

ÍNDICE

1. UN MARCO ÉTICO COMÚN PARA LA ANTROPOLOGÍA.....	7
1.1. La American Anthropological Association y los derechos humanos.....	8
1.2. La perspectiva feminista en antropología.....	12
1.3. El uso militar de la antropología.....	21
2. FUNDAMENTACIÓN UNIVERSALISTA Y CRÍTICA CULTURALISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS	25
2.1. El fundamento naturalista de la moral	29
2.2. La crítica culturalista al universalismo	36
2.3. La manipulación del contexto en la generación artificial de la violencia	45
2.4. La manipulación emocional y la extracción de datos	51
3. LOS DERECHOS HUMANOS COMO OBJETIVO POLÍTICO	61
3.1. La vindicación del humanismo. Amelia Valcárcel.....	62
3.2. Derecho a tener derechos. Seyla Benhabib.....	64
4. MULTICULTURALIDAD: POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO Y COSMOPOLITISMO	69
4.1. La política del reconocimiento. Taylor	70
4.2. Cosmopolitismo. Appiah.....	72
4.3. Cuando los derechos chocan: libertad religiosa vs. igualdad de género	75
4.3.1. El concepto de laicidad	82
4.3.2. Francia: del hyjab al burka	85
4.3.3. Una solución pragmática a la vestimenta religiosa.....	89
4.3.4. Hasta dónde tolerar	97

5. LOS CÓDIGOS DEONTOLÓGICOS Y LAS RESPONSABILIDADES ÉTICAS DEL ANTROPÓLOGO ...	107
6. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS BÁSICOS	115
6.1. No maleficencia.....	115
6.2. Autonomía y consentimiento informado.....	118
6.3. Beneficencia.....	127
6.4. Justicia	131
6.4.1. Utilitarismo, ultraliberalismo e igualitarismo.....	132
6.4.2. La revisión del ideal de justicia meritocrático	134
6.4.3. El republicanismo y la no dominación	140
6.4.4. Derechos humanos y tráfico de órganos	143
7. CONFLICTO DE PRINCIPIOS Y DILEMAS EN EL TRABAJO DE CAMPO.....	153
7.1. Cuando el investigador legitima la comunidad con su trabajo	154
7.2. Caso de los bienes «afanados»	159
7.3. El caso de devolución de máscaras rituales.....	160
7.4. Caso en un pueblo mexicano.....	163
7.5. El caso de la militancia comunista.....	165
8. LOS ANTROPÓLOGOS TOMAN LA PALABRA.....	167
9. PRUEBAS DE AUTOEVALUACIÓN.....	169
9.1. Preguntas.....	169
9.2. Respuestas	196
BIBLIOGRAFÍA	199

UN MARCO ÉTICO COMÚN PARA LA ANTROPOLOGÍA

En la actualidad las discusiones acerca de los problemas éticos que implica el ejercicio de disciplinas tan dispares como la medicina, la biología o la economía, por no mencionar aquellos que vienen de la mano de la investigación farmacéutica, genética o neurocientífica, han hecho de la ética aplicada la protagonista fundamental de la labor filosófica contemporánea. ¿Cómo articular el conflicto de intereses entre el objetivo de las farmacéuticas de aumentar los beneficios de sus accionistas y el objetivo de los ciudadanos de priorizar la salud pública en la creación de nuevos fármacos? ¿Cómo influye la redefinición de muerte cerebral que ofrece la neurociencia en el debate sobre eutanasia? ¿Deberíamos poder modificar genéticamente a nuestros hijos para que no tengan enfermedades graves? ¿Deberíamos prohibir los *vientres de alquiler*? ¿Es ético no tener investigación clínica que tenga en cuenta la diferente fisiología de las mujeres en asuntos tan graves como la salud cardiovascular? ¿Cómo afecta la globalización a los dilemas éticos, cuando lo que en un país se prohíbe puede conseguirse en otro, siempre que los medios económicos lo posibiliten? Estos son tan solo algunos ejemplos de los debates más populares de la bioética.

Pero también la ética es un asunto de interés para la antropología. La diversidad moral a la que de continuo se enfrentan los antropólogos les ha situado en muchas ocasiones ante conflictos de valores con sus propias culturas. ¿Qué hacer en caso de conflicto? ¿Hay diferentes éticas aplicables según la diversidad de contextos o un solo marco?¹

¹ Una comparación sobre el papel de la ética en antropología entre la tradición americana y la británica (desde los años sesenta del siglo pasado) en Pat Caplan, «Introduction: Anthropology and Ethics» en *The Ethics of Anthropology. Debates and dilemmas*, Pat Caplan (Ed.), USA-Canada, Routledge, 2003, pp. 1-33.

1.1. LA AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION Y LOS DERECHOS HUMANOS

En 1947 la American Anthropological Association (AAA) hacía pública su postura sobre los derechos humanos y sostenía que los derechos individuales que recogía la Carta de Derechos Humanos eran igual de importantes que los derechos de los grupos. Al fin y al cabo, decían, la identidad individual se configura a través de los contextos culturales en los que esos individuos se inscribían. Hay una razón histórica que explica la prudencia con la que los antropólogos veían la Carta de Derechos Humanos en aquel momento y no era otra que la historia colonial de Occidente. Los occidentales habían suprimido o minusvalorado cualquier forma de vida que percibían como una amenaza a su propia idea de libertad. Por esa razón, había que aceptar que todos los individuos —no solo los occidentales— desarrollan su identidad de modo comunitario y, por lo tanto, sus culturas merecen respeto. En segundo lugar, ese respeto tiene un asiento científico: no hay forma de probar que los valores éticos de occidente sean universales y más valiosos que el resto. La consecuencia de estas dos afirmaciones es obvia para los antropólogos: los valores morales son relativos, de modo que no es posible aplicar o imponer códigos éticos desde unos países a otros:

La aclamación universal con la que fue recibida la Carta Atlántica, antes de que se anunciase que sería de aplicación restringida, prueba que los pueblos de las más diversas culturas entienden y buscan la libertad. Sólo cuando se incorpore a la Declaración propuesta un párrafo sobre el derecho de los hombres a vivir según sus propias tradiciones, la definición de los derechos y deberes mutuos entre grupos humanos se podrá fundamentar sólidamente sobre la base de nuestros conocimientos científicos sobre el Hombre.²

En los años cincuenta, las reacciones a la postura de la AAA fueron de dos tipos. En un lado se situaban los antropólogos que, como Homer Barnett, defendían la científicidad de la antropología y querían eliminar todo rasgo ético-político de sus principios y objetivos. Estos antropólogos consideraban que si la antropología quería ser una ciencia

² American Anthropological Association, «Statement on Human Rights», *American Anthropologist*, New Series, 49/4 (1947), pp. 539-543, p. 543.

debía ser neutral. La antropología solo podía dar cuenta de la diversidad ética si se inhibía de tomar partido en los asuntos que estudiaba. Si se implicaba en posiciones valorativas, dejaba de ser ciencia: ¿cómo explicar objetivamente los valores morales de una cultura si asumimos como verdaderos los propios? Por tanto, decían, no resultaba posible defender científicamente los derechos humanos. No existe ningún resultado científico que demuestre que es mejor apoyar la democracia, la libertad o el individualismo, como parece pretender Naciones Unidas con la Declaración de Derechos Humanos. Por esa razón, los antropólogos debían evitar todo tipo de pronunciamientos políticos o sociales en nombre de la antropología y limitarse a dar cuenta de los sistemas de valores diversos que hay en el mundo, sin tomar partido por ninguno de ellos³.

En el mismo sentido, Roy D'Andrade mantendrá que, si se quiere mantener la objetividad de la antropología, no se puede ser al mismo tiempo moralista y científico. Evidentemente, los antropólogos tienen valores morales, pero deben aprender a separarlos de los modelos científicos de su disciplina. Al fin y al cabo, ¿qué teoría moral tiene la antropología para definir términos como bien, mal, poder legítimo, injusticia, desigualdad...? La elección inevitable no es entre valores morales sino entre la prioridad del antropólogo: cambiar el mundo o entenderlo. Y para D'Andrade, la antropología ha de limitarse a entender el mundo, pues sólo así puede mantener su autoridad moral, si continúa ofreciendo verdades que puedan ser empíricamente demostrables.⁴

Sin embargo, había otros antropólogos que, como John Bennett, no creían posible la combinación entre neutralidad y ciencias sociales. Para ellos no era viable desligar la función del antropólogo como científico de su compromiso como ciudadano. ¿Emular a las ciencias naturales permitiría a la antropología resolver el problema de la implicación y responsabilidad con los grupos sociales con los que trabaja? Para Bennet, las proposiciones científicas sobre la cultura y la conducta de

³ H. G. Barnett, «On Science and Human Rights», *American Anthropologist*, New Series, 50(2). (1948), pp. 352-355.

⁴ «It comes down to a choice: whatever one wants in the way of political change, will the first priority be to understand how things work? That would be my choice. I believe that anthropology can maintain its moral authority only on the basis of empirically demonstrable truths» (Roy D'Andrade, «Moral Models in Anthropology», p. 408).

otros no son puras, sino que son observaciones hechas en un marco social en proceso que contienen implicaciones para la vida social del grupo que se analiza. Un proceso, por otra parte, que se ajusta, modifica o cambia según el marco en el que se desarrolla. Y, además, es inevitable que haya disensiones y diferencias, incluso dentro de ese marco, puesto que un principio fundamental de todo grupo es la propia heterogeneidad interna. Del mismo modo ha de entenderse la *Asociación Americana de Antropología* como un grupo diverso, con posturas políticas divergentes, y en continuo cambio. Como señala Bennet, pretender restringir la implicación social de sus miembros en virtud de una ciencia pura y sin implicaciones morales y políticas es una empresa totalmente inútil.⁵

En este debate, el feminismo tiene un papel fundamental pues muestra la imposibilidad de apelar a esa neutralidad cuando resulta que no se toma en consideración a la mitad de la población. En *La mujer invisible*,⁶ Caroline Criado hace un recorrido sobre la brecha de datos entre sexos en diversas disciplinas para mostrar un patrón común en ellas: pensar la humanidad como exclusivamente masculina. Un análisis de las huellas de las pinturas rupestres en Francia y España sugiere que la mayoría han sido hechas por mujeres, a pesar de que nos han enseñado que se trataba de hombres que se pintaban a sí mismos en las cacerías. Los huesos de un esqueleto vikingo del siglo x conocido como el *guerrero de Birka* —enterrado con sus armas y dos caballos— ha tenido que someterse a pruebas de ADN para que se aceptara que se trata de una mujer, a pesar de que sus huesos mostraban anatomía femenina. La misma ingeniería genética ha permitido conocer que el 37% de los huesos de población escita considerada guerrera pertenecía a las mujeres.

El sexismo recorre la mayor parte de la investigación, pero también los estudios destinados a elaborar políticas públicas. En Suecia se priorizó la limpieza de nieve en carreteras durante años en detrimento de la limpieza

⁵ John W. Bennett, «Science and Human Rights: Reason and Action Author», *American Anthropologist*, New Series, 51(2), 1949, pp. 329-336, p. 335. Un debate amplio sobre la vinculación entre ética y política en antropología (con referencias tanto al código americano de la *American Anthropological Association*, como al código de la británica *Association of Social Anthropologists*) en David Mills, «Lilke a Horse in Blinkers». A política history of anthropology's research ethics», en *The Ethics of Anthropology. Debates and dilemmas*, Pat Caplan (ed.), USA-Canada, Routledge, 2003, pp. 37-54.

⁶ Caroline Criado, *La mujer invisible. Descubre cómo los datos configuran un mundo por y para los hombres*, Barcelona, Seix Barral, 2020.

de aceras, donde los peatones son mayormente mujeres, niños y personas en sillas de ruedas, con el consiguiente aumento de lesiones hospitalarias y mayor gasto público. No se pensó en las mujeres y sus formas de desplazarse porque el diseño del programa estaba hecho por hombres cuyo medio de transporte era mayoritariamente el coche. En España, parece que el sector del transporte es mayoritariamente masculino, de ahí que sea tan difícil hacer cambios importantes en las ciudades, como priorizar el uso de la bicicleta o del transporte público o, simplemente, tener en cuenta que los desplazamientos femeninos requieren infraestructuras más acordes a los usos de aquellas dedicadas a los cuidados: las mujeres suelen ir cargadas con bolsas de la compra o con niños, por lo que no les gustan las aceras estrechas. Y, sin embargo, este tipo de aceras son ubicuas porque ofrecen más espacio de aparcamiento para vehículos. Por tanto, la planificación de las ciudades no es neutral, por eso los diseños de las llamadas *ciudades de 15m* —donde el trabajo, la escuela, el centro sanitario, los parques, las tiendas de alimentación, etc., se encuentran dentro de un radio de aproximadamente 15 minutos caminando— gustan más a las mujeres, que son quienes gastan más tiempo en desplazamientos destinados a cuidados, lo que se resta de su tiempo de ocio ya de por sí escaso. Y a medida que se incorporan al mundo laboral, realizan doble tarea. Hay que tener en cuenta que el 75% del trabajo no remunerado lo realizan las mujeres. Asimismo, suelen ser mujeres las que tienen trabajos parciales peor pagados —y los aceptan, al margen de su cualificación, porque ofrecen flexibilidad horaria para realizar cuidados—. Los trabajos de cuidados se realizan con independencia de los ingresos que aporten a la familia, lo que no deja de ser paradójico, ya que se solía pensar que las tareas domésticas *compensaban* el que sus ingresos fueran menores que los de su pareja masculina.

Evidentemente, esta situación de sobrecarga laboral no solo supone menor ocio y tiempo para sí mismas sino una peor salud, también mental. Y, sin embargo, cuando se trata de diseñar ensayos clínicos para la elaboración de nuevos fármacos, las mujeres suelen estar ausentes. Los salones de uñas están relacionados con abortos espontáneos o enfermedades pulmonares, por la cantidad de sustancias químicas que se usan y el deficiente manejo que se hace de ellas en muchos de estos lugares. Las sustancias químicas disruptivas endocrinas que mimetizan hormonas son nocivas en concentraciones

muy bajas y están en muchos cosméticos y productos de limpieza. Se sabe que están relacionadas con el cáncer de mama. Y, sin embargo, solo ahora empiezan a aparecer algunos estudios que analizan sus consecuencias. Tampoco se tiene en cuenta que los pesos que cargan mujeres dedicadas a la limpieza, a la estética o al cuidado de mayores o enfermos pueden ser mayores que los que soportan obreros de la construcción. No siempre hay un baño cerca donde cargar el cubo de agua para limpiar; o no siempre se tiene tiempo de usar una grúa para levantar o limpiar a un enfermo. Cuando se trata de trabajos que solo emplean a mujeres, como los descritos, la investigación de sus consecuencias en la salud es casi inexistente.

La perspectiva de género es fundamental si se quieren diseñar políticas públicas que sean útiles a ambos sexos (transporte, aceras, parques, viviendas), fármacos (las enfermedades cardiovasculares solo se estudiaban en hombres y los fármacos no eran efectivos en mujeres), el diseño de ropa laboral que tenga en cuenta la anatomía femenina (uniformes militares, botas de trabajo, monos de científicos que trabajan en lugares de clima extremo, como Alaska, máscaras antiguas, etc.), el reconocimiento de voz de los teléfonos móviles (entrenados con voces de hombre y a los que, por ello, les cuesta reconocer órdenes o preguntas de mujeres), y un largo etcétera. Y, sin embargo, aún en 2024 en España, se recoge que muchas empresas públicas no respetan la paridad en sus órganos de administración. Las que menos lo hacen son SASEMAR (administración pública), Red.es (comunicación), SEPES (promoción empresarial), IDAE (energía), Adif (transportes). En el caso de empresas con participación pública mayoritaria (SEPI), no se respeta la paridad en Correos, Navantia (industria), Hunosa (minería), Ensa (energía) o Tragsatec (ambiental y agrario). En el caso de sociedades mercantiles estatales tenemos a ISDEFE (administración pública), INECO (transporte), Informa D&B (comunicación), Acuamed y Acuaes (ambas dedicadas al suministro de agua) y RTVE.

1.2. LA PERSPECTIVA FEMINISTA EN ANTROPOLOGÍA

La construcción de la antropología feminista, como señala Lourdes Méndez, es deudora del acceso a la educación universitaria de las muje-

res: primero se convierten en docentes e investigadoras y, con el tiempo, dedican su trabajo a estudiar la situación social, política, sanitaria, económica, etc., de las mujeres.⁷ En España, la antropología como carrera universitaria se pone en marcha en los años noventa como un segundo ciclo y, años después, como grado completo.⁸ Pero las antropólogas estadounidenses ya venían trabajando desde los años setenta, entre ellas Michelle Rosaldo, cuyo trabajo sobre los Illongot comentaremos más adelante. No es que la antropología no hablara de mujeres. Lo que había que revisar era cómo se hablaba de ellas, de qué forma se había comprendido su papel y cuáles habían sido los silencios o malentendidos en torno a su participación en la vida comunitaria.

Ahora bien, no toda la antropología hecha por mujeres y sobre mujeres es feminista. Hay antropólogas que no comparten el objetivo político igualitario y consideran que es suficiente con elaborar una historia de las mujeres que recoja la participación de estas en todos los ámbitos de conocimiento. Desde la perspectiva feminista este enfoque es claramente insuficiente. Había que tratar al concepto *mujer* no solo como sujeto de estudio etnográfico, sino también como sujeto político, como colectivo dominado por un mismo poder: el patriarcal. Era necesario transformar las relaciones existentes entre hombres y mujeres en igualitarias. Y esa transformación incluía todas las culturas. Eso no implica que todas las antropólogas feministas partan de los mismos presupuestos teóricos ni que se dediquen a analizar las mismas variables de dominación. La propia teoría feminista es diversa, como sabemos. En los años setenta lo que compartían era que había una identidad llamada mujer que iba más allá de las diferencias de clase, de orientación sexual, de raza y etnicidad. Poco a poco, el propio movimiento feminista se diversifica y, con ello, las perspectivas y discusiones. Se comienza discutiendo sobre el concepto de androcentrismo como problema epistémico y político: existe un sesgo machista en la elaboración de las etnografías que afecta a la disciplina.

Un ejemplo que comenta Méndez en su libro: Malinowski estudia lo que los hombres hacen en las ceremonias *kula*, y señala únicamente que

⁷ En este apartado nos hacemos eco de los primeros pasos de la antropología feminista y de algunas obras de los últimos años. El desarrollo completo de la temática se puede leer en el libro de Lourdes Méndez, *Antropología feminista*, Madrid, Síntesis, 2008.

⁸ La asignatura de Éticas contemporáneas ha formado parte del plan de Antropología en la UNED desde sus inicios como carrera de segundo ciclo.

las mujeres participan en rituales funerarios. Será el trabajo de Annette Weiner quien explique la importancia ritual y económica de esos rituales, pasados por alto por el antropólogo. En otros casos, se hace ver que los antropólogos se fijan más en lo que se dice dentro de la comunidad que en lo que se hace. Y lo que se dice suele ser dicho por hombres, puesto que en esos contextos las mujeres solo hablan ocasionalmente. Lo que recopila el antropólogo, en esos casos, es el mundo masculino y lo generaliza como mundo conjunto para ambos sexos, como señala Edwin Ardener. En otros casos, como el de los kafe en Nueva Guinea, Elizabeth Faithorn denuncia que los antropólogos presentan jerarquías sexuales donde no existen, haciendo de las mujeres agentes contaminantes, cuando lo que realmente es percibido como contaminante por la comunidad son los fluidos corporales, tanto masculinos (semen) como femeninos (sangre menstrual).

Cuando se comparan etnografías de antropólogas con las de sus colegas masculinos vemos aún más claramente el sesgo androcéntrico. Phillis Kaberri y Jane Goodale describen a las aborígenes australianas como mujeres que son tratadas con deferencia por sus compañeros, que participan en las tareas de subsistencia de sus comunidades y que forman parte habitualmente en rituales sagrados. Sus colegas masculinos las describen como profanas, sucias e insignificantes en la economía de sus comunidades.

Los androcéntricos eruditos proyectan sobre los aborígenes la idea patriarcal de que son las diferencias psicológicas entre los dos sexos las que determinan todas las diferencias en los roles sexuales [...]. A partir de las diferencias entre etnografías masculinas y femeninas, la deducción básica que se puede señalar es que los antropólogos occidentales no están dispuestos y son incapaces de eliminar su etnocentrismo, del que el androcentrismo y el sexismo son los elementos dominantes.⁹

Es decir, estas antropólogas señalan que el sesgo ideológico invalida los análisis científico-sociales. Nos proponen aceptar que no podemos deshacernos de los sesgos epistemológicos que nos definen —clase, étnica, sexualidad—. La consecuencia de esa hipótesis es que únicamente podemos hablar e investigar *desde* ellos. Teniendo esto en cuenta, solo la doble condición de vivir subjetivamente la opresión y, al tiempo, ser

⁹ Rohrich-Leavitt, Sykes y Weatherford, citadas en Méndez, *Antropología feminista*, p. 111.

consciente políticamente de esa dominación, serviría para dar cuenta de los hechos que pretendemos describir.

Otro de los debates fundamentales del feminismo de los años setenta que influyó enormemente en la investigación antropológica fue la construcción social del sexo y el género que se apoyaban en la obra de Simone de Beauvoir, Kate Millet y Shulamith Firestone, entre otras. El patriarcado se empezó a concebir como una dominación violenta sobre las mujeres y una de las formas que toma esa violencia es la imposición de la heterosexualidad. Es en ese momento cuando la antropología anglosajona comienza a distinguir entre sexo y género, ya que en inglés *sexo* tiene dos significados: sexo como identidad de género y sexo como deseo sexual. Antropólogas francesas y españolas, sin embargo, analizaban el sexo como una construcción social. Y aquí empieza uno de los debates que aún ocupan al feminismo: ¿es el sexo anatómico un dato natural o una mera construcción social, como el género? La antropóloga feminista materialista Nicole-Claude Mathieu señaló que el sexo debía explicarse en términos sociales, del mismo modo que se entiende la edad o la clase. La noción de *sexo social* serviría para distinguirla de *sexo biológico-psicológico* que se aplica al concepto *mujer* de modo acrítico en la sociología y la antropología hasta entonces. El objetivo era construir un conocimiento social sobre las categorías de sexo, con el fin de que hubiera un proceso de toma de conciencia —política— de la categoría mujer.

Frente a esta perspectiva, las antropólogas anglosajonas prefieren hablar de género, aunque la diferencia sexo/género fue acuñada por un médico británico que trabajaba sobre la intersexualidad. Es la socióloga Ann Oakley quien distingue el sexo —referido a órganos genitales— del género como categoría psicológico-cultural variable según contextos. Para ella, el sexo es binario (macho/hembra) y todas las sociedades usan el sexo biológico para definir el género cultural:

El sentido común nos sugiere que se trata simplemente de dos formas distintas de enfocar una misma distinción, y que alguien que tenga sexo de mujer, por ejemplo, pertenece automáticamente al género correspondiente (femenino). Pero en realidad no es así. Ser hombre o mujer es algo que depende tanto de la vestimenta, los gestos, el trabajo,

las relaciones sociales y la personalidad, como de poseer un determinado tipo de órganos genitales.¹⁰

Pero el género no representa una realidad natural, ni se usa únicamente para otorgar roles diferentes a ambos sexos. El género se utiliza para establecer diferencias jerárquicas y de estatus. El género no solo implica relaciones de poder basadas en la fuerza —que pueden ser circunstanciales—; el género implica una relación de dominación que marca una asimetría esencial —no coyuntural— en la relación entre sexos.

Pero fue la estadounidense Gayle Rubin quien influyó de modo más persistente en la antropología. Esta autora rechaza el concepto de patriarcado para priorizar el sistema sexo/género en sus análisis, puesto que considera que, en dicho sistema, la opresión no es inevitable sino producto de las relaciones sociales que lo organizan. Son los sistemas de parentesco los que transforman el sexo biológico en formas concretas de sexualidad socialmente organizada que solo después se transforman en sistemas de opresión. Al fin y al cabo, Lévi-Strauss mostraba que el intercambio de mujeres era un elemento fundamental del parentesco, por lo que la opresión económica de las mujeres es derivada y secundaria de este sistema de parentesco previo, de la diferencia esencial entre el que intercambia y la que es intercambiada. De ahí se derivan algunos elementos básicos de la organización sexual: el tabú del incesto, la obligatoriedad de la heterosexualidad y la jerarquía de sexos. Y para explicar la transmisión de estas normas de parentesco en la psique del individuo, la autora apela a Freud y a Lacan. Cuando en la infancia se aprende el significado de conceptos como padre, madre, hermano, o tío, se aprende a quién se puede desear sexualmente y a quién no. Por esa razón, es el psicoanálisis la teoría que mejor explica cómo niños andróginos y bisexuales son transformados en niños o niñas. Por ello, propone que:

El sistema de sexo/género debe ser reorganizado a través de la acción política [...]. Nosotras no solamente estamos oprimidas como mujeres: estamos oprimidas por tener que ser mujeres, u hombres, según el caso [...]. El movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la elimi-

¹⁰ Ann Oakley, citado en Méndez, *Antropología feminista*, p. 120

nación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios.¹¹

Como señala Méndez, Rubin en sus primeros trabajos no distingue entre deseo sexual y género y entiende que el sexo biológico es causante del género.¹² Por el contrario, las materialistas francesas, entendían que era el sexo social (género) lo que daba forma a la idea de sexo biológico. Por esa razón, Mathieu defiende que la violencia aparece en la vida de las mujeres desde que son niñas, a través de las múltiples limitaciones que se les imponen en la vida diaria, tanto a nivel físico como mental, enseñándoles a servir a los demás y a olvidarse de ellas mismas para ser eternamente dependientes de los hombres. Es una violencia cotidiana que se ejerce sin que las mujeres sean muchas veces conscientes de ella. Eso explica que a las mujeres le resulte tan difícil resistir a esa dominación invisible y permanente. Mathieu llega a proponer que esa consciencia solo puede darse en los márgenes del sistema, mediante el divorcio, el celibato o el lesbianismo, instituciones y prácticas donde los hombres no aparecen y, por lo mismo, no pueden ejercer su dominación. Tras Mathieu, la socióloga materialista Christine Delphy se pregunta por qué el sexo ha de tomarse como un dato natural que luego determina clasificaciones sociales. Al fin y al cabo, si se quiere llegar a la igualdad real, no solo hay que abolir las relaciones de poder entre sexos sino redefinir los conceptos que las sustentan. Si todos los valores y conceptos dependen de su contexto cultural, en una sociedad jerárquica los conceptos que esa sociedad pueda elaborar deben tener esa forma de desigualdad básica en todos los órdenes. El problema es entonces aceptar que la diferencia biológica varón/hembra es significativa socialmente. Por esa razón, el propio concepto *género* debería ponerse en cuestión pues es la fórmula que refleja la relación jerárquica sexual de base y pretende perpetuarla. Pero ¿cómo pensar más allá del género, de la división socio-sexual masculino/femenino? Pensando el *no-género*.

En ese sentido, tanto las feministas posmodernas como la filósofa Judith Butler o Rosi Braidotti como las feministas materialistas fran-

¹¹ Gay Rubin citada en Méndez, *Antropología feminista*, p. 127.

¹² La autora entiende que la no distinción entre deseo sexual y género es pertinente en trabajos sobre organizaciones tribales, pero no para la descripción de sociedades industriales, por lo que reclama una teoría política autónoma sobre la sexualidad, al no poder la teoría feminista dar cuenta del sistema sexual de modo coherente.

cesas coinciden en que es el género el que crea el sexo biológico, es la división jerárquica de la humanidad lo que da sentido a la diferencia anatómica. La diferencia es que las materialistas señalan que hombres/mujeres reflejan jerarquías de dominación (desigualdad, explotación), mientras que las posmodernas entienden que se trata de jerarquías discursivas y rechazan toda idea de objetividad. Por eso, Butler señala que las personas no *tienen* género, sino que lo *adquieren* a través de sus actos, sus palabras, sus gestos. El género es un resultado *performativo*, no la traslación/imposición social de una realidad biológica que no existe previamente a esos actos. *Niño* o *niña* solo describen convenciones sociales, no realidades biológicas. Es la autoridad que impone la convención social o la norma —el médico, el filósofo, el científico, el sacerdote, el político, etc.—, la misma autoridad que crea la realidad. La identificación con un género concreto, para no ser autoritaria, debe descansar en una decisión individual que nace del deseo/sentimiento de identificarnos como hombre o mujer. Lo que todos hacemos cuando nos identificamos como hombre o mujer es imitar el género que representamos, como hacen las *Drag-Queen*. Lo más delicado para el feminismo como teoría política es que para las autoras posmodernas no existe nada común que pueda ser agrupado en la categoría *mujer*. El concepto *mujer* no es más que un agregado de sujetos individuales diferenciados sexualmente (de ahí la influencia de la reflexión sobre gays, lesbianas y *queer*). Lo importante es el estudio del *yo*, no del *nosotras* como sujeto político.

Como contraste a estas ideas, Mathieu propone pensar las relaciones sexo/género/sexualidad según tres lógicas distintas: la lógica de la identidad sexual y el estatus; la lógica de la relación entre sexo biológico y sexo social (género); y la lógica de la relación entre heterosexualidad y homosexualidad. Por ejemplo, en la primera lógica se sitúan los inuit, ya que entienden que el sexo biológico determina el género, pero creen que con cada recién nacido vuelve al mundo un antepasado que le otorga estatus y nombre. Por eso, cuando el sexo anatómico del infante no se corresponde con el del antepasado, se le asigna el género del antepasado. Y, sin embargo, en la pubertad debe aprender las normas de su sexo biológico para casarse y procrear. Y así, cambia de género. La lógica de relación entre sexo biológico y género/sexo social se entiende de modo político, ya que es el género el impone un heteromorfismo en los comportamientos sociales. De ahí que se politice la anatomía y

se construyan sujetos políticos de mujeres como los de las feministas radicales o las lesbianas políticas. O los movimientos de rechazo al matrimonio en China entre 1865 y 1935. Pero también el movimiento sociopolítico de los Incel (*involuntarily celibate*) sería hoy un ejemplo de organización política asentada en el sexo masculino: la ideología política de MRA (Men's Rights Activists) o MGTOW (Men Going Their Own Way) organiza a los hombres en la victimización y el odio a las mujeres y al feminismo. Por último, la lógica entre sexo biológico y género queda bien recogida en el ejemplo de los transexuales que no quieren cambiar su sexo anatómico pero que adoptan el género del otro sexo.

Pero no es esa la única forma de dar cuerpo al sujeto político *mujer*. Apoyándose en la ética feminista del cuidado de Carol Gilligan, Nancy Scheperd-Hughes señala que, si el trabajo antropológico ha de ser un proyecto ético, tiene que convertirse en un proyecto de transformación. No se trata de relativizar nuestros valores occidentales sino de trabajar a favor de una antropología más *femenina*, concernida no solo por cómo piensan los otros, sino por cómo actúan unas personas en relación con otras¹³. Este giro hacia la acción es lo que permite que la antropología entre en contacto con problemas éticos.

Ahora bien, señalar la primacía de la ética es reconocer que hay algún tipo de principios que sirven de marco comparativo entre valores, que suponen un marco común a la multiplicidad cultural. Para Scheperd-Hughes se trata de un marco universal precultural que transforma al antropólogo de espectador neutral en testigo, en alguien que es responsable de cómo juzga y evalúa la historia que tiene entre manos.¹⁴ La responsabilidad ética del testigo hace que la antropología se implique políticamente en todo trabajo etnográfico. Para explicar esta nueva posición ética de la antro-

¹³ «While the first generations of cultural anthropologists were concerned with relativizing thought and reason, I have suggested that a more “womanly” anthropology might be concerned not only with how humans think but with how they behave toward each other. This would engage anthropology directly with questions of ethics. The problem remains in searching for a standard or divergent ethical standards that take into account (but do not privilege) our own “Western” cultural presuppositions» (Cf.). Nancy Scheper-Hughes «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology» *Current Anthropology*, 36/ 3 (1995), pp. 409-440, p. 418. La ética del cuidado fue defendida por Carol Gilligan, *In a different voice* London-Mass, Harvard University Press, 1993 (ed.or. 1982).

¹⁴ «Here I will tentatively and hesitantly suggest that responsibility, accountability, answerability to «the other» —the ethical as I would define it— is precultural to the extent that our human existence as social beings presuppose the presence of the other» (Nancy Scheper-Hughes «The Primacy of the Ethical», p. 419).

pología, Schepers-Huges remite al caso que motivó su transformación de antropóloga en compañera (*companheira*). En 1982 trabajaba ayudando a organizar la vida comunitaria de las chabolas de Alto do Cruzeiro en Brasil: pavimentando las calles, recogiendo basuras, construyendo el alumbrado público, distribuyendo agua limpia, participando en atención médica de la población, auxiliando en la protección y seguridad de la comunidad, organizando entierros, etc. En ese momento, las mujeres con las que trabajaba le pidieron que no volviera a sus casas como antropóloga, sino como *compañera*. Al fin y al cabo, su trabajo académico no significaba nada para ellas, pero sí valoraban mucho su ayuda en todas las labores anteriormente referidas. Esas mujeres le hicieron entender la falsa neutralidad con que los antropólogos actúan ante dramas de la vida diaria de la gente con la que trabajan. ¿Cómo puede pretender la antropología estar exenta de la responsabilidad ética y política que supone ser testigo de la vida de las personas con las que una trabaja?

Como vemos, las gafas violetas no comparten cristal y la graduación afecta a cómo vemos el mundo. De ahí que cada modelo de relación sexo/género que presentan las antropólogas se pueda vincular a una teoría político-ética diferente. Pero lo que todas comparten es la imposibilidad de hablar del mundo de modo neutro, sin tener en cuenta el sesgo sexo/género. En ese caso, la neutralidad sería otra forma de justificación del *statu quo* o, lo que es peor, de excusa teórica de todo tipo de situaciones injustas. Como señala, Silvana Sciortino:

La potencialidad de la antropología para *situar* el género permite acercarnos a las múltiples «miradas» que las mujeres tenemos sobre nuestro «estar en el mundo». Las articulaciones entre género y étnica o entre identidades culturales e identidades de género, así también como el reconocimiento del vínculo entre racismo y sexismo, son aspectos fundamentales que hacen a una perspectiva crítica-reflexiva de género.¹⁵

¹⁵ Silvana Sciortino, «Antropología y feminismos en América Latina: hacia una práctica decolonial» en Elena Hernández Corrochano, *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*, Madrid, UNED/Ramón Areces, 2012, pp. 133-151, p. 136. Asimismo, en este mismo volumen, Elena Corrochano recorre los antecedentes históricos del feminismo desde el siglo xvii al xx (*Teoría feminista y antropología: claves analíticas*, pp 33-130).