

AN TROPO

LOGÍA, GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS

Virginia Maquieira D'Angelo
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

En este artículo se plantea la creciente apelación al respeto a la diversidad cultural como argumento en contra de la aplicación de los acuerdos internacionales y muy especialmente aquellos acuerdos referidos a la discriminación en contra de las mujeres. Dada la implicación de la antropología en este debate se aborda la crítica relativista a los derechos humanos incidiendo en sus aportaciones y limitaciones. Se plantea el cuestionamiento del modelo de cultura que subyace a los planteamientos relativistas y se propone la necesidad de revisar el énfasis que la disciplina ha hecho de la diversidad cultural sin atender con la misma entidad a otras diferencias construidas socialmente. Asumiendo las elaboraciones realizadas desde la antropología feminista se desarrolla el cuestionamiento del concepto de cultura y se defiende la necesidad de avanzar en el estudio comparativo de los derechos humanos atendiendo a la construcción y utilización política de la cultura en el marco de relaciones sociales asimétricas.

INTRODUCCIÓN

Desde la promulgación de la Declaración de los Derechos Humanos en 1948 ha estado presente en la escena internacional el debate sobre la posibilidad de defender y aplicar derechos de carácter universal en un mundo de diferencias culturales. En una línea semejante se ha planteado el problema de la relatividad de los derechos humanos en el sentido en que tales derechos tienen un contexto cultural específico, la tradición histórico política occidental que, sin embargo, se pretende universalizar a otros ámbitos culturales en los cuales lo humano se define por otros contenidos y significados alejados de la concepción individualista que anima la tradición liberal occidental.

Se trata de un viejo debate en el seno de la antropología que ha vuelto a aparecer con renovado interés no sólo en el ámbito académico sino en los foros y conferencias internacionales organizadas por Naciones Unidas. En los últimos años se ha intensificado la apelación a la «cultura» es decir a la diferencia o diversidad cultural por parte de determinados Estados como forma de plantear el disenso ante la pretensión de establecer acuerdos con carácter general. Así en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Derechos Humanos que tuvo lugar en Viena en julio de 1993, algunos países cuestionaron el preámbulo inicial del documento en el que se afirmaba la universalidad de tales derechos, con el argumento de la necesidad del respeto a la «especificidad cultural». También países tan distintos como China, Siria y Malasia se negaron a la ratificación de diversos aspectos de los acuerdos basándose en la idea de la defensa de la «integridad cultural».

Con anterioridad a la Conferencia de Viena se había producido el mismo debate como resultado de la aprobación por la Asamblea de Naciones Unidas en 1979 de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer (CEDAW). Este tratado que es considerado la Carta

Magna de los derechos de las mujeres propone en su artículo segundo que todos los estados persigan con los medios apropiados y sin dilación política la eliminación de toda discriminación contra las mujeres, lo cual supone revisar y, en su caso, abolir aquellas leyes que permiten y reproducen la subordinación de las mujeres. Pocos países musulmanes ratificaron la Convención y todos plantearon reservas en cuestiones importantes basadas en la defensa de su cultura y religión. En la Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995 así como en los foros preparatorios a la misma, se reprodujo la alianza entre el Vaticano y otros estados latinoamericanos y musulmanes contra la aprobación de garantías internacionales constitucionales en relación a los derechos reproductivos por considerar que es una interferencia a los derechos humanos colectivos de sus naciones que incluye el derecho a su propia cultura y tradición.

Vemos así que la cuestión de la cultura o del relativismo cultural que en otros tiempos parecían ser sólo preocupaciones propias de la antropología han comenzado a aparecer de manera insistente en los foros internacionales, en las instituciones, en los discursos de los gobiernos y en los medios de comunicación. Podemos considerar en este debate dos posiciones básicas con respecto a los derechos humanos de las mujeres: la posición universalista y la relativista cultural. La posición universalista defiende que todos los miembros de la familia humana comparten los mismos derechos inalienables. Esto significa que la comunidad internacional tiene el derecho a juzgar en referencia a patrones internacionales los modos en que los estados tratan a sus ciudadanos y que los estados deben reformar sus leyes y constituciones en conformidad con las normas internacionales. De acuerdo con esta posición universalista, todas las mujeres son titulares de los derechos establecidos en tratados internacionales y convenciones tales como El Tratado Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos de 1966 y la

Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer promulgada en 1979 que entró en vigor en 1981.

Por el contrario, la posición relativista argumenta que los miembros de una sociedad no pueden condenar legítimamente las prácticas de sociedades con diferentes tradiciones porque consideran que no pueden existir críticas externas válidas de prácticas culturalmente determinadas ya que no existen criterios transculturales para evaluar el tratamiento de los derechos existentes. Así por ejemplo, con respecto a la crítica occidental del tratamiento de las mujeres en Medio Oriente, la posición relativista cultural objeta que es un enfoque universalista que refleja los valores occidentales. De esta manera se considera que es un enfoque etnocéntrico que está ligado al imperialismo cultural (Mayer 1995, p. 176). Aunque, como señala dicha autora, «la defensa de tal 'particularismo' contribuya a perpetuar la universalidad de la determinación masculina en aferrarse al poder y a los privilegios» (op.cit., p.185).

Aparentemente estamos asistiendo a una nueva sensibilidad en la lucha contra el etnocentrismo que ha de ser celebrada como generosa y científicamente correcta. Al mismo tiempo disponemos de manera creciente de datos fidedignos sobre la condición de las mujeres a escala planetaria y, a través de ellos constatamos un aumento sostenido de la violencia estructural que sufren las mujeres. Una violencia que se ejerce en tiempos y espacios de paz y de guerra. En el ámbito doméstico y en los ámbitos públicos. Violencia física, psicológica y material que se teje minuciosamente y se retroalimenta a través de las relaciones interpersonales en los hogares, los ordenamientos jurídicos, las obligaciones del parentesco y la apropiación de los frutos de su trabajo en el marco de sociedades interconectadas y asimétricas. Y todo ello con el consentimiento y legitimación de los usos y costumbres de los diversos contextos socio-culturales. En este sen-

tido es posible afirmar que: «las mujeres son el grupo social que más violaciones de sus derechos humanos ha sufrido en nombre de la cultura» (Rao 1995, p. 169).

En este artículo me propongo analizar algunos aspectos de la compleja relación entre el relativismo cultural y los Derechos Humanos. Esta problemática hunde sus raíces en la antropología pero está estrechamente vinculada también a diversos campos de la filosofía. Soy consciente de la necesidad de un tratamiento más exhaustivo e interdisciplinar para esclarecer este problema que ha vuelto a revitalizarse a partir de nuevas claves teóricas. Asimismo pretendo problematizar el concepto y los modelos de cultura que subyacen a los planteamientos relativistas y su cuestionamiento desde una perspectiva de género. Como consecuencia de todo ello se atiende a la construcción y utilización de la diferencia cultural como expresión de las relaciones de poder.

LA CRÍTICA RELATIVISTA A LOS DERECHOS HUMANOS

En términos generales la doctrina del relativismo en el ámbito de la antropología se basa en el principio de que toda experiencia humana está culturalmente mediatizada. Es decir, que tal experiencia está estructurada por la asimilación de una cultura y por consiguiente que las percepciones, valoraciones y juicios dependen del sistema cultural en el cual se originan.

Desde esta perspectiva el relativismo moral es un aspecto del relativismo cultural. Y a partir de ello se plantea que todo juicio de valor está culturalmente condicionado y por consiguiente sólo tiene validez en y para el contexto social y cultural que le ha dado origen. Por tanto, las diversas formulaciones del relativismo concuerdan en afirmar que es imposible establecer un criterio universalmente aceptable para medir y comparar distintos sistemas de valores.

Melville Herskovits autor a quien se considera en la historia de la antropología uno de los máximos

exponentes del relativismo cultural planteaba en un trabajo titulado *El Problema del Relativismo Cultural*, «la necesidad de suspender todo juicio valorativo» con respecto a culturas ajenas a la propia dado que como hemos señalado «los juicios están basados en la experiencia y la experiencia es interpretada por cada individuo en base a su propia endoculturación» (Herskovits, /1948/ 1974, p. 77). En el mismo texto Herskovits afirma que la actitud contraria al relativismo cultural es el etnocentrismo al que define como: «el punto de vista según el cual el propio modo de vida es preferible a todos los demás» (op.cit., p. 82). Si bien considera que la cultura occidental ha llevado hasta el extremo esa actitud a través de la absolutización de sus códigos morales y de sus prácticas, sin embargo, defiende que el etnocentrismo es universal porque forma parte de un mecanismo de adaptación de los individuos a su entorno sociocultural.

Por todo ello establece su defensa de la diversidad cultural y la necesidad de respeto y tolerancia frente a convenciones culturales diferentes de las propias. Afirma que se ha hecho necesaria la discusión de los problemas que suscita el relativismo cultural como respuesta a la experiencia occidental en la cual sus sistemas de comportamiento y de valor se han proclamado como exclusivos y generales para el conjunto de la Humanidad. Es importante resaltar que el pensamiento de Herskovits se inscribe en el marco de la reacción teórica contra el evolucionismo unilineal decimonónico que alumbró los orígenes de la antropología como disciplina. La crítica del particularismo Boasiano cuestionó los esquemas evolucionistas por considerarlos cargados de valoraciones etnocéntricas tal y como se reflejan en su visión del Progreso lineal de la evolución y la división de la historia en un modelo tripartito de estadios evolutivos denominados: salvajismo, barbarie y civilización. En el marco de estas teorías toda la diversidad cultural registrada debía encontrar su plena realización en el estadio civi-

lizatorio como etapa superior de la evolución. Y ese estadio correspondía a los logros de la cultura occidental.

A esta consideración de la Cultura en una escala jerárquica, el relativismo opuso una visión de la existencia de una multiplicidad de culturas en el espacio. Con ello contribuyó a la crítica sobre los orígenes de la antropología y su vinculación al dominio colonialista occidental al que, a su vez, le sirvió como legitimación. Los defensores del relativismo cultural, por el contrario, nos aconsejan admitir la validez equivalente de todos los sistemas de valores y comportamientos. En ello va implícito la aceptación de todos los rasgos culturales dada «la dignidad inherente a cada cuerpo de costumbre» (Herskovits 1974, p. 90).

Para muchos autores aceptar el valor equivalente de las diferentes realizaciones culturales supuso un gran triunfo teórico del relativismo frente a las posiciones racistas y etnocentristas del evolucionismo y por ello el relativismo ha sido considerado el mayor aporte de la antropología a la convivencia entre los seres humanos. Sin embargo considerar como equivalentes todas las realizaciones culturales en un mundo desigualitario puede conducir a resultados perversos. Como ha señalado Dolores Juliano, «quizá la mayor ironía de nuestra época es, precisamente, que el humanismo relativista haya sido usado para legitimar los más feroces sistemas segregacionistas como el *apartheid* sudafricano. Ya lo consignaba Bastide: el principal argumento de la segregación es afirmar que con este sistema se evita que mueran dos culturas, la de los blancos y la de los bantúes» (1994b, p. 25).

La participación de la antropología en los debates que precedieron a la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se puso de manifiesto en el Informe que sobre la cuestión escribió Herskovits en nombre del Comité Ejecutivo de la Asociación Americana de Antropología (AAA) y que fue presentado a las Naciones Unidas en 1947. El texto fue

también publicado en la revista *American Anthropologist* (Executive Board, AAA 1947: 539-543).

En sus recomendaciones referidas a los derechos humanos, El Comité Ejecutivo rechazaba la idea de una declaración basada en el modelo individualista de la democracia occidental, tal como se había expresado en la Declaración de la Independencia Americana y en el *Bill of Rights* haciendo notar que tales textos fueron escritos por varones algunos de los cuales eran ellos mismos propietarios de esclavos. Esta crítica es pertinente porque pone de relieve el peligro de que los derechos proclamados no sean derechos de todos los seres humanos sino que tales derechos se construyeron, al igual que la Declaración surgida de la Revolución Francesa de 1789, sobre una representación parcial del ser humano elevado a categoría universal. La crítica planteada se refiere a la contradicción liberal entre los principios formales de libertad e igualdad y la realidad de desigualdad y exclusión de las mujeres, los no propietarios y los negros del disfrute de tales derechos. No obstante, se ha señalado con acierto, que precisamente a causa del carácter abstracto de aquel universalismo ilustrado liberal, basado en un concepto no menos abstracto de individuo, la exclusión de todos aquellos sectores respecto de los derechos civiles y políticos básicos resultaba difícilmente sostenible. Esta contradicción fue aprovechada en su favor por los sectores excluidos y ese contexto hizo posible también la vindicación de los derechos de las mujeres (Osborne 1996, p. 81).

En el ámbito de los derechos humanos seguimos asistiendo a un proceso similar de redefinición y expansión de los mismos porque, en buena medida la historia de los derechos humanos, ha sido la historia de luchas sociales en pro del cambio del contenido de los derechos y la ampliación de la noción de seres humanos más allá del modelo reduccionista inicial. Uno de los factores decisivos en este proceso de cambio se debe a la aparición durante los últimos cin-

cuenta años de nuevos actores y grupos sociales que pugnan por hacer valer sus propuestas con el fin de diseñar las formas de vida en común y reclaman el derecho a no ser excluidos de los beneficios de los derechos humanos. Este movimiento revitalizador parte de la contextualización histórica de la Declaración Universal y por tanto de la idea de sujeto que lleva implícita. Así, se considera que la idea de ser humano que prevalece, es la imagen del varón occidental, adulto, blanco, heterosexual y dueño de su patrimonio. Este sesgo en la representación ha llevado a excluir, restringir y/o hacer inefectivos los derechos de mujeres, indígenas, homosexuales, personas mayores, niños y niñas, personas discapacitadas y personas viviendo en condiciones de extrema pobreza. De este modo, gran parte de la creatividad y el éxito de los movimientos en pro de los derechos humanos en las últimas cinco décadas ha sido no sólo la denuncia de la violación e incumplimiento de los mismos sino también la ampliación y reconceptualización de los derechos para afrontar problemas tales como la discriminación de género, la discriminación étnica y las derivadas de las normas dominantes heterosexistas; la pérdida creciente de los derechos socio-económicos para determinados sectores sociales, territorios y comunidades así como los derechos colectivos a un desarrollo sostenible.

Continuando con el informe escrito por Herskovits en nombre de la Asociación Americana de Antropología conviene resaltar que también el autor afirmaba que: «los derechos del Hombre en el siglo XX no pueden ser circunscritos a los patrones de una sola cultura porque aquello que está sustentado como un derecho en una sociedad puede ser considerado como antisocial en otra sociedad». Aunque admite que aquellos están basados en modelos de libertad y justicia y que son universales en cuanto tales, sin embargo, se afirma que su contenido puede variar de una cultura a otra (citado en Cardoso de Oliveira

1993, p. 23). Según Wilcomb Washburn, en un artículo en el que retoma y discute la cuestión que aquí nos ocupa, considera que en el Informe se agregó una frase que no aparecía en el borrador de Herskovits y que decía lo siguiente: «Aún cuando existan sistemas políticos que niegan a los ciudadanos el derecho a participar en sus gobiernos o intenta sojuzgar a los débiles, *los valores culturales subyacentes* pueden ser invocados para persuadir a la gente de tales estados de las consecuencias de los actos de sus gobiernos y así forzar un freno a la discriminación y sojuzgamiento» (el énfasis es mío).

A juicio de Washburn este agregado, aunque ambiguo, parece haber sido un intento de atemperar la frase que aparece en el borrador de Herskovits y que decía lo siguiente: «el hombre es libre solamente cuando vive según el criterio de libertad que define su propia sociedad» (Washburn 1987 p. 940). Esta afirmación está en consonancia con las ideas de Herskovits sobre la correspondencia entre individuo y sociedad y desarrolladas también en otros escritos suyos. Según su argumentación la personalidad individual está moldeada por su cultura, por consiguiente el individuo realiza su personalidad a través de su propia cultura y de este modo se puede derivar que el respecto a las individualidades implica siempre el respeto a las diferencias culturales. El problema de esta argumentación reside en su creencia en la rectitud moral esencial de cada cultura y por consiguiente en la confusión entre cultura —considerada aquí como costumbre— y moralidad en la cual identificamos a la razón como un operador fundamental para dilucidar aquello que es bueno para todos los seres humanos en su sentido de vida justa.

También sorprende el párrafo agregado en el texto y que hemos citado anteriormente dado que se invoca a la apelación de «los valores subyacentes» para hacer frente a las situaciones de sojuzgamiento y discriminación. Asombran ambas aseveraciones ya que fueron escritas en el contexto de acontecimientos europeos

tales como la hegemonía Nazi y el consiguiente genocidio masivo así como el establecimiento de la dictadura de Franco. No parece, por tanto, que los relativistas y especialmente Herskovits estuvieran dispuestos a considerar que ciertos valores pueden ser responsables y promotores activos de prácticas extremadamente crueles.

Esto pone de manifiesto la incapacidad del relativismo para abordar el conflicto de valores y el conflicto social en todas sus manifestaciones tanto en las relaciones interculturales como al interior de una misma sociedad y cultura. Y ello se debe, en gran parte, a la limitación teórica de los diversos relativismos en insistir en una visión reificada de la cultura la cual es concebida como internamente uniforme y herméticamente delimitada. Cuestión a la que volveremos posteriormente. De este modo Herskovits y el relativismo de entonces no pudieron resolver la contradicción del discurso que mantenían. Por una parte, la defensa de la equivalencia de todos los sistemas de valores y comportamientos y, a la vez, la crítica a las prácticas de sojuzgamiento, la conquista de los pueblos más débiles y la denuncia de la opresión de los que discrepan en el marco de un sistema político concreto. En este sentido se ha de suponer que la crítica de tales fenómenos se sustenta en valores válidos más allá de las culturas particulares y por consiguiente en criterios que han de estar presentes en la Declaración de los Derechos Humanos en cuanto a principios comunes válidos a escala planetaria que marcan la línea divisoria entre lo tolerable y lo intolerable.

En definitiva lo que entonces estaba en juego y que sigue siendo objeto de las controversias actuales es la posibilidad de construir y mantener una ética planetaria y para ello como ha señalado acertadamente Roberto Cardoso la antropología ha de trascender sus fronteras disciplinares para resolver los problemas que el relativismo no pudo afrontar por la estrechez de sus marcos teóricos. Para este autor la filosofía y en con-

creto la ética discursiva que conduce a una ética dialógica le proporcionan marcos teóricos para intentar superar la confusión entre cultura y moralidad. Y asimismo para hacer de la moralidad y de la eticidad, entendida como la esfera del deber y la responsabilidad, un objeto fundamental de la investigación etnográfica en el contexto de conflictos interétnicos. A partir de este enfoque analiza diversos casos etnográficos en los que se manifiestan distintos horizontes valorativos y de patrones de comportamiento para constatar la posibilidad del intercambio a través del diálogo persuasivo a través de la argumentación lo cual revela la competencia comunicativa de la especie humana de acuerdo a la teoría de Habermas (op. cit. 1993).

Otros estudios enmarcados en el proyecto de desarrollar una antropología comparativa de los derechos humanos plantean que del mismo modo que el relativismo de inspiración boasiana ignoró realidades globales tales como el colonialismo, del mismo modo, los intentos de zocavar la importancia de los derechos humanos a partir de la defensa de la peculiaridad cultural ignoran los procesos jurídicos transnacionales. A pesar del rechazo de ciertos estados en la aplicación de la ley internacional bajo el argumento de que se trata de un nuevo «imperialismo cultural», la doctrina de los derechos humanos ha sido adoptada por muchos grupos y poblaciones que previamente habían sido excluidos como ciudadanos por parte de tales estados nacionales. Así por ejemplo, diversos grupos que ahora se denominan a sí mismos como pueblos indígenas son conscientes de la importancia del discurso de los derechos humanos para luchar contra la violencia de estado y la marginación de los procesos políticos nacionales (Wilson 1997, Gledhill 1997).

A pesar de los diversos enfoques que animan en la actualidad los estudios antropológicos en relación a los derechos humanos, sin embargo, es posible afirmar que hoy la antropología se sigue interrogando acerca

de la posibilidad de superar las contradicciones del planteamiento relativista clásico. Y para esta tarea se hace necesario —entre otras cosas— atender al modelo teórico de cultura que lo sostiene.

Un modelo teórico que tiene también importantes consecuencias en las relaciones que se establecen entre los grupos sociales al interior de una misma sociedad. Por ello es pertinente examinar el concepto de cultura desde una perspectiva de género. Ambas cuestiones serán abordadas en los dos apartados siguientes.

RELATIVISMO Y MODELOS TEÓRICOS DE LA CULTURA

A pesar de la importancia que la antropología otorga al estudio de la diversidad cultural sin embargo la disciplina no ofrece una definición unívoca de cultura en torno a la cual exista un consenso generalizado. Como ocurre con otros grandes conceptos en las ciencias sociales es inevitable que los diferentes enfoques teóricos de la disciplina redefinan los objetos de estudio proyectando sobre ellos las perspectivas teóricas que animan los análisis socioculturales.

En su uso más generalizado la Cultura se entiende como el modo de vida de un grupo humano e incluye su repertorio de creencias, costumbres, valores y símbolos. Esta consideración de la cultura como estilo o forma de vida de un grupo humano está en la base de las posiciones de Herskovits y entronca con la tradición americana del particularismo histórico boasiano. Desde esta perspectiva lo fundamental es el énfasis en la particularidad, en la especificidad cultural que diferencia a un grupo humano de otro. Así cuando se describe una comunidad humana se pretende constatar una serie de características propias relacionadas con las formas de obtener la subsistencia, las instituciones, la organización del parentesco, los estilos de vida y las representaciones o cosmovisión. En el marco de estos planteamientos, la cultura es entendida como un conjunto de rasgos que le son propios, cuyos límites coin-

ciden con los de un grupo humano y se concretan en una determinada área (Comas, 1996).

La visión de la cultura que está en la base de los planteamientos relativistas es la consideración de la cultura como una entidad homogénea de valores y costumbres compartidas, una totalidad armónica y carente de conflictos. La defensa de la diversidad que propone el relativismo cultural reposa en la idea de la singularidad de cada cultura que se teoriza como una entidad dotada de límites fijos y aisladas unas de otras. Desde esta perspectiva el cambio social se percibe como un proceso que altera dicha unidad y especificidad. Lo esencialmente genuino se identifica con lo tradicional cuya continuidad se debe preservar. Asimismo, supone una identificación entre cultura e individualidad que como ha señalado el antropólogo Marc Augé plantea, por un lado, la interiorización pasiva de los códigos culturales y, por otro, la aceptación de identidades absolutas y sustanciales tanto en el plano colectivo como en el individual (1996, p. 29).

Como ha señalado con acierto Dolores Juliano a partir de esta visión, se aceptan implícitamente varios supuestos erróneos:

1. Que la cultura está constituida fundamentalmente por una serie de contenidos o prácticas estables que incluyen hábitos de conducta y sistemas de valores.

2. Que estos elementos comunes al interior de cada cultura y diferentes de los que caracterizan a los miembros de otras culturas son compartidos por la totalidad de los integrantes del grupo/comunidad/sociedad sin fisuras ni cuestionamientos.

3. Que las prácticas características de cada cultura se transmiten principalmente por endoculturación primaria es decir en el seno de un grupo familiar.

4. Que las culturas son todos coherentes e interrelacionados por lo que cualquier modificación produce desintegración y anomia (Juliano 1994a, pp.151-52 el subrayado es mío).

Esta conceptualización que pretende la defensa de la diferencia cultural se transforma paradójicamente en un importante elemento de segregación de los grupos subordinados y prácticas políticas sustentadas en la exclusión. En dichas interpretaciones se da prioridad a los contenidos culturales sobre la estructura social. Al basarse en una conceptualización estática de la cultura esencializa la diferencia cultural haciéndola incompatible con otras formas culturales y de este modo se convierte en el soporte de ideologías y prácticas que consideran peligrosa o contaminante la aceptación de individuos provenientes de orígenes étnicos diferentes favoreciendo prácticas de segregación o de configuración de ghettos marginales (Juliano 1994b). Como veremos este modelo de cultura tiene también consecuencias importantes en el mantenimiento de la desigualdad de género.

Frente a esta visión que considera a la cultura como una unidad y una totalidad integrada surgen nuevos campos y enfoques teóricos tales como la antropología feminista, la economía política, las teorías de la práctica, entre otros, que han venido a cuestionar los supuestos anteriores y a proporcionar una visión dinámica y procesual de los fenómenos culturales. A partir de estos enfoques la cultura no es considerada un dato esencial y a priori de la acción social sino que es considerada una construcción en la que los actores sociales asumen, negocian, redefinen, cuestionan y seleccionan los rasgos de diferenciación frente a otros grupos. Es por ello que la identidad de los grupos es cambiante y depende de las interrelaciones a partir de las cuales los límites culturales se afianzan o difuminan a la vez que redefinen la pertenencia de sus miembros.

Al mismo tiempo estos enfoques que vienen a criticar la visión de la cultura basada en el supuesto de la homogeneidad y los repertorios fijos interiorizados y compartidos por todos los miembros de una sociedad, de una comunidad o de un grupo étnico ponen en el centro de sus análisis las relaciones sociales basadas en

el acceso desigual a los recursos materiales y simbólicos y por consiguiente muestran la heterogeneidad, la **estratificación** y la **conflictividad** intracultural. Desde esta perspectiva el acceso diferencial al poder y a los recursos es una cuestión central en la determinación del control sobre la producción cultural y por ello la creación, reproducción y cambio de los rasgos culturales no se dan en el vacío sino en el marco de las relaciones de poder (Rossberry 1991). Y como ha señalado Dolores Comas «del poder derivan las formas de desigualdad y de dominación y el poder determina qué signos y símbolos son dominantes y cuáles no. Por qué determinadas prácticas son consensuadas y otras contestadas» (1996, p. 110).

Asimismo la economía política ha puesto de relieve el error de considerar a las culturas como totalidades independientes. Lo relevante es la conexión y la articulación de los contextos locales con procesos históricos que son globales y de larga duración. La antropóloga Lyn Walter sintetiza la confluencia y aportaciones de la antropología feminista y la economía política con la siguientes palabras:

«La Economía Política y la Antropología Feminista han contribuido al debate sobre la representación al examinar los usos de la cultura en política (di Leonardo 1991; Rosaldo 1993; Williams 1991). Ellos argumentaron que conceptualizar la cultura como coherencia de ideas en un sociedad ha tendido a reproducir las jerarquías de clase y género entre la gente estudiada por los antropólogos al representar la forma hegemónica de cultura como la cultura» (1995, p. 274, el énfasis es de la autora).

La antropología feminista posee el potencial necesario para abordar cuestiones teóricas fundamentales dentro de la antropología social y una de ellas es el cuestionamiento de la primacía que la antropología ha otorgado a la diferencia cultural y por tanto al concepto tradicional de cultura como eje de la disciplina. Como ha señalado Henrietta Moore «su acento en los

distintos tipos de diferencias y en las de género en particular, permite cuestionar la primacía que la antropología social ha acordado tradicionalmente a la diferencia cultural. Ello no significa que esta última deba ignorarse o dejarse de lado, lo cual constituiría, por lo demás, una insensatez; sino sencillamente que las distintas clases de diferencias existentes en la vida social humana —género, clase, raza, cultura, historia, etc.— siempre se construyen, se experimentan y se canalizan conjuntamente» (1991, p. 227). En todo caso, aceptar que las diferencias culturales sólo constituyen un tipo entre muchos, supone abordar una revisión a conciencia del concepto de cultura y del cometido de la antropología como disciplina en la medida en que todavía es contemplada y definida como el estudio e interpretación de «otras» culturas (ibid.). Sin duda este cometido supone una importante crisis y renovación teórica que ha dado resultados muy significativos pero constituye una tarea en la que aún queda un largo camino por recorrer. Por ello cabe examinar el concepto de cultura desde una perspectiva de género.

CULTURA Y DESIGUALDAD DE GÉNERO

Uno de los aspectos centrales del cuestionamiento y redefinición de los marcos teóricos de la disciplina por parte de la antropología feminista ha sido el descubrimiento de la importancia del género como categoría de análisis y principio estructurador de las sociedades humanas. Cuando hablamos de género como categoría nos referimos a una herramienta de análisis que permite ordenar datos de carácter simbólico y socioestructural que dan cuenta del modo en que se construyen histórica y socioculturalmente las diferencias entre hombres y mujeres y, así mismo, los procesos por los cuales esas diferencias se convierten en relaciones de poder y desigualdad. Desde esta perspectiva el género es considerado un principio básico de la organización social y está imbricado, atraviesa todos

los niveles de la producción y reproducción material e ideológica de cada sociedad concreta. Por ello la investigación feminista en el ámbito de las ciencias sociales considera indisociable el análisis de los símbolos y significados de los componentes estructurales de las instituciones y la economía política (Maquieira y Vara 1997).

La noción de género hace referencia al conjunto de habilidades, capacidades, rasgos personales, actitudes, sentimientos, asignaciones, mandatos, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción sociocultural. Este proceso se desarrolla a distintos niveles tales como los sistemas de parentesco y matrimonio, las formas de organización del trabajo, las leyes, los sistemas de socialización, los sistemas de creencias y rituales, la organización política. En suma, a través de todo el entramado estructural y organizativo de la vida social en contextos específicos. Las diferencias construidas entre hombres y mujeres están estrechamente vinculadas a la desigualdad porque todas las sociedades «son sistemas de desigualdad» (Yanagisako y Collier, 1987, p.39). En este sentido las diferencias se convierten en desigualdades y éstas hacen posible aquéllas porque el sistema social es jerarquizado y la desigualdad es parte constitutiva de él.

De lo dicho anteriormente podemos inferir que el género es una expresión de las relaciones sociales de poder. Esto pone en cuestión el proyecto antropológico convencional porque ya no se trata de comprender y justificar la diferencia cultural como eje y tarea prioritaria de la disciplina. Como ha señalado Henrietta Moore «Para estudiar la familia, los rituales, la economía y las relaciones de género, la antropología se ha inspirado tradicionalmente en la organización, interpretación y experimentación de estas realidades desde el punto de vista cultural. Las discrepancias observadas se han catalogado, pues, en el grupo de las diferencias culturales» (1991, p. 22). Pero, una vez admi-

tido como hemos visto anteriormente que la diferencia cultural sólo es un tipo de diferencia entre otros muchos, este punto de vista resulta insuficiente. Más aún, a juicio de Moore, «la antropología feminista se ha hecho eco de esta insuficiencia al basar sus cuestiones teóricas en cómo se manifiesta y se estructura la economía, la familia y los rituales a través de la noción de género, en lugar de examinar cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura. Del mismo modo también se ha preocupado por descubrir de qué manera se estructura y se manifiesta el género bajo el prisma del colonialismo, del neoimperialismo y del auge del capitalismo» (ibid.).

A partir de lo que venimos planteando vemos que la cultura, en su sentido antropológico, de comportamiento aprendido de la especie y que no sólo comprende las dimensiones ideacionales del comportamiento humano sino también sus componentes materiales y sociales está profundamente implicada en la construcción de la desigualdad de género ya que las relaciones de género se nos revelan como un componente constitutivo y estructurador de las sociedades humanas, su historia, ideología, sistema económico y organización política. Por consiguiente es posible preguntarse por qué la defensa de la diferencia cultural toma prioridad sobre la desigualdad de género o, de otro modo, hasta qué punto la cultura o la utilización política de la cultura se convierte en la legitimación de las relaciones sociales de desigualdad.

Porque es precisamente en nombre de la cultura, es decir el discurso sobre la suprema importancia de preservar y salvar la especificidad cultural el que hoy se presenta como el más potente a nivel planetario como forma de desactivar los reclamos y demandas de las mujeres en el mundo que vivimos. Esto nos ha de hacer reflexionar sobre la relación de las mujeres, el estado y los procesos étnicos y nacionales. Esta relación no se expresa de la misma manera en todo tiempo y lugar e incluso los términos o categorías que com-

ponen dicha relación no son categorías unitarias tanto en sus intenciones como en sus efectos. Sin embargo es posible desde el punto de vista comparativo aislar algunos elementos comunes que demuestran la semejanza de la importancia que adquieren las relaciones de género en la construcción de las identidades étnicas y los proyectos nacionalistas. Al mismo tiempo, como ha señalado Teresa del Valle, considerar «la construcción social y cultural de la tradición al tamiz del género representa un paso más en el desentrañamiento de los procesos de cambio, uno de los problemas principales con que se enfrenta en la actualidad el nacionalismo en sus distintas versiones» (1997, p. 10).

Se han señalado cinco modos principales a través de los cuales las mujeres son afectadas y afectan a los procesos étnicos y nacionales (Anthias y Yuval-Davis, 1989; 1993; Yuval-Davis, 1997). Estos aspectos no son los únicos y es deseable que la investigación comparativa profundice en ellos así como en la ampliación de los mismos. Así, podemos considerar que las mujeres son construidas :

1. como reproductoras biológicas de los miembros de la nación y las colectividades étnicas;
2. como reproductoras de los límites de los grupos étnicos o nacionales;
3. como participantes fundamentales en la reproducción ideológica de la colectividad y como transmisoras de su cultura;
4. como representación de las diferencias étnicas o nacionales, como un foco y símbolo en los discursos ideológicos utilizados en la construcción, reproducción y transformación de las categorías nacionales y étnicas;
5. como participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares.

Dada la importancia atribuida al "origen común" en la construcción de gran parte de las identidades étnicas y nacionalistas de ello se deriva el énfasis en los roles reproductivos de las mujeres. Por consiguiente

no es casual que aquéllas colectividades y estratos preocupados con la "pureza" de la raza hayan estado siempre muy preocupados en reglamentar y controlar las relaciones sexuales de los miembros de distintas colectividades. Así por ejemplo una de las primeras medidas adoptadas por el gobierno Sudafricano en el proceso hacia la abolición del apartheid fue el levantamiento de la prohibición legal acerca de las relaciones sexuales y el matrimonio entre miembros de distintos grupos raciales. Aunque la importancia del principio del "origen común" varía según los proyectos nacionales porque existen procesos donde el principio prevaeciente es el del "destino común", sin embargo puede existir de manera implícita y no explícita una jerarquía acerca de la población deseable y esto se manifiesta de manera clara a través de las políticas migratorias y las natalistas.

A juicio de Yuval-Davis (op.cit.) hay tres discursos principales que subyacen a las políticas natalistas de control de la población : el denominado «la población como poder»; «el discurso eugenésico» y «el discurso Malthusiano». En relación al primero de ellos, en este discurso el futuro de la nación depende de un continuo crecimiento de la población. A veces este crecimiento se basa en la recepción de poblaciones migrantes. En otros momentos depende casi exclusivamente de los poderes reproductivos de las mujeres quienes son presionadas con políticas pro-natalistas al aumento de población. Una población preferentemente masculina que cumpla los objetivos civiles y militares prioritarios. De este modo, las mujeres son alabadas como reproductoras de los trabajadores, colonos y soldados. La presión sobre las mujeres suele presentarse como una estrategia encaminada a prevenir el declive de la nación. Así por ejemplo, en Israel las ideologías pro-natalistas han estado conectadas no sólo con el proyecto de asentamiento Zionista sino también con la pérdida de seis millones de judíos como consecuencia del Holocausto nazi. De este modo no tener descen-

dencia o tener niños/as fuera de la comunidad judía a través de matrimonios mixtos se ha considerado como un Holocausto demográfico.

El discurso eugenésico da prioridad no a la cantidad sino a la calidad de la población. Esta preocupación es responsable de la esterilización forzosa tanto en los países del Norte como del Sur a aquellas mujeres consideradas no aptas para reproducir la población deseable que garantice el destino de la nación. Bajo un discurso aparentemente preocupado por cuestiones de la salud y el bienestar de los seres humanos se promueven prácticas sexistas, racistas y clasistas. En este caso como en el anterior los ejemplos son innumerables pero sólo mencionaremos el episodio de Singapur donde se registra una política de población formulada en claros términos eugenésicos. Se establece que las mujeres altamente educadas tienen el deber patriótico de procrear para garantizar una población genéticamente superior, mientras que a las mujeres pobres se les garantiza una suma de dinero si aceptan ser esterilizadas para que no continúen reproduciendo una población genéticamente inferior (Heng y Devan 1992).

Con respecto al tercer discurso mencionado, como es sabido Thomas Malthus predijo casi al comienzo del siglo XIX que el planeta no sería capaz de soportar por más tiempo el crecimiento de la población debido a que ésta crece mucho más rápidamente que los recursos alimentarios. A su juicio, la población si no se la frena, aumenta en progresión geométrica mientras que la oferta de alimentos sólo aumenta, a lo sumo, en progresión aritmética. El discurso malthusiano se ha convertido en la piedra angular de las políticas de población en muchos países del Tercer Mundo. Impulsadas por los gobiernos nacionales y por organismos internacionales se intenta a través de dichas políticas resolver los problemas económicos y sociales en aquellos países sin dar prioridad a otros aspectos relevantes en el desarrollo como es la producción y redistribución

de la riqueza. También en este caso son las mujeres el blanco de estas prácticas. El ejemplo brasileño donde se ha registrado que hasta un 45% de mujeres de bajos recursos que tras un parto con operación de cesárea eran esterilizadas al margen de su consentimiento es uno más de tantos que de manera similar se repiten en aquellos países. Más aún desde que el Banco Mundial ha incorporado las medidas de control de la población como parte de las políticas de ajuste estructural.

Históricamente las mujeres también han sido consideradas como depositarias, guardianas y transmisoras de la cultura. En este sentido también son conceptualizadas como responsables de la reproducción cultural de la comunidad, del grupo étnico o de la nación. Responsables del honor de la colectividad se prescribe para las mujeres espacios y comportamientos apropiados junto al uso de determinadas formas de vestir que marcan los límites simbólicos del grupo. A través de estos modos "correctos" en el vestir, los gestos y las conductas, las mujeres y las niñas se convierten en la personificación visible y vulnerable de los códigos y símbolos culturales. Muchas mujeres son torturadas o asesinadas por sus parientes cuando sus comportamientos son considerados una vergüenza o deshonra para sus familias y comunidades.

La identificación de las mujeres con la casa, con el cuidado de la familia y la transmisión de la cultura contribuye a la construcción estereotipada de la mujer que tiene una importante incidencia en los procesos nacionalistas. Como ha estudiado Teresa del Valle en relación al caso vasco:

«Un aspecto de la crítica antropológica se centra en el análisis de la discrepancia entre el poder que se atribuye a la mujer y la realidad que ésta presenta. La referencia al poder responde a una idealización de la mujer incluida en el ideario nacionalista que recalca el rol de la mujer madre y su centralidad en un concepto de familia idealizado. También elabora una imagen de la mujer estereotipada del medio rural y la erige en el

prototipo de la mujer vasca. Se da una transposición clara de una idealización del baserri en la que la mujer aparece como elemento cohesionador y la presentación global de lo vasco (del Valle et al. 1985). Así aparecen como roles clave aquellos de mediadora, transmisora, socializadora. Se sitúa a la mujer en la sacralidad de la casa que propugna Barandiarán para dejar fija la imagen de la mujer en un espacio doméstico idealizado» (del Valle 1997, p.12).

De este modo las relaciones de género son vistas a menudo como constitutivas de la "esencia" de las culturas y éstas como modos de vida indiscutibles que deben ser transmitidas de generación en generación. En este sentido, las tradiciones culturales y la (re) invención de las tradiciones (Hobsbawn y Ranger 1983) son, a menudo, utilizadas como medios de legitimar la opresión de las mujeres. Y en situaciones en las cuales tanto los varones individualmente como las colectividades étnicas o nacionales se sienten amenazadas/os este fenómeno se puede intensificar (Yuval-Davis, 1997 p. 46).

En los últimos años estamos asistiendo a la visibilidad de un amplio movimiento de mujeres a escala planetaria que ha tenido una presencia muy significativa en el desarrollo de las últimas Conferencias mundiales organizadas por Naciones Unidas. Dicho movimiento hizo posible la aceptación del argumento central en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena en 1993: «Los derechos de las mujeres son derechos humanos» y recogido en la IV Conferencia Mundial de la Mujer celebrada en Beijing en 1995. A pesar de las importantes contradicciones dicho movimiento optó por participar en el proceso de Beijing como un modo de ampliar la lógica de negociación desde abajo hacia arriba logrando la interlocución con los gobiernos y con el espacio oficial global representado por Naciones Unidas. Al hacerlo, el movimiento de mujeres demostró ser un movimiento político de carácter global que fue capaz de apropiarse

de un proceso, imprimirle parte de su lógica y permear las instancias oficiales. En el Foro de Organizaciones no Gubernamentales celebrado de forma paralela a la Conferencia oficial se dieron cita más de treinta mil mujeres que mostraban la enorme diversidad geográfica, cultural y étnica del mundo, así como las profundas desigualdades y los conflictos que lo atraviesan. En el Foro también se puso de manifiesto la importancia de las redes como forma organizativa de los movimientos sociales y, por tanto, su papel fundamental en la acción colectiva de las mujeres. Este Foro potente y masivo fue una importante fuente de legitimación para el trabajo de las representantes en la Conferencia oficial y a través de la coordinación y el trabajo incesante entre ambos espacios fue posible que, finalmente, la Plataforma de Acción Mundial incorporara aspectos sustanciales de la agenda del movimiento de mujeres a nivel global. Ante este importante cuestionamiento que parte desde todos los rincones del mundo no es de extrañar que estemos asistiendo a lo que podríamos denominar **culturalismo sexista** o **sexismo cultural** que, como variante del fundamentalismo cultural, opera como una nueva forma de legitimación de la desigualdad genérica.

Como es sabido todo sistema de dominación conlleva sus formas de legitimación. Y, a pesar de la variedad y de la combinatoria que presenta en contextos históricos y culturales específicos, todas se basan en la racionalización del orden jerárquico y para ello es necesario asumir la inevitabilidad del mismo. El mandato divino o las leyes ineluctables de la naturaleza han sido y son recursos recurrentes que justifican la posición desigual de individuos y grupos en el entramado social. Como he señalado en otro lugar en el pensamiento europeo del siglo XIX se produjo un importante debate entre ciencia y teología en el cual los cultivadores del naturalismo científico pretendían desterrar las explicaciones divinas del orden social. Sin embargo, este proceso que en el ámbito de las ciencias

sociales se saldó con el triunfo del naturalismo científico, demostró una gran continuidad con las posiciones que pretendía derribar ya que la proyección teológica fue sustituida por la reificación de los seres humanos y la sociedad a través del biologicismo (Maqueira D'Angelo 1997, p. 16).

Es necesario, pues, detectar las formas de legitimación, los distintos discursos que asume y los modos en que se reacuñan en nuevas claves. En el caso del culturalismo sexista o sexismo cultural, las diferencias entre hombres y mujeres y su posición desigual en el orden social no se justifican apelando a un designio divino o a un texto sagrado fundacional ni apelando a una supuesta naturaleza humana biológicamente determinada. Se trata de justificarlas apelando a unas diferencias culturales consideradas como esencias inmutables y representativas de todos los miembros de una comunidad y de su historia. A través de este discurso se invisibiliza y excluye a la pluralidad de los actores sociales que pretenden intervenir en el diseño de la vida en común y que cuestionan los usos y costumbres hegemónicos. De este modo se interpretan las iniciativas de cambio de las mujeres como una amenaza a la identidad cultural y a las tradiciones. Y dado el papel atribuido a las mujeres como reproductoras de la comunidad y guardianas del orden social se las convierte asimismo en culpables de la desintegración sociocultural.

USO Y ABUSO DE LA CULTURA

Como hemos visto en el apartado anterior la cultura y las tradiciones pueden ser elementos decisivos en la desigualdad de género. Sin embargo las mujeres no son víctimas pasivas de la cultura. La existencia del movimiento feminista y de un amplio movimiento de mujeres a nivel planetario constituye una demostración de la rebeldía de las mujeres en contra de los mandatos culturales recibidos. Sus propuestas teóricas

y políticas así como sus prácticas alternativas hacen patente que la solución de los problemas que afectan a las mujeres requiere necesariamente cambios profundos en los modelos de sociedad tanto a nivel local como global.

Pero las prácticas sociales de las mujeres «son generalmente prácticas antiheroicas a diferencia de la propuesta del todo o nada (...) Es decir, las mujeres percibimos que no es posible ganar todas las batallas al mismo tiempo, que no es posible modificar en corto plazo siglos de subordinación. Lo que prima muchas veces es la percepción que es preferible mantener y consolidar lo avanzado antes que lanzarse a otra lucha o demanda para la cual sentimos que no tenemos aún la suficiente fuerza personal y/o colectiva» (Vargas 1997, p. 37). Desde una perspectiva dinámica de la realidad sociocultural, tal y como hemos venido defendiendo, en el contexto de una estructura social en la que predomina una cultura hegemónica se producen tensiones entre distintos actores sociales. Como ha señalado Dolores Juliano «cada grupo genera ideologías y elabora acciones tendentes a mantener y aumentar su dominio, si se trata de los sectores dominantes, o a renegociar o impugnar su situación si son sectores subalternos. En términos más generales, se puede postular que cada grupo desarrolla estrategias para mejorar su posición en el campo de las interacciones» (1992, p. 15).

En este sentido las estrategias de las mujeres encaminadas a la impugnación del orden existentes y la creación de modelos alternativos son múltiples. Desde el cuestionamiento frontal a la negociación, la redefinición de los espacios asignados e, incluso, la utilización de elementos diseñados para generar subordinación. Algunas de estas estrategias desarrolladas por las mujeres no están desvinculadas de la apropiación de la cultura para sus propios fines. Porque la tradición —como un aspecto clave de cualquier proceso cultural— como ha señalado Raymond Williams «es siempre

algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad el medio de incorporación más poderoso. Lo que debemos comprender no es precisamente una "tradicición", sino una **tradicición selectiva**: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro de un proceso de definición e identificación cultural y social» (1997, p. 137 el énfasis es del autor).

Desde esta perspectiva es posible contemplar las tradiciones no como meras supervivencias del pasado en el presente. Tampoco como elementos del pasado que deben ser necesariamente deshechados a partir de la errónea dicotomía excluyente entre tradición vs. modernidad. Porque las tradiciones no son siempre la repetición mimética del pasado sino que pueden ser contempladas como procesos activos de ratificación o impugnación cultural de un orden contemporáneo. Una vez superada la visión de las culturas y las tradiciones como entidades a-históricas e inmutables éstas se nos presentan como repertorios de recursos heterogéneos y conflictivos que son activados y/o movilizadas por los distintos actores sociales en el marco de diversos proyectos políticos y estrategias de resistencia y cambio.

En todo caso y, una vez más, es importante saber **quién selecciona y/o excluye** las diversas versiones de un pasado que puede ser significativo para el presente y el futuro. Porque dado el carácter jerarquizado de la estructura social hay un acceso diferencial no sólo para el diseño de los modelos culturales sino también para el control de los medios para la selección y utilización de la tradición. Estas consideraciones nos hacen pensar que las mujeres al igual que otros grupos subalternos luchan no sólo **en contra** de la cultura sino también **a través** de ella. Y aunque lo hacen con armas desiguales, dada su situación de desventaja, plantean formas de relacionar lo «tradicional» y lo «moderno» que desafían la consideración antitética de ambos términos.

En este sentido, la bibliografía sobre desarrollo muestra en distintos ámbitos de América Latina y el Caribe así como en Africa que la implantación de la agricultura intensiva capitalista cuyas prácticas se han generalizado bajo el supuesto de la superioridad del modelo «modernizador», han conducido a la degradación ambiental y el endeudamiento creciente de los sectores campesinos. En este contexto los sectores depauperados reactivan el conocimiento local, los usos tradicionales de cultivo para convertirlos en un motor de desarrollo. Otro ejemplo de signo muy distinto al anterior pero que ilustra lo que venimos planteando se refiere a las mujeres saharauis estudiadas por Dolores Juliano. Según la autora estas mujeres recuperan un discurso autoafirmativo basado en la érica tradicional que se fue perdiendo a partir de la sedentarización que se produjo bajo el dominio colonial. Los relatos de las mujeres ancianas acerca de sus condiciones de vida en el pasado se convierten para las mujeres jóvenes en modelos de autonomía personal y colectiva a recuperar. Sean reales o imaginarios los contenidos atribuidos al pasado, lo cierto es que a través de ellos las mujeres diseñan sus modelos de futuro y sus aspiraciones de cambio al interior de las reivindicaciones nacionalistas (Juliano 1998, p. 54).

Otro ejemplo que muestra la utilización y manipulación de la tradición como forma de explotación y de resistencia es el excelente trabajo de la antropóloga Aihwa Ong sobre las mujeres trabajadoras malayas en las fábricas transnacionales ubicadas en las zonas de libre comercio de Malasia (1987). La autora examina la transformación de los conceptos de género, las experiencias y la subjetividad a través del trabajo en las fábricas transnacionales, en la cultura del consumo y en la revitalización del islamismo. Plantea que los directores de las modernas fábricas japonesas se apropiaron del sistema genérico tradicional malayomusulmán para reforzar su autoridad y la obediencia femenina en los talleres. Los padres rurales querían

que sus hijas obtuvieran ingresos, sin que comprometiesen su status moral, mientras que las fábricas buscaban ganar legitimidad ante las duras condiciones de trabajo impuestas a las jóvenes. Haciendo mención a los «valores panasiáticos», las políticas sociales y laborales impusieron un «sistema familiar» según el cual las mujeres malayas eran obligadas a ser leales y a trabajar duro.

A través del control laboral y el discurso social, las mujeres trabajadoras fueron inducidas a controlarse a sí mismas y a lograr un nuevo grado de auto percepción. Además como miembros de la emergente clase obrera malaya, las trabajadoras industriales se han convertido en blanco de la desaprobación pública y en un símbolo clave en la lucha por la «cultura nacional». Los políticos, los educadores y los activistas del resurgimiento islámico embisten contra la nueva imagen «inmoral» de las jóvenes malayas de las zonas de libre comercio. De esta manera una explosión de discursos sexuales dieron nueva fuerza a la regulación de la sexualidad femenina. Así, la autora plantea que el trauma del trabajo industrial para las mujeres procedentes del mundo rural reside en la rigidez de la rutina del trabajo, en la supervisión continua masculina y en la devaluación de su tarea dentro y fuera de la fábrica. La autora estudia los episodios de posesión en los cuales las mujeres se transforman en seres violentos como una protesta contra la pérdida de autonomía y humanidad en el trabajo. Según Ong «el simbolismo de *hantu*, el espíritu maligno, no habla de una ideología de lucha de clases sino del derecho a ser tratadas como seres humanos» (1987, p. 220).

La bibliografía sobre movimientos sociales de mujeres en América Latina muestra que en muchos casos las mujeres politizan aquellos rasgos o roles tradicionalmente atribuidos a las mujeres y tipificados como pertenecientes al mundo personal y privado. Un ejemplo significativo es el de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina. A partir del papel asignado y de

sus sentimientos como madres hicieron frente a una de las dictaduras más feroces de América Latina transformando su dolor en una demanda política de recuperación con vida de los hijos e hijas secuestrados y asesinados por la Junta Militar. La tarea de defender la vida trascendió la esfera y el sentimiento privado para ser asumido como fuerza colectiva en el espacio público. Como ha señalado Feijóo «las Madres se convirtieron en otro de los movimientos de mujeres que sin tratar de cambiar la ideología patriarcal produjo una transformación de la conciencia femenina tradicional y de su rol político. Como resultado se produjo una redefinición del contenido y relación de lo privado y lo público» (Feijóo, 1989, p. 77).

El estudio de la antropóloga Margaret Bullen sobre las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún es otro magnífico ejemplo del carácter selectivo de la tradición y la utilización de la misma y de la historia con el fin de oponerse a las fuerzas de cambio y mantener, así, a las mujeres dentro de una estructura asimétrica. La autora siguiendo la tesis de Eric Hobsbawn acerca de la invención de la tradición y la manipulación del pasado para responder a situaciones nuevas en el presente analiza los argumentos a favor y en contra de la incorporación de las mujeres en los Alardes. Señala que, en los Alardes como en tantas otras áreas de actuación, la participación de las mujeres ha permanecido invisible hasta que el interés de las mujeres contemporáneas ha sacado a la luz las hazañas de sus abuelas. El análisis de la historia desde el punto de vista de las mujeres revela que éstas tuvieron un papel importante en ciertos acontecimientos que son rememorados en el Alarde: en Irún es la batalla de la Peña de Aldabe de 1522 y en Hondarribia, el sitio de 1638. Sin embargo, a juicio de la autora, «en vez de reconocer y valorar la aportación de las mujeres a las victorias logradas, se resta importancia a estos hechos, haciendo hincapié en los verdaderos orígenes de los Alardes que se encuentran en la revista de armas de las

milicias forales, compuestas exclusivamente de hombres» (Bullen, 1997, p. 129).

La autora no niega que los Alardes gipuzkoanos tuvieron ciertamente su origen en las Revistas de Armas forales que se realizaban en cada municipio de la provincia desde mediados del siglo XV. Los Fueros vigentes en ese entonces comprometían a cada pueblo a defenderse en el caso de invasión y obligaban a todos los varones de entre 18 y 60 años a formar parte de las milicias forales. Los Alardes se realizaban una vez al año con el fin de revisar las armas y los soldados. No obstante, Bullen demuestra a través de su investigación la participación activa de las mujeres en la batalla de la Peña de Aldabe así como en el sitio de Hondarribia que han tenido un significado fundamental en la evolución del actual desfile. Otro aspecto que me interesa resaltar es que pese a las diferentes lecturas e interpretaciones que se hacen de la historia y de la tradición, los Alardes constituyen un ritual que como señala la autora es un rito de solidaridad, de pertenencia a un grupo que remarca la identidad étnica. Las mujeres que han emprendido la tarea de reivindicación de su derecho a participar en un plano igualitario con los varones lo hacen revisando esa tradición y aportando nuevas interpretaciones sobre la misma pero lo hacen porque desean compartir el aspecto simbólico de la tradición afirmando su identificación con su pueblo y resaltando su plena participación en el mismo (op. cit., p. 144).

Estos ejemplos muestran la riqueza y la complejidad del estudio de los procesos de cambio social teniendo en cuenta que el género no es una categoría unitaria sino que está atravesada por otras estructuras y relaciones de desigualdad tales como la clase, la etnia, la edad, la experiencia colonial y la posición en el orden mundial. A partir de las consideraciones anteriores podemos concluir que la antropología tiene ante sí el desafío de avanzar en el estudio de los derechos humanos situándolos en el marco de relaciones sociales

concretas. A partir de éstas en los distintos ámbitos locales así como en los nacionales y transnacionales será posible analizar el modo en que la ley refuerza o procura cambiar las relaciones de desigualdad existentes. Asimismo se podrán hacer visibles los discursos y las prácticas por los cuales los sectores desfavorecidos son instrumentalizados y excluidos de la posibilidad de ser sujetos de derechos y a la vez los recursos que éstos despliegan para ser incluidos en los mismos. Y en esa tarea se hace necesario responder a las preguntas formuladas por Brett Williams (1991, p. 17): *quién crea la cultura, qué cultura y para qué fines.*

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc (1996): *Los «no lugares»: espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- ANTHIAS, Floya y Nira YUVAL-DAVIS (eds.) (1989): «Introduction» en N. Yuval-Davis y F. Anthias (eds.) *Woman-Nation-State*. London: Macmillan.
- BULLEN, Margaret (1997): «Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún» en *Arenal, Revista de Historia de las Mujeres* vol. 4, n. 1.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1993): «Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria» *Antropológicas*. Universidad Autónoma de México, XIII CICAIE, octubre, pp. 20-33.
- COMAS d'Argemir (1996): «Economía, Cultura y Cambio Social» en Joan Prat y Angel Martínez (eds.) *Ensayos de Antropología Cultural*. Barcelona: Ariel Antropología, pp. 104-113.
- VALLE, Teresa del (1997): «El género en la construcción de la identidad nacionalista» *Ankulegi*, n. 1, pp. 9-22.
- VALLE, Teresa del, et al. (1985): *Mujer Vasca. Imagen y Realidad*. Barcelona: Anthropos.
- FEIJOÓ, María del Carmen (1989): «The challenge of constructing civilian peace: women and democracy in Argentina» en J. Jaquette (ed.) *The Women's Movement in Latin America*. Boston: Unwin-Hyman, pp. 72-94.
- GLEDHILL, John (1997): «Liberalism, socio-economic rights and the politics of identity: from moral economy to indigenous rights». En R. Wilson (ed.) *Human Rights, Culture and Context*. London: Pluto Press. pp. 70-110.
- HENG, Geraldine y Devan JANADAS (1992): «State fatherhood: the politics of nationalism, sexuality and race in Singapore» en A.Parker et al. (eds.) *Nationalisms and Sexualities* New York: Routledge. pp. 343-64.
- HERSKOVITS, Melville (1948), (1974): «El problema del relativismo cultural» en M. Herskovits

- El Hombre y sus Obras*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 75-93.
- HOBBSAWN, Eric y Ranger TERANCE (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JULIANO, Dolores (1992): *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: horas y horas.
- (1994a): «Migración extracomunitaria y sistema educativo: El caso latinoamericano» en Jesús Contreras (comp.) *Los retos de la inmigración*. Madrid: Talasa, pp. 147-160.
- (1994b): «La construcción de la diferencia: los latinoamericanos». *Papers*, 43, pp. 23-32.
- (1998): *La causa saharabui y las mujeres*. Barcelona: Icaria.
- MAQUIEIRA D'ANGELO, Virginia (1996): «La Conferencia de Pekín: educación, desarrollo e igualdad». *Tarbiya, Revista de investigación e innovación educativa*. n. 14, pp. 23-31.
- (1997): *Revisiones y críticas feministas desde la Antropología Social: las contradicciones de Edward Westermarck, un reformador de la sexualidad*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- MAQUIEIRA, Virginia y María Jesús VARA (1997): «Introducción» en Maquieira V. y Vara M.J. (eds.). *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- MAYER, Ann Elizabeth (1995): «Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: reflections the Middle Eastern experience». en J. Peters y A. Wolpe (eds.). *Women's Rights Human Rights*. London: Routledge, pp. 176-188.
- MOORE, Henrietta (1991): *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- ONG, Aihwa (1987): *Spirits of Resistance and capitalist discipline: factory women in Malaysia*. New York: State University of New York Press.

- OSBORNE, Raquel (1998): «¿Son las mujeres una minoría»? *I SEGORIA* / 14, pp. 79-93.
- RAO, Arati (1995): «The politics of gender and culture in International Human Rights discourse» en J. Peters y A. Wolper (eds.). *Women's Rights Human Rights*. London: Routledge. pp. 167-175.
- ROSSBERRY, William (1991): «Marxism and Culture» en Brett Williams (ed.). *The Politics of Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 19-43.
- VARGAS, Virginia (1997): «Disputando el espacio global: el movimiento de mujeres y la IV Conferencia Mundial de Beijing». En *Más allá de Beijing: Género, Cooperación y Desarrollo*. Madrid: Coordinadora de ONGD. Temas de Cooperación n.º 9, pp. 13-32.
- WALTER, Lynn (1995): «Feminist Anthropology?». *Gender & Society*, vol. 9, n. 3, pp. 272-288.
- WASHBURN, Wilcomb (1987): «Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA». *American Anthropologist*, 89, pp. 939-943.
- WILLIAMS, Brett (1991): «Introduction» en Brett Williams (ed.). *The Politics of Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 1-18.
- WILLIAMS, Raymond (1997): *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.
- WILSON, Richard (1997): *Human Rights, Culture and Context*. London: Pluto Press.
- YANAGISAKO, Sylvia y Jane COLLIER (eds.) (1987): *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford. California: Stanford University Press, pp. 14-50.
- YUVAL-DAVIS, Nira (1997): *Gender & Nation*. London: Sage.