etapas de un curso de vida individual. Esta distinción resulta de interés antropológico ya que introduce la cuestión de la variabilidad intra-cultural. Así, se subraya el interjuego dinámico entre individuos y sociedad, preocupaciones centrales de la Sociología y Antropología clásicas: “the life patterns of successive cohorts are different because the social world changes and new life patterns, in turn, prompt change in the social world. This reciprocity, in which people are both shaped by and actively shape their environments, is a key element in frameworks that emphasizes the

ecology of human development” (Settersten, 2002: 21). En las últimas tres décadas se evidencia una convergencia de intereses de la Sociología y la Psicología life-span en un nuevo paradigma interdisciplinario: “Paradigma del Curso de la Vida” (Lalivé d’Epinay et al. 2003). Desde esta perspectiva, el desarrollo de un individuo a través del curso vital es concebido como multidimensional, multidireccional y continuo durante toda la vida. El pasaje de una etapa a otra representa un cambio de configuración y organización de experiencias, capacidades y conocimientos. La compleja interacción de los factores biológicos y psicológicos con las condiciones del ambiente natural y sociocultural en donde se desenvuelve la vida de los sujetos, define un campo de posibilidades u oportunidades. En este sentido, no determinan el curso de la vida sino que hacen posible la amplia variabilidad intra e intercultural.

Martínez et al., 2010: 34-37

El desarrollo de una perspectiva de análisis de cursos de vida solo comenzó a tomar impulso a mediados de la década de los años 70, y recién en las últimas tres décadas la preocupación por la temática de las trayectorias de vida que experimentan los sujetos, ha evidenciado un crecimiento consistente. Este interés se explica, fundamentalmente, debido al reconocimiento de los profundos cambios provocados por la modernización productiva y su incidencia en la complejización de los modelos de transición en las diversas etapas del desarrollo de la vida colectiva. En el plano teórico, se ha verificado un debate sobre las perspectivas de análisis, destacando la tensión entre agencia individual y condicionantes estructurales que enmarcan tales experiencias de transición, mientras que en plano metodológico, se observa un interés por alcanzar una articulación entre procedimientos cuantitativos y cualitativos en el marco de un análisis de carácter longitudinal que releva la importancia de considerar la revisión de la experiencia de diversas cohortes, y las similitudes y diferencias existentes entre éstas. Los estudios sobre trayectorias o curso de vida representan un campo de investigación interdisciplinario que ha renovado el debate en diversos ámbitos de la realidad social, destacando entre otros, la producción sobre las nuevas condiciones de la realidad juvenil, el proceso de transición del sistema educacional al mundo del trabajo, los cambios evidenciados en la estructura y roles al interior de la familia, la condición y dinámica de la pobreza, etcétera. Esta perspectiva analítica, potenciada por el incremento de estudios y la disponibilidad de bases de datos funcionales a un enfoque de carácter secuencial, posibilita el incremento de antecedentes acerca de las transformaciones que experimenta el orden social, las relaciones complejas entre la experiencia de vida de los sujetos y el funcionamiento de las instituciones sociales y, a diferencia de otros momentos y perspectivas analíticas, provee las herramientas adecuadas para estudiar los procesos de cambio que experimenta un mismo grupo humano, las diferencias que pueden destacarse en su interior, así como los criterios de comparabilidad en relación a lo que ocurre en otras sociedades.

Sepúlveda, 2010: 29-30

El concepto de trayectoria se refiere “a una línea de vida o carrera, aun camino a lo largo de toda la vida, que puede variar y cambiar en dirección, grado y proporción” (Elder, 1991, p. 63 citado por Blanco; Pacheco, 2003, p. 163). El curso de vida de los sujetos es el resultado del entrelazamiento de múltiples trayectorias que representan

diversas dimensiones – trabajo, escolaridad, vida reproductiva, migración, etc. – en las que una persona se desenvuelve a lo largo de su vida, conformando su articulación la “trayectoria vital” de un sujeto (Blanco; Pacheco, 2003; Castro; Gandini, 2006). Si bien en la conformación del curso de vida intervienen múltiples trayectorias, alguna de ellas funcionará como eje o hilo conductor de las demás (Blanco, 2002). Por consiguiente, las trayectorias tomarán una importancia diferencial según el momento de la vida del sujeto. El recorrido biográfico estará constituido, así, por las imbricaciones entre las diversas esferas que, en el juego de sus interdependencias, dan forma al curso de vida.

Roberti, 2017:308

El término rito de pasaje (*rite de passage*) está asociado con el nombre de Arnold van Gennep, quien publicó el libro *Les Rites de passage* en el año 1909. Van Gennep escribe, que a través de estos ritos, la sociedad se reproduce a sí misma. A la gente se le da un nuevo status sin que cambie la estructura social y el carácter público de la ceremonia da a los habitantes un recordatorio anual de su fraternidad, derechos y obligaciones proveídos por la sociedad. Victor Turner (1967, 1969, 1974) ha desarrollado la perspectiva de van Gennep observando de manera atenta cada fase y niveles de significado que proveen estos ritos entre los Ndembu, de la actual Zambia. Un elemento central de los estudios de Turner es que los ritos de pasaje funcionaban simultáneamente para permitir la integración en la sociedad y darles a los participantes una experiencia mística de unidad con el mundo espiritual y con el “organismo social”. Turner sigue a van Gennep al dividir los ritos en tres fases: separación, liminalidad y reintegración. La separación se caracteriza por el movimiento individual y grupal desde un punto fijo en la estructura social hacia algo desconocido. Cuando la brecha se completa, el agente entra en una fase liminal, y un estado ambiguo donde él o ella es en cierto sentido ubicado fuera de la sociedad, “en medio y entre” (Turner 1969) dos condiciones estables. Esto pone al actor en una posición peligrosa. La Sociedad corre el riesgo de que el actor se rehúse a integrarse y rechace los valores y las jerarquías de poder, mientras la parte individual de él o ella se arriesgue a la anomia y a la falta de vivienda social (...). Esta liminalidad dificultosa y peligrosa es sin embargo necesaria en orden de “limpiar” los status anteriores del individuo, para hacerlo o hacerla renacer como una nueva categoría de persona social. La fase final de los ritos de pasaje es la reintegración. Durante esta fase, los candidatos retornar como nuevas personas, usualmente en un nivel de rango más alto.

Eriksen, 1995: 124-125

La edad como principio de diferenciación. Estudios etnográficos.

Fenómeno universal, la consideración de la edad ocupa un lugar más o menos importante según las sociedades. En el seno de algunas de ellas, en África oriental por ejemplo, el rango de edad de los hombres desempeñaba un rol fundamental en el funcionamiento del sistema social (Eisenstadt, 1956; Bernardi, 1984). A propósito de estas sociedades se habla de organizaciones sociales en <clases de edad>, marcando así la importancia otorgada a estos grupos cuya existencia está ampliamente atestiguada por todo el mundo, aunque sin desempeñar el mismo papel en todas partes. Se llama <clase de edad> a un grupo de individuos que pertenecen a una Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

misma <cohorte> en el sentido demográfico del término, es decir, que tiene en común el haber nacido en el mismo lapso de tiempo, separando generalmente dos iniciaciones sucesivas de adolescentes; de ello se deduce que se nace en una clase de edad –a semejanza de nuestras <clases> anuales de reclutamiento militar-, a la que ya no se deja de pertenecer hasta la muerte. En África oriental, el reclutamiento de una clase de edad se realiza primero en el nivel del grupo local, y luego la clase de edad se constituye en los diferentes niveles de la organización territorial, hasta que exista a escala de toda la sociedad.

Bernardi, 2008: 230

En algunas sociedades donde la edad es un principio importante de diferenciación, hay diversos grados o estadios institucionalizados, entre la juventud y la edad adulta. Los Baktaman de Nueva Guinea distinguen entre siete grados de edad entre los hombres, y el pasaje ritual de un grado al próximo involucra la promoción en el rango relativo (Barth, 1975). El hombre del séptimo grado posee, virtualmente, el cuerpo completo de conocimiento existente entre los Baktaman, incluyendo variadas formas de conocimiento secreto (el cual es transferido a través de consecutivos ritos de pasaje), y por tanto parece “natural” que ellos posean el control sobre el dominio político.

Eriksen, 1995: 122

En todas las sociedades, la consideración de la edad de cada uno permite clasificar a los individuos y realizar agrupamientos sobre esta base. La constitución de grupos de edad expresa la distinción entre edad absoluta (periodización de tipo juventud, madurez, vejez ritualizada como sucesión de las principales etapas del <ciclo de la vida>) y edad relativa (distinción mayor/menor); pone en acción un principio de ordenación cuyo modelo es el aumento cronológico de las edades. Fuera de las sociedades con sistemas de clases de edad, encontramos grupos a los que es cómodo llamar <asociaciones de edad> (Paulme, 1971). Estas asociaciones, institucionalizadas o no, se constituyen como clases de edad sobre la base de una copertenencia a la misma cohorte, más o menos estrictamente delimitada, y abarcando un mismo año de nacimiento mayor o menor.

Bernardi, 2008: 231

La edad avanzada se asocia frecuentemente con la experiencia profunda, la sabiduría y el sentido de juicio. En muchas sociedades, los hombres ancianos son los gobernantes políticos y las mujeres mayores son percibidas como menos “amenazadoras” que las más jóvenes, desde que han crecido más “cultivadas” y porque fueron extirpadas de la naturaleza en que las mujeres jóvenes se encuentran. Ya no menstrúan, no tienen más hijos, son “secas” y no representan una “amenaza” sexual. Las mujeres ancianas en algunas sociedades son más poderosas que los hombres jóvenes. Las sociedades donde los ancianos son quienes controlan principalmente el dominio político se denominan gerontocracias.

Eriksen, 1995:121

Los !Kung tienen poco interés por los números que no tienen un valor práctico inmediato, y no conocen sus propias edades o años de nacimiento. Sin embargo,

muestran una gran preocupación por la edad relativa en sus relaciones, lo que se refleja en los términos de sentido y referencia utilizados en la conversación entre dos personas: aunque las personas de distinta edad sean muy cercanas, siempre determinan quién es el anciano y quién es el más joven, y el anciano tiene pequeñas prerrogativas pequeñas, pero reales, en la relación. Por lo tanto, cuanto más viejo se hace, mayor es el número de relaciones en las cuales uno es el mayor y más respeto se le otorga. Los !Kung también distinguen lingüísticamente las etapas de la vida, que son básicamente (con algunas diferencias entre los sexos) infancia, infancia completa, edad adulta, edad adulta completa (con paternidad), edad adulta (cuando la maternidad ha terminado y el trabajo de crianza se está ralentizando), y la vejez. El respetuoso sufijo n! A, que se puede traducir como "grande" o "viejo", se agrega a los nombres de las personas en sus cuarenta o cincuenta años que ya no están teniendo o engendrando hijos, pero que aún pueden estar a la altura de sus habilidades. Hay una descripción especial para el extremadamente antiguo, = / da! I, que significa "casi muerto". Esto a veces se usa para describir personas que parecen estar cerca de la muerte; pero también se usa para enfatizar la gran edad de las personas que todavía son vigorosas, y las personas de mediana edad pueden usarlo de manera burlona y autocrítica para describirse a sí mismos cuando están cansados o mal.

Biesele y Howell, 1981:79

El envejecimiento con perspectiva de género

Entre los pueblos que viven cerca del Monte Hagen en las tierras altas de Nueva Guinea (Strathern 1988), es común la idea de que los infantes han nacido con ambas cualidades: la femenina y la masculina. Para ellos, tornarse en hombres y mujeres, tiene que pasar por un largo proceso de aprendizaje el cual culmina en una serie de ritos en la pubertad. Entre los niños, en particular, el ritual es altamente demandante. De acuerdo a los Hagen, esto se debe al hecho de que los niños deben trabajar más que las niñas para convertirse personas con un género correcto, esto es, en agentes sociales funcionales. Las niñas necesitan ser menos asistidas a través de la práctica ritual, ya que el potencial de crecimiento se encuentra desde un principio en sus cuerpos. Como se mencionó antes, los hombres frecuentemente son vistos como activos, las mujeres como pasivas.

Luego de tales ritos de iniciación, los niños son claramente diferenciados por género en la mayoría de las sociedades. Tales ritos pueden tener lugar durante la madurez sexual o incluso antes. En algunas sociedades de Medio Oriente, ambos, niños y niñas deben darse un baño público con sus madres; sin embargo, luego de la iniciación, los niños no tienen permiso para ver una mujer desnuda. Los ritos de iniciación frecuentemente implican la circuncisión de los genitales, tatuajes u otra alteración física visible, haciendo posible que con una simple mirada se distingan los propios de los foráneos y los humanos "incompletos" de los "completos". En muchas sociedades los candidatos se someten a grandes pruebas durante el período de iniciación, frecuentemente con dolor físico, para darle la oportunidad de probar qué ellos son merecedores de la responsabilidad y los derechos que se le otorgan a medida que crecen como miembros de una sociedad. Entre los Nuer, la iniciación de los niños incluye el corte de seis bandas paralelas a través de la frente de oreja a oreja. Los

cortes van “hasta el hueso” (Evans-Pritchard 1940), y se espera que los niños no muestren evidencia de dolor durante la dura prueba.

Eriksen, 1995:123

En nuestra sociedad se transmite la idea de que es mejor ser joven que ser viejo, ser hombre que ser mujer, por lo que ser mujer y ser vieja está doblemente devaluado (Freixas, 2018). Así, a las pérdidas que el edadismo asocia al hecho de envejecer, el androcentrismo suma en el caso de las mujeres las que afectan a la propia identidad de la feminidad, asociada fundamentalmente a la juventud. A medida que las mujeres se hacen mayores observan lo efímero de su valor vinculado a un cuerpo que pierde estimación social al no cumplir con las prescripciones de la belleza impuestas por la sociedad al género femenino, como son la tersura de la piel o la ausencia de canas (Freixas, Ibíd.2013, p.56). El mensaje, por tanto, que se transmite a las mujeres mayores es que deben esforzarse en seguir pareciendo jóvenes. Aunque también se observa a menudo un dato curioso. A partir de cierta edad, alrededor de 80 años y más, las mujeres verbalizan de manera más natural su edad cronológica, lo que evidencia en parte la superación de los ideales generizados femeninos y la puesta en valor del éxito de la longevidad. En este sentido, se puede afirmar que a edades avanzadas se liberan de la carga del aparentar y disfrutan por fin de la posibilidad del ser. Sería de esperar que para próximas generaciones de mujeres la expresión de la edad en la vejez se adelante a edades más tempranas, y que el cuerpo femenino envejecido no suponga un lugar de negación, sino de afirmación y deseo personal (Rowntree, 2014).

Ramos Toro, 2018: 85

¿Ritos de pasaje en las sociedades modernas?

Algunos lectores tienen la impresión de que los ritos de pasaje existe “allí afuera” y no “entre nosotros”. Este no es el caso, pero sin duda es verdad que tales ritos han disminuido en importancia en las sociedades modernas.

En Europa Occidental, cuatro ritos de pasaje son tradicionalmente importantes, a pesar que tres de ellos han perdido su importancia luego de la Segunda Guerra Mundial. Mientras que el funeral sigue siendo un evento social de gran importancia, el bautismo, la confirmación (o primera comunión) y el matrimonio se han difundido menos, y en la mayoría de las sociedades europeas, son menos importantes. En parte, esto se debe al hecho de que estos rituales son asociados con la religión cuyo rol en la vida diaria europea ha disminuido; otra explicación parcial es que en estos rituales no son más socialmente importantes para los individuos en marcar la transición de un status a otro. En las sociedades Protestantes de Escandinavia, los candidatos para la confirmación eran tradicionalmente obligados a aprender de memoria gran cantidad de conocimiento bíblico y fallar es una posibilidad real. Luego, en la fiesta de confirmación la gente joven recibe presentes “adultos” tales como un traje o un reloj – y en partes de Escandinavia cajas de cigarrillos y un juego de dientes falsos (frecuentemente hechos de marfil de ballena) eran regalos comunes en los años 30 –lo que significa que ahora son considerados como maduros con completas responsabilidades. Como la confirmación tiene lugar cuando los niños tiene alrededor

de 14 años, es fácil comprender porque su importancia ha decrecido: mientras ellos esperan formalmente ganar su propia vida luego de la confirmación, no hay más un cambio dramático en sus vidas luego del rito. ¿Quizás –pero se mantiene incierto- una explicación similar puede aplicarse a la disminución de la importancia en el rito del matrimonio?

Una diferencia importante entre género y edad como principios de diferenciación social es el hecho de que, más o menos automáticamente, se producen los cambios en la membresía entre grupos de edad, pocas personas cambian su género. En sociedades gerontocráticas pero igualitarias, los niños solo esperan envejecer para adquirir derechos políticos; ellos deben ser elegibles para sentarse en el concejo de ancianos y eventualmente convertirse en poderosos espíritus ancestrales. Esta no es una opción válida para las mujeres en muchas sociedades.

Eriksen, 1995:127

Bibliografía citada

Aixela, Y. 2003. La perspectiva de género en la antropología social clásica. *Revista de Occidente* Nro. 261: 79-95.

Bernardi, B. 2008. Edad. Bonte, P. y M. Izard (edit) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Ed Akal, Madrid.

Biesele, M. & N. Howell, 1981. The Old People Give You Life: Aging Among !Kung Hunter-Gatherers. Amoss, P & S. Harrell (editors). *Other Ways of Growing Old: Anthropological Perspectives*. Stanford Jr. University.

Eriksen, T. 1995. Chapter 8. Age and gender. *Small Places; Large Issues*. An Introduction to Social and Cultural Anthropology. Pluto Press. London.

Feixa, C. 1996. Antropología de las edades. Prat, J y A. Martínez (eds). *Ensayos de Antropología Cultural*. Editorial Ariel, Barcelona

García González, a. 2011. Reseñas: El enfoque de género y su necesaria incorporación en la formación antropológica. *Revista de Antropología Social* Nro. 20: 373-416.

Gregorio Gil, C. 2006. Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *Revista de Antropología Iberoamericana* Vol. 1, Nro 1: 22-39.

Krekula, C. 2007. The Intersection of Age and Gender. Reworking Gender Theory and Social Gerontology. *Current Sociology*, Vol. 55(2): 155–171.

Martín Casares, A. 2008. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Ed. Cátedra, Madrid.

Cátedra de Etnografía II, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, mayo de 2021.

Martin, M.K. & B. Voorhies.1978. *La mujer: un enfoque antropológico*. Ed. Anagrama, Barcelona.

Martínez, M.R.; Morgante, M.G. & C. Remorini. 2010. Etnografía, curso vital y envejecimiento. Aportes para una revisión de categorías y modelos. *Perspectivas en Psicología* Nro. 13: 33-52.

Mathieu, N. 2008. Feministas (estudios) y Antropología. Bonte, P. y M. Izard (edit) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Ed.Akal, Madrid.

Mead, M. 1935/1961. *Sexo y temperamento*. Ed. Paidós, Buenos Aires.

Mead, M. 1939/1967. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Ed. Paidós, Buenos Aires.

Ramos Toro, M. 2018. Estudio etnográfico sobre el envejecer de las mujeres mayores desde una perspectiva de género y de curso vital. *Revista Prisma Social* Nro. 21: 75-107.

Roberti, E. 2017. Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias: un análisis sobre los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial. *Sociologías*, Porto Alegre, año 19, no 45, mai/ago 2017, p. 300-335

Roth, J. 2015. "Interseccionalidad." Inter American Wiki: Terms - Concepts – Critical Perspectives. www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/i_Intersectionality.html

Sepúlveda, L. 2010. Las trayectorias de vida y el análisis de curso de vida como fuentes de conocimiento y orientación de políticas. *Revista Perspectivas* Nro. 21: 27-53.

Stolke, V. 2004. La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Estudios Feministas* 12(2): 77-105.

Stolke, V. 2014. ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cadernos de Pesquisa* v.44 Nro151:176-189.