

01040

1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS



DISCURSOS FEMINISTAS EN LA
ANTROPOLOGÍA

T E S I S
QUE PRESENTA:
MARTHA PATRICIA ARGOMEDO MANRIQUE

PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. LILIANA WEINBERG MARCHEVSKY



CIUDAD UNIVERSITARIA.

MÉXICO, D.F. 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PAGINACION

DISCONTINUA

INDICE

AGRADECIMIENTOS	v
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO	
I. DISCURSOS FEMINISTAS EN LA ANTROPOLOGÍA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA A PARTIR DE LOS SETENTA	20
Las Venus paleolíticas como auto-representación. Hacia una arqueología feminista	
El discurso de la evolución humana en la antropología física y el feminismo	
Discursos feministas en la etnología	
II. REFLEXIONES SOBRE UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS DISCURSOS FEMINISTAS EN MÉXICO SOBRE EL CUERPO	46
Hacia una antropología feminista en México	
Centros de estudio de la mujer y de género	
Discursos feministas sobre el cuerpo simbólico	
Discursos feministas sobre el cuerpo físico de las mujeres en la Antropología feminista en México	
III. TEORÍAS QUE RELACIONAN LA CRÍTICA LITERARIA FEMINISTA CON LA ANTROPOLOGÍA	85
Intelectuales y poder	
Crítica literaria feminista y antropología	
Hacia una autoetnografía	
Antropología feminista y crítica literaria feminista	
IV. AUTOETNOGRAFÍAS SOBRE SEXUALIDAD FEMENINA Y MATERNIDAD	106

Etnografía, autobiografía y autoetnografía.

Autoetnografías sobre la sexualidad femenina.

Autoetnografías sobre la maternidad

Autoetnografía.

CONCLUSIONES	147
APÉNDICE A	154
Entrevista realizada a Marta Lamas.	
APÉNDICE B	160
Entrevista realizada a Ana María Salazar.	
BIBLIOGRAFÍA	164

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Martha Lamas

Interventora Bibliotecaria

FECHA: 16 de mayo de 2013

FIRMA: Martha Lamas

**Si el feminismo puede ayudar a forjar... un
sujeto colectivo, dependerá definitivamente
de la modalidad en la lectura y en la escritura
de las relaciones sociales que promueva.**

Rosemary Hennessey.

**A Ágatha, Daniel, Gabriel, Pablo,
Cata, Gueny, Lucy, Lulú, Martha,
Federico, Feder, Jorge, Luis, Miguel,
Harry y Vanesa.**

**En memoria de Ana, Luisa,
José Manuel, Lucy y Mónica.**

A Liliana Weinberg.

**A todas las personas que buscan
la equidad dentro de la diversidad
humana.**

**A Marielena, María Eugenia y todas las mujeres
que trabajan con gran fuerza y valentía para curarse
de agresiones que han sufrido sus cuerpos
y personalidades maravillosas en este sistema patriarcal.**

AGRADECIMIENTOS

Tuve el privilegio de pertenecer a la primera generación de la maestría en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (la cual comenzó en el año escolar 1996).

Tanto mis estudios como la realización de esta tesis se logran gracias al apoyo de muchas personas

Agradezco profundamente a la doctora Liliana Weinberg toda su ayuda como tutora durante el proceso de la realización de esta tesis. Hubo momentos difíciles, como la huelga de la UNAM (1999-2000). Aun entonces, me incentivó a seguir investigando. En este trabajo aprendí mucho de las lecturas que me sugirió y de las detalladas e importantes correcciones que hizo a mi trabajo durante estos tres últimos años.

El doctor Gabriel Weisz siempre fue el primer lector del material que escribía. Expreso mi agradecimiento por sus comentarios, sugerencias y aportaciones a mi texto.

El primer borrador de mi proyecto de tesis fue revisado por la doctora Marcela Lagarde. Sus críticas, así como los distintos seminarios sobre feminismo y género que cursé con ella a lo largo de mi maestría han sido esenciales para mi desarrollo académico y personal. Las mujeres, que como yo, hemos asistido a los talleres que imparte, tratamos de buscar una equidad entre hombres y mujeres en nuestra cotidianidad.

La doctora Soledad González y la doctora Luz Elena Gutiérrez abrieron mi estudio a temas que resultaron tan interesantes, que los retomaré en futuras investigaciones. La maestra Ana María Salazar me invitó a formar parte del Seminario de Género del Instituto de Investigaciones Antropológicas, al estar cursando mi maestría. En este espacio se discuten trabajos fascinantes y estimulantes. Le agradezco el tiempo que dedicó a entrevistas, que fueron fundamentales para mi tema, una de las cuales es un apéndice de mi tesis. La maestra Claudia Lucotti siempre nos actualiza académicamente con los eventos que organiza y con sus propias ponencias en la Facultad de Filosofía y Letras. Agradezco a todas ellas que hayan accedido a ser parte de mi jurado como sinodales.

Patricia Ramos y Marta Lamas dedicaron mucho tiempo para ayudarme con la entrevista a Marta que aparece como apéndice en este trabajo. Les estaré siempre agradecida por su ayuda.

La doctora Noemi Quezada me incentivó a comenzar a escribir la tesis en el momento en que, por la larga huelga en la UNAM, estaba detenida. El Dr. Litvak me recomendó excelentes librerías de Nueva York, a las cuales acudí y conseguí libros muy importantes para mi investigación. Le agradezco también sus pláticas, que, en mi caso, datan desde la época en que las búsquedas bibliográficas las realizaba la computadora "onions" en el Instituto. Agradezco a la doctora Ana Bella Pérez Castro, actual coordinadora del postgrado en Antropología, toda su solidaridad.

El doctor Carlos Serrano es una persona muy cercana a toda mi generación pues vivimos juntos, el difícil y largo trámite para lograr que existiera nuestra

maestría en la Universidad. A pesar de pasar horas enteras en estos trámites administrativos, pues era el coordinador del postgrado, siempre que necesitábamos hablar con él, nos recibía con gran amabilidad y comprensión.

La doctora Mechthild Rutsch me enseñó a realizar trabajos de investigación en archivos históricos y me introdujo a lecturas sobre nuevas maneras de acercarse a la Etnografía y a la Etnología

Durante la maestría tuve la oportunidad de realizar dos viajes con el doctor Alfredo López Austin, el maestro Lorenzo Ochoa y con Martha Luján. Esta experiencia aportó conocimientos académicos y logró un ambiente grupal muy positivo para los (as) estudiantes que asistimos.

La formación que adquirí en mis estudios fue de alto nivel por la oportunidad de trabajar con el Dr. Leopoldo Baliñas, la Dra. Ann Ciphers, el Dr. Manuel Gándara, la Dra. Marcela Lagarde, el Dr. Alfredo López Austin, el Dr. Guido Munch, la Dra. Mechthild Rutsch, la Mtra. Ana María Salazar, el Dr. Carlos Serrano y el Dr. Luis Vázquez. El grupo de estudiantes de mi generación fue importante para mi aprendizaje, porque proveníamos de diferentes áreas de conocimiento, y los comentarios siempre enriquecían nuestra visión del mundo.

La fundación Telmex me otorgó una beca durante el último año de estudios de mi maestría. Esta y el espacio que acondicionaron, para que sus becarios pudiéramos leer y elaborar trabajos en sus computadoras, fueron fundamentales para mí. Siempre estare agradecida a esta fundación

La Mtra. Anamarí Gomis fue sinodal durante mi examen de Licenciatura. Ese día me animó a seguir con estudios de postgrado, para profundizar las teorías feministas y recientemente a terminar la tesis de maestría.

Tere García e Hilda Cruz siempre me ayudaron en los trámites administrativos con enorme paciencia y amabilidad, lo cual siempre les he agradecido. También agradezco a las (os) trabajadoras administrativas del postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras su enorme paciencia y colaboración, en especial a Lety y a Ana Lilia.

El respaldo de Gabriel, Daniel, Ágatha, Pablo, Cata, Martha, Gueny, Jorge, Luis, Lulú, Lucy, Federico, Feder y Miguel fue enorme durante esta maestría. Muchas gracias por todo lo que me han dado.

Deseo expresar un agradecimiento a la comunidad Edron pues busca que sus estudiantes crezcan en un ambiente donde la autoestima, la conciencia social y la equidad sean prioritarios

Gracias a Bárbara, Bety, Gabriela, Heidi, Luciana, Marielena, Martha, María Elena, María Eugenia, Mariana, Mónica, Nair y Verónica por su amistad.

Tener la oportunidad de ser docente en la licenciatura de Literatura Dramática y Teatro de la Facultad de Filosofía y Letras ha sido enriquecedor para mi proceso de aprendizaje, por compartir las ideas que sobre democracia, feminismo, tolerancia y equidad tienen nuestras (os) estudiantes en la actualidad.

Por último, en una tesis que habla sobre el cuerpo, debe incluirse un agradecimiento a personas que se dedican a curar, a prevenir enfermedades y a enseñar cómo mantener un cuerpo sano. En mi caso incluyo a: Ana Luisa Argomedo, Mauricio Arouesti, Liliana Barquet, Jacobo Borovoy, Federico Bribiesca, José Capuano, Gustavo García, Esther Guindí, Maritere González, Servando Lozano, Raquel Mintz, Félix Muñozuri, Ernesto Onuma, Heidi Ortiz, Salvador Rivero y Vivi Weissman.

INTRODUCCIÓN.

Este estudio partió de la necesidad de investigar los discursos que han surgido en la antropología feminista de Estados Unidos de América y de México a partir de 1970. Es esencial conocer las diversas etapas por las que ha atravesado esta antropología, del año indicado hasta nuestros días. Analizamos la época actual en la que las antropólogas feministas se acercan a los conocimientos que la crítica literaria feminista aporta. En este ámbito encontramos un discurso poscolonialista en el que la etnología se abre a las autoetnografías de mujeres las cuales expresan su vida y sus luchas, en lugar de ser sólo informantes para el texto de otro autor (a). Por una discursividad poscolonial entendemos una serie de estrategias mediante las cuales surge una literatura ficticia y crítica en la que diversas personas manifiestan sus experiencias y no sólo son objeto de los dispositivos narrativos de escritores provenientes de culturas dominantes.

Los objetivos para comenzar la investigación de este trabajo son:

1. El corpus de mi trabajo consta de la construcción de una línea argumentativa a partir de los trabajos de una etnología feminista que se centra en los relatos de mujeres aprovechando la perspectiva de los discursos feministas de Spivak y de Minh-ha. En lugar de emplear el testimonio de informantes, se analizan autoetnografías y se motiva a mujeres para que hablen de sus vidas y escriban sus propios textos.
2. Como parte del corpus de mi trabajo inicio con una revisión de la antropología feminista a partir de los setenta en Estados Unidos como antecedente de la

antropología feminista en México. Ya que en los setenta se explora una visión distinta de la que usualmente manejaba la antropología dando una posición activa de las mujeres en su realidad política y social.

3. Para percatarnos del estado en que se encuentra la antropología feminista en México resulta indispensable determinar cuáles han sido las aportaciones teóricas más importantes y las omisiones más relevantes. Después de abarcar un recorrido histórico breve, el cual incluye la elaboración de las revistas feministas principales y los centros de investigación y estudio del feminismo, donde siempre han trabajado antropólogas, nos centraremos en la antropología del cuerpo simbólico y físico.

4. Un análisis de obras específicas sobre testimonios de mujeres. El propósito de esta evaluación es el de colocar un horizonte que me permita sondear diversas posturas teóricas sobre la discursividad en las autoetnografías.

5. Elaboramos conclusiones sobre la etnología feminista y testimonios de mujeres para entender cómo éstos conducen a una etnología que no resulte excluyente.

Para introducir el tema de una antropología feminista comenzaremos con Margaret Mead

En Estados Unidos, la antropóloga Margaret Mead, quien fuera alumna de Franz Boas, escribe en 1935 *Sexo y Temperamento*. En esta obra asegura que lo que se considera como masculino o femenino en las diversas culturas no se relaciona sólo con el sexo, sino con las formas que tienen las diferentes sociedades de asignar características a lo femenino o masculino; este estudio demuestra que tales elementos no son universales. Otro trabajo de Mead, *Coming of Age in Samoa*, escrito en 1928, describe la adolescencia de las jóvenes en Samoa. La estudia como un constructo social y no como una etapa biológica "natural". Mead

tiende a idealizar la manera en que viven los adolescentes de Samoa y la contrasta con los problemas que ella encuentra entre los adolescentes de Estados Unidos. Este trabajo de Mead causó una gran polémica. Pienso que es un trabajo interesante pues se acerca a la adolescencia en Samoa como otredad al aceptar distintas maneras de ser adolescente; sin embargo, considero que presenta el discurso de "las buenas salvajes" de Samoa, mientras condena por completo la educación occidental de las adolescentes. Proyecta sus anhelos y al mismo tiempo articula una antropología de la desilusión. Es más tarde en la antropología, cuando las mujeres antropólogas comenzarán a observar de una manera más crítica y más compleja las sociedades que estudian. Agreguemos que Margaret Mead (Véase Mead 1995) escribe una autobiografía en 1972, algunos años antes de morir. En el epílogo de esta obra sugiere que quienes desean dedicarse a las ciencias sociales, que se asocian y trabajan con "gente primitiva", deben buscar junto con esta gente el conocimiento que salve a las generaciones futuras de ambas culturas. Mead considera la posibilidad de que las (os) antropólogas (os) trabajen con sociedades "no primitivas", aunque para ella las culturas primitivas son las que más satisfacción dan a los antropólogos (as). En los tiempos en que Mead hace su antropología sus trabajos forman un verdadero descubrimiento de las mujeres como sujetos culturales. Ciertamente se trata de las mujeres "primitivas" pero aquí se abre la posibilidad de un campo para la etnología de la mujer.

Simone de Beauvoir escribe *El segundo sexo*, publicado en Francia por primera vez en 1949. En este libro afirma que las relaciones entre lo masculino y lo femenino obedecen a oposiciones binarias en todas las sociedades. Para el pensamiento occidental lo masculino se ha asociado a la cultura, mientras lo

femenino a la naturaleza y por esto, apunta ella, los hombres dominan y explotan a las mujeres, al igual que la cultura explota a la naturaleza. Simone de Beauvoir examina también la vida de las mujeres, a las que considera "el otro sexo", y concluye que la mujer no es, sino que se hace. Esta construcción corresponde a las convenciones que un cierto horizonte cultural masculino tiene sobre la mujer. Es decir que la mujer no es naturaleza, sino es el producto de una construcción social. Y esta formación la hace ser para los otros, no para sí misma. Simone de Beauvoir ubica a la mujer como otredad y la estudia. Su obra es uno de los pilares fundamentales para trabajos futuros de una antropología feminista, así como de otras disciplinas que utilicen el enfoque feminista. Este trabajo rompió con las creencias que existían en torno a la mujer en diversos campos del conocimiento como la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico (Véase Beauvoir 1981).

Es importante hacer notar que, con el posestructuralismo, se revisan antiguos paradigmas en oposición a los que guían en la actualidad el terreno que ocupan los distintos sujetos de nuevos escenarios políticos. Los diversos estudios feministas sobre el cuerpo se enfrentan con el problema del poder que se ejerce sobre las mujeres en diferentes sociedades. Dentro del posestructuralismo, los pensadores Foucault y Derrida analizan el poder que controla al cuerpo. Foucault, dentro de su crítica, ubica el poder moderno como no autoritario, no orquestado ni conspiratorio, y que funciona produciendo y normando a los cuerpos que mantienen relaciones de dominio y subordinación.

Para el feminismo de los sesenta y los setenta son centrales los estudios de Foucault, pues éstos señalan que la subjetividad y el ser no se mantienen por

coerción física sino a través de una auto-vigilancia y una auto-conducción, según las normas aprendidas.

Foucault escribe:

No se necesitan brazos, violencia física, ataduras materiales. Sólo una mirada. Una mirada que inspecciona, una mirada que se interioriza para que cada uno sea su propio vigilante y cada individuo ejerza esta vigilancia sobre y contra sí mismo (Foucault 1977:155).

Aquí observamos cómo el individuo absorbe la autoridad, y las mujeres activan estos mecanismos de poder dentro de ellas mismas. El feminismo analiza estas estructuras sistemáticas del poder sobre el cuerpo para buscar formas de resistencia y de cambio con relación al cuerpo y a la sexualidad humana.

Las jerarquías provocan violencia contra quien se encuentra en la posición de subordinación. Los cuerpos de las mujeres han sido violentados en nuestra sociedad. Derrida cuestiona las oposiciones binarias, cultura/ naturaleza, ser/ otro, presencia/ ausencia, hombre/ mujer. Él considera que cada elemento de éstos adquiere significado sólo con relación a su opuesto. Derrida critica la jerarquía que se crea entre estas oposiciones al considerar a una de ellas como la primaria. Es decir, se privilegia al hombre sobre la mujer y a la cultura sobre la naturaleza. La deconstrucción derridiana resulta ser una herramienta útil al feminismo para criticar la teoría que define a la mujer sólo con respecto al hombre. La deconstrucción permite buscar múltiples significados para lo femenino, basados en las experiencias de las mujeres, las cuales rompen con el significado específico e irreductible de lo que es la mujer para el pensamiento estructuralista, es decir, un sujeto fijo, cuya voz se excluye en las ciencias, la filosofía y las artes. (Gatens

1993:112-113). Modificar esta mentalidad es una tarea esencial del feminismo para buscar la equidad y el derecho a la no violencia sobre los cuerpos femeninos.

Bourdieu trabaja en Argelia durante los años cincuenta y setenta la vida de individuos que son arrancados del mundo rural que les es familiar y se les introduce a una economía urbana y capitalista frente a la cual están desarmados y su destino social se encuentra en la fatalidad o en el azar. Al estudiar la estructura de la casa y la familia descubre que el sistema binario de "pares de opuestos" del estructuralismo se apoya en redes jerárquicas asimétricas. Bourdieu estudia la relación entre una cara objetiva (una estructura) con otra subjetiva (la percepción), y encuentra que ambas se nutren entre sí. Bourdieu explica que el habitus se naturaliza en el cuerpo. No se compone sólo de las percepciones y las actitudes mentales. Se expresa por las maneras de pararse, hablar, caminar, sentir y pensar (Bourdieu en Price y Shildrick 1999 61) Algunas feministas dan un giro al concepto de habitus para explorar las realidades de las mujeres no pertenecientes a la cultura de clase media, 'blanca' de Estados Unidos, se acercan a esta teoría para escribir sobre la relación de sus cuerpos, con otras personas, la cual obedece a la construcción social de su entorno. También examinan la relación entre sus cuerpos y las negociaciones diarias a las que están sujetas en las situaciones sociales de su vida personal y académica (véase NK Weto, 1999), donde las mujeres deben romper con los estereotipos en las que se las sitúa y con las teorías que no incluyen la diversidad de pensamiento cultural.

Edward Said define "filiación" como la adscripción cultural a la que las personas pertenecen por nacimiento o nacionalidad. La "afiliación", en cambio, es el sistema que se adquiere por convicción política, por circunstancias históricas,

económicas y por propia decisión. La afiliación así se asocia con una representación (Véase Said, 1983). El sistema de afiliación es el que permite a las mujeres salir de los estereotipos en que se las ubica en sus culturas y buscar otras maneras de ser y de autorrepresentarse a través de sus voces y sus escritos para formar parte de una comunidad política que luche por sus derechos más elementales. Este concepto de afiliación es clave para poder entender las variaciones en la percepción de lo femenino en diferentes culturas y áreas de conocimiento. El feminismo teórico y literario incursiona en las representaciones de los cuerpos y las voces de las mujeres, y se abre así a una pluralidad del ser femenino, en lugar de limitarlo sólo a lo que diversas culturas consideran como femenino. Hacen falta marcos teóricos para ubicar a la crítica feminista, de manera que el cuerpo se vea como un sujeto político.

Hasta aquí hemos señalado solo algunos ejemplos de la manera en que se relacionan algunas teorías posestructuralistas con el feminismo a partir de la década de los sesenta. Como hemos visto es importante analizar cómo se ha presentado al cuerpo femenino y cómo puede representarse ahora para romper con un cuerpo universal femenino que se considera fijo y es delimitado por estructuras de poder de las diferentes culturas. Deben abrirse espacios a la diversidad de expresiones corporales que existen o buscan expresarse.

En el primer capítulo de este trabajo vislumbraremos que a partir de los años setenta surgen ya de manera orgánica estudios de antropólogas de los Estados Unidos, que cuestionan la manera en que la antropología en general presenta a la mujer, en temas como la evolución humana o la representación de figuras femeninas con una perspectiva crítica y política. Estas estudiosas feministas cuestionan la

imagen pasiva con la que se representa a las mujeres y su invisibilidad respecto del hombre en lo que se refiere a la cultura. Se percatan de que las mujeres encarnan a "la mujer" que cria hijos(as), se encargan de las labores domésticas y algunas económicas y son "mudas", ya que quienes crean la cultura y los discursos son los hombres. En esta etapa de la antropología, estudiosas como Conkey y Spector exponen que los arqueólogos, conscientemente o no, propagan ideas particulares acerca del género dentro de sus interpretaciones y reconstrucciones del pasado. Nuevamente se trata de una construcción tendenciosa de la otredad. Para ellas, los estereotipos que se producen a partir de estas interpretaciones apoyan el sexismo y refuerzan los enfoques desde una asimetría genérica (Conkey y Spector 1984:3). En sus trabajos de antropología física, Zihlman (1978) y Fedigan (1986) cuestionan el hecho que dentro de la evolución humana sean los hombres los que cumplan el papel predominante. Estas autoras señalan que no se puede interpretar la vida de las personas de la prehistoria a partir de los moldes patriarcales actuales, que dividen las tareas en públicas para los hombres y privadas o del hogar para las mujeres. Las antropólogas feministas de Estados Unidos comienzan a mostrar una imagen más activa de las mujeres, que rompe con la construcción de la figura femenina elaborada por la sociedad patriarcal. Un ejemplo sería la teoría de Mc. Dermott, quien describe las figuras de las Venus del paleolítico como obras posiblemente creadas por mujeres a partir de una auto-observación de su cuerpo, en lugar de sólo considerar a los hombres como los creadores de estas figuras.

A fines de los años ochenta, Hennieta Moore escribe su libro *Feminismo y antropología*, que ahonda en un análisis de la antropología a través del feminismo y de los estudios de género (Ver Moore 1989).

Surgen también estudios de género y de antropología que son interculturales. Éstos son importantes en cuanto dan la posibilidad de relacionar textos de diversas culturas desde el punto de vista del feminismo. Brettel y Sargent (1997) editan *Gender in Cross-Cultural Perspective* en esta vertiente durante los noventa, mientras Reeves y Gallagher (1990) editan *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*.

En esta tesis considero importante dejar breves testimonios de una historia de la antropología hecha por mujeres. Es dentro de esta historia que podemos ubicar una antropología del cuerpo como parte operativa de un todo más general, que insisto, se ubica en la antropología hecha por mujeres. El propósito funcional de esta reseña de la antropología es absolutamente fundamental para caracterizar el perfil político y metodológico que le da una identidad sui generis a la antropología mexicana

El movimiento feminista en México surge en 1970 con mujeres de procedencia urbana de clase media, universitaria. Estas mujeres se organizan y comienzan lo que se conoce como la nueva ola del feminismo mexicano. Para algunas investigadoras de la historia del feminismo, este pudo haber comenzado desde el siglo XIX o principios de los XX, cuando había ya demandas de mujeres como el derecho al voto (Ver Lau en Bartra, Fernandez y Lau 2000)

La nueva ola feminista comienza en los setenta. Lau marca tres etapas. La primera ocurre desde 1970 hasta 1982. Esta etapa pertenece a la organización, el establecimiento y la lucha. Eli Bartra explica que la década de los setenta es la del despertar, de la toma de conciencia para las feministas en México. Era importante hablar, escribir y publicar. Se buscaba cambiar las condiciones de vida de las

mujeres y transformar las esferas domésticas, laborales y sexuales (Ver Bartra en Bartra, Fernández y Lau 2000).

Lau define a la segunda etapa (la década de los ochenta) como una de confrontaciones entre las integrantes de clase media y las mujeres de sectores urbanos y de los sindicatos. Bartra añade que en esta década surgen muchos grupos no gubernamentales y el feminismo se acerca a otras clases sociales. Surge el feminismo popular. En esta etapa las feministas se acercan al movimiento de las costureras sobrevivientes, que surge en 1985 para exigir mejores condiciones de trabajo a raíz de las trabajadoras muertas en el terremoto de ese año en el centro de la ciudad de México, porque los edificios donde laboraban estaban en condiciones deplorables y se cayeron

La tercera etapa surge en los noventa. Lau expresa que en ésta es importante la inserción del feminismo en la vida política y la búsqueda de la democratización. Para Bartra esta etapa es importante porque se legitima el feminismo en México. Está presente en organismos gubernamentales, no gubernamentales y en la academia. Las mujeres actualmente han logrado escaños en las cámaras de diputados y senadores. También están presentes en los medios de comunicación, han salido a las calles a manifestarse en contra de la violencia hacia las mujeres, para exigir una sexualidad libre y la despenalización del aborto. También han estado presentes a favor de los derechos humanos. Lamas asegura que es en los noventa cuando el movimiento feminista se inserta en la dinámica nacional y exige la participación en la formulación de políticas públicas (Lamas 2002:71).

Dentro de la academia se han establecido centros de investigación y de docencia multidisciplinaria para los estudios de la mujer en diferentes estados de la República. Estos centros son fundamentales, pues han aportado propuestas teóricas que comienzan a aplicarse a políticas públicas para mejorar la condición de vida de las mujeres. Algunas académicas feministas han formado parte de ONGS donde vinculan las teorías y el activismo feminista. En los noventa han proliferado las ONGS, dentro de las cuales, algunas elaboran programas que se relacionan con la sexualidad y la salud reproductiva de las mujeres. Éstas comprenden la participación de la mujer en la toma de decisiones relacionadas con su embarazo y su parto, la libertad para expresar la sexualidad en condiciones seguras, dignas y placenteras y que las personas no sufran violencia, abuso o coerción sexual o corporal. El GIRE (Grupo de Información en Reproducción Elegida) es una ONG dirigida por la antropóloga Marta Lamas. Esta organización genera, sistematiza y concentra en México información relativa a los derechos sexuales y reproductivos de las personas. Se ha ocupado de la problemática del aborto en México, por esto difunde investigaciones, al igual que observa los cambios en su legislación y su práctica en México y el mundo.

Lau indica que el respeto al cuerpo, los derechos reproductivos, el derecho a la educación, al trabajo, al salario justo y la igualdad sociales junto al derecho de ser reconocidas como diferentes son aún asignaturas pendientes para la mayor parte de las mujeres en México. La equidad no se ha logrado aún (Lau en Bartra, Fernández y Lau 2000:36).

Para Lamas es muy importante que existan distintas tendencias y posiciones diferentes en el feminismo. Lo que puede unir a estos grupos diversos es su

búsqueda para que la diferencia sexual no se traduzca en desigualdad. Lamas propone una coalición de diversidades que renuncie al reclamo esencialista y excluyente, y apunte a un futuro donde se respeten los derechos sexuales y reproductivos como clave imprescindible del feminismo (Lamas 2002:79).

Acerca del viraje del feminismo en el presente, Lagarde expresa que éste comienza en el cuerpo, en la subjetividad y continúa en las instituciones, los movimientos sociales, las comunidades; debe impactar la democracia, el desarrollo y la cultura, así como lograr el beneficio personal y compartido (Lagarde 2001-2002)

Desde 1994 surgen las demandas de las mujeres indígenas con el aporte revolucionario de las mujeres pertenecientes al EZLN. A partir de este momento, se articula un movimiento de mujeres indígenas de diversas regiones del país que organizan sus luchas contra algunas costumbres de sus etnias, las cuales resultan sexistas. También señalan que debe terminar el racismo existente en el país en contra de los grupos indígenas.

Han sido muchos los avances del feminismo en México en estas décadas. Varias académicas trabajan tanto en los centros de enseñanza como en organizaciones feministas. Algunas activistas se acercan al estudio de las teorías producidas en la academia para incorporarlas a su práctica feminista.

En el actual marco de estudios referente a las mujeres se ubican en la discusión una serie de discursos políticos que se han trasladado a cambios en la condición de las mujeres en México. Otra consecuencia de este marco es el acercamiento entre teorías feministas y las instituciones políticas, públicas y de

salud. Es necesario que las problemáticas revisadas por el feminismo puedan aplicarse a la vida pública para mejorar las condiciones de vida de las mujeres.

Actualmente no sólo se debate el sexismo sino también el racismo y las diversidades sexuales. El cuerpo es uno de los temas más importantes en la discusión feminista. Y uno de los problemas serios no resueltos es el feminicidio que ocurre en Ciudad Juárez, Chihuahua desde 1993, donde más de doscientas mujeres han sido asesinadas y un centenar de ellas han sido torturadas y violadas. Las mujeres y las niñas de esa entidad son vulnerables a esta violencia, a estos crímenes sexuales. Más que ver estos crímenes como acontecimientos violentos circunstanciales, habría que pensar de qué manera una cultura de la violencia ha propiciado un estado de permanente terror contra todas las mujeres. Esta cultura de la violencia es una enfermedad del cuerpo político y si no se atiende se puede convertir en un verdadero cáncer social.

El segundo capítulo de nuestro trabajo comprende el estudio de la antropología feminista en México. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM existen dos tesis básicas para el desarrollo de esta antropología. Me refiero a ellas en orden cronológico. La tesis de doctorado de Ann Ciphers, titulada Las figurillas de Chalcatzingo, Morelos. Estudio de arte y antropología, que cuestiona las interpretaciones androcéntricas en la interpretación de figurillas femeninas. Este trabajo se desarrolló en 1987. En 1989, Marcela Lagarde presenta su tesis doctoral Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas (que ya ha sido reeditada por tercera ocasión). Éste es uno de los primeros trabajos antropológicos en México que propone una teoría feminista antropológica. A partir de la categoría del cautiverio, Lagarde define el estado de las mujeres en el mundo

patriarcal en cuanto a su relación con el poder y la privación de su libertad. Ella enfatiza la necesidad de que las mujeres se representen a sí mismas y al mundo, que construyan lenguajes para sentir, pensar, nombrar y para constituir una subjetividad que las convierta en sujetos. Lagarde revela las historias de las mujeres cautivas de tres estados del centro de la república mexicana entre los años 1983 y 1988.

Muchos son quienes, a partir de estos trabajos pioneros, han abundado en esta línea. Ana María Salazar estudia un ritual de fertilidad entre las mujeres de Tepoztlán, Morelos. Su trabajo La leyenda de Tepexenola, un santuario y un rito de fertilidad (publicado en 1993) es importante. Salazar logra dar voz a las mujeres que tienen problemas con sus parejas por no lograr tener un hijo o una hija, y a la vez cuestiona el papel de la maternidad asignado por el sistema patriarcal.

Noemí Quezada ha estudiado la sexualidad y el amor en el México Prehispánico y el México Colonial. Esta autora coordina la edición del libro *Religión y sexualidad en México*, que se publica en 1997. Este importante trabajo analiza el vínculo entre la sexualidad y la religión en estudios históricos, etnográficos y etnológicos. Noemí Quezada observa que la religión católica en el México colonial vigila e impone una sexualidad (la heterosexual) y ocasiona que las relaciones entre mujeres y hombres sean asimétricas, a diferencia de las relaciones entre hombres y mujeres en tiempos prehispánicos donde, en opinión de la autora, prevalecía una mayor equidad (Quezada 1997: 12).

Antropólogas como Lourdes Arizpe denuncian y buscan soluciones a los problemas de opresión de las mujeres (Muñiz 1997: 121) .

La revista *Nueva antropología* publica en 1986 un número dedicado al género en el cual escriben Marta Lamas, Gayle Rubin y Lourdes Arizpe, entre otras (ver Muñiz 1997). Este número se ha convertido en un clásico para las antropólogas feministas en México ya que Marta Lamas, por ejemplo, analiza las aportaciones de la antropología feminista de esa época.

Este trabajo incluye dos apéndices en los que se entrevista a Marta Lamas y a Ana María Salazar sobre el feminismo y la antropología feminista en México. Estos apéndices tienen como propósito ampliar los marcos de referencia que vienen abordándose en el segundo capítulo. El modo en que decidimos articular los apéndices consistió en elaborar un cuestionario con las mismas preguntas para ambas antropólogas para que cada una de ellas escribiera sus respuestas.

En vista que es en el espacio de la crítica literaria donde se han experimentado diversos análisis sobre el cambio de paradigmas, la antropología que busca modificar sus discursos se acerca a estas reflexiones.

La crítica literaria feminista puso en el terreno de las ideas la urgente necesidad de realizar cambios en las maneras en que las mujeres se veían a sí mismas, de aquí que hablamos de un cambio de paradigmas. Una antropología feminista no se puede apartar de este campo de la cognición porque es justamente la problemática política intelectual y corporal de las mujeres que resulta en su campo de estudio.

La crítica literaria feminista anglo-americana explora cómo se mantiene la sociedad patriarcal y trabaja para transformar las relaciones sociales que defienden el status quo. No existe un feminismo sino diversos feminismos comprometidos con un universo de cambios.

Victoria Walker indica que los estudios feministas abordan problemas críticos como la reconstrucción de la historia de las mujeres y su literatura, las circunstancias de vida de las mujeres afro-americanas y latinas entre otras, la crítica de las representaciones de mujeres en las artes visuales y la literatura, el papel de las mujeres en las culturas populares, el debate entre determinismo biológico y la construcción social del género, la cultura y la tradición lesbica, la autobiografía, la diferencia entre mujeres y el poscolonialismo (Walker 1993).

Claudia Lucotti señala que otra función de esta crítica feminista explora los canales ocultos que han encontrado las mujeres para lograr expresarse de manera diferente a la esfera androcéntrica dominante y por esto hay una insistencia en aliarse a lo que está silenciado en una cultura o no se representa por ser diferente (Lucotti 1993-1994: 252-253).

La antropología feminista se ha visto también enriquecida por los aportes de otras corrientes contemporáneas. Por ello el tercer capítulo revisa los aportes de la crítica literaria, los estudios culturales, el poscolonialismo y de la antropología vinculados entre sí. Estudiaré las teorías de Gayatri Spivak, ya que hay trabajos de antropólogas feministas que abordan la problemática de las otredades entre mujeres. Gayatri Chakravorty Spivak es una teórica cultural y literaria abocada al feminismo y al poscolonialismo. Ella sugiere una historia nueva que incluya a las mujeres antes excluidas de la narrativa histórica que representaba al hombre como sujeto (Ver Spivak 1990, 1993).

Al igual que Spivak, Trinh Minh-Ha se preocupa por las teorías poscoloniales. Algunas antropólogas feministas han tomado con mucho interés las ideas de esta autora. Trinh Minh-ha propone una revisión del conocimiento a nivel multicultural,

para que una nueva política pueda transformar la realidad y no sólo ideologizarla. Esta autora trabaja con voces marginales y lenguajes en ruptura (Ver Min-Ha 1989, 1991).

Incluiremos las ideas de Gabriel Weisz, quien redefine un texto a partir de la relación entre la crítica Literaria y la antropología. El texto no se limita al escrito en un papel: puede también manifestarse bajo la forma de tejidos de mujeres que expresan sus mundos al bordar.

Incorporaremos la teoría de Liliana Weinberg sobre la importancia de las autoetnografías en la antropología actual, la cual puede revisar su propia cultura. Weinberg analiza un ensayo de Montaigne como un texto autoetnográfico.

En este proyecto ocupa un lugar importante el trabajo que realizan algunas etnólogas feministas sobre historias de mujeres en la actualidad. No incluiré trabajos sobre mujeres que no tengan la perspectiva del análisis feminista, ya que considero que bajo esta óptica podrán darse las bases para modificar los marcos epistemológicos de la antropología.

En mi estudio me propongo explorar las condiciones para una antropología feminista no esencialista en la cual evitemos la especificidad de lo femenino y en su lugar trabajemos con una diversidad individual y cultural. Asimismo abordaré una etnología que rompa con el modelo sujeto-objeto de estudio, y se acerque a trabajos del discurso feminista como oralidad narrada y escrita. Me adentraré en una antropología que acepte la diversidad de las mujeres y la comunicación entre personas como forma de conocimiento mutuo en distintas culturas sin buscar modelos intencionalistas que nos conduzcan a algún esencialismo.

El cuarto capítulo explica la diferencia entre una etnografía en la que se registra la vida de otros, y la autoetnografía donde las personas asumen la responsabilidad de analizar y elegir lo que comparten con los demás. En esta parte del estudio la autobiografía es el antecedente de la autoetnografía y es construida como una lectura antropológica. Aquí nos ocupamos de abordar las autobiografías de algunas mujeres que narran condiciones de subordinación a las que son sujetas. El tema de algunas autoetnografías, que aquí estudiamos, describe la sexualidad y la maternidad como parte de un tejido político que resulta indispensable expresar en una antropología feminista.

Considero que algunas etnólogas feministas rechazan someter a crítica los juicios convencionales sobre la construcción del sujeto feminista en la etnología, y proponen alternativas a los textos más convencionales del área. Ellas se percatan que por medio del lenguaje siempre se expresa un punto de vista acerca del mundo, por lo que no creen en estudios etnológicos objetivos. Pierre Bourdieu en *La dominación masculina* apunta que a las mujeres se les convierte en objetos simbólicos para colocarlas en un estado de inseguridad corporal permanente o de dependencia simbólica. La dependencia respecto a las demás personas se convierte en constitutiva de su ser. Sólo una acción política que considere todos los efectos de dominación entre hombres y mujeres, en relación con las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y reproduce esta dominación masculina puede contribuir a la desaparición progresiva de la dominación masculina (Bourdieu 2000). La etnología feminista se separa de los estudios de 'la mujer' como una entidad fija, exótica, o retratada como 'la buena salvaje'; y busca en cambio dar voz a la diversidad de historias de mujeres y de posibilidades de ser de las mujeres en

relación con otras personas y el mundo. Me interesa establecer contacto, de manera especial, con etnólogas feministas que no conviertan a las mujeres en un objeto de estudio más, como en algunos momentos de la etnología en México lo fueron los indígenas, las campesinas y los obreros, por mencionar algunos ejemplos. Considero pertinentes los discursos feministas de la antropología que establecen una comunicación y un diálogo con las otredades. Quizá pueda compararse mi campo con lo que manifiesta la etnografía de Ellis, donde explica que no debe temerse una etnografía política y personal. Ella propone regresar el trabajo de campo hacia sí misma, oponerse a las historias canónicas y respetar la empatía y la solidaridad escuchando la respuesta de las otredades. (Ellis y Bochner 1996:42). Incorporar textos autoetnográficos a la antropología feminista es un reto dentro de la antropología poscolonial, en la que se comunican sujetos y otredades entre sí, sin jerarquías. En el momento en que se rompe la relación de un sujeto que se da la autoridad de definir a un objeto de estudio, en este caso un grupo étnico determinado, se propicia que los sujetos se apropien de sus propias historias y en esta forma generen esas autoetnografías que no se dejaban escuchar. La relación sujeto- objeto de estudio de la antropología colonialista debe quedar atrás, para escuchar historias de otras personas que a su vez escuchen nuestras historias.

CAPÍTULO I

Discursos feministas en la antropología de los Estados Unidos de América a partir de los setenta.

Tengo miedo de escribir. Es tan peligroso.
Quien lo ha intentado lo sabe. Peligro de
hurgar en lo que está oculto, pues el
mundo no está en la superficie, está
oculto en sus raíces sumergidas en las
profundidades del mar.
Clarice Lispector.

Micaela Di Leonardo explica en su libro *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, que a principios de los setenta se vincularon las esferas académicas y políticas en Estados Unidos. Los movimientos pacifistas y de derechos humanos de los sesenta crecieron y dieron origen a una teoría y a un activismo interesados por los problemas ambientales, los asuntos de política exterior de su país, los derechos de los homosexuales, de los negros, de los latinos, de los asiáticos, de los nativos americanos y el feminismo (Di Leonardo 1991:2).¹ A partir de nuevas categorías de análisis, las feministas de esta

¹ Todas las traducciones de textos en inglés que figuran en este trabajo corren bajo mi responsabilidad.

época cuestionaron todo el cuerpo de conocimiento que habían producido hasta el momento sobre los distintos papeles de las mujeres en la sociedad y las antropólogas feministas comenzaron a estudiar las vidas de las mujeres del pasado y del presente, para cambiar los discursos que hasta entonces existían en la antropología acerca de las mujeres. De esta manera comienzan a surgir trabajos diferentes en la Arqueología, en la antropología Física y en la Etnología.

Dentro del campo de la Arqueología, Margaret Conkey y Janet D. Spector sostienen que los estudios arqueológicos no han sido objetivos ni incluyentes con respecto a la vida de las mujeres. Estas autoras explican que la arqueología vista por la crítica feminista se percibe como exclusiva y no objetiva en relación al género. Estas autoras proponen formular un marco de trabajo para el estudio arqueológico de género.² Para esto, según Conkey y Spector, se necesitan teorías y términos que sean inclusivos con relación al género (Conkey y Spector 1984:2). Ellas afirman que las arqueólogas y los arqueólogos, conscientemente o no, propagan ideas particulares acerca del género dentro de sus interpretaciones y reconstrucciones del pasado. Para estas autoras el uso acrítico de estereotipos de género apoya el sexismo y la asimetría genérica. Estos moldes se trasladan además a otras culturas y épocas, justificando así los estereotipos que en el presente puedan tener algunas arqueólogas (os). (Conkey y Spector 1984 3) Según Conkey y Spector en estos estereotipos los hombres aparecen

² El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características "femeninas" y "masculinas" a cada sexo. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Marta Lamas, "Sexualidad y género: La voluntad de saber feminista". Ivonne

como fuertes, agresivos, dominantes y activos; mientras que las mujeres se presentan como débiles, pasivas y dependientes. El retrato de las personas obedece a un androcentrismo en el estudio y al imaginario³ que se maneja con relación al género por parte de estos investigadores (as) (Conkey y Spector 1984:6). Estas creencias han logrado que se describa a las mujeres (desde nuestras ancestras más remotas) siempre asociadas a las características biológicas, como son el embarazo, la lactancia, la crianza; y se les represente prácticamente inmóviles por sus roles de la crianza de las niñas y los niños. El que estas actividades correspondan únicamente a las mujeres no es una idea universal (Conkey y Spector 1984:8). Aquí se demuestra la relación entre los cuerpos de las mujeres y la construcción social de ellos se hace. En la introducción explicamos ya del concepto de habitus para Bourdieu. El habitus se hace un cuerpo femenino determinado y este cuerpo se relaciona con una construcción social.

Algunas arqueólogas y arqueólogos consideran que nuestro conocimiento del pasado no está limitado por la naturaleza fragmentaria de los datos que obtienen sino por el horizonte epistemológico de las investigadoras (os) (Conkey y Spector 1984:21). Si se analizan estos horizontes y se cuestionan, se podrá después buscar una arqueología que acepte la diversidad en lugar de que proyecte los valores y vida propios, y pensar luego que pertenecen a todos los seres humanos. También se puede

Szasz y Susana Lerner, comp., *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México, Colmex, 1998.

³ La noción de función simbólica implica tanto la producción de lenguaje como de representaciones. El imaginario de lo masculino y lo femenino se establece en cada cultura. El feminismo rompe con los esquemas que delimitan las representaciones de lo femenino con los papeles que el patriarcado asigna a las mujeres.

lograr lo que propone Spector: "organizar observaciones de comportamientos de género y de materiales entre grupos vivos o reanalizar la información disponible sobre género en fuentes escritas" (Conkey y Spector 1984:24-25). Spector explica que de esta forma se podría reconsiderar lo que se piensa sobre las actividades humanas, reduciendo el androcentrismo. Este marco de diferenciación de tareas enfoca su atención en cuatro aspectos interrelacionados: lo social, lo espacial, lo temporal y las dimensiones materiales de cada tarea en distintos grupos humanos.

Retomando algunos de los aspectos aquí señalados puede darse otra lectura a distintos temas de la arqueología, tal como es la interpretación de las Venus del Paleolítico superior, como símbolo de la fecundidad. Si se evita considerar a las mujeres como inmóviles en su medio ambiente y su tiempo, pueden explorarse interpretaciones de las Venus, difíciles de imaginar antes de la arqueología de género. En otras palabras, como lo expresa Sandra Morgen: "una arqueología feminista es una visión para el futuro" (Morgen citada por Wylie 1993:vii).

Las Venus paleolíticas como auto-representación.
Hacia una arqueología feminista.

Mc Dermott y Mc Coid aseguran, que en general, las Venus del Paleolítico superior se han interpretado como objetos sexuales, mientras las mujeres eran espectadoras pasivas de la creatividad de la vida mental en la prehistoria. Según esta visión generalizada, el cuerpo de las mujeres es relevante sólo para los intereses de los hombres (Mc Coid y Mc Dermott 1996:319).

Las primeras Venus paleolíticas se encuentran, para estos autores, entre el año 27000 y el 21000 antes de nuestra era. Estas figuras se encuentran en el gravetiense del occidente en Francia, y en el gravetiense de oriente con figuras en lo que se conocía como Checoslovaquia, y la Kostenkia en la desaparecida Unión Soviética. Mc Coid y Mc Dermott basan su interpretación de las Venus del Paleolítico sólo en las figuras gravetienses antes señaladas, ya que piensan que las figuras femeninas del magdalenense, que se separan de las primeras por 10000 años, presentan estilos diferentes a las gravetienses (McCoid y McDermott 1996:320).

Mc Dermott, en su artículo "Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines", considera que lo que otros(as) investigadores (as) describen como acentuación o distorsión en las Venus paleolíticas gravetienses tiene su origen "en lo que todos los humanos y especialmente mujeres embarazadas ven y no ven, cuando observan hacia abajo sus cuerpos" (McDermott 1996:231)

Esta teoría es relevante, pues contrasta con las interpretaciones sobre estas figuras femeninas. Para Luquet, estas "eran fabricadas, tocadas, talladas y palpadas por los hombres" pues "a ningún otro grupo le hubiera interesado la forma femenina" (Mc Dermott 1996: 233) McDermott, por el contrario, sostiene que estas figuras fueron elaboradas a partir de una auto-observación por parte de las mujeres del Paleolítico superior. Es importante señalar la diferencia de interpretaciones entre estos dos autores, ya que mientras el primero tiene una visión androcéntrica, según la cual las mujeres no podían haberse interesado por sus propios cuerpos, el segundo indica que fueron quizá precisamente las mujeres las primeras en representarse mediante la piedra, el hueso y el

marfil. Dentro de la teoría de McDermott es viable la interpretación de Marshack, cuya hipótesis era que el arte paleolítico representaba el sistema simbólico de la temporalidad factorial, ya que ésta incluye la posible incorporación en el Paleolítico superior, de las historias acerca de los procesos y funciones de las mujeres como el embarazo, la maduración y la crianza entre otras (Mc Dermott 1996 234). Arnold Hauser caracteriza al arte del paleolítico como naturalismo prehistórico:

El naturalismo prehistórico es un arte que avanza desde una fidelidad lineal a la naturaleza –fidelidad en la que las formas individuales están todavía modeladas un poco rígida y laboriosamente– hasta una técnica más ágil y sugestiva, casi impresionista, y que sabe dar una forma cada vez más pictórica, instantánea y aparentemente espontánea a la impresión óptica que pretende presentar (...) El naturalismo no es en absoluto una fórmula fija, estacionaria, sino una forma viva y movible, que intenta reproducir la realidad con los medios más variados (Hauser 1978: 13-14).

Este estilo de arte prehistórico puede pertenecer a hombres y a mujeres que representan su propio cuerpo.

Mc Dermott experimentó su interpretación para probarla. Él comprueba lo que una mujer contemporánea puede ver y lo que se oculta de su propio cuerpo ubicando la cámara en el área visual abarcada por una mujer que mira su cuerpo desde diversas perspectivas. Recogiendo estos resultados visuales los compara con la morfología tan característica de las figuras gravetienses, una de las cuales es la Venus de Willendorf. En una de las tomas fotográficas de Mc Dermott se apreciaba lo que una mujer con seis meses de embarazo puede registrar de su cuerpo. Esta vista coincide de manera notable con una fotografía de la Venus de Willendorf que se toma desde el mismo ángulo.

Como anotamos en este estudio, Mc. Dermott, inspirado en los discursos feministas pudo cambiar y experimentar una nueva manera de pensar y representar a la mujer en la prehistoria y la historia de la humanidad. Necesitamos alejarnos cada vez más de las teorías androcéntricas y egocéntricas que concentran todo el universo femenino en la figura del hombre, para desplazarnos a un horizonte teórico que respete la diversidad y la diferencia como horizonte de nuevas epistemologías que consideren su propio marco político-representativo.

El discurso de la evolución humana en la antropología física y el feminismo

El historiador y jurista suizo Johan J. Bachofen, en su texto *Das Mutterrecht*, publicado en 1861, aludía a la familia europea moderna para demostrar que era el resultado de las modificaciones evolutivas de prácticas del pasado, a las que denomina matriarcado y filiación matrilineal. Bachofen pondera que esta etapa matrilineal había existido en todo el planeta. Según Bachofen la vida social empieza con un período de promiscuidad sexual en el que las mujeres estaban expuestas a la tiranía sexual de los hombres. Las mujeres entonces luchan por liberarse hasta someter al sexo masculino. Desde este momento surge el matriarcado. Las divinidades femeninas gobiernan, se prefiere lo vinculado con lo femenino y no lo vinculado con lo masculino. Es decir la izquierda en lugar de la derecha, la tierra y no el cielo, la luna en vez del sol. Las mujeres obligan a los hombres a casarse. Este reino se funda en el lazo entre la madre y el niño. Después de este período llega, para Bachofen, otra época en la que se afirma la

paternidad y el espíritu o vida que señala como más elevada (Bachofen citado en Harris 1994: 164)

Paula Webster explica que Bachofen utiliza los mitos como evidencia de que el patriarcado surge como una tercera etapa evolutiva, es decir, como la culminación de la civilización en las sociedades humanas. Si las mujeres se relacionan con la naturaleza, como los animales, el principio del padre es el que simboliza la espiritualidad humana. Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, ha criticado el trabajo de Bachofen por sustituir la mitología por la historia y por carecer de datos empíricos para su teoría. Webster señala que, aunque se documente arqueológicamente la existencia de diosas madres, esto no prueba la existencia de una organización social donde la mujer haya tenido un estatus social mayor al del hombre (Webster 1975:143). Otro punto que se ha analizado es el que se refiere a las comunidades matrilineales. En éstas el poder lo detentan los hermanos de las madres en lugar del padre. Abundan sobre este punto Morgan y Malinowski (Ver Harris 1994).

Washburn y Lancaster propusieron su teoría del hombre cazador para explicar la evolución humana. Para ambos autores las características que más podemos asociar con la humanidad se relacionan con la cacería. "La biología, psicología y costumbres que nos separan de los simios, se las debemos a los cazadores del pasado" (Washburn y Lancaster, citados por Slocum 1975:38). Estos autores agregan que algunos hombres cazaban, aunque no fuera por necesidad económica. Pero, ¿dónde estaba la mujer mientras el hombre cazaba? Según esta teoría, las mujeres tenían a sus infantes y se quedaban en una base-hogar recolectando la comida, mientras los hombres

desarrollaban la cacería con técnicas de cooperación, lo que aumentaba su poder comunicativo y organizativo. Las prohibiciones del incesto, el inicio del matrimonio y la familia eliminaron la competencia entre los machos por las hembras, y el hombre cazador comenzó así a figurar como la principal fuente de sustento para sus mujeres y pequeños.

La percepción del papel de las mujeres en la evolución humana y en la organización social ha cambiado, ya que las mujeres comienzan a elaborar modelos de los orígenes de la especie humana desde otra perspectiva.

Sally Stocum argumenta que, con base en el conocimiento genético moderno, así como los resultados de los estudios de conducta en primates, esta teoría de la evolución no se sostiene. Ella comenta que las características de género asociadas a la cacería, a la coordinación, la buena visión, la habilidad de planear, comunicarse y cooperar no se han aislado como características exclusivas del cromosoma "y". Para ella éstas más bien dependen de variaciones individuales en mujeres y hombres (Stocum, 1975, 42). La misma autora comenta que existe una antropología que presenta a las mujeres e infantes como seres que esperan a los hombres para recibir la comida. En comunidades de cazadores-recolectores modernos, se observa que las mujeres recolectan lo suficiente para comer ellas y sus familias. En estos grupos, la principal parte de la dieta corresponde a lo que recolectan. Se aprecia en estos grupos que tanto mujeres como niños recolectan y cazan animales pequeños (Stocum, 1975, 43)

Stocum plantea la posibilidad de que algunas herramientas de los primeros seres humanos hayan sido instrumentos que ayudaran en la recolección y no fueran sólo armas de cacería (Stocum, 1975, 46). Sally Linton sugiere que las primeras invenciones

culturales fueron recipientes para guardar lo que se obtenía de la recolección y lugares para colocar a los infantes. (Linton citado por Fedigan, 1986, 34). Zihlman elaboró lo que se llamó el modelo de la mujer recolectora. Para ella, el bipedismo y la invención de herramientas para cargar permitieron que las mujeres caminaran distancias enormes con sus crios para recolectar comida, que compartían con sus hijos e hijas. Para ella, las plantas y no la carne eran los alimentos primordiales y eran las mujeres quienes proveían este alimento (Zihlman citada por Fedigan, 1986, 35).

Sin embargo, para Fedigan resulta muy excluyente el modelo del hombre cazador o de la mujer recolectora, según el cual hombres o mujeres son quienes inventan los patrones que nos hacen diferentes de los demás animales. A partir del movimiento feminista de los años setenta las antropólogas consideraron necesario establecer una historia del origen de la humanidad que fuera creíble científicamente y colocara a la mujer como inventora de herramientas y participara en la evolución de habilidades humanas significativas.

Zihlman describe que hubo cuatro reacciones al modelo de la mujer recolectora: aceptarlo sin cuestionamiento, rechazarlo por sexista, integrar algunas de sus partes en modelos existentes o ignorarlo por completo. Actualmente muchos autores hacen énfasis en la importancia de una economía mixta, es decir, el compartir entre mujeres recolectoras y hombres cazadores, como la llave maestra en la invención humana. Para Leibowitz la división del trabajo vino tardíamente con la evolución humana. Ella considera que, durante la mayor parte de la evolución homínida, tanto hombres como mujeres

realizaban las mismas actividades productivas, y que las mujeres combinaban tanto las actividades reproductivas como las productivas.

Zihlman, en un escrito posterior, indica que las tecnologías de cacería y recolección deben haber sido parecidas si se toma en cuenta la relación entre ambas actividades y se considera la interdependencia de las mujeres y los hombres más allá de las actividades económicas, pues cooperaban en los cuidados de los más pequeños y compartían la comida (Zihlman,1978,18-20) Fedigan ha encontrado evidencia en distintas disciplinas para señalar que no hay razón para insistir en una historia de la evolución humana donde uno de los sexos (en general el masculino) sea el que cumpla el papel predominante

La revisión de conceptos a que ha dado lugar la crítica feminista alcanza incluso la primatología. Gracias a la primatología se sabe que los humanos estamos más cercanos a los chimpancés que a los mandriles. Estos estudios los han realizado estudiosos como Louis Leakey, a quien le interesaron los chimpancés por las similitudes bioquímicas de éstos con los humanos, y también en el número y la forma de los cromosomas, las proteínas sanguíneas, la estructura del DNA y la anatomía del cerebro. Jane Goodall viaja a Gombe en África para estudiar a los chimpancés en su hábitat natural, con el objeto de conocer su forma de vida y poder encontrar claves sobre el comportamiento de los primeros humanos. La mayoría de las teorías sobre la vida de nuestros ancestros se basa en los estudios de Goodall y de otras personas dedicadas a la primatología (Goodall 1986.3). Esto es fundamental, pues cuando se creía que descendíamos de los mandriles se relacionaba al hombre con los mandriles machos, a quienes se observaba

como agresivos, competidores y protectores y a las mujeres como hembras dependientes, sumisas y a cargo de los cuidados de los pequeños del grupo. La hembra chimpancé tiene crías cada cuatro años aproximadamente. Es usual ver que se desplaza con varios hijos e hijas. Se ha observado a chimpancés hembras criando y utilizando herramientas para romper frutos duros y para reunir insectos. Los chimpancés, tanto hembras como machos, buscan su propia comida (Isaac citada por Fedigan, 1986, 42).

Los marcos descriptivos de la etnografía y la etnología también se basaban en un enfoque sesgado del rol social dependiente y el pretendido sedentarismo de la mujer en comunidades de cazadores-recolectores. Pero ahora ha comenzado a surgir la imagen de la mujer en estas comunidades como persona activa y competente, que contribuye y es independiente. Las mujeres de estas sociedades comienzan a contar sus propias historias (Lee citada por Fedigan, 1986, 46). Algo que se descubre en estas comunidades cazadoras-recolectoras es que en ellas no existe la mujer sedentaria. Las mujeres están lejos de la base-campamento por los mismos períodos de tiempo que los hombres y caminan distancias similares a ellos. El estado sedentario se dio entre los humanos en una etapa más tardía de la evolución, cuando comenzaron a cambiar sus técnicas domesticaron a los animales y cultivaron a las plantas.

Dentro del área de la paleoantropología, según Isaac y Crader existen tres niveles de interpretación. El primero se refiere a la interpretación de la evidencia encontrada, el segundo a la interpretación de los procesos que conducen a la evidencia material y el tercer nivel es el formular modelos generales que explican la evidencia (Isaac y Crader citados por Fedigan, 1986, 50).

Dentro de las ideas sobre la evolución, se ha consignado, por ejemplo, que los dientes caninos se reducen cuando comienza el uso de herramientas para defenderse. Según datos arrojados por la paleoantropología se sabe que estos dientes se redujeron mucho tiempo antes que aparecieran las herramientas en el paleolítico.

Paleoantropólogos como Pilbeam argumentan que de la lista de características en la hominización sólo se pueden comprobar por los restos: la postura erecta, el caminar con dos pies y la reducción de tamaño en los dientes anteriores así como el crecimiento de los dientes posteriores. Para Pilbeam los restos encontrados de los primeros homínidos se remontan a unos 3 o 4 millones de años y el uso de herramientas, por evidencia arqueológica, lleva 2 millones de años. Las evidencias muestran habitaciones o bases hasta la fase media o posterior del paleolítico. Según Pilbeam las otras características como el tener conciencia de uno mismo o la pérdida del pelo se elaboran como historias de los orígenes humanos, pero no hay material fósil que verifique estas ideas (Pilbeam citado por Fedigan, 1986, 54).

La arqueología identifica las primeras bases-hogar donde habían vivido humanos que ya usaban el fuego para espantar animales capaces de acercarse a ellos. Potts piensa que por un largo tiempo, quizá los primeros homínidos siguieron durmiendo en los árboles como otros primates (Potts citado por Fedigan, 1986, 57). A la mujer se la ha asociado a la casa en nuestro imaginario cultural, así es que el descubrir que no hubo sitios de este tipo al principio de la hominización, cambia la historia que conocemos sobre la evolución humana.

Landau investigó las diferentes teorías de lo que sucedió durante la evolución humana y se percató que seguían una estructura narrativa común. En general, es la historia del héroe. El homínido se enfrenta a un ambiente difícil, con sus dificultades por dominar el bipedismo y sin defensas corporales propias. Pero por su inteligencia, inventiva tecnológica y su cooperación se transforma en un humano (Landau, citado por Fedigan, 1986, 59). Estas historias se parecen a las historias europeas del héroe, donde las mujeres no son heroínas sino personajes secundarios. Parfraseando a Kermode, debemos ser conscientes de que necesitamos oír historias sobre nuestros orígenes y no podemos liberarnos de nuestra subjetividad al narrar estas historias. El contenido simbólico de nuestras teorías no es independiente de nuestras creencias. Al contar nuestro pasado reflejamos el presente (Kermode citado por Fedigan, 1986, 61).

Godelier estudia cómo la diferencia sexual se simboliza y produce un imaginario contundente: las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y la feminidad. El sujeto social es producido por las representaciones simbólicas. Godelier reconstruye los mecanismos de las prácticas sociales y de las ideas que articulan la configuración de relaciones para constatar cómo el proceso de simbolización de la diferencia sexual se ha traducido en la desigualdad (Godelier citado por Lamas, 1995, 32-33). En suma, en la antropología ha surgido una conciencia sobre las voces de los otros: los negros despreciados por el racismo, grupos de mujeres que buscan terminar con el sexismo y grupos étnicos discriminados por la intolerancia a la diversidad. El clamor levantado por todos estos grupos obliga a la antropología a reexaminar y reevaluar lo que antes se aceptaba como cierto. La antropología estudia la especie humana desde otras

perspectivas, en una época que toma en cuenta la diversidad humana sin clasificarla ni discriminarla, sino explicándola.

Discursos feministas en la etnología

La etnología feminista se percata de que no basta con incluir la figura de las mujeres en una etnografía, pues esto se da en la etnografía tradicional, donde sigue existiendo una invisibilidad analítica de las mujeres. Edwin Ardener es de los primeros estudiosos en reconocer que puede hablarse de una etnografía de las actividades y las responsabilidades de las mujeres, pero el problema es que las mujeres siguen mudas pues su modelo de realidad y su propia cosmovisión no tienen una expresión libre o modelos alternativos en los cuales se plasmen (Ardener citado en Moore 1995:3). Ardener argumenta que los hombres y las mujeres antropólogas están entrenados por y para una investigación antropológica que utiliza modelos masculinos. Ardener explica que tanto las herramientas analíticas como las conceptuales evitan que los y las antropólogas escuchen y entiendan los puntos de vista de las mujeres. Asegura que el entrenamiento etnográfico debe articular modelos de las mujeres que sean diferentes a los de los hombres ya que "las mujeres aparecen como mudas porque su modelo de realidad, su cosmovisión no puede expresarse utilizando los términos del modelo dominante masculino"⁴ Henrietta Moore coincide con Ardener en que el problema no

⁴ Edwin Ardener citado por Henrietta Moore en *Feminism and Anthropology*, Polity Press, U.K., 1988, p. 3.

radica sólo en el trabajo de campo, sino en los marcos conceptuales en los que se sustenta esa práctica antropológica (Moore 1995:4). Moore explica que existe una diferencia entre la antropología de las mujeres y la antropología feminista. La primera fue la precursora de la segunda. Esta primera etapa es importante, pues hizo visible a las mujeres en los estudios antropológicos. La segunda no sólo estudia a las mujeres sino las relaciones entre hombres y mujeres, cómo se estructuran los géneros en diversas sociedades humanas, las historias e ideologías de las mujeres en diversas culturas (Moore 1995:6).

Dentro de los primeros trabajos de la antropología feminista se encuentra el de Gayle Rubin titulado "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex". En su estudio analiza sistemas de parentesco, en los que se aprecia un intercambio de mujeres que da ciertos derechos a los hombres sobre las mujeres, y donde las mujeres no gozan de derechos hacia ellas mismas. Lévi-Strauss señala cómo la relación de intercambio del matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer sino entre dos grupos de hombres. En este intercambio la mujer figura como uno de los objetos que intercambian estos grupos (Lévi-Strauss 1969:115). Para Rubin las relaciones de parentesco del pasado aún dominan nuestras vidas sexuales, nuestras ideas sobre lo que son los hombres y las mujeres, la manera en que criamos a los niños y las niñas. (Ver Rubin 1975). El intercambio de mujeres para Rubin es un concepto que establece la opresión de las mujeres dentro de los sistemas sociales, ya que el intercambio de mujeres se da, como hemos señalado, entre dos grupos de hombres. Rubin estudia la opresión de las mujeres con lo que denomina el sistema "sexo/género". Este sistema distingue

entre los sistemas económicos y los sistemas sexuales. En ocasiones se utiliza el término de producción para la economía y el de reproducción para el sistema sexual. En realidad, la producción y la reproducción se llevan a cabo en ambos sistemas. No se pueden relegar los aspectos de la reproducción social sólo al sistema sexual. La identidad de género es un ejemplo de producción en el sistema sexual y un sistema sexo/género que involucra las relaciones de procreación en el sentido biológico (Rubin en Reiter 1975:167) Para Rubin los sistemas sexuales no se pueden siempre explicar por las fuerzas económicas. En este escrito Rubin establece una relación entre la subordinación de las mujeres y los sistemas sociales existentes. El sistema sexo/género se refiere al dominio sobre las mujeres en relaciones sociales específicas que se organizan de esa manera, pero Rubin explica que este tipo de relaciones desiguales no es inevitable. Estas relaciones son construcciones sociales, no esencias naturales.

Moore reflexiona que una vez que las mujeres antropólogas estudiaron a las mujeres de diferentes culturas, se asumió la categoría de "mujer" como universal y no como algo específico, lo mismo ocurrió con las palabras matrimonio, familia y hogar. Para investigadoras como Ortner y Whitehead, lo que entra en la categoría 'mujer' y en la categoría 'hombre' debe investigarse, no asumirse. Es preferible utilizar las categorías de hombres y de mujeres, en lugar del universal hombre o mujer, ya que de esta manera se reconoce a la diversidad de posibilidades de ser. Moore considera que en una investigación antropológica no puede existir un significado analítico en conceptos como "la posición de la mujer", "la subordinación de la mujer" o "la dominación masculina", cuando se utilizan como universales. Las diferencias biológicas entre los sexos no nos indican

nada sobre un significado social general de esas diferencias (Moore 1995:7). Moore indica que otro desafío que se presenta a la antropología feminista es el de reexaminar el pasado colonial de la disciplina antropológica y la relación entre quienes estudian y quienes son estudiados. La antropología se ha dedicado a estudiar culturas diferentes de la europea. Pero para Moore es importante indicar que la diferencia cultural que se maneja en la antropología, como los estudios que se realizan en distintas sociedades sobre parentesco, ritual y economía, entre otros, es distinto al concepto de diferencia que emplea la antropología feminista. Esta autora se pregunta cómo se estructura la economía y el ritual a través del género, en lugar de preguntar cómo se experimenta el género a través de la cultura y cuál es la experiencia del género a través del colonialismo y en un sistema imperialista. Esto es comenzar a estudiar al género tomando en cuenta el racismo y el etnocentrismo que existe en nuestras sociedades (Moore 1995:10).

Este punto es de vital importancia pues la antropología feminista, si bien comienza a estudiar la vida de las mujeres americanas de una clase social determinada, en general media, a partir de los ochenta analiza las vidas de mujeres que son diversas por clases sociales, tipo de cultura y vida político-religiosa. La antropología feminista se interesa en comprobar lo que sucede con esta diferencia de las mujeres. Pues son muy variadas su situación, actividades, y cosmovisión. Esta nueva antropología feminista se relaciona con el estudio de cómo el racismo divide la identidad y la experiencia genérica, cómo la clase se relaciona con el género y la etnia. No se necesita sólo reformar la teoría antropológica sino la teoría feminista también (Moore 1988:11). Esta última se enriquece de las

aportaciones de la antropología feminista, la cual aporta datos de la vida de mujeres en diferentes culturas y cuestiona el colonialismo y el sexismo.

La antropología feminista da un giro. En lugar de buscar la igualdad de las mujeres acepta las diferencias entre ellas, y comienza en la actualidad una teoría y una práctica basadas en esta diferencia. Es también por esta razón, que las antropólogas se interesan por la situación de las mujeres en distintas sociedades.

En ocasiones, se contemplan avances en la obtención de derechos para las mujeres en culturas que después van desapareciendo nuevamente. En Irán, por poner un ejemplo, se obtuvo la abolición del velo en 1936. En 1962 las mujeres pudieron votar. El derecho del hombre para obtener la custodia de sus hijos e hijas cuando decidía divorciarse de su pareja, se eliminó en 1973. En 1976 se prohibió la poligamia y se obtuvieron derechos para las mujeres después de un divorcio. Poco después de que Khomeini tomó el poder, estos logros desaparecieron de nuevo. El uso del velo regresó. Las mujeres pueden seguir votando, pero sólo pueden estudiar ahora en colegios para mujeres. Se permite la poligamia de nuevo, pero a las mujeres se les ejecuta por adulterio. Este cambio islámico en la vida de estas mujeres iraníes las obliga a una participación política que a la vez trae una ideología que controla su participación (Moore 1995 176-178). Muchas mujeres han comenzado a hablar de su nueva vida y de los cambios que buscan en sus condiciones de existencia.

Es muy importante que mujeres de diversas culturas y religiones intercambien las historias de sus vidas y sus experiencias, para así encontrar diversas maneras en que se pueden modificar las condiciones de vida de mujeres de diferentes lugares. Para este

intercambio ha sido muy importante la antropología feminista que realiza trabajos transculturales. En los noventa el vínculo entre la academia y la política feminista es fundamental. No sólo lo que sucede en los Estados Unidos, Francia e Italia, por citar países donde las feministas han publicado trabajos importantes en este sentido, sino el trabajo que comienza a realizarse en los países de América Latina como México y los países donde se practica la religión musulmana, como analizaremos en los siguientes capítulos. También cabe señalar que las mujeres de etnias diversas, como las chicanas que viven en los Estados Unidos, comienzan a publicar sus propios textos en los que hablan de sus problemáticas, las cuales son distintas de las que aquejan a las feministas americanas de clase media. Caroline Brettell y Carolyn Sargent editan un texto llamado *Gender in Cross-Cultural Perspective*, en el cual incluyen textos recientes que analizan temas como la construcción de lo masculino y lo femenino como resultado de lo simbólico y las condiciones materiales de vida en culturas diferentes. En este libro también se estudia el papel de las mujeres en las religiones y los rituales, el colonialismo y la economía global, entre otros. Este libro resulta interesante, porque reúne en los diferentes capítulos escritos transculturales para comparar el género en las sociedades de distintas formas de vida. En el capítulo dedicado a "género, política y reproducción", se menciona la importancia de estudiar las prácticas de nacimiento en diferentes sociedades. Como resultado, se compara la asistencia médica tan eficaz que existe en Estados Unidos y la falta de recursos para mejorar la salud materna y la de los infantes en otros países del mundo. Esta antropología transcultural se preocupa también por los conceptos culturales alrededor de la fertilidad, el tamaño de la familia, el valor de la niñez y la

relación entre la vida reproductiva y la de trabajo en la vida de las mujeres. Otro problema es el del aborto de fetos que se saben femeninos (Ver Brettell y Sargent 1997). Considero que el intercambio de ideas de diferentes sociedades puede acrecentar el bienestar de las mujeres tanto en su salud como en sus planes de vida, al compartir el análisis feminista de distintos temas que actualmente se discuten, como la reproducción y la sexualidad en distintas culturas.

Peggy Reeves y Ruth Gallagher editan en 1990 el libro: *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. En este libro se reúnen escritos sobre la vida de las mujeres en distintas culturas y se analizan conceptos empleados en los estudios de género. Dentro de estos conceptos se distingue el de "significado de género" y el de "representación de género". El primero se refiere a un término general, a la idea de lo que se indica o implica, de cómo se perciben, evalúan los dos sexos y cómo se espera que se comporten en las diferentes sociedades. El significado de género se infiere sólo a partir de las representaciones simbólicas que experimentamos con respecto al género. La representación de género, como femenino o masculino, en una sociedad es la construcción de imágenes y de personajes en textos. Un ejemplo son los textos literarios en que se presentan personajes femeninos dedicados sólo a las tareas del hogar o las aventuras fantásticas donde los personajes que se enfrentan a obstáculos y los vencen son masculinos, mientras los femeninos sólo reciben la noticia de los logros de éstos. Es solo en tiempos recientes cuando comienzan a escribirse cuentos de hadas, donde las mujeres tienen un papel activo y resuelven por si mismas conflictos.

Estas representaciones genéricas pueden aparecer en mitos, historias, ceremonias y televisión entre otros (Reeves y Gallagher 1990:5). Esta distinción es fundamental para los estudios antropológicos, pues nos indican la importancia de adentrarse en las representaciones de género de distintas culturas para poder cotejar las que se dan en diferentes culturas, e incluso problematizar las ideas que se han repetido a lo largo de estudios antropológicos. Un ejemplo es el escrito de Gottlieb, quien contextualiza la noción de la mujer como un ser que contamina. Para Gottlieb una sustancia puede asociarse o no a la contaminación. Ella encuentra que entre la sociedad Beng tanto las mujeres como los hombres pueden contaminar. Las mujeres a veces contaminan, y otras previenen o eliminan la contaminación (Véase Gottlieb 1990).

Otros estudios del libro de Reeves y Gallagher rompen con la idea que predica la dominación masculina o la negación de lo femenino en todas las sociedades. Entre los hopi, los minangkabau y los vanantinaí existen condiciones de equidad entre los géneros (Véase Reeves y Gallagher 1990:15-16). Estos textos nos apoyan para cuestionar ideas absolutistas sobre ciertos estudios de género, que tienden a universalizar las relaciones entre géneros por los que encuentran en sus propias culturas y tiempo histórico. Las editoras de este libro lanzan una pregunta al aire que es fundamental para el trabajo que nos ocupa ¿Cómo difieren las mujeres de dos culturas distintas no sólo en términos de la representación de género en sus comunidades sino también en términos de su auto-

representación?⁵ En el tercer capítulo ahondaremos en la importancia de los trabajos antropológicos feministas que recogen estas auto-representaciones.

En 1995 Ruth Behar y Deborah Gordon editan el libro *Women Writing Culture*. En la introducción de este texto, Behar comenta que este estudio comienza por una doble crisis, la de la antropología y la del feminismo. Surgen dos proyectos que las lleva a escribir este texto. Ella señala que en la antropología de los ochenta se publica la antología de James Clifford y George Marcus: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Los textos de las mujeres antropólogas quedaron fuera de *Writing Culture*, libro editado por James Clifford y George Marcus, publicado en 1986. Este libro resultó ser un libro escrito por hombres de la academia, para otros hombres de la academia (Behar and Gordon 1995:4), donde las mujeres académicas no contaban. El otro proyecto, dentro del movimiento feminista es la antología *This Bridge Called my Back* editado en 1981 por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, en el cual critican el feminismo de las mujeres blancas de clase media de Estados Unidos. En este libro, las escritoras invitan a distintas mujeres a participar con sus textos. Intentan explorar la intolerancia y los prejuicios a los que se enfrentan en Estados Unidos y buscan que se acepten sus diferencias dentro del movimiento feminista de su época. Estas mujeres escriben por primera vez al aceptar este proyecto, no eran escritoras.

El texto *The Bridge* sorprendió a Behar y a Gordon, pues comentaba los problemas de las mujeres que vivían en el mismo país que ellas. Este libro logra abrir la discusión sobre la necesidad de investigar maneras de comprender cómo las políticas del

⁵ El subrayado es mío.

conocimiento han cambiado a partir del movimiento feminista, el movimiento de los derechos de los afro-americanos y los movimientos culturales de los chicanos. A través de *The Bridge*, las feministas de Estados Unidos se percataron de la necesidad de generar coaliciones entre mujeres para incorporar las diferencias raciales, de clase, de orientación sexual, de educación y de cultura. Esto constituyó una importante lección para el feminismo que hablaba de "la mujer" sin considerar las diferencias que existen entre mujeres. *The Bridge* fue escrito por mujeres indígenas americanas, afro-americanas, asiático-americanas y latino-americanas. Dentro de los textos de la antropología colonial estas mujeres hubieran sido el objeto de estudio o hubieran participado con el papel de informantes. En este libro, en cambio, eran las autoras de sus propios textos. Este trabajo cuestiona que los y las antropólogas sean los (as) dueños (as) del conocimiento de las etnias. Aquí hay un ejemplo en el que la otredad se expresa y comparte su propio conocimiento con otras personas.

El libro *Women Writing Culture* continúa el camino emprendido por *The Bridge*, ya que rehúsa separar la escritura creativa de la escritura crítica. Este estudio tiene muchas voces e incluye ensayos biográficos, históricos y literarios. En este texto se encuentran las (os) lectoras (os), lo mismo con ficción que con autobiografías, teatro, poemas, historias de vida, crítica y textos que mezclan varios de los tipos de escritura anotados anteriormente (Behar y Gordon 1995:7).

Behar señala que en la antropología se ha estudiado 'al otro' y a 'la otra' por mucho tiempo. Ella observa que es tiempo para re-pensar el canon antropológico e incluir los escritos de mujeres que se expresan por sí mismas. Para Behar es importante

recobrar historias de mujeres y romper los silencios que han existido en la antropología con respecto a este tipo de textos. Behar propone indagar otras posibilidades dentro de la labor de las mujeres que se dedican a escribir sobre la cultura. Dentro de estas formas, poder escribir sobre sí mismas es una de estas posibilidades. Aquí cabe aclarar que cuando se escribe un texto se realiza una selección de los testimonios que van a narrarse. Pero lo importante es que cada mujer elige su propio material en este tipo de textos. El conocer las historias de mujeres de diferentes países sirve a todas las mujeres para su propio desarrollo como personas. Cuando se comparten conocimientos se puede tener acceso a mejores posibilidades de vida con más oportunidades y más derechos para las mujeres del planeta.

Hasta aquí hemos recorrido los discursos consignados por las antropólogas feministas en Estados Unidos a partir de los setenta. Todos estos discursos son esenciales, porque crearon una conciencia en la antropología en la cual las mujeres lograban estar presentes y visibles. Estos discursos también se preocuparon por representar a las mujeres como personas activas en la creación de su cultura y su participación como ciudadanas con derechos políticos al igual que los hombres. En el presente estos discursos cuestionan a la antropología colonial, la cual estudiaba a las culturas de los países colonizados, en general para poder gobernarlos mejor. En esta antropología colonial los y las otras eran objetos de estudio o informantes. Con la antropología feminista actual se escuchan esas otredades que antes eran mudas. Pues son esas personas ahora quienes nos expresan sus conocimientos, por sí mismos (as) ya sin interpretaciones de los estudiosos que consideraban poseer la verdad sobre las

formas de vida, de pensar y sentir de los y las demás. La antropología feminista actual tiene múltiples posibilidades en sus discursos, si se vincula a otras áreas del conocimiento, como es la crítica literaria feminista, la cual invita a realizar textos de conocimiento entre mujeres que deciden compartir su cosmovisión, sus auto-representaciones y sus logros o problemas para tener una mejor vida como personas. En este trabajo incluiremos algunos escritos que han surgido en el seno de esta visión, donde las antropólogas aprenden de otras mujeres, enseñan a mujeres a crear textos propios y comparten con otras mujeres las experiencias que sus existencias les comunican. En estos nuevos discursos antropológicos hay un verdadero intercambio de ideas y se intenta no privilegiar a una cultura sobre las demás, sino identificar las similitudes en cuanto a la vida de las mujeres en varias culturas y también anotar sus diferencias.

En el ámbito académico de la antropología norteamericana se incluyen trabajos muy variados y que provienen de las distintas regiones del orbe, la manera en que estos trabajos se incorporan a la antropología feminista mexicana son parte de un fenómeno de intercambio intelectual que la da fuerza al cuerpo teórico de cualquier discurso. Sin embargo, esto no quiere decir, que en la antropología mexicana no se propongan perspectivas que modifiquen el pensamiento antropológico por sus características ideosincráticas. En el próximo capítulo intentamos recabar algunas de las aportaciones que nos parecen más relevantes.

CAPÍTULO II

Reflexiones sobre una antropología de los discursos feministas en México sobre el cuerpo.

Mi trabajo es con las mujeres. Ver la situación de las mujeres. Nos fuimos organizando, también queremos pos que las mujeres nos tomen en cuenta. Nosotras siempre estamos atrás, no tenemos la palabra. Siempre la boca cerrada. Por eso queremos que nosotras las mujeres tengamos nuestra palabra. Queremos que las compañeras despierten y tengamos la palabra todas las mujeres. Que nos respeten. Porque anteriormente no podemos decir nada. Ahora vamos poco a poco a despertar, para que más adelante podamos hablar y ver. Lo que más queremos es que nos respeten.

Susana. Comandante del EZLN.

Los estudios con una orientación de género o centrados en problemas de género han atravesado la antropología tradicional. En este capítulo se citarán ejemplos provenientes de la arqueología, la etnografía y la antropología simbólica.

Aunque mi propósito no es realizar un estudio exhaustivo de la antropología feminista en México tengo el interés de revisar algunos de los conceptos más sobresalientes que, a mi modo de ver, configuran distintas facetas de esta antropología. Una faceta es la que se refiere a la difusión de los trabajos feministas y de género dentro de la cual están las revistas y los centros que mencionaremos. En la antropología feminista el estudio del cuerpo de las mujeres se encuentra en dos vertientes: la antropología simbólica y el estudio del cuerpo

físico y la salud de las mujeres. La antropología simbólica se dedica al estudio de textos que relatan tanto mitos como ritos relacionados con la maternidad. Como ejemplo de estos estudios menciono los hallazgos de figuras femeninas de la antigüedad en México, por las nuevas interpretaciones sobre la vida de las mujeres en el periodo pre-clásico. Un ángulo más que analizamos dentro de esta antropología simbólica es la concepción de lo femenino y del cuerpo femenino dentro de una cosmovisión mesoamericana, la cual se enfrenta con la cosmovisión del catolicismo que traen los españoles a la Nueva España, en la época de la conquista. La cosmovisión católica sigue presente actualmente y limita al cuerpo femenino con la tarea de procrear. Este campo engloba estudios de antropólogas feministas, cuyos relatos de ideas sobre algunas mujeres buscan un cambio en la concepción del cuerpo de las mujeres. Otro campo importante en la antropología feminista en México es el que se refiere al estudio del cuerpo físico de las mujeres. Este campo se ocupa de la salud de las mujeres, tanto la salud mental como la salud sexual y reproductiva, indispensable para cualquier programa público que se pueda justificar a través de los dispositivos teóricos. Un tema ligado a lo anterior es el que abarca el análisis sobre denuncias a la violencia y homicidio que sufren las mujeres en México.

Hacia una antropología feminista en México.

Una de las aportaciones más importantes de Marta Lamas ha sido introducir el trabajo de varias antropólogas feministas al panorama conceptual de la antropología en México. Marta Lamas escribe en 1986 "La antropología feminista y la categoría 'género'" (Ver Nueva antropología, 1986, Vol 30). Este

artículo resulta importante para las antropólogas en México que realizan estudios feministas y de género. Lamas considera importante al feminismo de finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, pues estos van en contra de la "diferencia" que se vuelve "desigualdad" contra las mujeres. Lamas explica que este movimiento se difunde y toma fuerza en países de América, Oriente y África desde los sesenta. Las feministas de estos continentes analizan y descartan la subordinación de las mujeres. Para Lamas la antropología es uno de los terrenos que se dedica a esclarecer qué es innato y qué adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas (Lamas 1996:102-103). Lamas explica que las antropólogas feministas se interesaron mucho en la distinción sexo/género, pues las características que la cultura puede asignar como "femeninas" pasividad, vulnerabilidad y otras se asumen a través de un proceso individual y social, que es el proceso de la adquisición del género. Esta adquisición del género es tan fuerte que muchas veces se considera como natural. En su estudio Lamas resume el trabajo de Gayle Rubin, Ortner y Whitehead, autoras que hemos tratado en el capítulo anterior. Lamas afirma que el estudio de género en la antropología ha desmantelado el pensamiento biológico respecto al origen de la opresión femenina. Lamas señala que, a pesar de la subordinación femenina universal, la diferencia específica de clase y de etnia crea una separación entre las mujeres, y éste es un tema que interesa a la antropología feminista. En su artículo, Lamas comenta que es importante analizar el papel de las mujeres conforme al modo de producción y de reproducción en sociedades, además de confrontar estas interpretaciones con lo que está pasando aquí, ahora para unir a la teoría con la praxis (Lamas 1996:124).

Marta Lamas escribe un artículo posterior al que titula: "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género". En éste la autora afirma que se requiere la utilización de la perspectiva de género para describir la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales que son sexistas y homófobas. Hemos de comprender que a hombres y a mujeres nos encasillan en dos modelos complementarios. Esta concepción discrimina y estigmatiza a quienes no se ajustan al modelo hegemónico. Lamas asegura que una de las tareas que propone el feminismo es tratar de eliminar mediante una acción simbólica colectiva, el sexismo y la homofobia (Lamas 1996:362).

Marta Lamas ha influido en el trabajo de las antropólogas en México; no sólo por los artículos aquí señalados, sino por la revista que edita desde hace diez años, *Debate Feminista*, la cual traduce al español textos de feministas de Europa y de Estados Unidos, a la vez que incluye textos de feministas mexicanas que se dedican a diversas áreas del conocimiento como la literatura, el teatro y los estudios sociales. En la revista también se analizan textos teóricos que son importantes para el feminismo. Podemos ejemplificar lo dicho con el artículo dedicado a Judith Butler y Ernesto Laclau titulado "Los usos de la igualdad". Desde la perspectiva crítica se sugieren una serie de diferencias que tienden a proporcionar una distinta definición de la noción de igualdad. Butler cuestiona la postura de qué o quién exige la igualdad, dónde y cuándo resulta aplicable (Butler y Lanclau 1999: 120)

Por su lado, Laclau adelanta un comentario crítico a lo expresado por Butler. Indica la necesidad de diferenciar el objeto de una política antigualitaria "mediante la imposición de un canon dominante y uniforme (ésta es la situación

que confrontan hoy en día las luchas multiculturales en el mundo anglosajón) de aquéllas en las que hay discriminación, al afirmar las diferencias de manera violenta, como en la idea de "desarrollos separados" que constituía el centro del *apartheid*. Esto significa que, según las circunstancias, la igualdad puede llevar a reforzar el debilitamiento de las diferencias" (Butler y Lanclau 1999:120).

El primer número de *Debate Feminista* se publica en marzo de 1990. En el editorial de este número Marta Lamas explica que:

La revista nace de la necesidad compartida entre varias feministas de disponer de un medio de reflexión y debate, un puente entre el trabajo académico y el político, que contribuya a movilizar la investigación y las teorías feministas, dentro y fuera de las instituciones académicas, y ayude a superar la esterilidad de los estudios aislados del debate político (...) *Debate feminista* es una toma de posición frente a la fabricación de estudios banales (y su aprovechamiento curricular) y las explosiones de resentimiento a nombre de la Revolución (Lamas 1990:1).

Esta posición es importante pues, como lo señalan, buscan un cambio político que no se aisle de la teoría feminista. Marta Lamas habla de la influencia que tuvieron la revista *fem* y el suplemento *doble Jornada*, las cuales anteceden a *Debate Feminista* ¹

Lamas considera importante este tipo de publicaciones, porque "las mujeres, como grupo social -como género-, están en condiciones singulares de

¹ El primer número de *fem* aparece en 1976. Su dirección estaba a cargo de Alaíde Foppa y Margarita García. En su consejo editorial estaban Elena Pomiatowska, Lourdes Arizpe, Margarita Peña, Beth Miller, Elena Urrutia, Marta Lamas y Carmen Lugo. En este primer número escriben que *fem* "se propone señalar desde diferentes ángulos lo que puede y debe cambiar en la condición social de las mujeres, invita al análisis y a la reflexión. No queremos disociar la investigación de la lucha y consideramos importante apoyarnos en datos verificados y racionales y en argumentos que no sean solo emotivos" (*fem*, Vol 1, No. 1., oct-dic, 1976:3).

El primer número de la doble Jornada, suplemento del periódico La Jornada se publica el 8 de marzo de 1987. Este suplemento apunta en su número de estreno que buscan dar voz a quienes no la tienen. Exponen que las mujeres han estado presentes en los movimientos sociales "no han logrado poner en evidencia(...) los problemas que se ubican (...) en el ámbito de las relaciones íntimas, aquello y no aparece en las primeras planas, lo que no se dice de los sindicatos, las labores simples (...) que ocurre silenciosamente, como si no

discriminación, opresión y explotación, es correcto plantearse un trabajo específico con ellas" (Lamas 1990:2). Esta antropóloga está en desacuerdo con los movimientos de mujeres que consideran que las mujeres, por el hecho de serlo, son mejores que los hombres. Lo que importa es hablar de la relación entre hombres y mujeres en las acciones políticas (Véase Lamas 1990).

En este primer número de *Debate Feminista*, Lourdes Arizpe escribe "El feminismo y la democratización mundial". En su texto apunta que las realidades sociales y las políticas de las mujeres han cambiado tanto en el mundo que se debe comprender y analizar el contexto de procesos sociales mundiales que afectan la situación de las mujeres de todas las clases sociales en todos los países. También expresa que las mujeres deben "subirse al nuevo milenio, a invitación nuestra, porque si no, nos van a dejar atrás a las mujeres" (Arizpe 1990:111-113).

Alfredo López Austin colabora en este número con "Un objeto de la ciencia histórica". En su escrito apunta que en tiempos de una democracia más plena el amor debe ser íntegro y las violaciones y la discriminación deben desaparecer. También espera que en una nueva concepción del mundo la sexualidad no justifique ni obedezca asimetrías. Para él la democracia no es absoluta sino "progresiva": "Todo es cuestión de grado. Y la democracia siempre será una lucha" (López Austin 1990:176).

La revista *Nueva antropología* ha publicado varios artículos sobre antropología feminista. Es un espacio que puede servir para aquellas reflexiones sobre el feminismo en México que con el tiempo pueden significar un aporte al

importará" (*doble Jornada* 8 marzo, 1987:1). "doble Jornada quiere dar a conocer la lucha de las mujeres, sus tropiezos, sus victorias" (*doble Jornada* 8 marzo, 1987:3).

cuerpo teórico para hacer antropología feminista. En 1986 la revista publicó el volumen 30, titulado: *Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*. Este número incluye autoras como Gayle Rubin a quien mencionamos en el capítulo anterior y a Marta Lamas entre otras. Este número es fundamental para el estudio de la antropología feminista y la antropología de género.

En este número se indica que la antropología está en proceso de constituir a la mujer como sujeto social más que como objeto de estudio. En este paso se rompe el marco de lo personal y lo privado con lo político y lo público. No es sólo un movimiento político sino un pensamiento político.

En esta publicación Teresita de Barbieri y Orlandina de Oliveira intitulan su participación: "Nuevos sujetos sociales: la presente política de las mujeres en América Latina". En su estudio plantean que la participación de las mujeres se da en los partidos políticos, sindicatos y movimientos guerrilleros, estos hechos han transformado estos espacios con base en reivindicaciones de género, clase, etnia y edad. Surgen organizaciones de mujeres desde la ética para oponerse al terrorismo de Estado y éstas reivindican su condición de madres, esposas, amantes y proponen nuevas alternativas de organización de la vida y el trabajo (de Barbieri y de Oliveira 1986:24). Este estudio es fundamental para entender la variedad de espacios donde reivindican los diferentes derechos de las mujeres en Latinoamérica. En la actualidad, las mujeres se encuentran en Organizaciones No Gubernamentales (ONG), en instituciones públicas y educativas. Estos centros trabajan contra la exclusión, la discriminación y el fundamentalismo. Hay espacios que se ocupan de luchas por los problemas locales sin olvidar los problemas globales de las mujeres, la economía, la ecología y la búsqueda de una paz

duradera. Uno de los problemas globales de la lucha feminista en distintos países es la búsqueda de estados laicos de gobierno que permitan la diversidad y la paz. Un tema que ocupa también un lugar central es el derecho de las mujeres a la salud.

Nueva antropología dedica también su volumen número 49 a la temática que aquí nos ocupa. El título de este volumen es "Poder y Género". Algunos de los temas de este número son las demandas de la mujer indígena en Chiapas y el movimiento del Sindicato de costureras "19 de septiembre", que surge a partir de la muerte de trabajadoras del Distrito Federal en el terremoto de 1985, por las malas condiciones de los espacios donde laboraban. El volumen 51 de *Nueva antropología* se titula: *20 años. Una visión retrospectiva*. Este número surge a raíz de los trabajos del Seminario que analiza los últimos 20 años de antropología en México. Dentro de este volumen, Elsa Muñiz elabora "De la cuestión femenina al género: Un recorrido antropológico". Este estudio es importante para comprender las etapas por las que ha atravesado la antropología Feminista en México. La primera etapa, a partir de los años setenta rompe con la temática y las técnicas de estudios antropológicos consideradas androcéntricas. La segunda etapa, durante los ochenta, se centra en el mercado de trabajo de las mujeres. La tercera etapa desde los noventa se preocupa por la sexualidad, la salud femenina, la violencia contra las mujeres entre otros temas. Muñiz explica que realiza este escrito tomando en cuenta los artículos que ha publicado la revista a la que ahora hacemos mención, aunque también se refiere a otras publicaciones. Se da a la tarea de revisar lo que ha sucedido con los estudios sobre la mujer en la antropología mexicana durante los últimos 20 años. Explica que a México

llegaron al filo de los años setenta los libros que escribieron feministas de Estados Unidos. Estos textos trataban la opresión de las mujeres en el sistema patriarcal. Una de las primeras autoras mexicanas feministas de esta época fue Rosario Castellanos, quien escribió *Mujer que sabe latín* en 1973 y *El eterno femenino* en 1975. Esta autora revisa la vida y las historia de mujeres que viven en su tiempo, cuestionando los papeles asignados a las mujeres. En el cuarto capítulo retomaremos a esta autora.

En esta primera época arrancan estudios académicos sobre la mujer que plantean una severa crítica a los cuerpos teóricos de disciplinas como la antropología, donde comienza una búsqueda que pone en tela de juicio esas investigaciones antropológicas consideradas androcéntricas, etnocéntricas y clasistas (Muñiz 1997:120-121). Lourdes Arizpe plantea que la antropología latinoamericana, y dentro de ésta, la mexicana, rompen con sus propios linderos teóricos en dos sentidos: por un lado extienden su campo de estudio y temática más allá del estudio exclusivo de los problemas relativos al campesinado y a los grupos indígenas y, por otro lado, modifican sus límites interdisciplinarios al cuestionar el significado y el papel de la antropología en las sociedades contemporáneas. Arizpe denomina como "nueva antropología crítica" a la que se dedica a los estudios sobre la mujer (Arizpe citada por Muñiz 1997:121). Muñiz agrega que esta antropología también es comprometida, pues muchas de estas investigaciones denuncian y buscan soluciones a los problemas de opresión de las mujeres (Véase Muñiz 1997).

Muñiz explica que a finales de los setenta y principios de la década de los ochenta, a partir de la idea de que era necesario sistematizar los estudios sobre la

mujer, emerge una tendencia a reflexionar sobre la vida cotidiana, la participación de la mujer en el ámbito laboral y la reproducción en el hogar. Estos estudios fueron influidos por los trabajos de las feministas de Estados Unidos y por enfoques derivados del marxismo. Las investigaciones que provenían de este segundo enfoque responsabilizaban al capitalismo de la sujeción de las mujeres. Los estudios que se basaban en el enfoque de las feministas de Estados Unidos explicaban que la opresión femenina se encontraba en el patriarcado. Muñiz comenta que los estudios sobre la mujer aumentan y surgen espacios para el análisis de estos trabajos.

Muñiz señala que "un problema que encuentra con respecto a los trabajos de antropólogas feministas en México es que muchos de estos textos son tesis académicas que nunca se publican".² Esperamos que haya un cambio en este sentido para que estas voces feministas se conozcan por más mujeres en forma de libros publicados.

Muñiz advierte que durante mediados de los años ochenta preocupaba a las estudiosas feministas de México la participación de las mujeres en el mercado laboral. Afirma que el libro de Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, tesis doctoral y después publicado en 1990, cristaliza el trabajo realizado por las estudiosas durante los ochenta, pues este texto pretende explicar las realidades de las mujeres en nuestro país (Muñiz 1997:128). Lagarde expresa en la segunda edición de su libro que ella construye la categoría 'cautiverio' como síntesis del hecho cultural que identifica a

² Expresado en una conversación telefónica en el año 2001.

las mujeres en el mundo patriarcal. Para Lagarde este cautiverio se caracteriza por la privación de la libertad y por la opresión de las mujeres (Lagarde 1993:36-37). Lagarde asevera que todas las mujeres están cautivas; considera que la sociedad se define de tal modo, que estimula a las mujeres en torno a un número reducido de opciones culturales de modos de vida particulares, y éstas se configuran alrededor de alguna de las características de la condición de la mujer. Según la condición de la mujer y las situaciones de vida de las mujeres, los cautiverios construidos son el de la madresposa, que reúne la dependencia de las mujeres por su maternidad y su conyugalidad. Otro cautiverio para esta autora es el de las putas. Ellas concretan el eros y el deseo femenino negado. Su erotismo existe para el placer de otros. Las monjas encarnan como cautiverio la negación de la madresposa y de la puta. Su mutilación es para la realización social y religiosa. Son madres universales y su vínculo conyugal con el poder divino. Las presas concretan la prisión genérica de todas las mujeres. Su prisión es ejemplo para las demás. Las locas actúan la locura genérica, cuyo paradigma es la racionalidad masculina (Lagarde 1993:38-41). Lagarde apunta que la salida de los cautiverios de las mujeres no conduce idealmente a la felicidad y al bienestar. Los cambios de las mujeres son complejos. Para Lagarde las mujeres se constituyen en sujetos al vivir procesos de ruptura con la sociedad y la cultura dominantes así como con las concepciones que sobre ellas hay en el mundo. Cuando las mujeres elaboran sus propias teorías y sus lenguajes, ellas desarrollan nuevas concepciones de ellas mismas, del mundo y se generan nuevas formas culturales a la vez que nuevas expresiones (Lagarde 1993:821). Para la autora el desarrollar

una concepción del mundo propio sintetiza la experiencia cultural feminista. Este libro ha sido importante para trabajos antropológicos feministas en México y en algunos países latinoamericanos.

El libro más reciente de Lagarde se titula *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Este texto se publica en el 2001 en una segunda edición. En su texto expresa:

en este libro cosecho mi experiencia de trabajo y acción de casi 20 años a favor de la autoestima de las mujeres (...) He desarrollado la teoría y las metodologías que aquí expongo a partir de lo que han pensado y hecho otras feministas, y de lo que he aprendido entre cientos, tal vez miles, de mujeres, durante estos años en México, mi país, en países de América Latina y en España (Lagarde 2001:15)

Lagarde define la autoestima como "el conjunto de experiencias subjetivas y de prácticas de vida que cada persona experimenta y realiza sobre si misma" (Lagarde 2001:28). Para esta autora cada mujer debe revisar su autoidentidad desde una perspectiva feminista, ya sea a través de terapias psicológicas, estudios teóricos, seminarios, acercándose a la situación de las mujeres a través del arte, de los medios de comunicación. Lo indispensable para Lagarde es que las mujeres logren resignificar la autoestima y la autoidentidad en procesos y espacios de conciencia feminista (Lagarde 2001:66).

La escritura de las mujeres es indispensable como medio para explorar su ser y buscar nuevas alternativas de existencia. Lagarde expresa que en los talleres que imparte a mujeres procura que escriban. Para ella:

Al escribir sobre la propia vida desde la perspectiva feminista, es posible encontrar explicaciones, hacer comprensibles las cosas, aprender a traer todo lo relativo a un asunto, priorizar y organizar. Escribir ayuda, pues, a desarrollar el pensamiento complejo y a incorporar lo contradictorio y lo inverosímil (...). Escribir en el taller ayuda a la concentración personal, al

monólogo interior y, por ende, a la individualización en el acto de reflexionar (Lagarde 2001:75-76).

El trabajo de escritura es importante como concentración personal y para lograr un acto de reflexión. Después de un ejercicio de escritura en sus talleres, se pasa a una etapa en la cual pequeños grupos se comentan los escritos de cada una para después tener una dinámica de todo el grupo inscrito al taller, se relata lo sucedido en cada pequeño grupo. Algunos talleres trabajan la relación de las mujeres con el dinero, con el trabajo, con la autoestima y la vida cotidiana, con sus relaciones interpersonales. Es por todo lo anteriormente planteado que Lagarde expresa que cada mujer tiene derecho a acceder a recursos, condiciones y derechos para desarrollarse y vivir en democracia. También derecho a vivir en libertad y a gozar de la vida

Pilar Alberti comenta que durante los años noventa los estudios sobre género en América Latina se han centrado en temas como las expresiones de la masculinidad, la sexualidad, la relación entre clase y género; género y participación política, género y subjetividad; violencia contra las mujeres y género y mujer rural entre otros temas (Alberti 1999:105).

Hasta aquí hemos realizado un recorrido por el trabajo de varias antropólogas feministas en México y la importancia que han tenido éstas en difundir este campo de la antropología.

Centros de estudio de la mujer y de género.

Un fenómeno muy relevante de la antropología en México es el que encontramos en el trabajo que elaboran muchas antropólogas en diferentes espacios de la vida social. Por ello es que un recorrido por los centros de estudio sobre la mujer y sobre el género pueden arrojar resultados interesantes para el feminismo. Me parece muy importante hacer notar que en el trabajo que se desempeña tanto en los centros como en las revistas feministas se establece un puente entre la academia, la información y la difusión sin el cual no se puede esperar un cambio sobre la condición de vida de las mujeres.

En los centros existe la posibilidad de explorar y adentrarse de manera exhaustiva en las distintas problemáticas que hacen de la antropología feminista un instrumento de conocimiento que reconoce las posturas de la otredad. En la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, un grupo de investigadoras logró consolidarse como un centro de investigación sobre mujer, identidad y poder desde 1982. En este centro se han realizado publicaciones. Entre las investigadoras que destacan en este centro están desde un inicio Eli Bartra y la antropóloga Ángeles Sánchez. Hoy en día también labora con ellas la antropóloga Mary Goldsmith. Actualmente tienen un programa de especialización y maestría en estudios de la mujer y planean tener su propio doctorado a corto plazo. Desde 1983 funciona el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) de El Colegio de México. La coordinadora en sus inicios fue Elena Urrutia. Luz Elena Gutiérrez de Velasco dirige el PIEM de 1996 al 30 de septiembre del 2002. Actualmente está a cargo Martha Torres. Este programa da apoyo a investigaciones y ofrece becas para tesis de posgrado que se relacionen con

estudios de género. Actualmente una de las coordinadoras de la maestría en estudios de género de este centro es una antropóloga: Soledad González. En este programa se realizan cursos, seminarios, diplomados y se publican libros especializados. Dentro del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en 1991 comenzó el Seminario de Género que actualmente coordina Ana María Salazar. Este Seminario principió con Noemí Quezada, Patricia Corres, Lourdes Arizpe, Marta Lamas, Arceli Mingo, Loregna Parada y Ana María Salazar. En este espacio se invita a hombres y mujeres a exponer sus investigaciones ante el grupo interdisciplinario que conforma el Seminario. Ana María Salazar coordina el número 10 de la revista *Antropológicas*, publicado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas. En este número Salazar selecciona materiales elaborados a partir del Seminario Permanente en Antropología de Género del instituto. Esta revista es importante para los trabajos de antropología feminista en México, pues incluye trabajos de Noemí Quezada, Mercedes Olivera, Rosa María Ramos, Pilar Alberti y Lourdes Arizpe, entre otras investigadoras. Las menciona a ellas como antropólogas que se han interesado en investigaciones de género desde hace tiempo. En este número, Salazar señala que Marcela Lagarde, como investigadora huésped en el Instituto, impartió un Seminario sobre antropología de la mujer que renovó el entusiasmo por discutir los temas que integran la propia tesis de doctorado de Lagarde (Salazar 1994: 12).

Ana María Salazar comenta que el Seminario de Género que ella coordina y el propio Instituto de Investigaciones Antropológicas apoyaron la construcción del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM, el cual se crea en 1992 y cuya directora es Graciela Hierro. El PUEG ha sido importante

por las reuniones que sostiene, así como por sus publicaciones. Desde 1992 se ocupa de analizar la condición inequitativa de las mujeres y de reconceptualizar las condiciones sociales de las mujeres. Aportan también la perspectiva de género ante instituciones académicas, gubernamentales y no gubernamentales. En abril del 2002 organizan el Seminario: Feminismos Latinoamericanos. Retos y Perspectivas, en el cual se reunieron mujeres feministas de Latinoamérica y el Caribe para compartir sus experiencias y sus estudios actuales. Un punto relevante fue el de tratar de que las feministas se acercaran entre sí sin prejuicios y sin arrogancia, para lograr metas comunes y discutir los desacuerdos. En el CIESAS surge el Seminario Permanente sobre Debate Actual en los Estudios de Género en 1997 con la coordinación de la antropóloga Patricia Ravelo del CIESAS y de Sara Elena Pérez-Gil, del Instituto Nacional de Nutrición "Salvador Zubirán". El antecedente de este Seminario es el Coloquio sobre Género y Salud Femenina: Enfoques y Perspectivas, que se llevó a cabo en el Distrito Federal en 1993. Este seminario estuvo coordinado por Patricia Ravelo, Sara Elena Pérez -Gil y Juan Carlos Ramírez. Señalemos que, en todos estos centros de estudios feministas o de género trabajan antropólogas, y es interesante que ya han trabajado con mujeres de diversas áreas de conocimiento, lo cual resulta en un enriquecimiento para todas estas mujeres académicas que se abren a trabajos interdisciplinarios y transdisciplinarios. El aprender a compartir experiencias y conocer nuevos campos de conocimiento sólo puede lograr estudios con una visión más compleja y no parciales por estar centrados en una sola área de pensamiento.

Los centros de estudios sobre feminismo y género no se limitan al Distrito Federal. Éstos han ido aumentando en toda la República Mexicana. Un ejemplo es

el Seminario de Estudios sobre Género que trabaja desde 1994 en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Este seminario lo coordina desde su inicio la antropóloga Martha Patricia Castañeda. Rosana Renau es la corresponsable del Seminario. A partir de julio del 2000 la Universidad Autónoma de Puebla comisiona a Martha Patricia Castañeda para coordinar el programa de investigaciones sobre teoría, perspectivas y enfoques de género, mismo que se encuentra en el Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades dentro de la UNAM. Por el periodo que ella coordine este programa Rosana Renau se hace cargo del Seminario de la Universidad Autónoma de Puebla. Los antecedentes de este Seminario según Castañeda se remontan a 1980, año en que Marcela Lagarde ofrece allí un Taller de antropología de la mujer. En 1983 se crea el área de Sexualidad y Cultura dentro del plan de estudios de la carrera de antropología en esa Institución y después surge el Seminario que actualmente es parte del plan de estudios de la carrera. Este Seminario edita una publicación dedicada a los primeros 20 años de antropología feminista en Puebla. Hasta aquí hemos mencionado sólo algunos centros de estudios feministas y de género de nuestro país; no son los únicos, pero éstos tienen la característica de haberse mantenido por varios años, incluir el trabajo de antropólogas, ofrecer clases o seminarios y realizar publicaciones de sus investigaciones.

Discursos feministas sobre el cuerpo simbólico de las mujeres
en la antropología feminista en México.

La tesis de doctorado de la arqueóloga Ann Cyphers, llamada "Las figurillas de Chalcatzingo, Morelos: Estudio de arte y antropología", cuestiona las interpretaciones androcentristas en la interpretación de figurillas femeninas. Este trabajo se presenta en 1987 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En su artículo: "Women, Rituals and Social Dynamics", ella afirma que el 92 % de las figuras preclásicas encontradas en Chalcatzingo pertenecen a figuras femeninas, mientras que el 3% son figuras masculinas y el 5% pertenece a la representación de niños. Entre las estatuas femeninas algunas representan a adolescentes y otras a mujeres en el tercer trimestre del embarazo. Hay pocas de estas figuras femeninas cargando niños, objetos u animales. La representación de las mujeres viejas está ausente. Las etapas de fertilidad femenina están representadas por la pubertad, por el embarazo y por la crianza de niños. Es posible que estas figurillas femeninas se hayan utilizado en rituales de curación o en ritos relacionados con los ciclos de la vida como el nacimiento, el matrimonio y la menarquia (Cyphers 1993:213). El trabajo expone que, aunque muchas teorías hayan colocado a las mujeres en posiciones de subordinación, el papel activo de éstas en Chalcatzingo puede asociarse con una contribución en la acumulación del poder político. Chyphers afirma que se ignora si los hombres o las mujeres del período preclásico realizaban las decisiones políticas o qué patrones de residencia eran más comunes o cómo operaba la filiación, si era patrilineal o matrilineal. Es importante haber encontrado estas figuras femeninas, ya que quizá puedan explicar algo de la economía política y las relaciones sociales de los hombres y las mujeres de esta sociedad temprana y dejar a un lado las interpretaciones antropológicas que automáticamente colocan a las mujeres de la antigüedad en una subordinación social con respecto a los

hombres (Cyphers 1993: 220). Esta investigación concluye que las mujeres del preclásico en esta zona tenían un papel muy importante durante la formación de alianzas matrimoniales con habitantes de otros lugares. El matrimonio y el tener hijos(as) asociaba a las mujeres con ancestros sagrados o deidades, en ciertas esferas de esos grupos sociales (Ver Cyphers 1994).

La arqueóloga Mari Carmen Serra Puche investiga el sitio arqueológico del Xochitécatl, en el estado de Tlaxcala. En la Pirámide de las Flores se encuentran grupos de mujeres de arcilla que cubrían extensiones de dos a siete metros. Estas figuras estaban junto con vasijas, cuentas, navajillas, placas de piedra verde y otros objetos. Tales representaciones de mujeres son el indicador más directo de los ritos y cultos femeninos en la antigüedad (Serra Puche 1998:21). Entre estas figuras femeninas hay mujeres jóvenes en posición de orar, mujeres embarazadas, las cuales tienen un orificio en el vientre y dentro una pequeña figura removible que representa al recién nacido, mujeres dirigentes, guerreras y mujeres ancianas (Serra Puche 1998) El estudio indica que falta conocer el hábitat familiar de esas mujeres, poder excavar sus casas y buscar datos sobre su vida cotidiana para lograr comprender cómo vivían. Hasta aquí hemos dado dos ejemplos de arqueólogas que estudian en México a las figurillas femeninas para buscar interpretaciones distintas de los papeles que tenían las mujeres de culturas antiguas, pues se les encuentra representadas por ciclos de vida, pero también en trabajos como dirigentes y guerreras. Seguramente con el correr del tiempo podrán encontrarse otros lugares como estos dos para conocer más sobre la vida de las mujeres.

López Austin habla de la figura femenina en Mesoamérica en su libro *Tamoanchan y Tlalocan*. En este libro se menciona que Tlalocan era un lugar mítico

de regocijo, donde no faltaban alimentos. El autor comenta que en el códice florentino se refieren al Tlalocan como el lugar donde "hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre. Nunca faltan el elote, la calabaza... siempre están verdes las plantas, siempre es temporada de lluvias, permanece la temporada de lluvias" (López Austin 1994:182-183). López Austin cita a Johanna Broda, para quien el Tlalocan era un espacio debajo de la tierra lleno de agua, el cual comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar. Según Broda, "se pensaba que existía una conexión subterránea entre las grandes cuevas, que eran la entrada al Tlalocan y el mar" (López Austin 1994:187). Dentro de la cosmovisión de los huicholes se encuentra Nakawé, quien es la diosa de la lluvia. Ésta y otras diosas acuáticas están asociadas a las cuevas. Na'aliwáemi, diosa serpiente huichola, se encarga de la procreación de los animales. Wirikuta, el lugar sagrado de los huicholes, es importante porque cada año recolectan allí el peyote, pero además, porque el agua de sus manantiales se considera como remedio de la esterilidad. Nakawé rige el cosmos huichol por seis meses, en la temporada de lluvias y es la dadora de la vida, la fertilidad y la multiplicación de los seres vivos. Se piensa que esta diosa vive en las profundidades de la tierra (López Austin 1994:145-146).

Según versa en el texto en la religión de los antiguos nahuas las diosas madre formaban un conjunto de deidades con diversos atributos. Son divinidades de la tierra, del agua, de la Luna, del nacimiento, de la enfermedad y curan las enfermedades frías, entre otras cosas. Estas diosas son manifestaciones de la Gran Madre y pueden desdoblarse en forma masculina, al igual que Tláloc tiene un desdoblamiento femenino (López Austin 1994:193-194). Esta característica de desdoblamiento comprueba el tema de la dualidad entre las deidades nahuas.

La organización con base de elementos polares es frecuente en muchas culturas. Así, por ejemplo, tanto en la cosmovisión africana samo, como la de Mesoamérica se dividen ciertos elementos en femeninos y masculinos; en fríos y calientes. Dentro de la cosmovisión de los samo se considera a la tierra como algo caliente y masculino, mientras que la lluvia calificada como fría y femenina (Héritier 1996:73). De esta manera constatamos la manera en que en una cultura distante a la mesoamericana también el agua se asocia a lo femenino. En una dimensión simbólica más cercana al cuerpo, Héritier agrega que para los samo se considera a la matriz como el lugar donde se logra el equilibrio entre lo frío y lo caliente. Para ambas culturas lo frío y lo caliente se relacionan con la salud y con el cuerpo.

Desde la perspectiva de la antropología simbólica, la recientemente desaparecida Marie-Odile Marion menciona que entre los mayas lacandones el útero se designa como *u kuch i mehen*. Esta expresión proviene del verbo *kuchik* que significa cargar, pero a la vez se refiere al hilo de algodón que utilizan las mujeres para tejer mantas. El útero se concibe como una bolsa de algodón dentro del vientre, donde las mujeres tejen pacientemente la textura de sus hijos. Según Marion las mujeres mayas lacandonas son consideradas como tejedoras de la vida humana, bajo la protección de la diosa Madre-luna, Ak Na'. Esta diosa es: "la madre universal, primera genitora y patrona del tejido, protectora de los embarazos y de los partos" (Marion 1995:39). Si Tlaloc puede presentar un desdoblamiento femenino entre los nahuas, entre los mayas lacandones los hombres se feminizan ritualmente. Marion comenta que los hombres despojan a las mujeres de sus poderes y se los apropian para restaurar algún desorden de carácter social, biológico o atmosférico (Marion 1995:43). A continuación se relata que los hombres lacandones cantan a

sus dioses, para luego tatuarse signos de feminidad al cubrir su cuerpo con las manchas del gran felino americano, a quien se vincula con las fuerzas clónicas (Marión 1995: 43).

Hasta aquí percibimos que es a través de mitos y de rituales que se aprecia la simbología de lo femenino en estas culturas. Hemos visto que lo femenino se encuentra unido a la luna, al agua, a la lluvia, a las cuevas, al útero, a la fertilidad y a la curación de algunas enfermedades frías. Pero también lo femenino está unido a la muerte. En el caso de la diosa Ak Na', encontramos que simboliza la procreación, a la vez que la muerte. Lo femenino también se une a la infertilidad. En varias culturas no se acepta que la infertilidad provenga del hombre; siempre se asocia a las mujeres. Entre los samo, la matriz no es la única condición para la concepción, sino también la presencia del agua sexual paterna y materna, además de la voluntad de una fuerza extrahumana: del destino individual de las mujeres (Héritier 1996:76). Héritier explica que entre los samo, se practica una operación a algunas mujeres ya muertas, quienes fueron infecundas cuando vivas. Por medio de la adivinación se piensa que estas mujeres carecieron de matriz, o que jamás menstruaron y se les opera. El pensamiento samo indica que las mujeres infértiles sufrirán en la muerte los dolores que no padecieron en la vida pues nunca parieron (Héritier 1996:79). Aquí se asocia al parto con el dolor, no se considera como una experiencia grata para las mujeres en una etapa de su ciclo vital, sino que se relaciona con un momento de sufrimiento.

El estudio de un simbólico femenino es importante para analizar después cómo se refleja éste en la vida y el cuerpo de las mujeres. Noemí Quezada explica que en sociedades con una cosmovisión dual como la que explicamos

anteriormente, lo femenino y lo masculino funcionan como planos organizativos y las relaciones entre los sexos son, según su hipótesis, más igualitarias ya que el amor y el erotismo se encuentran unidos. Para Quezada, lo simbólico trasciende lo social en la regulación que impone la religión sobre la sexualidad, y así los ritos de paso marcan la identidad genérica para las mujeres y para los hombres. Los prepara a cumplir con el papel biológico y social que se espera de ellos y ellas (Quezada 1997:36-37) Posteriormente comenta que cuando una pareja mexicana conseguía el embarazo se les guardaban cuidados a ambos y se les preparaba para ser padres y madres (Quezada 1997:40). Según este enfoque, la cosmovisión basada en el catolicismo que se impuso en la Nueva España estableció relaciones asimétricas entre hombres y mujeres por el matrimonio y el modelo de la pareja heterosexual, con fines reproductivos, donde el erotismo y el placer los buscaban los hombres fuera del matrimonio. El papel de las esposas era procrear.

Discursos sobre el cuerpo físico de las mujeres en la antropología feminista mexicana

Ana María Salazar realiza un trabajo en Morelos, en el cual revisa la leyenda y el rito de fertilidad que giran en torno a la Tepexenola. Salazar relata esta leyenda que para los habitantes de Amatlán recopila la historia de la joven Tepexenola, quien quería escapar de su padre, pues éste se oponía a que su hija viviera con el hombre que ella misma había elegido. Esta joven queda embarazada de este hombre, quien no es su marido. Tepexenola decide huir para salvar a su crío del cruel abuelo. El padre de la joven la maldice, al enterarse de que ella tiene un infante. Ella corre con su hijo en una ocasión cuando un viento la eleva por los cielos.

provocando que, al caer, muera su crío. Ella pide su muerte y ambos se convierten en piedra (Salazar 1993:292). Los habitantes de Amatlán tienen un santuario y un rito de fertilidad relacionados con la Tepexenola. En esta tradición, las mujeres se relacionan con su pasado mítico. El santuario de Tepexenola se encuentra, según explica Salazar, al pie de las montañas, en los límites de Amatlán y Santo Domingo Ocotitlán, en Tepoztlán Morelos. Una roca representa a Tepexenola, otra a su hijo y otra tercera al rebozo con el que cargaba a su infante. Es al pie de la roca que representa a la Tepexenola, donde "se ubica un altar rústico de piedra, en el que se colocan veladoras, juguetes y alimentos como ofrenda" (Salazar 1993:292). Salazar afirma que a este altar asisten mujeres acompañadas por otras mujeres. Las mujeres que visitan a la Tepexenola son estériles. Para su comunidad son "las que purgan en vida algún pecado, las mujeres incompletas, las no mujeres" (Salazar 1993 292). Estas mujeres creen que la Tepexenola es su última alternativa. Las asistentes al rito, le rezan, la abrazan, la cubren con un rebozo y le piden un hijo. Si alguna de las mujeres concibe después del ritual, borda un mantel y lo coloca en el altar de la capilla del pueblo donde veneran a María Magdalena (Salazar 1993:293). En este trabajo se analiza cómo las mujeres se sienten angustiadas por no dar al marido, hijos. Salazar cita a Riesky quien explica:

Los hombres quieren niños. Y si después del matrimonio no se tiene alguno en un período razonable para el hombre, él buscará una amante para que le dé hijos. Las mujeres también desean tener niños para que sus esposos permanezcan en casa y no peleen con ellas a causa de la falta de niños. Una mujer que había sido casada[...] tuvo dos niños que nacieron muertos. Los reproches del marido [...] le dieron coraje... Una curandera la trató de un resultante caso de bilis (Salazar 1993:297).

Las mujeres se sienten mal, pierden su estima y hasta enferman por no cumplir con el rol reproductivo que la colectividad espera de ellas. Salazar afirma que

la enajenación de la comunidad social concibe al cuerpo femenino como un cuerpo centrado en la capacidad reproductora de las mujeres. Y las mujeres que no pueden reproducirse son estigmatizadas y rechazadas por sus parejas, sus familiares y su comunidad.

De las historias de mujeres emitidas por mujeres, ejemplificamos con esta historia:

Fui al baño y me vi la sangre. Me dio miedo... pero como ya otra vez me había pasado nomás que sin esos fregados dolores y el doctor nada más me recetó reposo, pos me fui a recostar. Ya en la cama, que se me viene un dolorazo, pero de esos Me salieron unos cuajarones, luego sentí que algo se movía, me agaché y entonces...entonces vi a mi niño (Salazar 1993:297).

Estas mujeres se angustian por no dar al marido el hijo que él espera tener. Por ésta y otras historias que se recogen en el texto el problema, en general, parece no radicar en la incapacidad de concebir, sino en la continuación del embarazo

Volviendo a la leyenda de la Tepexenola, observamos que se le castiga por tener un hijo fuera del matrimonio; ella tiene que pagar por su pecado. Es interesante que sean las mujeres estériles quienes visiten a la Tepexenola, ya que ellas, al igual que Tepexenola, han dejado de cumplir lo que se espera de ellas y se les considera afligidas por la enfermedad, pues no entran en el papel que el patriarcado tiene para ellas: el papel de madres o de esposas. Lamas señala que: "es la simbolización cultural, y no la biología, la que establece las prescripciones relativas a lo que es 'propio' de cada sexo" (Lamas 1996:11). Lamas propone analizar el peso de lo simbólico en la materialidad de las vidas humanas. Conocer la simbolización cultural es básico para visualizar cómo la vida social se construye

a partir de la diferencia sexual (Lamas 1996:12). Hercovich expone que actualmente los aspectos del imaginario de lo femenino sostienen una sexualidad pasiva o inexistente; una voluntad de poder reducida y amparada al servicio de otros y otras; un cuerpo fuerte para resistir los embarazos y las enfermedades, pero débil para defenderse de agresiones (Hercovich 1992:77). Cuando las mujeres comienzan a comprender las condiciones bajo las que opera el género, con respecto a la representación de lo femenino o a los papeles tradicionales que se asigna a las mujeres, es el momento en que pueden buscar una simbología femenina no hegemónica, sino diversa. En una simbología de este tipo, ser mujer no significaría necesariamente ser madre. Cabría la posibilidad de mujeres que no deseen o no puedan ser madres, sin por ello resultar desvalorizadas. Es importante comenzar a mostrar las posibilidades tan amplias y tan diversas de lo que son y pueden ser las mujeres en nuestro tiempo, en nuestras culturas. De la misma manera, los hombres pueden ir construyendo otra visión de las masculinidades, que rompan con lo que el patriarcado les marca mediante los mitos y las costumbres.

Martha Patricia Castañeda emprende un trabajo en la zona de Santa María Nanzontla de la Sierra Norte de Puebla. De acuerdo con ella las mujeres de esta zona sólo perciben y viven su cuerpo con relación a la maternidad. Las informantes narran a Castañeda que sus hijas llegan a la menarquia sin información por parte de las mujeres adultas. Cada una la experimenta, se espanta por algo desconocido y aprende a vivir y a cuidarse por el cambio en su cuerpo (Castañeda 1997:125). Estas muchachas aprenden a cuidarse, pero aún así algunas se embarazan y

cuando las mujeres se embarazan, son pocas de estas mujeres las que piden atención médica durante el embarazo y el parto.

Antonella Fagetti realiza un trabajo con mujeres de San Miguel Acuexcomac en la actualidad. En esta comunidad varias mujeres le expresan que las mujeres vienen al mundo a dar producto, parir y criar hijos (Fagetti 1995:84). Según estas mujeres el embarazo dura casi ocho meses si se trata de una niña y nueve o más si es varón. Para ellas las mujeres somos más débiles por la duración del embarazo que es más corto (Fagetti 1995: 82). La fuerza masculina responde a un embarazo más largo

Coincido más bien con la propuesta que Pilar Alberti escribe en su trabajo "La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis". La propuesta de Alberti incluye la posibilidad de cambio en las identidades. Ella afirma que su modelo está dentro de la corriente del interaccionismo simbólico, el cual considera que la identidad nunca es adquirida de manera definitiva, sino que tiene el dinamismo como característica. En esta corriente importa la capacidad de una persona para transformar su realidad (Alberti 1999: 107). La desigualdad intergenérica e interétnica propicia en los individuos una respuesta de cambio ante esta situación. Se apunta que, en el caso de las mujeres, este proceso conduce a que se valoren más y exijan sus derechos; también expresa que algunas mujeres de Cuetzalan opinan que el matrimonio es para tener familia, y no aprueban el control ni el aborto. Otras mujeres de la misma comunidad piensan que es necesario controlar el número de hijos e hijas, y que las mujeres obtengan información sobre anticonceptivos. Este estudio es interesante porque la autora explora distintas maneras de pensar de las mujeres de una misma comunidad y no se limita a incluir un solo pensamiento como

rasgo común a todas las mujeres de ese sitio. Estas personas adquieren una conciencia de su condición de mujeres dentro de sus etnias y presentan una actitud crítica sobre las costumbres de sus grupos, que limitan la manera de pensar y actuar de las mujeres (Ver Alberti 1999).

Escritos como el de Alberti abren los horizontes de la etnología en México, pues buscan la expresión de una diversidad de mujeres en lugar de comunicar una sola voz femenina perteneciente a todo un grupo humano.

Es innegable que en los tiempos actuales en México hemos pasado del cuerpo neutral de la mujer al cuerpo político de la mujer. La salud de las mujeres, la muerte materna y la mortalidad infantil en México son temas a los que se han dedicado varias antropólogas. Martha Patricia Romero realiza un estudio con el cual obtiene su doctorado en antropología en 1998 por parte del Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El título de su tesis es: "Estudio de las adicciones en mujeres y su relación con otros problemas de salud mental". En este texto Romero revisa el problema de salud mental de algunas mujeres que tienen adicciones. Esta perspectiva contempla tanto a mujeres jóvenes como adultas y resulta interesante por ser un estudio interdisciplinario que une a la antropología y a la psicología.

Graciela Freyermuth ha trabajado el tema de la salud materna en el municipio de Chenalhó, Chiapas. Esta investigadora reporta los casos de 40 muertes de mujeres y se percata que recurren a algún centro de salud sólo en situaciones de urgencia (Freyermuth 1998:74). Freyermuth explica que la atención del embarazo, parto y puerperio no ha podido realizarse en las instituciones de salud. Ella comenta que el sector salud de esa entidad se ha dedicado al programa de control natal, pero

no a promover y ofrecer atención médica oportuna y de calidad a aquellas mujeres con complicaciones en su maternidad. Algunas mujeres temen ser esterilizadas en estos centros y no acuden por esta causa durante su embarazo (Ver Freyermuth 1998). Freyermuth apunta tres aspectos que deben considerarse para disminuir la muerte materna en la región de Chenalhó: 1) dinámicas comunitarias y familiares para que las mujeres tengan atención; 2) que las pacientes puedan trasladarse a lugares que son de difícil acceso o que no acuden a ellos debido a la presencia militar y 3) estrategias que ayuden a un entendimiento entre personal de salud y la población indígena (Freyermuth 1998:80).

Graciela Freyermuth obtiene el grado de doctorado en antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el año 2000 con la tesis "Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad". La autora apunta que la muerte materna en Chiapas se relaciona con factores económicos, de infraestructura y de política sanitaria. Las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas reconocen más intereses colectivos que individuales en torno a la salud. Una pregunta que formula es "¿hasta qué punto las mujeres pueden tomar decisiones en cuanto a su salud al margen de su comunidad, su familia o su pareja?" (Freyermuth 2000:26). Esta pregunta lleva a la investigadora a realizar este estudio, ya que se percata de la subordinación de las mujeres frente a los hombres, a otras mujeres de generaciones anteriores, a su familia y a su comunidad. Esta subordinación se relaciona directamente con las condiciones de salud de las mujeres y también impide con frecuencia una atención médica oportuna, lo cual pone en riesgo su vida en especial durante el embarazo, parto y puerperio (Freyermuth 2000:60).

Freyermuth decide "privilegiar las voces de las mujeres":

Por privilegiar las voces de las mujeres no necesariamente entiendo el que sean las mujeres las que hablen sobre una problemática, sino abrir el espacio de la reflexión para que se analicen los problemas de las mujeres a partir tanto de hombres como de mujeres (Freyermuth 2000:61).

Escribe las historias de las mujeres fallecidas entre dos y cinco años antes de la entrevista. Este trabajo permite la reflexión de familiares y amigos sobre la vida y la muerte de estas mujeres. Todos los casos se refieren a muerte materna (Ver Freyermuth 2000). Una de las historias narradas es la de María quien fallece durante el embarazo. María murió sin atención médica a pesar de que era promotora de salud y convivía con dos médicas y un médico quienes reivindicaban el derecho a la salud (Freyermuth 2000:142).

Su historia es narrada por su suegra, por una hermana de ella y por un amigo. El esposo maltrataba a María con el pretexto de rumores sobre la infidelidad de su esposa con un amigo de ella. María había logrado salir de su comunidad y trabajar en San Cristóbal de las Casas. Ella enferma en la fiesta de Todos los Santos estando en la comunidad de la familia de su esposo. No la trasladan a la ciudad. Ante la indecisión del marido para su traslado y la imposibilidad de la suegra por asumir una determinación resaltan los límites de gestión de María para proponer una alternativa que le hubiera salvado la vida (Freyermuth 2000:165). Cambiar la situación de las mujeres no se relaciona solamente con los conocimientos teóricos que se tengan. Por su trabajo, María sabía de los derechos a la salud de las mujeres, sin embargo las costumbres de la comunidad donde se encontraba entorpecieron una atención médica que salvara su vida. La muerte materna es prevenible con atención adecuada. Freyermuth apunta que el 90% de las causas de muerte de las mujeres

latinoamericanas podrían evitarse en un hospital de segundo nivel (Freyermuth 2000:476). Freyermuth reconoce en su estudio el silenciamiento de las mujeres durante toda su vida por una cultura de subordinación en sus relaciones familiares. Dar la palabra a un grupo de mujeres no era fácil, el evocar la muerte de otra mujer lo posibilitó (Freyermuth 2000.478).

Las mujeres de Chenalhó tienen un índice de mortandad tres veces mayor que el resto de las mexicanas y dos veces más respecto a las otras chiapanecas. El mayor riesgo ocurre durante la edad reproductiva entre los 13 y 29 años de edad (Freyermuth 2000.482-483). Coincidió plenamente con trabajos como el suyo, en los cuales "se pretende descubrir lo complejo de la problemática y la necesidad de estrategias creativas y novedosas para excluir a la maternidad, proceso dador de vida, de entre las causas de extinción" (Freyermuth 2000).

Hay movimientos y organizaciones no gubernamentales que buscan cambiar la situación de las mujeres. Soledad González expresa que el concepto de salud reproductiva comienza a utilizarse en Estados Unidos en la década de 1980 para designar "una nueva manera de abordar la reproducción humana y la salud de las mujeres" (Gonzalez 1999 15). Este concepto se introduce en México a principios de los noventa y se incorpora a espacios académicos entre otros. En este tema de la salud reproductiva, el feminismo contribuye con ideas que reivindican los derechos de las mujeres a la salud. Entre otras encontramos: el derecho al control sobre el propio cuerpo y la sexualidad, el derecho a la información oportuna y con ello tomar decisiones para tener o no tener hijos, el derecho a servicios médicos públicos de calidad y accesibles para toda la población hasta resolver la terminación de embarazos no deseados (González 1999:19). Como se vislumbra, la salud

reproductiva incluye la salud materno-infantil, la planificación familiar y también el control de las enfermedades sexualmente transmitidas (González 1999:23). Las mujeres indígenas de los Altos de Chiapas no tienen acceso real a la salud reproductiva, como analiza el trabajo de Graciela Freyermuth. Es indispensable que se defiendan el derecho a estos servicios para las mujeres que no los tienen. En México esta carencia no ocurre únicamente en Chiapas. Es urgente un cambio que se extienda a todo el país.

La indiferencia hacia el cuerpo de la mujer la coloca como una entidad sin persona. De esta manera se convierte en el blanco de una violencia que radica en la historia de la indiferencia. Mercedes Olivera es otra antropóloga que trabaja con mujeres en Chiapas. Ella relata que las mujeres que estaban rezando en Acteal no alcanzaron a huir en la matanza del 22 de diciembre de 1997 perpetrada por hombres paramilitares fuertemente armados. Estas mujeres trataron de proteger a sus hijos con sus propios cuerpos. Para Olivera masacrar a mujeres, a sus hijos, hijas y toda vida en gestación anuncia el aniquilamiento de las mujeres indígenas que buscan sus derechos (Olivera 1998:119). En esta masacre también murieron hombres que estaban orando con las mujeres de su comunidad por la paz. Algunos y algunas indígenas de los Altos de Chiapas quieren mejorar las condiciones de vida de los grupos indígenas de México. Parte de lo que ocurre en Chiapas, como la matanza de Acteal, no sólo responde a una barbarie política sino también a una falta de cultura respecto a la otredad de las comunidades en cuestión. Estos hechos no se darían si hubiera tolerancia por la diferencia y la diversidad. Una cultura de la tolerancia apoyada en la diferencia y la diversidad debe abarcar diversas

cosmovisiones, distintas modalidades políticas y formas de vida en un mismo espacio y tiempo sin emprender el genocidio de la otredad.

Por citar un ejemplo recordemos que el mensaje central del EZLN ante el congreso de la Unión el 28 de marzo de 2001 estuvo a cargo de la comandante Esther. En dicho evento ella expresó:

Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora (...) y es un símbolo que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas (...) quiero explicarles la situación de la mujer indígena que vivimos en nuestras comunidades, hoy que según esto está garantizado en la constitución el respeto a la mujer. La situación es muy dura (...) mientras muchas de nuestras hermanas, mujeres, niños y ancianos mueren de enfermedades curables, desnutrición y de parto, porque no hay clínicas ni hospitales donde se atiendan. Sólo en la ciudad (...) no nos beneficia para nada, porque no tenemos dinero, no hay manera como trasladar, si lo hay ya no llegamos a la ciudad, en el camino regresamos ya muerto. Principalmente las mujeres, son ellas las que sienten el dolor del parto, ellas ven morir sus hijos en sus brazos por desnutrición, por falta de atención (...) también sufrimos el desprecio y la marginación desde que nacimos porque no nos cuidan bien. Como somos niñas piensan que nosotros no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, como vivir nuestra vida. Por eso muchas de las mujeres somos analfabetas porque no tuvimos la oportunidad de ir a la escuela() nosotras como mujer nos golpea, nos maltrata por nuestros propios esposos o familiares () nosotras las mujeres indígenas no tenemos las mismas oportunidades que los hombres, los que tienen todo el derecho de decidir de todo () Las mujeres indígenas no tenemos buena alimentación, no tenemos vivienda digna, no tenemos ni un servicio de salud, ni estudios () así es de por sí la vida y la muerte de nosotras las mujeres indígenas (...) por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujeres zapatistas para cambiar la situación porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos (...) nosotras hemos luchado para cambiar eso y lo seguiremos haciendo pero necesitamos que se reconozca nuestra lucha en las leyes porque hasta ahora no está reconocida. Si está pero sólo como mujeres y ni siquiera ahí está cabal. Nosotras, además de mujeres somos indígenas y así no estamos reconocidas. Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuales son malos los usos y costumbres. Malas son de pagar y golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza sin que ella quiere (...) de que no puede salir de su casa. Por eso queremos que se apruebe la ley de derechos y cultura indígena (...) va a servir para que seamos reconocidas y respetadas como mujer e indígena que somos (Esther, comandante 2001).

Esther corrobora lo que formula el estudio de Freyermuth con respecto a la salud de las mujeres indígenas chiapanecas. Este testimonio de Esther es importante porque expresa la situación en la que viven las mujeres y a la vez es una demanda para que se acepte su diversidad y se les ofrezca una vida digna.

Es necesario señalar que este texto no se publicó nunca íntegramente en los periódicos de la ciudad de México, ni siquiera al día siguiente del histórico evento de que un grupo de indígenas hablaran en el Congreso de la Unión. El documento sólo puede encontrarse en la página web que construye este grupo con motivo del viaje de la comandancia zapatista de Chiapas al Distrito Federal para hablar ante las y los legisladores. Quizá algunos periódicos hubieran publicado el texto central de los zapatistas, si el discurso principal hubiera estado a cargo de un hombre y la temática central hubiera sido otro tema distinto al de la situación de las mujeres indígena .

La voz de las mujeres que buscan un cambio en México va surgiendo cada vez más, aunque todavía falta que se atiendan y publiquen más estas voces que en ocasiones se encuentran en tesis guardadas en bibliotecas y de las cuales muy pocas llegan a ser libros para con ello más mujeres tengan acceso a conocer la diversidad de voces que nos permite reconocer las distintas problemáticas.

Elsa Muñoz presenta su tesis "Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional", para obtener el grado de doctora en antropología en la ENAH en 1999. En este trabajo la autora analiza los años del proceso de reconstrucción nacional en México (1920-1934) para mostrar la importancia que tiene el establecimiento del sistema político y la definición de la estructura de poder en la afirmación y reproducción de ciertas relaciones entre los sujetos femeninos y masculinos (Muñoz 1999:11).

Durante este periodo se apoya la división sexual de trabajo, se diferencia a los individuos por género. En cuanto a la sexualidad ésta se controla

generando una política sexual que impone la obligatoriedad de la heterosexualidad y la monogamia como las relaciones licitas entre los individuos generalizados, frente a la proscripción de la homosexualidad, la prostitución y las relaciones extramaritales, creando de esta manera una población de perseguidos (...) los anormales (Muñiz 1999:372).

Los cuerpos se construyen a partir de las leyes sociales, la moral y los valores en la educación formal, la literatura, la publicación, los discursos médicos y amorosos. Esto va a componer la representación de lo aceptado como femenino y masculino dentro de la cultura nacional de México (Muñiz 1999:372). Es fundamental llevar la mirada a los individuos que reproducen los mandatos de estas concepciones del mundo, ideologías y representaciones de su realidad que llegan de proyectos hegemónicos del Estado (Muñiz 1999:373). Los procesos de diferenciación se acentuaron en México entre 1920 y 1934, en la construcción de las representaciones de lo femenino y lo masculino. Esto trajo la división sexual del trabajo y la separación de las esferas de lo público y lo privado, situando a las mujeres en la esfera privada y a los hombres en el terreno público.

Ejemplos como el presente que ilustran la creación de lo aceptado como femenino y masculino en nuestra cultura resultan imprescindibles para las estudiosas que buscan cambiar una concepción hegemónica de la sexualidad en nuestra sociedad y pugnar por aceptar una diversidad de posibilidades.

Ana Amuchástegui publica en el año 2001 su libro *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*. Este texto es la tesis con la que obtiene su doctorado en el *Goldsmiths College* de la Universidad de Londres en 1998. Para esta investigación fue importante como ella lo anota, ser parte del grupo

de trabajo sobre Identidad, Sexualidad y Género coordinado por Ivonne Szasz dentro del Programa de Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México. Las personas que integran este grupo formularon retos interesantes para que Amuchástegui articulara su proyecto. En este trabajo ella se propone "describir cómo la experiencia individual de la sexualidad se vincula con las relaciones de poder" (Amuchástegui 2001:23). El método que esta investigadora emplea consiste en entrevistas que analiza como diálogos completos entre los participantes y ella misma. Su interpretación se apega lo más posible a los datos y a las palabras de los informantes (Amuchástegui 2001:43).

Amuchástegui obtiene una visión de la sexualidad en México desde el período prehispánico hasta el México contemporáneo, donde analiza el papel de la iglesia católica, los grupos de derecha, los medios de comunicación y las políticas de salud del gobierno para conocer la manera en que el poder define la sexualidad aceptada y la que debe rechazarse. Sobre los medios electrónicos indica:

... los tipos de imágenes que se proyectan en las transmisiones populares de la televisión comercial mexicana, como las telenovelas, han destapado el asunto de la sexualidad y el placer, si bien muchas veces sólo para reforzar la tradicional división de la imagen femenina entre madre y ramera. Al mismo tiempo, comunica un mensaje moralmente negativo respecto a las relaciones sexuales fuera del matrimonio, ya que las presentan como una actividad mala y arriesgada y rara vez como una oportunidad de encontrar el crecimiento y el amor. A menudo la homosexualidad se ridiculiza o se representa sólo a fin de condenarla (Amuchástegui 2001:112).

Para Amuchástegui es importante fijar una historia de la construcción social de la sexualidad en México como marco de referencia para interpretar las narraciones de los participantes en este estudio. Estos últimos expresarán el dominio de estos discursos como parte de su subjetividad (Amuchástegui 2001:113). Las historias de la experiencia se asocian al poder. Están vinculadas con las narrativas dominantes de la

cultura de una persona. Esas narrativas dominantes se transforman en versiones individuales (Amuchástegui 2001: 146-147).

La autora retoma el concepto del dialogismo de Bajtin al apuntar que aún en un discurso interior se presupone que existe un oyente, sea o no imaginario. Para Bajtin 'diálogo' es un modelo creativo que asume la interacción de por lo menos dos voces personificadas o dos personalidades que son el *sine qua non* para una conciencia genuina. El diálogo no es sólo una interacción verbal, aunque Bajtin lo estudia a través de la palabra. (Makaryk 1993:243) A esta autora también le interesa el concepto de Voloshinov quien retoma el dialogismo de Bajtin y lo incorpora a un sistema dialéctico que se basa en las ideas de clase, el cambio social y las transformaciones que aún están sucediendo. Voloshinov, utiliza así al dialogismo dentro del campo sociológico y marxista. (Amuchástegui 2001:161). Es interesante que Amuchástegui incorpore el dialogismo de Bajtin, que pertenece a la teoría literaria, en un trabajo socio-antropológico ³

Amuchástegui establecía un diálogo con los participantes, diálogo entre dos personas de distintas etnias, clase y a veces género. Ella acepta que se daba "parte de una relación de poder inevitable que se estableció entre la investigadora y los participantes" (Amuchástegui 2001.218). También indica que los participantes incluían los discursos de otras personas, además de las propias en el intercambio de expresiones como: "—también mi mamá me dice ..."

³ Debemos advertir que en 1970 el lingüista ruso Vyacheslav Ivanov le atribuyó a Bajtin una serie de libros que anteriormente se pensaba habían sido escritos por Voloshinov y Medvedev. Las obras en cuestión son: *Freudismo: una crítica marxista* (1927), *Marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929), junto con distintos artículos elaborados durante los años de 1920; también se incluye en otra lista *El método formal en la erudición literaria* (1928) que originalmente se atribuyera a Medvedev.

En esta investigación Amuchástegui descubre a personas que comparten con ella sus historias, lo que permite descubrir facetas de sí misma. Aunque debe aclararse que en su trabajo no se realiza un diálogo donde ella hable de su propia sexualidad con alguien más, este trabajo permite que ella entable relaciones de manera más equitativa con los participantes, a diferencia de esas etnografías donde se entrevista a alguien estableciendo una relación más lejana. Esta autora termina su texto explicando que "en esta relación aprendo y disfruto del don de las voces, de las historias y de la experiencia" (Amuchástegui 2001:422). Es interesante que se incluya la experiencia de las mujeres en este trabajo. No es común en trabajos de otras antropólogas. Este estudio sobre la iniciación sexual en México abre el concepto de sexualidad, pues no se habla sólo del cuerpo sino de todas las relaciones de una persona con su mundo y con su cultura para ir formando su sexualidad.

La influencia conceptual de Ivonne Szasz se hace sentir en el trabajo anterior con un discurso sobre la sexualidad, a la cual define como aquello que

Designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, pero también designa relaciones sociales, conjuntos de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales (...) preferencias eróticas y la autodefinition que hacen los individuos de su orientación sexual (...) a un comportamiento, un deseo o una fantasía los vuelven sexuales los significados socialmente aprendidos; así, lo que es sexual en una cultura no lo es en otras (Szasz en Szasz y Lerner 1998:11).

Es interesante rescatar que no hay una definición absoluta y universal de la sexualidad humana, ya que ésta se encuentra profundamente determinada por las prácticas culturales y corporales de cada persona.

Hasta aquí hemos revisado algunos discursos de la antropología feminista en México. Soledad González considera que en la antropología feminista

latinoamericana existen aportes significativos, pero todavía hay dificultad para superar el nivel descriptivo y problematizarlo. Otro punto que ella observa como asunto pendiente es el de tender puentes entre la búsqueda de conocimiento y la posibilidad de su aplicación. Asimismo elabora una pregunta fundamental: "¿Cuáles podrían ser los aportes de esta forma de hacer antropología al desarrollo de políticas que beneficien a las mujeres y que contribuyan a la transformación de las relaciones de género?" (González 1997:46).

Considero que los trabajos antropológicos feministas en México deben contemplar esta preocupación y yo añado otro punto: el que las antropólogas puedan crear textos, donde sus propias historias y las de algunas mujeres se combinen para que las otras experiencias puedan expresarse en un mismo plano con sus semejanzas y diferencias, existiendo así un verdadero diálogo. Considero que trabajos de este tipo romperían con la antropología tradicional que evita la voz directa de mujeres y sólo la interpreta.

El siguiente capítulo aborda algunas teorías de la crítica feminista que pueden ofrecer un contexto para este tipo de antropología. Resulta fundamental la creación de un horizonte crítico frente al cual puedan conformarse distintas ideas para crear un instrumento de reflexión en la antropología. En la crítica literaria se han configurado distintos acercamientos respecto al lugar que ocupa la figura femenina en el ámbito cultural. Por ello es que reviste especial interés para el trabajo que desempeño un acercamiento que pueda unir la antropología con la literatura.

CAPÍTULO III

Teorías que relacionan la crítica literaria feminista con la antropología.

La vida asemeja una novela con mayor
frecuencia que las novelas asemejan
la vida.

George Sand.

A partir de la emergencia de la modernidad, y particularmente del positivismo, se llevan las investigaciones sociales hacia una separación entre el sujeto que investiga, y el objeto que es estudiado. El designado como objeto no tiene su propia voz. Es por el poscolonialismo, el posmodernismo y el posfeminismo que se rompe este binomio subalternizador y se le da la voz a la otredad. El tema del poder se introduce en los discursos. Estas corrientes cuestionan los pensamientos colonialistas, positivistas y feministas esencialistas. En esta nueva época se relacionan áreas de estudio tan importantes como la antropología y la literatura. Esta unión da como resultado un contacto dialógico entre las mismas, importante porque la etnografía es una escritura que puede crear autoetnografías en lugar de interpretaciones de los otros (as).

En este capítulo planteamos la relevancia de que la intelectualidad escuche las voces de personas ajenas al mundo de la academia y considere los conocimientos de éstas dentro de sus trabajos, dejando atrás la idea de que sólo la academia posee la verdad y la sabiduría sobre las sociedades humanas.

También comentaremos la importancia de la teoría feminista literaria de Spivak y de Trinh-Minh-ha pues incorporan voces de mujeres diversas en sus discursos que rompen con la idea de que existe una mujer universal y homogénea. Nos acercaremos al trabajo teórico de Liliana Weinberg sobre una autoetnografía y al cuerpo teórico de Gabriel Weisz que relaciona la literatura con la antropología. Estas posturas abren nuevas posibilidades para un discurso antropológico que se va a ubicar en temáticas que no solían ser las de una etnología canónica.

Por último analizaremos una teoría de antropólogas feministas que unen la literatura con la antropología y crean algunos textos autoetnográficos y otros donde se comunican mujeres diversas utilizando técnicas de escritura que les presentan estas antropólogas para que se expresen por sí mismas, en lugar de ser interpretadas o traducidas por académicas.

Intelectuales y poder

El trabajo sobre "Los intelectuales y el poder" de Michel Foucault y Gilles Deleuze aporta un horizonte teórico para este trabajo. Foucault señala que existe un sistema de poder que obstaculiza, prohíbe e invalida el discurso y el saber de las personas. En tiempos recientes los intelectuales se percatan de que las

masas no necesitan de ellos para saber. Saben en ocasiones mejor que ellos y lo expresan correctamente. El poder que evita que se expresen está en toda la sociedad. Los intelectuales forman parte de este sistema de poder, algunos tienen la idea de que son los agentes de la conciencia y del discurso. Para Foucault el papel de los intelectuales no es decir la muda verdad de todos sino luchar contra las formas de poder en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia" y del discurso (Foucault 1992:79). Foucault señala que la teoría no expresa, no traduce ni aplica una práctica; es una práctica. Y esta práctica no es totalizadora sino local. Este filósofo propone que los intelectuales tomen el poder al lado de los que luchan por éste, en lugar de alejarse de estas personas pensando que ellos deben ser los guías a seguir. En este sentido la teoría es regional, no totaliza sino que se multiplica. Grupos regionales de mujeres, prisioneros, soldados, enfermos y homosexuales han abierto una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce contra ellos (Foucault 1992:86).

Por lo que aquí hemos descrito sobre las relaciones de poder es imprescindible asentar que los intelectuales deben dejar sus respectivos cotos de poder y considerar un diálogo abierto con otros seres humanos.

Liliana Weinberg también aborda el tema en su ensayo: "Intelectualidad e inteligencia". Esta autora recuerda que durante una conferencia, Nadine Gordimer pregunta al público: ¿Cómo acoge la literatura escrita las otras voces de la oralidad; las voces nativas? Pero la respuesta a esta pregunta por los intelectuales latinoamericanos mostró incompreensión mutua. Weinberg explica

que tanto en América como en Europa se gestó el campo intelectual con su rasgo de autonomía relativa respecto del poder. Este tipo de intelectual pasó en los últimos años de una opinión legitimada desde el "compromiso" de Sartre "a la toma de posición" de Barthes (Weinberg 1998:109).

En México, por ejemplo, algunos (as) intelectuales y académicos (as) sí se comprometen y toman una postura con respecto a problemas sociales como la discriminación y marginación de los grupos indígenas en la actualidad. En algunos textos de ellos, falta todavía ese diálogo con la gente que está viviendo el conflicto. Sus textos son más bien interpretaciones personales de una situación de poder contra esos grupos humanos.

Hay algunas tendencias en el ámbito académico que parecen buscar una posición de poder respecto a otras mujeres. Esta posición de poder a menudo se caracteriza como una élite poseedora del conocimiento feminista y por ende con la capacidad de educar a otras mujeres. Creo que estamos llegando a un punto de los intercambios intelectuales en el que es preferible borrar posiciones jerárquicas para facilitar un proceso de comunicación que no se vea limitado por las barreras impuestas en los discursos de poder.

Los movimientos de mujeres, tanto del presente como del pasado, son base de conocimiento sobre las necesidades para concebir una mejor vida para hombres y mujeres. Las experiencias de estas mujeres son imprescindibles para un proyecto de emancipación y de cambio. La literatura feminista es importante para organizar un conocimiento pero no debemos pensar que sólo las mujeres que tienen acceso a ésta pueden lograr cambios feministas en la relación entre

hombres y mujeres. A lo largo de la historia hay ejemplos de lucha por derechos para las mujeres como en la Revolución francesa, la Revolución rusa, la Revolución de México y más recientemente el movimiento de las mujeres zapatistas de Chiapas. El feminismo ha interactuado además con otras ideas políticas como el anarquismo, el socialismo, el liberalismo, la ecología y los movimientos poscoloniales en contra de fundamentalismos religiosos que oprimen a las mujeres.

Chris Weedon, feminista posestructuralista, explica que para crear una perspectiva útil para el feminismo se debería reconocer la importancia de lo subjetivo al constituir el significado de la realidad vivida de las mujeres. No hay que negar la experiencia subjetiva pues ésta es un punto de partida para entender cómo las relaciones de poder estructuran a la sociedad. La teoría debe incluir la experiencia de las mujeres para mostrar las prácticas sociales materiales y las relaciones de poder que las estructuran. De esta manera la subjetividad compromete una perspectiva de las personas y abre la posibilidad de elegir, abriendo la posibilidad de un cambio político (Weedon citado en Brooks 1997:22). Las teóricas del feminismo posestructuralista se percatan de que Foucault tiene razón cuando señala que las teorías de emancipación, como el feminismo, en ocasiones son ciegas a las tendencias de su propia dominación. Las mujeres también están implicadas en formas de dominación y opresión a través de las clases, la ocupación o la etnia. Las prácticas feministas están implicadas también en relaciones de poder, marginalizan a grupos de mujeres. Esto debe identificarse para trabajar feminismos incluyentes y no excluyentes.

Escritores como Trinh Minh-ha, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak son distintos a los escritores de la vieja academia, pues articulan una política de voces y representaciones distintas a la representación política dominante. En sus textos abordan multitud y pluralidad de voces en lugar de la voz hegemónica.

Crítica literaria feminista y antropología

Pese a que el enfoque en este apartado no busca un detalle elaborado sobre crítica literaria, la figura de Spivak es fundamental en la encrucijada formada por la literatura y la antropología. Desde los momentos que surgen los estudios poscoloniales resultaba importante cuestionar el papel de la antropología en sus definiciones de la otredad. No resulta tampoco sorprendente que Minh-Ha elabore reflexiones sobre la antropología en un tenor muy parecido al de Spivak. Para concluir estas breves notas podemos decir que varias disciplinas se encuentran en un proceso muy activo de intercambios conceptuales, esto como parte de los paradigmas manejados en la poscolonialidad. Por otro lado Minh-Ha, que parte del cuerpo crítico de los estudios cinematográficos, destaca, por sus comentarios muy puntuales en torno a la condición de las mujeres desde una perspectiva poscolonial

Gayatri Chakravorty Spivak asegura que el feminismo académico de Estados Unidos ha incrementado su interés por la marginalidad desde la perspectiva y la situación poscolonial y multicultural. Esta atención a lo marginal debe renovarse constantemente (Spivak 1999:176). Sobre algunos textos antropológicos, Spivak apunta que se niega el acceso a las autobiografías y se

ofrece la lectura de historias de vida ¹ escritas por el investigador como evidencia objetiva de la vida del otro. Esto para continuar con la perspectiva del informante nativo, y no de la otredad escribiendo por sí misma. La antropología da testimonio y politiza la historia oral de las personas (Spivak 1999: 153). Spivak propone trabajar con la perspectiva del informante como alteridad, en lugar de atraparlos en una identidad permanente. Una narrativa histórica de la alteridad lograría registrar periodos de tiempo y culturas como indeterminadas y alejadas de la "verdad" histórica sobre esas sociedades colonizadas.

Para Spivak las clases subalternas pueden ser campesinas o habitantes marginales de las ciudades, por citar dos ejemplos. Los estudios sobre los subalternos se han dedicado a escribir la historia no de las élites sino de estas clases subalternas. Esto sucedió en India después de la lucha de 200 años contra la dominación inglesa. Las clases subalternas que habían permanecido mudas durante el régimen colonial comienzan a narrar sus historias. Spivak señala que cuando la crítica poscolonial se confronta con estas personas lo que importa no es aprender a representarlos sino aprender a representarse a sí mismos (as). (Spivak citada en Ticineto 1995:116-117). Sobre las mujeres subalternas, Spivak manifiesta que son doblemente oprimidas: por el patriarcado de sus

¹ Las historias de vida son construcciones subsumidas en la modalidad narrativa, no son simples instrumentos para recabar datos, sino lugares de construcción de conocimiento y de análisis (...) las historias de vida constituyen una posibilidad de organizar una serie de experiencias a partir de una narración que les da coherencia, pero el relato nunca representa la vida como tal. La propia expresión narrada implica una selección, y por tanto interpretación, la mayoría de las veces inconsciente e involuntaria de los hechos. Marta Rivas, "la entrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad", Ivonne Szasz y Susana Lerner editoras, *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México, COLMEX 2002, p.215.

comunidades y por la ideología extranjera imperialista masculina. Esto es interesante, pues una situación paragonable está en la realidad de las mujeres indígenas zapatistas de Chiapas, quienes quieren un cambio para tener los derechos y oportunidades de otras mujeres y a la vez se percatan de costumbres machistas que existen dentro de sus propias comunidades las cuales deben cambiar.

Dentro de la Ley Revolucionaria de Mujeres del movimiento zapatista la sexta ley establece que las mujeres tienen derecho a la educación; la séptima se refiere a que las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas a contraer matrimonio y la octava manifiesta que ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente (EZLN 1994:46). Estas leyes nos hablan de la doble opresión a la que se refiere Spivak: la de la sociedad al buscar las oportunidades de una educación y la de su propia comunidad al hablar de parejas impuestas y de violencia contra las mujeres.

Trinh Minh-ha es otra crítica feminista. En su libro *Woman, Native, Other* considera que la crítica poscolonial se apoya en la deconstrucción o desmantelamiento de una serie de oposiciones que prevalecen en el discurso occidental entre ficción e historia, fantasía y realidad, crítica literaria y ciencias sociales por mencionar algunos ejemplos. Minh-ha considera que escribir para la gente, por la gente y de la gente es un reflejo múltiple libre de las condiciones de

lo subjetivo y lo objetivo, pero que revela ambas. La imagen de la escritura es para ella el espejo que captura los reflejos de otros espejos. Decir "me veo viéndome" no es afirmar una relación ilusoria entre sujeto y objeto sino el juego de espejos que llevan al infinito al sujeto real y rompe con la noción de un yo original (Minh-ha 1989:22). Ella invita a buscar entes plurales, imágenes que pueden cambiar y no sujetos que fijamos en una sola imagen. Esta crítica busca una escritura donde exista una pluralidad de presencias en lugar de un sujeto fijo y estable. Apuntemos que es precisamente la crisis de la noción de sujeto uno de los rasgos sobresalientes de la posmodernidad.

Sobre las mujeres que escriben, Minh-ha encuentra que algunas lo hacen sobre lo que quieren escuchar de sí mismas. Ella propone que escriban sobre sí mismas, sobre sus cuerpos, su vida interna, sus temores, sus deseos, sus placeres y sobre sus inhibiciones (Minh-ha 1989:28).

Acerca de la antropología esta pensadora percibe el peligro de que los estudiosos de esta disciplina persistan en una visión colonialista y vean a los otros como quienes necesitan su ayuda. Los otros toman la forma de paganos, bárbaros, infieles, salvajes, nativos y subdesarrollados. Algunos antropólogos y antropólogas consideran que pueden rescatar a estas personas de estas formas de ser (Minh-ha 1989:54). Esta otredad se percibe por cierta antropología como incapacitada y que necesita que la representen o le enseñen a representarse por sí misma de maneras aceptadas por las culturas coloniales que ocupan el centro.

Así Minh-ha define a la antropología colonialista, que aún existe en estos tiempos, por esta mentalidad que domina el acercamiento a la otredad. Esta

autora no propone una conversación entre antropólogos(as) y los otros(as) para hablar sólo de los otros(as). Esta antropología no logra una conversación donde ambas partes discutan en un pie de igualdad y franco diálogo temas que vayan surgiendo entre ambas partes (Minh-ha 1989:68).

Acerca de la crítica poscolonial del feminismo de culturas diversas, Trinh-Minh-ha busca deconstruir la construcción de una identidad del sujeto y la unificación de la identidad nacionalista, pues para ella estas unificaciones tienden sólo a clasificar a las mujeres en dos terrenos. O pertenecen al mundo desarrollado o al subdesarrollado. Esto rompe con la pluralidad de mujeres de cualquier cultura. Minh-ha se opone a la diferencia cuando ésta sólo contempla categorías que se oponen de manera binaria. El peligro de esta división en un discurso antropológico es el sexismo y el racismo que esconde. Las mujeres deben iniciar un trabajo conjunto en la tarea que si pueden compartir: evitar y cambiar el pensamiento patriarcal racista, comenzando por reconocer las complejidades y las diferencias de cada mujer sin jerarquizarlas.

Tanto Spivak como Trinh-Minh-ha se refieren a un rompimiento con una antropología colonialista y con una representación hegemónica de las mujeres. Sus textos han sido importantes no sólo para los estudios literarios sino también para trabajos antropológicos que buscan otros modos de acercamiento en esta disciplina.

La literatura feminista trabaja en la creación de realidades alternativas que rompen con las definiciones de una sola realidad fija. En esta literatura y crítica

literaria desaparecen paredes que aprisionan a las mujeres en una realidad sexista inamovible (Ver Barr 1992).

El cuerpo también tiene su escritura y un conocimiento de la misma nos permite asomarnos a un quehacer de la cultura que tiene que ver con la manera en que significamos al cuerpo.

En México Gabriel Weisz trabaja una crítica literaria que se aleja de perspectivas esencialistas con respecto a las mujeres y de las ideas tradicionales dentro de la literatura de lo que puede considerarse un texto. Para Weisz es fundamental insistir en la relación entre la literatura y la antropología, ya que al levantarse las fronteras de lo que se considera literario, las etnobiografías ocupan un espacio en lo literario (Weisz 1999). Las etnobiografías hablan sobre cuerpos y conflictos con el cuerpo. Estas pueden plasmarse en textos y en objetos culturales producidos por mujeres, como los que Weisz menciona al referirse a algunos tejidos de mujeres de Chiapas, donde escriben sobre su cosmos y sus vidas en su tejer. Para Weisz en estos trabajos se encuentran cuerpo, psique, texto y brocado. Estas tejedoras "escriben" un relato en la tela que concreta la memoria mítica (Weisz 1999).

En su libro *Dioses de la peste*, Weisz afirma que la antropología debe incluirse en una crítica literaria para sondear relatos orales y diversas escrituras corporales como textos culturales sobre el cuerpo (Weisz 1998:187).

Esta unión entre la literatura y la antropología sólo puede enriquecer a ambas áreas pues logra que estas disciplinas salgan de esquemas limitados y se tenga una perspectiva más amplia al trabajar.

Hacia una autoetnografía.

Liliana Weinberg, en su escrito "El ensayo y la antropología. Montaigne y los posibles orígenes de una práctica", manifiesta que si bien para la antropología tradicional era posible situar a Montaigne como "precursor de la disciplina por su preocupación por los salvajes del Nuevo Mundo y por las costumbres extranjeras y extrañas", para la antropología contemporánea, "donde se debate el problema del sujeto y la intencionalidad o fenómenos como la "autoetnografía", los ensayos de Montaigne se revisten de un gran interés" (Ver Weinberg 2002).

Weinberg precisa que Montaigne se pinta y se narra a sí mismo en sus ensayos, a la vez que establece un vínculo interlocutivo con el lector, quien verá a Montaigne examinarse. Estos textos son el escenario de autoexamen del autor al pensarse a sí mismo y estudiarse a sí mismo (Ver Weinberg 2002). De esta manera Montaigne afirma: "Estúdiome más que cualquier otro tema. Es mi metafísica y mi física . . . Así lector, yo mismo soy la materia de mi libro. . .". (Montaigne citado por Weinberg 2002). Sobre estas líneas Weinberg reflexiona que contienen grandes temas de la antropología contemporánea como es la posibilidad de una autoetnografía. Montaigne se hace libro y discurso, de modo que si se critica a la obra se le critica a él también (Ver Weinberg 2002). Montaigne es desde esta perspectiva uno de los primeros antropólogos, por las formas que encontró para caracterizar la "cultura", pero sobre todo, por hacer una antropología de sí mismo, convertirse en sujeto y objeto de su propia experiencia.

Para Weinberg es interesante volver a estudiar a Montaigne en tiempos en que la antropología simbólica y posmoderna buscan un auto-cuestionamiento del antropólogo por su posición en el trabajo de campo. Montaigne dedica el tercer libro de sus ensayos al extrañamiento y la crítica de la propia cultura, después de dedicar el primero a otras culturas contemporáneas americanas y orientales y el segundo a los conocimientos anteriores a él que recuperaban el renacimiento y el humanismo. Sus estudios por lo aquí señalado terminan en su propia cultura.

En su libro *El ensayo, entre el paraíso y el infierno* Weinberg explica que Montaigne precede sus Ensayos advirtiendo al lector que su libro es privado y personal. Acerca de ello Weinberg escribe:

Y más adelante, en la misma advertencia, Montaigne anota: "*je suis moi-même la matière de mon livre*". Asistimos, en una breve declaración, a una operación maravillosa: mediante la afirmación del *moi-même*, a la vez que inscribe su quehacer en una situación específica, desencadena un movimiento fundacional por el cual el ensayista se vuelve sobre sí mismo para observarse e interpretarse en el momento de observar e interpretar el mundo: el yo va en busca del yo (...) en un yo que se observa, examina e interpreta a sí mismo en el momento de la interpretación, y que al hacerlo se descubre representante de *l'humaine condition...* (Weinberg 2001:29).

Montaigne vuelca la observación y la escritura sobre sí mismo, no sobre terceros. Considero que son fundamentales estos trabajos de Weinberg, pues sienta las bases para una búsqueda en la antropología de nuestros días, orientada a crear autoetnografías y escritos que se realicen sobre la propia cultura.

Antropología feminista y crítica literaria feminista

Dentro de una autoetnografía Carolyn Ellis plantea abrir las fronteras de la etnografía. Ella invita a realizar una etnografía política y personal, a escribir no sólo lo que se razona sino también lo que se siente. El trabajo de campo debe volcarse hacia el investigador para alejarse de las historias canónicas. Ellis aspira a que la antropología busque una interlocución capaz de escuchar a los(as) otros(as) en posibilidad de responder por sí mismos (as) y que deje atrás la interpretación de la otredad (Ellis en Ellis y Bochner 1996:42). Esta académica realiza un escrito donde describe cómo ayuda a su madre a limpiarse cuando esta última está hospitalizada. Reflexiona que en el pasado era su madre quien la aseaba. También imagina cómo se podrá ver ella misma en 36 años más. Mientras su madre está en el hospital, ella camina por los pasillos y ve a los bebés recién nacidos. Trata de percibir la vida de las familias de esos bebés y se imagina lo que ocurriría en su vida con un bebé ahora que tiene casi 44 años de edad. Su vida profesionalista, sus planes de viaje, entre otras cosas, cambiarían. Se pregunta si con un bebé sólo buscaría quién la cuidara cuando fuera anciana. Los escritos auto-etnográficos de Ellis han enriquecido su vida y espera contribuir con ello a la vida de sus lectores (as). En sus textos evoca temas como la narrativa, la subjetividad y la enfermedad y con éstos quiere evocar la complejidad de nuestros mundos sociales.

Otro tipo de textos que son importantes para la relación entre literatura y antropología son las novelas escritas por mujeres quienes no se han entrenado como antropólogas pero cuyo trabajo es etnográfico y auto-etnográfico al

presentar su autorretrato. (Bell en Bell, Caplan y Karim 1993:5). En el siguiente capítulo presentaremos un ejemplo de este tipo de escrito, pues las mujeres sin preparación antropológica logran situarnos en los distintos aspectos de la vida, los conocimientos y las creencias de sus comunidades y de ellas mismas, sin ser sólo informantes para que alguien escriba un texto, sino autoras de su propia escritura.

Bell explica que otra contribución importante para la etnografía se encuentra en los trabajos de las esposas de los antropólogos, quienes no estaban en general entrenadas académicamente para sus escritos, pero que a través de éstos ofrecen la vida de las mujeres de distintas culturas o los dilemas de vivir en otra cultura con las ideas de la propia. De esta manera Elizabeth Warnock Ferenea viaja a Irak y revela cómo es difícil elegir entre ir de compras, cocinar, visitar un harem y aprender a comportarse con los hombres en una cultura distinta a la suya (Bell en Bell, Caplan y Karim 1993:5). Estos textos experimentales de mujeres que contemplan biografías, autobiografías y diálogos deberían ser incluidos en el estudio de lo que se considera o no un escrito etnográfico, pues se enriquecería la definición de etnografía.

La antropología se ha enriquecido con trabajos como novelas, películas, documentales, fotografías, canciones, poesías, por citar algunas, ya que éstas y otras representaciones aportan material fundamental a la etnografía, que no se puede compilar entrevistando informantes. Un trabajo interesante es también el de las biografías que realizan algunos antropólogos y antropólogas. Ruth Underhill escribe *Biografía de una mujer pápago*, en la cual narra la vida de

Chona, mujer independiente de noventa años de edad, quien compone canciones y posee poderes curativos. Underhill escribe lo que relata Chona, eliminando las repeticiones (Underhill, Ruth 1975). Los etnólogos estudian los debates feministas y poscoloniales de la actualidad, y a la vez se cuestionan sobre los sujetos del trabajo antropológico, ya que no sólo las personas con entrenamiento antropológico pueden realizar etnografías, ni quien practica la etnología debe necesariamente hablar de la otredad y no de si mismo(a) en sus trabajos. La escritura cambia de temas y de forma al acercarse a estos debates. Esa otredad en la época poscolonial puede cuestionar los discursos que sobre identidad y cultura ha generado la antropología eurocentrista colonial. Compartimos la necesidad de construir una subjetividad rica en elementos para relacionarnos con otras personas en nuestros mundos sociales (Bowman 1997:45).

Algunas antropólogas feministas de Estados Unidos se adentran en las teorías de la literatura feminista para cambiar sus trabajos antropológicos. Estas académicas comienzan a explorar etnografías experimentales, textos escritos en colaboración con varias mujeres, textos que unen autoetnografías con relatos de otras mujeres sobre un mismo tema como la maternidad. También revisan la problemática de las vidas de grupos minoritarios a través de trabajos teatrales que escriben y representan con esos grupos. El resultado son textos o representaciones que sirven a mujeres y grupos minoritarios en sus vidas pues las cuestionan a partir de estas experiencias.

Aihwa Ong coincide con Spivak al insistir que debe considerarse a los informantes como personas capaces de relatar su propia historia de una manera

activa. Para Ong es importante retomar aspectos del poscolonialismo para cuestionar "la verdad" sobre cultura, raza y nación. Ella también busca una etnografía en proceso de cambio que no tenga la voz del antropólogo refiriéndose a la vida de un informante, sino articular una conversación de muchas voces que incluya una diversidad de vidas y lugares (Ong 1995:355).

Las historias de vida de las mujeres con quienes trabaja Ong muestran el proceso de la lucha hacia una conciencia particular para reinterpretar y rehacer el mundo. Estas mujeres nacieron en China y emigraron después a Estados Unidos. Sus historias describen la migración, las pérdidas al dejar China y el estado de vulnerabilidad en el que se encuentran por los cambios en sus formas de vida al encontrarse en otro país. Ong afirma que la antropología debe percatarse que en las situaciones poscoloniales, vivimos un activo entrecruzamiento de culturas mayor al de un pasado cuando se dividían en culturas del este y del oeste (Ong 1995:366).

Evelynn M. Hammonds trabaja con mujeres afro-americanas en Estados Unidos. A ella le preocupan los estereotipos negativos que en la época victoriana se propagaron sobre la sexualidad de las mujeres de esta cultura, y cómo éstos afectaron sus vidas. El estereotipo consistía en señalar que estas mujeres tenían una sexualidad incontrolable e inmoral. Estas mujeres sufrieron de violaciones y afrentas en la vida privada como consecuencia de una mentalidad que derivó de estas ideas. Muchos protestaron por este trato y las mujeres afro-americanas optaron por la política del silencio y negación de sus cuerpos. En el presente Hammonds contempla a mujeres que no pueden articular una concepción sobre

su sexualidad. Esta autora define a la sexualidad como un terreno donde hay restricción, represión y peligro pero a la vez, donde puede existir una exploración y placer. Es esto último lo que ella trabaja con las mujeres. Las invita a rechazar el silencio sobre sus cuerpos y comenzar a escribir sobre éstos. Hammonds percibe que las mujeres afro-americanas que viven con SIDA en la actualidad viven la misma discriminación que las mujeres victorianas. Se las condena como mujeres drogadictas o mujeres con una sexualidad incontrolable. Sin embargo, sus historias pueden salvar de ésta y otras enfermedades a otras mujeres como ellas. Estas mujeres están comenzando a hablar y a actuar contra discriminaciones raciales y sexuales, a las cuales se han visto expuestas y comienzan a escribir acerca de sus sexualidades (Ver Hammonds 1997).

Los relatos de las mujeres en el poscolonialismo pueden dar una nueva base política a la antropología, pues borran un centro político y geográfico. Además finalizan los discursos totalizadores sobre cultura, raza, etnia y nación. Estos textos feministas poscoloniales hablan de mundos multinacionales y móviles entre diversas culturas.

La antropóloga Deborah Gordon señala que la antropología feminista explora nuevos lugares para llevarse a cabo como algunos centros de comunidades donde se imparten clases a mujeres. Gordon comenta el proyecto conocido como El Barrio. En éste se trabaja con mujeres de origen puertorriqueño que viven en Nueva York. En un centro de Nueva York se les entrena en técnicas de escritura para que ellas elaboren sus propios textos en su propia lengua, en este caso la española. Los textos que van creando pertenecen a una literatura

crítica más que funcional, ya que comienzan a escribir sus autobiografías. Estos escritos logran cambiar la forma en que perciben sus propias personas y les ayudan a consolidar un dominio colectivo para exigir los derechos que les corresponden como ciudadanas de los Estados Unidos. En las publicaciones que se han logrado a lo largo de este proyecto se incluyen textos en co-autoría, citas de las participantes del proyecto y se dedican espacios muy grandes para las autobiografías de estas mujeres (Gordon en Behar y Gordon 1995:380).

Este tipo de trabajo es fundamental para antropólogas feministas que luchan por construir relaciones con otras mujeres utilizando una perspectiva poscolonial. La crítica feminista a una autoridad en la etnografía posibilita formas variadas de conocer y acercarse a otras mujeres.

Lila Abu-Lughod escribe "A tale of two pregnancies". Esta antropóloga narra su embarazo hecho posible por la tecnología de fertilización a la cual tiene acceso en Estados Unidos. Durante su experiencia recuerda los embarazos y partos de las amigas beduinas que conoció mientras vivía y trabajaba en Egipto. El parto de éstas se hacía en la casa, con ayuda de otras mujeres, mientras que su propio parto ocurre en un hospital de Estados Unidos. Esta estudiosa destaca la importancia de relacionar las formas de vida de diversas culturas para moverse más allá de las identidades fijas sobre el ser y la otredad o la división entre sujeto y objeto. Ella plantea que su percepción del mundo se enriquece por su experiencia de acercarse a mujeres con creencias y formas de vida distintas a las de ella misma. Al explorar temas como el de la maternidad, señala la complejidad de sus amigas y de ella misma. Su vida en el presente no es igual a

la que tenía antes de su estancia en Egipto. Recuerda las ideas de sus amigas y algunas de sus costumbres sobre la maternidad. Algunas las incorpora a su cotidiano actual y a menudo se pregunta qué le aconsejarían esas mujeres acerca de su embarazo actual (Ver Abu-Lughod 1995). El embarazo, el parto y los primeros cuidados de un (a) bebé varían según la comunidad o sociedad a la que hagamos referencia, debido al imaginario que comparten mujeres de distintas culturas sobre estos temas. No es posible unificar esta experiencia en tanto reconozcamos la diferencia social e individual de cada mujer que la vive. Es factible crear un caleidoscopio de historias diversas sobre el tema sin calificarlo como mejor o peor, bueno o malo.

Considero que los trabajos de las antropólogas feministas de Estados Unidos aquí mencionados enriquecen a la etnografía, pues abren un abanico de posibilidades ante lo que convencionalmente era la función de la etnografía. El reunir la literatura y la antropología abre puertas a mujeres para representar sus cuerpos y expresar sus voces por sí mismas. Como hemos constatado, las mujeres puedan escribir y tener acceso a los escritos de otras mujeres, lo cual brinda la posibilidad de buscar cambios en sus propias vidas y las de sus comunidades. Estos cambios pueden propiciar mejores relaciones entre hombres y mujeres, entre personas con diferentes formas de vida, sin que una de ellas se considere superior. El camino de esta antropología feminista tiene muchas posibilidades aún por experimentar. El giro hacia una antropología que se una a la literatura feminista sólo puede enriquecernos en esta etapa de la historia de la humanidad con la emergencia del enfoque poscolonial, en la cual se buscan

equidades y un discurso elaborado a partir de las diferencias. Son esas diferencias las que nos permiten vivir en la diversidad. Hay un secuestro de la experiencia en la sociedad occidental y una necesidad de recuperar la situacionalidad.

CAPÍTULO IV

Autoetnografías sobre sexualidad femenina y maternidad

La tradición no hace que
algo sea correcto.

Fauziya Kassindja.

Tras recorrer en el primer capítulo la antropología feminista de los Estados Unidos a partir de los sesenta, en la cual se hace visible a las mujeres en los estudios de los diferentes campos de la antropología. En el segundo capítulo observamos la influencia de esta antropología en la tarea de antropólogas feministas en México. Mencionamos algunos trabajos que ellas realizaron sobre los cuerpos y la salud de las mujeres. El tercer capítulo nos hizo reflexionar sobre el cambio de los trabajos de las antropólogas feministas al integrar la crítica literaria feminista y poscolonial a sus trabajos. Estos trabajos que se realizan a partir de la unión de la literatura con la antropología feminista rompen, a partir de las ideas poscoloniales, con una escritura desde un sujeto que describe e interpreta a un grupo social y pasa a realizar escritos donde la otredad se expresa por sí sola. La antropología feminista, empapada en las ideas de la crítica literaria feminista no esencialista, se interesa también por la multiplicidad de voces sobre un mismo tema en lugar de reducir y homogenizar a todas las mujeres en una misma voz indiferenciada.

En este capítulo rescataremos por medio de testimonios propios de mujeres, o autoetnografías, la memoria psíquica y física de diversas mujeres, la cual ha sido tradicionalmente silenciada. Recorreremos algunas autoetnografías sobre la sexualidad femenina en culturas diferentes. Nos centraremos en el movimiento que surge entre algunas mujeres de la religión islámica, opuestas a que se les practique la clitoridectomía o la infibulación. Este tema es importante, pues algunas mujeres comienzan a buscar el placer de su cuerpo, mismo que se castra con estas prácticas. Esto no significa que la religión islámica sea la única que castra la sexualidad femenina. Considero que otras religiones como la católica pueden castrar simbólica y psíquicamente a las mujeres al expresar, como lo expusimos en el segundo capítulo, que el cuerpo de las mujeres tiene como única finalidad la procreación, la cual por cierto se identifica con un parto doloroso. Se educa para que la vida sexual de las mujeres comience hasta el matrimonio y lleguen a éste, vírgenes. También revisaremos un trabajo colectivo que se realiza acerca de la vagina de mujeres en diferentes religiones, culturas y edades. Desde la prohibición de nombrarla hasta la experiencia de algunas de estas mujeres al tocar y conocer su propia vagina. En este texto también aparecen testimonios de mujeres que han sido violadas en guerras y el trabajo que realizan sobre estas experiencias.

Otro tema que trataremos en este capítulo es el que se refiere a las autoetnografías de la maternidad. Incluiremos textos de una maternidad buscada y disfrutada, así como la decisión de mujeres a no ser madres o de optar por el derecho de elegir cuántos hijos(as) pueden y quieren tener.

Esta parte del capítulo es un ejercicio de una etnografía basada en textos de otras mujeres y también míos. Es decir, autoetnografías que pueden expresar

ideas diversas y rompen con una práctica etnográfica, donde la etnóloga no integra sus propias historias sino sólo interpreta las vidas de las informantes como su objeto.

Etnografía, autobiografía y autoetnografía

Martín Hammersley y Paul Atkinson, en su libro *Etnografía: Métodos de Investigación*, definen a la etnografía como un método de investigación social que trabaja con una amplia gama de fuentes de información.

El etnógrafo o la etnógrafa participa, abiertamente o de manera encubierta, en la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas, o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar (Hammersley y Atkinson 1994:15).

Dentro del tipo de datos al que se refieren en su texto se encuentran los que proporciona la autobiografía. A ésta la clasifican como material documental informal al igual que los relatos contenidos en los diarios, la literatura de ficción y las cartas entre otros (Hammersley y Atkinson 1994:145). Sobre la autobiografía ellos señalan que son fuentes valiosas, pues indican las formas que utilizan sus autores para organizar sus experiencias y su imaginario, así como los acontecimientos rutinarios, los problemas y las reacciones con los que se enfrentan. Para estos investigadores las autobiografías son fuentes de 'parcialidad', ya que sus ejecutores normalmente "tendrán interés en presentarse a sí mismos de forma favorable; responderán a motivaciones personales, tendrán objetivos que cumplir, y justificaciones y excusas que dar" (Hammersley y Atkinson 1994:146).

Consideramos que no sólo un texto autobiográfico es subjetivo. Los etnólogos y las etnólogas observan y escriben sobre la otredad también desde su subjetividad. La autobiografía no se realiza para presentarse a los demás de una forma favorable y justificarse, sino, como veremos más adelante, para auto-explorarse y encontrar otras posibilidades de ser. Estos principios son fundamentales en el estudio que nos ocupa ya que algunas autobiografías plasman las voces de mujeres sobre su realidad y sus reflexiones sobre la condición de mujeres en distintas culturas.

Leigh Gilmore, en *Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-representation*, expresa que la autobiografía relaciona la identidad con el género y politiza esta conexión (Gilmore 1994:ix). La autobiografía es para Gilmore una auto-representación y una representación de identidad. Ella se da a la tarea de revisar las historias de autobiografías y se percató que se incluyen muy pocos textos de mujeres. Es interesante este hecho, pues el individualismo está más vinculado con el género masculino que con el femenino en un contexto político-ideológico (Gilmore 1994:i). Gilmore apunta que las mujeres tienen fronteras flexibles del ego y desarrollan una cosmovisión que se caracteriza por sus relaciones con los demás. (Gilmore 1994:xiii).

Las autoetnografías abren un espacio para la etnografía en el cual las personas pueden describir su propio ámbito cultural, y en esta forma tienen la posibilidad también de habitarlo.

Existen autobiografías de mujeres que exploran las realidades restringidas donde viven y así buscan una nueva identidad a través de sus discursos de autorrepresentación (Gilmore 1994:239). Sor Juana Inés de la Cruz escribe su

autobiografía en el siglo XVII en el texto de *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. En esta obra, ella narra que acompaña a su hermana y convence a la maestra de ésta que le enseñe a leer a ella también a los dos años de edad. A los seis o siete años lee los libros de su abuelo y se interesa por estudiar en la Universidad de la Ciudad de México. Ella se percató que tendría que vestirse como hombre para realizar estos estudios ya que las mujeres de su época no acudían a la Universidad. Su madre no la manda a la ciudad. Sor Juana afirma que decide entrar a un convento como religiosa por la "total negación que tenía al matrimonio" (De la Cruz 1998:36) y su pasión por los libros. Una vez en el convento ella manifiesta que:

...proseguí, digo, a la estudiosa tarea (que para mí era descanso en todos los ratos que sobaban a mi obligación) de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros. Ya se ve cuán duro es estudiar en aquellos caracteres sin alma, careciendo de la voz viva y explicación del maestro; pues todo este trabajo sufría yo muy gustosa por el amor a las letras (De la Cruz 1998:37)

En su relato Sor Juana habla de mujeres sabias como Catarina y Gertrudis y cuestiona el que una mujer no pueda hacerse cargo de la educación de las doncellas en su época. Este texto autobiográfico responde a la carta que le envía el obispo de Puebla, D. Manuel Fernández, firma su obra con el pseudónimo de Sor Filotea de la Cruz. El obispo reprende a Sor Juana por dedicarse a la literatura profana y descuidar la religiosa. En su réplica, Sor Juana relata hechos de su niñez, sus intereses, sus ilusiones y su personalidad. Ella se percató de que las mujeres tienen capacidad para aprender, para leer y para escribir y que pueden decidir tener una vida sin llegar necesariamente al matrimonio. En su caso, la otra opción para una mujer de sus tiempos, era el convento.

Graciela Hierro, en *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, señala que en México comienzan a derribarse dos mitos importantes para un cambio educativo. El primero se refiere a que sólo las mujeres poseen capacidad afectiva para cuidar de los niños y las niñas. El segundo es que sólo los hombres desempeñan trabajo remunerado (Hierro 1993:96). Debe comenzar una educación distinta desde la niñez para que las mujeres puedan estudiar, ejercer una profesión y obtener sus propios recursos. Es necesario que la vida de las mujeres obtenga logros necesarios para su propia persona y no sólo carencias en este sentido.

Rosario Castellanos escribe en *Mujer que sabe latín* que las condiciones de vida de las mexicanas se mantienen más o menos igual siglos más tarde. Doña Josefa Ortiz de Domínguez quiere avisar a Hidalgo que han sido descubiertos y no puede redactar un mensaje porque no sabe escribir (Castellanos 1997:27). Las mujeres mexicanas se convierten en ciudadanas apenas en 1946. En principio, anota Castellanos, todos deben y pueden educarse. En muchas familias se da preferencia a los varones cuando se debe escoger entre los hijos quién asiste a la escuela. A las mujeres se les prepara en las labores del hogar y para el matrimonio (Castellanos 1997:28). Castellanos apunta que:

...no ha habido mujer que haya desperdiciado la oportunidad de contemplar su imagen reflejada en cuantos espejos le depara su suerte. Y cuando el cristal de las aguas se enturbia y los ojos del hombre enamorado se cierran y las letanias de los poetas se agotan y la lira enmudece, aún queda un recurso: construir la imagen propia, autorretratarse, redactar el alegato de la defensa, exhibir la prueba de descargo, hacer un testamento a la posteridad (para darle lo que se tuvo pero ante todo para hacer constar aquello de lo que se careció), evocar su vida (Castellanos 1997:41).

Sobre este texto en particular de Castellanos, Liliana Weinberg comenta, en *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, que la mujer primero se reconoce conforme a los cánones del varón y refleja los múltiples espejos del orden patriarcal. Es hasta que estas imágenes se enturbian cuando la mujer decide "construir su imagen, hacer una representación de sí misma en dos sentidos: autorretratarse y alegar nuevos elementos en su propia defensa". (Weinberg 2001:44). Los espejos han sido y son testigos mudos de la observación y la reflexión de las mujeres sobre sí mismas. Esta auto-representación en el uso del espejo aparece también en otras escritoras como Rhys y Massieu, a quienes analizaremos en este capítulo.

Luzelena Gutiérrez de Velasco señala que "no cabe duda que toda autobiografía no constituye la realidad sino el replanteamiento, la reconstitución de los datos que amenazan por perderse en la marejada del tiempo" (Gutiérrez de Velasco en Pasternac, Domenella y Gutiérrez 1996:111). Para Gutiérrez de Velasco son importantes las genealogías que escriben algunas autoras como Margo Glantz. En estos textos se narra la historia de sus antecesores y de ellas mismas. Margo Glantz comienza *Las genealogías* explicando:

Todos, seamos nobles o no, tenemos nuestras genealogías. Yo desciendo del Génesis, no por soberbia sino por necesidad. Mis padres nacieron en una Ucrania judía, muy diferente a la de ahora y mucho más diferente aún del México en que nací, este México, Distrito Federal, donde tuve la suerte de ver la vida entre los gritos de los marchantes de La Merced, esos marchantes a quienes mi madre miraba asombrada, vestida totalmente de blanco (Glantz 1997:17).

En este tipo de texto es la persona misma quien va describiendo y narrando historias de su árbol genealógico. Glantz comenta cómo emigra su familia de Rusia

e inmigra a México, cuáles son los trabajos a los que se dedican en México, cuáles son las comidas judías que cocinan en el exilio. Describe escindida entre las nuevas amistades de su familia y los sentimientos que ella experimenta al vivir en dos culturas, la rusa y la de México. Ella lo describe de la siguiente manera:

Alguien me dice que quizá todo se deba a esa sensación terrible de pertenecer al pueblo elegido o al sentimiento intenso de desolación que experimentaba cuando el 6 de enero me asomaba debajo de la cama y no encontraba ningún juguete, semejante a los que ostentaban por todo el barrio de Tacuba (...) los niños católicos. (...) Ningún regalo de Jánuka (...) para deshacer el recuerdo y la triste sensación de niña exposita que me ha atacado siempre y me ha hecho estudiar con verdadera obsesión *Los bandidos de Río Frio* y *Pedro Páramo*. Quizás estas genealogías me ayuden a entenderlo (Glantz 1997: 197).

Se analiza en el texto autobiográfico de Glantz la vida de los migrantes que se ven obligados a hacer convivir dos culturas distintas cuando menos. Es a través de la genealogía que se encuentra una escritura del ser. Esto quiere decir una manera de habitarse existencial y literalmente. Al final de su libro Glantz concluye:

Mi padre murió el 2 de enero de 1982. Mi madre el 13 de mayo de 1997. Tenía casi 95 años. Murió con la dignidad, la finura, la paciencia, el sentido del humor, los gestos que la habían caracterizado siempre. ¿Cómo pudo sobrevivir a mi padre tanto tiempo? ¿En dónde encontró su territorio? Es más probable que su verdadero territorio, el de ella y el de mi padre, fuese su propio cuerpo, ese cuerpo finito, reducido, llagado con el que murió, ese cuerpo que alguna vez fuera armónico y hermoso, ese cuerpo en el que me alojé alguna vez, ese cuerpo que me permitió ser lo que soy (...) y escribo estas precarias palabras totalmente insuficientes para recordarla y para ponerle un punto final ahora sí, a mis genealogías. Coyoacán, julio de 1997 (Glantz 1997: 240).

Es interesante marcar al cuerpo como territorio en el cual se vive, el cual puede vivir en distintas culturas que lo enriquecen. Existen otras autobiografías de mujeres que narran las comunidades de las que son originarias y a las que emigran después. Una de estas autoras es Jean Rhys, quien escribe *Sonríe por favor. Una autobiografía*

inconclusa. Ella estaba por realizar algunos cambios en su texto cuando murió. La primera parte es el relato de su niñez transcurrida en la República Dominicana y en la segunda, su vida en Europa, a la que migra siendo adolescente.

Rhys narra que cuando chica le tomaron una fotografía que observó atentamente tres años más tarde para así comprobar que había cambiado. Le gustaba más su imagen de chica. Ella explica "era la primera vez que tuve conciencia del tiempo, del cambio y de la melancolía del pasado. Tenía 9 años." (Rhys 1993:22). Continúa narrando que al mirarse en el espejo sintió desesperación. Era alta, delgada, rubia y con piel pálida. La única hija de su familia con estas características. Llevaba un uniforme del convento donde estudiaba y al mirarse se aborreció (Rhys 1993:22). En ese momento tenía nueve años y explica que uno de sus nombres es Gwendolen, que significa blanco en galés. Nunca volvió a ver esa fotografía, pero a menudo pensaba en ella. Rhys narra que en una ocasión alguien regala dos muñecas, una para su hermanita y otra para ella. Ella eligió la morena y no la blanca. Su hermanita logró que se la quitaran, pues ella la quería. Rhys toma la muñeca blanca, se aleja al jardín con ella y destroza la cara de la muñeca con una roca. La reganan por esta acción. Es interesante que ella buscaba tener la muñeca que era distinta a ella, la oscura. En la República Dominicana sufría discriminación en la escuela por parte de alumnas con piel oscura. Su piel era la rechazada en esa cultura. A los 17 años la mandan a estudiar a Inglaterra. Ella deseaba ser actriz. Comienza sus estudios y se ve obligada a dejarlos al morir su padre. Trabaja como corista por un tiempo. En Inglaterra también es rechazada por ser extranjera. Sobre su estancia en Inglaterra escribe:

En el fondo de mí misma sabía que no volvería a ocurrir nunca. Yo no volvería a formar parte de nada. En realidad, ningún lugar sería para mí, y yo lo sabía, y toda mi vida sería la misma, tratando de encajar en algún lugar, sin lograrlo (...) Soy una extranjera y siempre lo seré (Rhys 1993:134) .

Cuando niña oía hablar de Inglaterra y al viajar allá tiene problemas para vivir en esa otra cultura. Rhys expresa que aprendió "que la mayoría de los ingleses llevan una navaja bajo la lengua, para apuñalarme. Nadie me lo dijo. Tuve que descubrirlo todo. Perdí diez años (...) de los 17 a casi los 27 puede ser demasiado." (Rhys 1993: 183) Ella descubre que debe escribir, pues si deja de hacerlo su vida habrá sido un fracaso no ya para los demás sino para sí misma (Rhys 1993:176). Mientras que Rhys es discriminada en las dos culturas en las que habita en distintos momentos de su vida, Glantz logra una vida que se caracteriza por unir dos culturas diferentes, la rusa y la mexicana. Graciela Martínez-Zalce descubre que el sujeto autobiográfico es una representación y ésta es su construcción la cual se produce al escribir el texto. (Martínez en Gutiérrez de Velasco, Prado y Domenella 199:264) Rhys se percibe y se construye como extraña en Dominica por ser rubia y de piel clara y en Inglaterra por ser extranjera de esa cultura

La crítica poscolonial rechaza las representaciones de la literatura que presentan la vida como universal. Esta totalidad de visiones presenta el punto de vista europeo occidental situando la cosmovisión de otras culturas en un segundo plano. El primer paso para plantear un estudio con perspectiva poscolonial es reclamar el propio pasado para después erosionar la ideología colonial por la que ese pasado ha sido devaluado. La crítica poscolonial nos hace conscientes de las representaciones de lo no europeo como algo exótico o inmoral (Barry 1995: 192-

193). Las teorías poscoloniales analizan las discriminaciones a las que están expuestas las personas de países que fueron o siguen siendo colonizados. Sara Ahmed analiza los cuerpos de la discriminación como cuerpos extraños que viven un proceso de incorporación en su espacio familiar así como el de expulsión y de rechazo en un medio diferente. Estos cuerpos viven en una frontera entre un dentro y un fuera, esto se registra en la piel que siente esta intolerancia (Ahmed 2000:54). La diferencia que se siente es parte de un "hacerse"; al escribir uno comienza a trabajar con esas diferencias. Algunas escritoras poscoloniales permiten comunicar experiencias y mundos tanto internos como externos que representan el ámbito de sujetos que antes no tenían la manera de expresar ni sus existencias subjetivas ni sus realidades políticas.

Mohanty analiza las historias de vida de las mujeres de países conocidos como 'el tercer mundo' o de 'economías emergentes'. Ella lee estos testimonios como respuestas creativas a las tensiones y contradicciones en las que viven, cuando la vida se condiciona por las prácticas de las culturas locales y por las relaciones económicas y políticas globales (Mohanty citada por Stone-Mediatore 2000:111). Estos escritos pueden ayudar a las mujeres a enfrentar las múltiples opresiones a las que son sometidas para desarrollar una resistencia. Éste ha sido el trabajo de las chicanas feministas, por citar un ejemplo. Estas académicas no solo luchan en contra de que se borren las voces de mujeres, ya sea en idioma inglés o en español. También se dan a la tarea de analizar las dinámicas del racismo, el sexismo y la homofobia de fuera y dentro de sus propias comunidades (Aida Hurtado 2000).

La literatura de algunas chicanas ha sido crucial para estas teóricas feministas. Sandra Cisneros escribe su autobiografía *La casa en Mango Street*. En ésta relata su historia, la de su familia y la de las personas de su barrio. Sobre su casa explica:

La casa de Mango Street es nuestra y no tenemos que pagarle renta a nadie, ni compartir el patio con los de abajo, ni cuidarnos de hacer mucho ruido, y no hay propietario que golpee el techo con una escoba. Pero aún así no es la casa que hubiéramos querido (Cisneros 1993:33).

Esta autora va retratando su calle y las actividades de las personas que habitan su barrio. Narra que sus hermanos le platican dentro de casa pero si están en la calle con sus amigos no hablan a las niñas. Sobre la gente que llega en ocasiones al barrio observa:

Los que no saben llegan a nuestro barrio asustados. Creen que somos peligrosos. Piensan que los vamos a asaltar con nuestras navajas brilladoras. Son tontos que se han perdido y caen aquí por equivocación (Cisneros 1993:33).

Ella aclara que ellos no viven con miedo. Que hay morenos por todos lados y se conocen. Aunque si ellos van a un barrio que no es de hispanos también sienten miedo. Éste es otro ejemplo del sentimiento de ser extraño, rechazado, en una comunidad diferente.

En Estados Unidos hay culturas que se distribuyen en diferentes barrios. Se crean territorios exclusivos que no permiten una circulación de ideas y costumbres.

Sus familiares le dijeron a Cisneros que ella si saldría del barrio, pero que cuando se fuera de Mango Street debería acordarse de regresar por los demás. "Tú siempre serás Mango Street. No puedes borrar lo que sabes. No puedes olvidar quién eres" (Cisneros 1993:113). Le explicaron que para otros no sería fácil

salir del barrio. Cisneros salió y estudió un doctorado en Letras. Ahora escribe y da clases. En su autobiografía afirma que recuerda su lugar en Mango Street la casa a la que pertenece sin pertenecerle, pues Mango le dice adiós, no la retiene, la pone en libertad. Ella sabía que se iría de allí con sus libros y sus papeles. Se iría para volver por los que se quedaron y los que no (Cisneros 1993 117-118).

Cisneros describe la casa que quería para sí una vez lejos de Mango Street:

No la casa de un hombre. Ni la de un papacito. Una casa que sea mía. Con mi porche y mi almohada (...) mis libros y mis cuentos (...) Nadie a quien amenazar con un palo. Nada que recogerle a nadie. Sólo una casa callada como la nieve, un espacio al cual llegar, limpia como la hoja antes del poema (Cisneros 1993 116).

Sandra Cisneros, al igual que Gloria Anzaldúa, de quien hablamos en el primer capítulo, son conocidas por su labor con adolescentes de comunidades chicanas a quienes ayudan para que expongan sus propios escritos en las comunidades de las cuales escriben (Hurtado 2000:131).

Las chicanas, al igual que otras mujeres silenciadas, insisten en hablar ahora por ellas mismas. Ellas son doblemente silenciadas, por su género y por su etnia. Un tema fundamental de estas voces es su cuerpo y sus lugares; todo lo cual muestra a los demás que tienen una cultura propia, con todos los problemas y beneficios que esto trae consigo. Hay relatos autobiográficos de mujeres que se centran en sus propios cuerpos, el inicio de su menstruación, la violencia con la que se somete a sus cuerpos por ser mujeres y enfermedades como el cáncer.

Mary Helen Ponce escribe su autobiografía en *Hoyt Street*. En esta obra describe que ella se deprimía cuando sabía que sus amigas comenzaban "a ser señoritas", es decir que iniciaban su menstruación, pues ella todavía no había iniciado la suya. Revisaba sus calzones y no había rastro de sangre. Ella todavía

usaba camiseta y no brasier como sus amigas. Lentamente comenzaron a crecer sus pechos. A los 14 años de edad estaba por brincar una pared cuando se percató que estaba menstruando. No supo si proceder a saltar o pasar despacio como lo hacían "las otras señoritas". Tuvo que regresar a casa. Esa noche al acostarse su familia acomodó una bolsa de agua caliente sobre su vientre y le dieron a leer un libro sobre los órganos sexuales de las mujeres y sobre el ciclo menstrual, mientras tomaba té de canela, pues su familia le decía que era bueno durante la menstruación. Esa noche tocó su cuerpo para asegurarse que seguía menstruando y después pudo quedarse dormida (Ponce 1993: 337-338).

Distintas culturas mantienen criterios de cómo ayudar a las muchachas cuando inician su menstruación. En ocasiones, es asunto de una cama y un té, como acabamos de leer. Por otro lado, parece que los rituales hacen menos peligroso al cuerpo. Es interesante percatarse de la cantidad de rituales que se asocian a la menstruación. Maxine Hong Kingston, en *The Woman Warrior*, escribe un relato donde recuerda su menstruación. En "White Tigers" explica que durante el entrenamiento de un arte marcial comenzó a menstruar y una mujer anciana quien era su maestra le dijo "ya eres adulta (...) ya puedes tener niños (...) pero espera unos años ..." (Kingston 1989:30-31). Kingston narra que ella pensó que se había cortado con las espadas de la clase y por eso sangraba. Después preguntó a su maestra si con el control que le enseñaba en clase podía parar este sangrado. La maestra le dijo que al igual que no se controla el orinar tampoco se controla la menstruación. Debía dejar que la sangre recorriera su camino. En ese momento Kingston asoció la sangre con la muerte pero también con el nacimiento

humano. Esta dualidad resulta interesante, pues asocia a la sangre con dos ideas complementarias. (Kingston 1989:30-31).

Esta autora relata que ella vive entre dos culturas, la china a través de las historias que le narra su madre de chica y la americana por vivir en California con su familia. El escribir para ella es importante, porque relata aspectos de su vida como mujer china-americana.

Otra narración sobre la menstruación la encontramos en la autobiografía de Yolanda Cristina Massieu Trigo. Ella nos refiere el reinicio de su menstruación después de un prolongado periodo de quimioterapia para terminar con un tumor maligno de mama.

Hoy fluyó, arroyo tímido del primer deshielo, hoy fue saliendo, rojo, oscuro, flujo femenino y familiar. Y me supo a fiesta, a fiesta de mi cuerpo que no quiere morir, a fiesta de cáncer que se aleja, a fiesta de estar viva, a fiesta de todo quedó atrás mientras veo asombrada, absorta, el líquido vital, molesto, imprescindible (Massieu 2000:100).

Aquí presenciamos su alegría por este reinicio y al igual que con el relato de Kingston se relaciona esta sangre con la vida, con la salud. En su autobiografía Massieu rinde testimonio sobre la solidaridad que se logra entre mujeres muy distintas en cuya experiencia se borran clases sociales, edades y color de piel para apoyarse y consolarse durante sus tratamientos de cáncer.

Muy en específico habla del grupo RETO (Recuperación Total) grupo de apoyo en el que hay voluntarias sobrevivientes del cáncer de mama, quienes escuchan y hablan con las enfermas de este tipo de cáncer (Massieu 2000:96). Esta autora destaca la importancia que tiene también el apoyo de una familia para

que las pacientes se curen y sigan vivas. Y es a través de esta enfermedad que ella revaloriza su cuerpo. En el último párrafo de su autobiografía comenta:

Estoy frente al espejo, me miro, mi pelo es rizado y suave, muy abundante, mis ojos brillan, hay alegría y ganas de vivir en esa mirada. Mi cuerpo es armonioso, con un seno un poco raro. No me he dejado engordar y hago la mayor cantidad de ejercicio que puedo. También hago mi rutina de yoga lo más seguido posible. Los años han pasado, no es el cuerpo hermoso de una jovencita, pero me gusta. Me gusta más la mirada, verme al espejo y decir: "yo puedo, me voy a curar, voy a crecer, a cambiar". Sobre todo, estoy viva y agradecida. Abro mis brazos frente al sol y al viento, abrazo a mi hija, a Jorge y abarco todo el amor y la vida que puedo (Massieu 2000: 103).

Estamos ante la posibilidad de conocer las pruebas y el acceso e información médica necesaria para prevenir el cáncer de mama y el del cuello uterino. Existe una gran cantidad de mujeres en México que ignoran la existencia de estas pruebas o que no tienen acceso a las clínicas de salud donde efectuar estos estudios de manera periódica

Para tener un nivel de referencia en el horizonte de la literatura latinoamericana decido tomar algunos ejemplos de la escritura autobiográfica en Sor Juana Inés de la Cruz, Rosario Castellanos, Margo Glantz, Jean Rhys, Sandra Cisneros, Mary Helen Ponce y Yolanda Cristina Massieu. Fuera de la autobiografía estas escritoras nos entregan testimonios de la manera en que experimentan sus cuerpos. Otro motivo de convergencia es la manera en que cuestionan las estructuras de poder que las rodean. Sor Juana pugna por el derecho a que las mujeres lean, escriban y enseñen a otras mujeres. Castellanos destaca la importancia de que las mujeres accedan a la educación y a una auto-representación positiva y no destructiva. Glantz reconoce el conocimiento de su propia genealogía para entender su propia vida. Rhys relata la exclusión y la

discriminación en dos culturas distintas. Cisneros se percató de que puede abandonar las identidades que normalmente se asignan a las mujeres en su comunidad y logra salir a estudiar y convertirse en docente y escritora. Ponce y Kingston documentan el inicio de su menstruación así como los sentimientos que aparecen en el momento y Massieu del trabajo que realiza para salir de un cáncer de mama. Tuvimos la opción de conocer a distintas mujeres que deciden comunicar hechos de su vida, mismos que pueden a su vez ser útiles para las mujeres que las lean. Estas escritoras manifiestan sus formas personales de percibir el mundo y sociedad donde habitan en lugar de que otras personas narren su vida por ellas. Robert Frost expresa que a través de la literatura "nunca se trata de contar algo que no sepan sino de algo que saben pero nunca habían pensado decir. Debe ser algo que se reconozca" (Frost citado por Gomís 2001:29). Este reconocimiento por parte de lectoras que se acercan a autobiografías de mujeres es fundamental para una reflexión sobre sus existencias. Sobre la escritura de memorias o autobiografías Graciela Hierro asegura que es la manera en que se puede conceptualizar lo vivido y lo experimentado para vivir mejor lo nuevo. Escribir memorias, dice ella, es importante para no morir del todo e integrar todo lo vivido (Hierro 2000:9). Así como la respuesta de muchas autoras a la representación de las mujeres en la literatura es la autobiografía, en la etnografía la respuesta a una representación universal y hegemónica de las mujeres es la autoetnografía.

Mary Louise Pratt explica que las narrativas personales son un componente de las etnografías. En estas narrativas los antropólogos incluyen la llegada al lugar

del trabajo de campo, el encuentro con los habitantes y el largo proceso para aprender la lengua del lugar (Pratt 1986:31).

Los textos etnográficos mezclan lo personal y lo científico. Desde el siglo XVI en Europa aparecen trabajos sobre viajes que incluyen la narrativa personal, la descripción de la flora, la fauna y las costumbres de los habitantes del lugar (Ver Pratt 1986).

Es precisamente el escrito personal el que podemos considerar como un antecedente de las autoetnografías, ya que se centran en lo que sucede a la persona misma que escribe.

Mary Louise Pratt define la autoetnografía como una forma de crítica y resistencia que se encuentra en textos como autobiografías, memorias y ficción, entre otros que responden a los textos de representación que definen al ser y a la cultura de los otros y otras. Estos textos abren preguntas y posibilidades de ser en las culturas distintas (Pratt citada por Neuman 1996:191).

Sobre la diferencia de un texto etnográfico y uno autoetnográfico Pratt postula:

Los textos etnográficos son escritos por sujetos europeos que viven en las metrópolis y representan para sí mismos a sus otros (en general los individuos que pertenecen a países que en el pasado fueron colonias europeas). Los textos autoetnográficos son representaciones que los definidos como otros construyen en respuesta a o en diálogo con el primer tipo de texto (Pratt citada por Neuman 1996:188).

Así vemos que los textos autoetnográficos responden a diferentes temas de la representación de la modernidad y como señala Pratt "un lugar de encuentro entre la mirada interior y la exterior de las culturas, mirada que ofrece una gama de

significados diversos y propósitos a los críticos y a los investigadores". (Pratt citada por Neuman 1996:188)

Estas voces autoetnográficas abren un camino del ser, del comprender, del pensar y del sentir en las sociedades que componen nuestro planeta y rompe con la noción de la etnografía colonial pues ahora los sujetos hablan por sí mismos y buscan un diálogo equitativo, no jerárquico con los demás.

Gabriel Weisz expresa que "los grandes relatos del colonialismo en algún momento definieron la postura política de una antropología que se consideraba superior a los grupos que estudiaba. Éste es el caso de actitudes como las que postula Frazer. El poscolonialismo nos hace sensibles a los discursos de poder que identificaban todo un perfil ideológico de los países colonialistas. El eslabón entre la posmodernidad y la etnografía representa un cambio sustancial en las relaciones y estudios de diversos pueblos. La manera en que se concreta el vínculo entre la poscolonialidad y la biografía abre una etapa en el discurso antropológico que incluye el contexto político y el contexto personal que finalmente aleja a la persona de su definición como objeto e inaugura las voces del sujeto"¹

Las autoetnografías feministas rompen con los relatos esencialistas de lo que define a las mujeres como algo general y hegemónico. Estas autoras también están en búsqueda de una interlocución sin prejuicios ni discriminaciones.

La autobiografía es un escrito donde una persona habla de su propia vida. Este modo literario es el antecedente de las autoetnografías. Se pasa de las etnografías con un autor o autora dominante que asumen el poder de describir a

¹ Expresado en una conversación en el año 2001.

los otros como objetos de estudio, a una autoetnografía donde cada sujeto es responsable de su descripción y su apreciación cultural. Estos textos tienen como característica, que se escriben en estilo directo, libre y en primera persona (yo o nosotros). Expresan maneras de vida a lectores que pueden encontrar similitud de estos relatos con sus propias vidas y emociones. Por estas razones vamos a considerar tanto las autobiografías como las autoetnografías. Aunque partes de autobiografías pueden asimilarse a las autoetnografías es oportuno hacer algunas distinciones. Es en el proceso de una lectura antropológica que una autobiografía se considera como una autoetnografía.

Autoetnografías sobre la sexualidad femenina

Ellen Gruenbaum realiza un estudio sobre la clitoridectomía y la infibulación en Sudán. Ella comenta que desde 1975 se han documentado las complicaciones de salud que padecen las niñas y las mujeres expuestas a esta "costumbre". Puede presentarse hemorragia, infección, retención de orina y muerte. En Sudán estas prácticas se realizan para preservar la moralidad de las mujeres, pues la tradición mantiene que a través de la clitoridectomía las muchachas no tendrán deseos de buscar relaciones sexuales antes del matrimonio y la infibulación presenta una barrera a la penetración, es decir, garantiza la virginidad. Gruenbaum explica en su estudio, que durante la colonización inglesa, se prohibió esta práctica y vino una resistencia violenta por parte de la población de Sudán, pues se imponían los valores de una cultura que los colonizaba por la fuerza de la ley. Obviamente no era la forma de hacerlo, pero estas prácticas de circuncisión femenina no han dejado de existir entre las mujeres de Sudán y persisten por la fuerza de las costumbres patriarcales.

No olvidemos que el origen de esta circuncisión femenina se remonta a las épocas faraónicas. Es interesante señalar que en el presente se logra un intercambio entre mujeres de otras culturas y las mujeres de Sudán y es a través de ésta interrelación que las sudanesas se percatan que lo que ellas consideran "natural", no lo es para las mujeres de otros países. Gruenbaum observa que el sistema patriarcal de la cultura de Sudán perpetúa estas prácticas que son dolorosas y peligrosas para las mujeres, para contribuir al supuesto incremento en el placer de los hombres durante sus relaciones sexuales y garantizar la virginidad de las mujeres al llegar al matrimonio. Pierre Bourdieu explica que la distinción que se marca entre los órganos sexuales femeninos y los masculinos, donde los primeros se consideran pasivos y los segundos activos es una construcción social cuya génesis remite a la división de la razón androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos socialmente atribuidos al hombre y a la mujer. Esta construcción organiza el deseo para vincular el deseo masculino con el deseo de posesión y de dominación así como al deseo de la mujer con el de la subordinación. Para Bourdieu esta construcción simbólica determina la violencia física y simbólica contra las mujeres, la cual se encuentra en la familia, la iglesia, la escuela y el estado (Bourdieu 2000). Gruenbaum comenta que hay grupos de mujeres sudanesas y de otros países del medio oriente que han iniciado organizaciones de mujeres para discutir problemas como el de la circuncisión femenina y el derecho de las mujeres a la educación y al trabajo. Este derecho, según la autora, reduciría la dependencia de las mujeres y, por lo mismo, disminuiría la circuncisión como factor fundamental para su supervivencia económica, ya que en general la logran sólo a través del matrimonio. Gruenbaum afirma que son las mujeres de esas comunidades las que deben formular los

problemas y desarrollar una política distinta de vida para sí mismas (Ver Gruenbaum 1997). Esta posición es distinta a las políticas legales que emplearon los ingleses durante su colonia. No es por la fuerza sino mediante el conocimiento de otras posibilidades de vida que las mujeres han logrado cambios.

En un discurso para evitar la mutilación genital femenina, exploremos la autoetnografía de Fauziya Kassindja, originaria de Togo, Africa, quien publica su propia historia junto con Layli Miller en 1998. En su libro *Do they hear you when you cry*, Kassindja describe la forma de vida, costumbres y religión de una comunidad musulmana en Africa y de cómo escapa de una mutilación genital a los 17 años de edad, y sufre durante 16 meses la cárcel al pedir asilo político en Estados Unidos.

Kassindja proviene de una familia musulmana, en la cual el padre no viene de una familia pobre ni rica. El abuelo trabaja en una granja y les va bien. El papá de Kassindja no sigue todas las leyes de su religión con sus hijas. En casa permite que usen faldas cortas, por ejemplo. Su padre decidió tener una esposa y no varias. Además como observó cuando niño, la mutilación genital practicada a su hermana de 15 años, recordó el sufrimiento de ésta y se opuso a practicarla a sus hijas adolescentes. Sus parientes le decían que ésta era la tradición observada por los ancestros y que ellas debían seguirla. Otra norma que rompió su padre fue la de casarse con una mujer que no pertenecía a su propia tribu. La familia no pudo convencerlo de encontrar una esposa de su tribu. El padre cuestionaba partes de las creencias de su cultura, pero tenía fe en su religión musulmana. Sus hijas vestían shorts y faldas cortas en casa pero para ir a la calle o al recibir visitas tenían que vestir faldas largas y ropa modesta, que no llamara la atención. Kassindja y sus hermanas no fumaban ni bebían licor, pues la religión lo prohibía. Al igual que otras

personas de la tribu al cumplir 12 y 13 años de edad fueron a clases, donde se instruía a niños y niñas sobre los cambios fisiológicos y que en el momento de dejar la infancia, Dios iba registrando los actos buenos y las transgresiones de cada cual. En su relato nos percatamos de la saturación religiosa que existe en este tipo de familias.

A las mujeres les advertían sobre el impedimento de orar mientras menstruaban, pues en esos días estaban sucias. Esta educación sexual religiosa les inculcaba que entablar relaciones sexuales extramaritales se consideraba un pecado grave. El abortar o tener un bebé por fuera del matrimonio también eran pecados. La castidad y la fidelidad son importantes, especialmente en las niñas de quienes se espera lleguen vírgenes al matrimonio.

A los muchachos se les enseña a que sean considerados con sus esposas. Si la esposa no quiere tener relaciones sexuales deben dejarla descansar un poco y crear el clima propicio poniendo música, bailando, diciendo chistes para que ría y acceda finalmente. Si los hombres tienen deseos de tener relaciones sexuales con otra mujer, deben casarse con ella primero y llevarla a casa con sus otras esposas.

La vida de Kassindja cambió radicalmente al morir su padre, pues su tío y tía se hacen cargo de ella y de la casa del padre. La tía consigue un hombre con quien casar a su sobrina. Ella se opone y la tía le explica que cuando la circunciden va a calmarse, se sentirá mejor y con el tiempo va a comenzar a amar a su marido. Sus tíos arreglan su matrimonio ante la tribu y ante la mezquita. Ella estaba casada sin su consentimiento ante las leyes musulmanas, y la mutilarían y entregarían a su marido pronto. Se negó a firmar su certificado de matrimonio, pero aún así era esposa y tendría que pasar por la clitoridectomía en cuestión de horas.

Una de las hermanas de Kassindja la ayuda a huir una noche en avión a Alemania y de allí a Nueva York. Al llegar a Nueva York, pide asilo político y explica que huye de un matrimonio impuesto. La encarcelan y dos mujeres americanas Layli y Karen comienzan su defensa. Layli tenía mucho conocimiento acerca de las condiciones y consecuencias de la mutilación genital femenina entre musulmanes, defendía como derecho humano el que esta costumbre no se realizara. Karen era una activista que ayudaba a refugiados a pedir asilo político en Estados Unidos y se centraba en esos momentos en reconocer y responder a las prácticas persecutorias específicas contra las mujeres y las niñas, tales como la violación, la esclavitud sexual, los abortos y las esterilizaciones forzadas, la violencia doméstica y la mutilación genital entre otras.

Kassindja escribe sobre la vida en prisión, desde el momento en que tiene que quitarse toda su ropa y pertenencias para ingresar como presa, su depresión y los largos meses en los que llegó a pensar en que la deportaran a su país y correr la suerte de ser mutilada como única salida viable de la prisión. Sus dos abogadas llevaron su caso por 16 meses y la ayudaron a sobrellevar la prisión. El enojo por el injusto encarcelamiento la hace fuerte. Finalmente la declaran libre y obtiene asilo político en los Estados Unidos. Ella no puede regresar a Togo por la ley musulmana, que la considera esposa de un hombre.

A partir de esta historia la embajada americana de Togo realiza proyectos educativos que buscan evitar que las mujeres se sometan a estas prácticas de mutilación. Aquí se ejemplifica lo que Said considera afiliación (definida ya en la introducción), pues percibimos cómo algunas mujeres musulmanas adquieren un sistema de pensamiento distinto al de su religión y se oponen a la cliterectomía.

Kassindja decide escribir su historia para ayudar a otras refugiadas como ella y para dar a conocer las condiciones de vida y cómo los refugiados viven en las prisiones de Estados Unidos y el sufrimiento de las personas que regresan a los países de los que huían por maltrato. A partir de la historia de Kassindja hay un adelanto legislativo que reconoce los daños genitales como razón para pedir asilo político. El sistema legal de Estados Unidos comprende ahora que es difícil que las mujeres que huyen por violación o para evitar una mutilación genital puedan expresar esta humillación recién llegadas a un país al que piden asilo político. Kassindja expresó que huía de un matrimonio arreglado al llegar a Nueva York. Le avergonzaba confesar que huía de una mutilación genital.

En septiembre de 1996 el Congreso de Estados Unidos acepta una ley que reconoce la mutilación genital femenina como delito y reservan una partida presupuestal para discutir con la población de inmigrantes sobre esta práctica, la cual es rechazada dentro de este país. Esta ley entra en vigor por los grupos de mujeres de diversas culturas que han logrado una conciencia de respeto al cuerpo de las mujeres.

Kassindja escribió anotaciones mientras era prisionera, pero nunca imaginó en ese momento que publicarían su historia para que otras personas tuvieran acceso a ésta (Ver Kassindja 1998).

Este trabajo es una importante aportación, pues muestra formas de ayudar a otras mujeres en el mundo para evitar prácticas que dañen sus cuerpos y sus personas. Difundir historias de mujeres que sufren y luchan por un cambio es fundamental. Es interesante, además, que no se interpretó la historia de Kassindja, sino se le asesoró y motivó para que ella misma la escribiera.

La continuación del testimonio de Kassindja, en nuestro texto, incorpora un interesante trabajo en torno a los órganos genitales femeninos. Eve Ensler y las mujeres participantes en este proyecto reúnen testimonios recogidos en distintas entrevistas

Eve Ensler sufrió una violación cuando niña. Ella crece y se percató de estar desconectada de su propia vagina, la cual carece de energía. Ensler entrevista a más de doscientas mujeres sobre sus vaginas. Estas historias figuran en *Los monólogos de la vagina*, que primero representa en una obra de teatro y luego publica.

Para esta autora es importante que las mujeres integren sus vaginas a sus cuerpos y a su lenguaje para que en el futuro terminen las violaciones, enfermedades venéreas y no se tenga vergüenza de la vagina sino que se considere a ésta como visible, poderosa y sabia. Ella afirma que las mujeres en general evitamos nombrar a la vagina y esto es una forma de silenciar nuestros deseos. Ensler comenta en su texto que le preocupaba tanto lo que se dice sobre las vaginas como lo que no se relata de ellas. Las entrevistas con más de 200 mujeres se transformaron en monólogos de mujeres jóvenes, ancianas, casadas, lesbianas, solteras, profesoras, actrices, profesionistas, afro-americanas, hispanas, asiático-americanas, indígenas, judías y europeas. A estas mujeres les apenaba el tema en un principio y luego pudieron hablar sin prejuicios sobre sus vaginas. Le comentaron los términos que utilizaban sus familias para referirse a las vaginas, en lugar de nombrarlas. Una mujer de 72 años de edad nunca había tocado, visto su vagina ni sentido un orgasmo. Después de las entrevistas comenzó una terapia y relató a

Enslar cómo un día con dificultad, por su artritis pudo descubrir su vagina. Esta mujer lloró al encontrar su clítoris.

Los monólogos de la vagina relatan también el trabajo de parto de la nuera de Enslar cuando nació su nieta. Decidieron que en el nacimiento estarían presentes el padre y ambas abuelas. Estos tres adultos apoyaron a la nueva madre en todo momento. Esta historia narra los cambios que se producen en una vagina durante un parto, tanto en tamaño como en coloración.

Enslar relata que le impactó mucho la fotografía de la primera plana de un periódico en 1993. Presentaba a seis mujeres jóvenes que habían estado en un campo de violación en Bosnia. Sus caras revelaban la destrucción de sus vidas. En 1994 Enslar viajó por dos meses a Croacia y a Pakistán donde estableció contacto con mujeres refugiadas de Bosnia. Allí aprendió que entre 20 000 y 70 000 mujeres fueron violadas en 1993 en esa guerra. Una de las mujeres le pidió incluyera su historia como parte de los monólogos. Esta mujer bosnia expresó:

... hay algo entre mis piernas. No sé que es. No sé dónde está.
No la toco, ya no, no desde aquel momento
... no desde que los soldados me penetraron con un fusil. Tan
frio que detuvo mi corazón. No sabía si lo dispararían o me
atravesarían hasta el cerebro. Eran 6 con máscaras negras,
me metieron botellas, también palos
... no desde que escuché una parte de mi piel desprendiéndose,
una parte de mi vagina llegó a mi mano, una parte del labio había
desaparecido
... no desde que por 7 días dejaban su esperma sucio dentro
de mí. Me convertí entonces en un río venenoso donde murieron
todas las mazorcas y los peces.
Mi vagina fue invadida, cortada y quemada.
No la toco ni la visito ahora,
vivo en otro lugar.
No sé donde está (Enslar 1998:57-59).

Es una historia indignante, pues no debió haber ocurrido nunca a ninguna de estas mujeres. ¿Hasta cuándo seguiremos escuchando estos relatos? ¿Cuándo terminarán estas violaciones?

Las violaciones a mujeres durante guerras y en países sin guerra son demasiadas. El efecto de esta invasión afecta a cientos de miles de mujeres en el mundo. Sus vidas no pueden ser iguales a cómo eran antes de estos atentados. Es imperativo ir creando conciencia en las diversas generaciones del daño que implican las violaciones. La gente debe comprender que las mujeres somos personas y nuestros cuerpos no deben ser ultrajados. La negación del cuerpo de las mujeres forma parte de un aniquilamiento de sus personas; forma parte de una cultura de la aniquilación.

Las mujeres que comparten sus experiencias de violación lo hacen para evitar que otras mujeres y niñas pasen por esta experiencia. En otras guerras y conflictos, como el de Chiapas también se han presentado violaciones contra mujeres. En noviembre de 1995 Cecilia Rodríguez, coordinadora de la Comisión Nacional para la democracia en México declaró públicamente que en octubre del mismo año fue violada y sodomizada por tres hombres armados durante un paseo que daba en Montebello, Chiapas. Tuvo que huir de Chiapas debido a las amenazas de muerte proferidas por estos hombres y denunció los hechos en la embajada de Estados Unidos en el Distrito Federal. Esta mujer manifiesta en su testimonio:

El mío no es el primer crimen sexual que se comete en Chiapas. Hace algunos meses fueron violadas tres mujeres tzeltales en un retén militar; recientemente fueron victimadas tres enfermeras en el sitio del Diálogo en San Andrés Larráinzar. ¿Cuántas mujeres más habrán sufrido este infierno? Mujeres que por temor a perder su vida no lo han denunciado.

... Soy una evidencia más de que la violencia sexual se ha convertido en un arma específica, dirigida contra las mujeres, es una estrategia de guerra.

. . . Le pido a las mujeres que se acuerden de las mujeres del mundo, que luchen por su derecho a la felicidad y a una vida sin violencia . . . (Rodríguez 1997:113-115).

Weinberg se pregunta después de leer estos testimonios, lo que habrá sido la conquista española y la violación de las indígenas, aunque no queden datos.

La violación es una de las formas más violentas de irrupción de las relaciones de poder, guerra, conquista, agresividad étnica y genérica.

Tanto en México como en otros países hay grupos de feministas que ayudan a mujeres a trabajar y a denunciar las violaciones en un tribunal. Las violaciones ocurren en el mundo a diario. Esperamos el día en que las mujeres podamos caminar, tomar un taxi o viajar sin miedo a una vejación.

La autoetnografía puede tener una función política y educativa para que las mujeres tomen conciencia de género y modifiquen las culturas corporales que propician la violación. La violación sucede a nivel mundial. Aquí dimos tan sólo un ejemplo de Chiapas y otro de Europa. Esta violencia sucede porque las mujeres no son consideradas como personas y se las agrede. Debemos terminar con esa cultura de devaluación criminal contra las mujeres.

En las religiones que hemos mencionado al principio de este capítulo se instruye la enseñanza a las mujeres para conservar su virginidad hasta el matrimonio. La preservación de la virginidad no obedece al deseo de cuidar el cuerpo de las mujeres sino que se vislumbra en función de los esposos.

En una entrevista que Luce Irigaray concede a la sección "Triple Jornada" en 1999, reflexiona sobre la virginidad. Ella manifiesta que por mucho tiempo sirvió para la explotación de las mujeres al servicio de los varones, pues las mujeres eran

objetos de intercambio entre ellos. Recordemos que tratamos el tema del intercambio de mujeres, planteado ya por Lévi-Strauss, en el primer capítulo. Para Irigaray es importante redescubrir un sentido positivo en la virginidad, si ésta corresponde a una dimensión donde las mujeres puedan asegurar ellas mismas su práctica sin una sumisión a las enseñanzas masculinas tan ignorantes de la subjetividad femenina. La virginidad de las mujeres puede significar un derecho a su integridad física y moral (Irigaray 1999). Es interesante la idea de concebir que son las mujeres quienes deben decidir sobre su propia sexualidad. Las mujeres son las que han de ejercer decisiones sobre sus vaginas, virginidad y sexualidad. Nadie más.

Autoetnografías sobre la maternidad

La maternidad se concebía como la actividad reproductora de la sociedad para la cual estaban destinadas las mujeres además del matrimonio. Dentro de una autoetnografía sobre la maternidad es importante indicar que algunas mujeres eligen y disfrutan la maternidad, otras exigen el derecho de cuántos bebés desean tener y otras mujeres optan por una vida sin hijos (as). En esta sección incluiremos estas tres modalidades ya que rompen con el imaginario tradicional que homogeniza a todas las mujeres en la figura y función de la maternidad. Comenzaré con mi autoetnografía, la cual se basa en apuntes posteriores a mi parto, hace doce años, y a reflexiones del presente.

Autoetnografía

"De enero a septiembre de 1989 viví una experiencia importante para mi existencia. Digo esto porque el embarazo fue deseado y compartido con un compañero a quien amo. En un principio practicaba varias veces la prueba del embarazo para estar segura. Conforme avanzó el embarazo, tuve sueños que me decían: "estás embarazada". Uno de estos sueños consistió en que iba yo al salón de belleza pues quería un corte de pelo pero les suplicaba que no lo hicieran con rayo láser pues estaba embarazada. En otro sueño aparecía un tlacuache y me mordía. Yo me angustiaba muchísimo pues le decía a la gente que no me podían inyectar contra la rabia pues estaba embarazada. También se presentaron sueños sobre los cuidados y protección que le destinaba al bebé. Una noche soñé que mis hermanas y yo perdíamos cada cual a su niño y finalmente los encontrábamos.

Mediante un estudio de ultrasonido supimos que era un niño.

Los primeros tres o cuatro meses tuve náuseas pero nunca vómitos. A partir del quinto mes de embarazo comenzamos a tomar el curso de psicoprofilaxis que impartían dos maestras en un hospital de la ciudad de México a donde nacería nuestro bebé. Estas mujeres fueron de una enorme ayuda para el resto del embarazo, el parto y el posparto. Ellas nos informaron que fue escasamente hace unos 28 años que se permite que los papás del bebé estén presentes en el momento del parto y un poco antes de eso es la primera vez que permiten que las mujeres decidan si quieren anestesia o no durante su trabajo de parto. A lo largo del curso fui obteniendo más seguridad en mi embarazo, y así fuimos comprando una bañera y un babineto. Este curso no buscaba sólo un parto sin dolor sino un parto sin temor y por esto nos brindaron información del momento del parto, de cuidados para el

bebé, de lo que es una cesárea y en qué casos se emplea, en fin una información variada apoyada con diversas películas y transparencias. A las clases teóricas se pedía que fuera la pareja. Por otra parte daban clases prácticas de una hora y media a la semana en las que las mujeres realizábamos ejercicios físicos, ejercicios de respiración y relajación simulando estar en un trabajo de parto. Estos ejercicios los hacíamos diario en casa. Este curso ha sido uno de los más importantes en mi vida pues como algún día le dije a mi maestra, aparte de servir para el momento del parto, el aprender a conocer partes de nuestros cuerpos, emociones y temores nos prepara para vivir con nosotras mismas. Durante el curso nos mostraron el área del hospital donde se llevaría a cabo el trabajo de parto. Allí nos mostraron el cuarto que llamaban LER (labor, expulsión y recuperación), llamado así porque en un mismo espacio se llevaba a cabo el trabajo de parto, el parto y la recuperación. Este cuarto fue un logro de las mujeres que impartían el curso.² Yo tuve la suerte que existiera y que estuviera vacío al acudir al hospital. Pedí el cuarto y accedieron. Un espacio así es importante pues no están moviendo a las mujeres en camilla de un cuarto a otro y allí atienden al bebé en un principio frente a su mamá y papá. Debo añadir aquí que es penoso que en este hospital se haya decidido eliminar ahora el cuarto LER, ya que era un espacio ganado por mujeres para otras mujeres que acudíamos al trabajo de parto con conocimiento de lo que sucedería en nuestro cuerpo en cada etapa y familiarizadas con ese espacio de antemano. El quitarlo es una nueva imposición de la práctica médica patriarcal, en la cual los médicos son quienes dominan. Prefieren la ignorancia de las mujeres sobre el parto para poder ellos controlar sus cuerpos y elegir el método de parto que mejor le acomode a él:

² Las instructoras eran Raquel Mintz, Vivi Weissman, Luchi Weissmann, Tony González e Irma Krakuer.

cesárea o bloqueo. Este tipo de médico en general critica el método psicoprofiláctico de nacimiento, pues en éste es la madre la conocedora de su cuerpo y quien decide para sí, tener un parto sin anestesia.

Mi trabajo de parto se adelantó en un mes. Al llamar a mi ginecólogo, una noche, me indicó que fuéramos al hospital y él nos buscaría en la sala de labor. Siempre agradeceré que este médico en todo momento me apoyó en mi decisión de tener un parto natural sin anestesia alguna. La primera revisión al llegar al hospital la realizó un residente, quien me dijo que la dilatación de mi cuello uterino era de 3. Antes de que llegara mi médico, algún residente insinuó que si no soportaba el dolor durante el parto podían bloquearme. Este médico reflejaba un temor por el curso de psicoprofilaxis. Recuerdo el dolor que me produjo la mano de este residente al tocar de manera brusca mi vientre para revisar cómo iban las contracciones. Yo decidí concentrarme, relajarme y respirar como había aprendido en el curso. Médicos como él dañan a las mujeres, pues no han trabajado una relación equitativa con las pacientes que acuden a su parto. Por fortuna llegó mi ginecólogo, quien me apoyó todo el tiempo. Mi trabajo de parto pasó muy bien, tanto así que cuando el médico me dijo que la cabeza del bebé estaba por salir yo no podía creerlo. Existe una mitología del dolor del parto. Hablan tanto de los insoportables dolores durante un parto, que en películas una observa y escucha tanto dolor y gritos cuando representan un parto que es sorprendente poder disfrutar un parto por la ayuda de un curso y el apoyo de una pareja y un buen médico. La cama donde me encontraba cambió de forma, pues le pusieron unas pierneras y comencé a pujar. El médico dijo que la siguiente vez que pujara nacería. En ese momento vi el reloj que estaba en la pared frente a mí y dije: Va a nacer a las 6.50 A.M. Así ocurrió. De

pronto sentí cómo iba saliendo por mi vagina el cuerpo de mi bebé. Esa experiencia la disfruté mucho y siempre la recordaré. Durante el trabajo de parto no estuve consciente de que era un parto prematuro. Pero recuerdo que una vez que nació la placenta y terminaron de revisar mi útero comencé a pensar en cómo estaría el bebé. El residente de pediatría me lo acercó, lo acaricié y saludé, lo mismo hizo mi esposo. Comprendí que debían llevarlo y seguir atendiéndolo. Fue hasta las 4.30 P.M. que me permitieron visitarlo. Estaba en la sección de cunas de terapia intensiva, lo cual significaba usar bata, gorro y cubrebocas estériles. Lavarse muy bien brazos y manos antes de ir con el bebé. Podíamos estar con él 5 minutos cada uno de nosotros sin cargarlo y no volver a verlo sino hasta el siguiente turno asignado por el hospital. Mientras yo estuve internada podíamos verlo 4 veces al día, cinco minutos cada vez. Fue una prueba muy dura esta separación de nuestro bebé, para mi pareja y para mí. Sé que en otros países esta terapia intensiva se da en un cuarto donde las 24 horas están juntos bebé, mamá y papá. Unos días después de nacido pudimos finalmente cargarlo y después llevarlo a casa. Estábamos felices de tenerlo con nosotros ya sin horario sin restricciones de ningún tipo. Los hospitales deben trabajar para que el contacto entre madre-bebé y padre-bebé sea continuo en circunstancias así, sin que dominen criterios burocráticos.

Con respecto al curso psicoprofiláctico, decidí asistir mientras estaba todavía internada y contarle a mis compañeras mi experiencia durante el parto, también agradecer a mi maestra, quien estaba esa mañana con ellas, pues mi experiencia fue muy grata en gran parte por estas dos mujeres y sus logros contra un sistema hospitalario patriarcal. Mis compañeras me hacían preguntas y quizá ayudó a que se animaran a experimentar un parto sin anestesia”.

Si realizamos el análisis de este texto autoetnográfico sobre la maternidad nos percatamos que se trata de una mujer y que su familia es perteneciente a una familia nuclear, ya que se menciona que son el esposo y ella quienes asisten al curso psicoprofiláctico y quienes, además de los médicos, están presentes durante el trabajo de parto. También nos percatamos que ambos tienen acceso a información previa y la importancia de un curso preparatorio, así como recursos económicos para inscribirse y cursarlo. Se trata también de un hijo deseado, y el sexo del hijo se trata de averiguar previamente, sin preferencia especial por uno u otro sexo. Esta familia pertenece a una clase media, con capacidad de destinar ingresos a la salud y una cultura que emplea la medicina alópata y prefiere tener el parto en una institución hospitalaria privada con todos los servicios como terapia intensiva, médicos de distintas especialidades, quirófano y banco de sangre, entre otros. Deciden atenderse con médicos que tienen la especialidad en ginecología en lugar de atenderse con una partera. En el relato se define a esta familia como urbana, pues vive en la Ciudad de México. Puede percibirse también que es una pareja que practica la planificación familiar, ya que se señala que hay la intención de tener un solo infante. Este tipo de parejas en el presente deciden tener entre uno y tres hijos (as) en México. La mujer practica un análisis clínico durante su embarazo para asegurar que su propia salud y la del embrión sean adecuadas. Esto de nuevo la define en un grupo de mujeres con acceso a la información y a un seguimiento médico del embarazo.

Si bien esta pareja decide atenderse en un hospital, esto no significa que sean acríticos de estas instituciones de salud. En la autoetnografía se manifiesta que el parto está mediado por una cultura médica, la cual reglamenta la relación entre la

persona y la institución. Se problematiza el hecho que se considere que la figura del médico legitima el conocimiento del cuerpo de las mujeres y se conciba a las mujeres como ignorantes de sus propios cuerpos. En particular se menciona la creación del cuarto especial 'LER' por parte de un grupo de mujeres con objeto de brindar una mejor atención a las mujeres que se preparan para el parto. Comentamos la desaparición de este lugar después de un tiempo, con lo que los ginecólogos adquieren nuevamente el poder sobre los cuerpos de sus pacientes si éstas no se preparan con cursos psicoprofilácticos.

Por último, en esta autoetnografía se habla de la importancia que tiene pertenecer a un grupo de mujeres que viven al mismo tiempo su embarazo. En estos grupos de mujeres se crean alianzas particulares y temporales debidas a una meta específica, se brinda solidaridad entre mujeres que trabajan su próxima maternidad. Recordemos que durante el relato de Massieu sobre su cáncer menciona también la importancia del apoyo entre mujeres diversas durante el tratamiento de esta enfermedad. Estos grupos de apoyo entre mujeres para salvaguardar la salud femenina son fundamentales y deben tener más apoyo en nuestras sociedades. El análisis de esta autoetnografía me permite experimentar a través del testimonio escrito la naturaleza de una serie de situaciones corporales, la propia maternidad y la constitución política de las instituciones que buscan silenciar estos conocimientos.

Los grupos de mujeres que exigen decidir cuántos bebés tener se manifiestan en diversas sociedades. Mencionaré aquí el texto que surge en mayo de 1994 a partir de un taller celebrado entre mujeres indígenas tzotziles, tzeltales, tojolobales y mames en San Cristobal de las Casas, Chiapas.

Platicamos sobre la pobreza, la discriminación y la injusticia que sufren los indígenas y también sobre la violencia y maltrato hacia la mujer. Se habló de todo lo que ahora no podemos hacer, lo que no nos dejan hacer. Se platicó sobre los derechos que nos quitan a los indígenas y a las mujeres, los derechos que nos quitan las autoridades, los cashlanes, la pobreza. También hablamos sobre los derechos que nos quitan a las mujeres la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas. A nosotras nos han enseñado desde chiquitas a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar, a no hablar, a no participar. Pero ahora no queremos quedarnos atrás; no queremos que nos pisoteen. Exigimos que nos respeten como indígenas y como mujeres y que tomen en cuenta todos nuestros derechos. Queremos que se respeten nuestras costumbres, las que la comunidad vea que son buenas para todas las mujeres, hombres y niños. También queremos participar en hacer leyes que nos tomen en cuenta a nosotras y a nuestros pueblos y respeten nuestros derechos (Manifiesto conjunto de mujeres indígenas chiapanecas en Ojarasca 1994).

Este taller tenía la finalidad de que discutieran sobre sus vidas y sus derechos. Sobre la maternidad ellas acordaron que las mujeres tienen derecho a decidir cuántos hijos tener y cuándo.

Las mujeres tenemos derecho a decir cuántos hijos tener y cuándo, porque se sufre teniendo muchos hijos, por la comida y todo su mantenimiento. También porque nos limita nuestra participación. Las mujeres no queremos tantos hijos porque nos cansamos mucho, nos enfermamos mucho, la matriz se pone aguada y ya no hay fuerza para parir ya no hay fuerza a la hora del parto. Ahí se puede una morir. . . (Manifiesto conjunto de mujeres indígenas chiapanecas en Ojarasca 1994).

Estas mujeres no quieren muchos hijos porque se enferman y algunas incluso mueren durante el parto. Quieren información para conocer sus cuerpos y poder cuidarlos. No están de acuerdo que sean los médicos quienes decidan ligarlas sino exigen ser ellas mismas quienes resuelvan sobre distintas opciones. La idea de estas mujeres es que se lograra un trabajo tanto de parteras como de médicos para los cuidados y atención de las mujeres. Las embarazadas de sus comunidades

necesitan cuidados especiales y una buena alimentación, condiciones que no tienen, como anotamos en el segundo capítulo. Tanto las madres como sus hijos (as) padecen desnutrición (Manifiesto conjunto de mujeres chiapanecas en *Ojarasca* 1994) Esta situación no se da sólo en Chiapas. La vida de muchas familias en el país carece de lo más elemental: alimentación, salud y vivienda dignas. Las maternidades de estas mujeres y la vida de sus familias deberían darse en condiciones de equidad con respecto a mujeres que gozan de una buena alimentación y atención médica a lo largo de sus vidas.

Pasemos a continuación a la historia de las mujeres que no optan por la maternidad como forma de vida. La ilustraremos con el texto de Molly Peacock, poetisa de Estados Unidos, quien decide escribir su libro: *Paradise, Piece by Piece*, en el cual narra la historia de su vida desde pequeña hasta el presente y revela sus sentimientos en torno a su decisión de no ser madre. Este libro lo dedica a su esposo Mike, quien coincide con ella en vivir en pareja sin hijos.

Peacock explica que desde pequeña su padre le decía que nunca tuviera bebés, y su abuela añadía que a menos que ella lo quisiera. Su madre comentaba que ella debía decidir lo que quisiera. Esta conversación se repetía muy a menudo en su casa cuando ella era niña. Y así pensaba que la vida de su padre y de su madre sería mejor sin sus dos hijas, su hermana y ella. Desde chica pensó que no quería bebés cuando fuera mayor (Peacock 1998:8).

De adulta reflexiona sobre las mujeres que no son madres. Sea por decisión o por no lograr un embarazo. A esas mujeres se las desprecia frente a las que son madres, en las diversas sociedades. Peacock observa que la definición de las mujeres está tan ligada a la maternidad, que el no ser madre es sinónimo de una

mujer incompleta. Pero Peacock se sentía completa, disfrutaba su vida y su sexualidad sin ser madre. Se identificaba con poetisas como Emily Dickinson, Elizabeth Bishop y Edna St. Vincent, quienes tampoco fueron madres. Peacock comenzó a expresar que las mujeres podían ser madres o no serlo. Para ella es fundamental esta separación entre lo femenino y la maternidad. Esta autora decide operarse, se le realiza la ligadura de las trompas. Con esta operación nacía para ella una identidad para sí misma como mujer: no ser madre. Ella reconoce tener mucha energía para escribir, trabajar, pero no para cuidar niños.

En cierta ocasión, mientras cepillaba el pelo canoso de su madre pensó que ella nunca tendría una hija que lo hiciera por ella. Peacock descubre que puede remontarse a su propia niñez, sin embargo, sin necesidad de ser madre de una niña. Para el amor entre su pareja y ella no requerían de un bebé tampoco.

Peacock leyó el libro *Will you be a Mother?* de Jill Barthett, una periodista inglesa. En este libro se compilaban entrevistas con mujeres y un grupo de éstas hablaba sobre sus operaciones de ligadura para no ser madres. En ese libro una de las entrevistas describe la forma de invertir el procedimiento de esta operación. De pronto Peacock se preguntó si ella lo haría. Sabía que su esposo no necesitaba hijos e imaginó su vida con hijas y las actividades que llevaría a cabo como madre. De pronto decidió que aunque pudiera invertir el procedimiento no lo haría. Se percató que el tema de la maternidad nunca muere para las mujeres, es un tema que regresa y luego descansa, no desaparece (Peacock 1998:316-317). Ella considera que en la vida no puede tenerse todo, la vida que ella decidió tener fue la de ser escritora sin hijos.

Es fundamental que comiencen a expresarse mujeres que deciden no vivir una maternidad. Ya Simone de Beauvoir había manifestado una vida sin maternidad en *El Segundo Sexo*, pero en el presente aumenta la cantidad de mujeres que eligen esta opción y la comparten.

Tan intensa y amorosa puede ser la vida de las mujeres que eligen ser mujeres y madres como la de las mujeres que no optan por la maternidad. En esta época de tolerancia a la diversidad deben aceptarse ambas formas de vida como exitosas y deseables.

Todos los escritos presentados en este capítulo han sido creados por las personas que vivieron estas experiencias con relación a su sexualidad o a su maternidad. Es relevante en la actualidad que las mujeres muestren por sí mismas el abanico de posibilidades sobre estos temas sin interpretaciones o juicios de terceros.

Deseo que aumente el número de antropólogas feministas que realicen autoetnografías propias y compartidas con otras mujeres, acerca de todos los temas que deben expresarse y cuestionarse sobre las vidas y los cuerpos de mujeres. De este modo, las diferencias de clase o sector social, e inserción profesional, pueden ser puestas entre paréntesis para que haya una identificación por género. Estos escritos buscan también una existencia equitativa con los hombres en nuestro mundo. Se busca que tanto mujeres como hombres puedan expresar sus diversas formas de inserción en la sociedad y su imaginario, teniendo una vida digna y oportunidades para desarrollarse. Todas estas voces e historias deben escucharse, y deben publicarse.

Espero llegue el día en que las historias sobre los cuerpos de mujeres no tengan que narrar violaciones y mutilaciones genitales, porque estas prácticas

formen parte del pasado. La barbarie de la mutilación genital, la barbarie de las violaciones contra mujeres y la negación de espacios donde las mujeres puedan aprender y ejercer su propia maternidad, son prácticas que van en contra de los derechos humanos específicos de las mujeres. Será maravilloso escuchar en el futuro historias y autoetnografías sobre cuerpos que se pueden disfrutar en todos los aspectos por tener una buena atención médica y una sexualidad plenas.

CONCLUSIONES.

Las mujeres buscan recuperar simbólica y políticamente sus cuerpos. El cuerpo simbólico y político es el resultado de una serie de discursos que realizan muchas feministas al entrar en pugna contra los discursos de una sociedad patriarcal, que de manera continua, ha despojado a las mujeres de sus propias definiciones corporales. La importancia de la antropología feminista ha sido esencial para estos logros, al crear vínculos con las teorías literarias feministas y poscoloniales.

En este estudio hemos realizado una revisión de algunos de los discursos feministas sobre el cuerpo de las mujeres, que han surgido dentro de la antropología a partir de los años sesenta tanto en Estados Unidos como en México. Presentar discursos sobre la cultura del cuerpo femenino es relevante para observar cómo éste es retratado por el sistema patriarcal y la cultura corporal que proponen mujeres feministas para que el cuerpo femenino no sea considerado ya un objeto sino lo máspreciado que poseemos las mujeres. Estos cuerpos tienen derechos que han sido negados a las mujeres por situarlas en una posición de devaluación con respecto a los hombres en las sociedades patriarcales. El papel de una antropología feminista es fundamental en la tarea de mostrar que las mujeres merecen una condición de vida en equidad con los hombres en todas y cada una de las culturas de nuestro planeta.

Contemplamos cómo algunas antropólogas feministas ponen en evidencia los estereotipos de las mujeres en la antropología tradicional y rompen con ésta al formular discursos que presentan a las mujeres como personas activas, creadoras de cultura y como individuos que expresan sus propias historias, las cuales son diversas y no pueden homogeneizarse. El discurso político permite escribir y describir las diferencias. Las diferencias son los materiales con los que las mujeres cuestionan las visiones universales que se han hecho de ellas.

Un discurso político que puede desprenderse de algunas posturas de la antropología feminista en México, señala la diferencia entre las mujeres y los hombres, pero ésta no debe conducir a una existencia desigual de las mujeres con respecto a los hombres. Estos discursos se preocupan por denunciar y buscar soluciones a los problemas que padecen las mujeres por esta desigualdad. Estas antropólogas buscan también un simbólico femenino que represente la diversidad de las mujeres y no uno hegemónico. Estudiar un simbólico así es importante para crear posibilidades de cambio en las vidas de las mujeres.

Los discursos de una antropología feminista se han enriquecido gracias a la relación que se da en nuestros días entre la crítica literaria, la literatura feminista y la antropología feminista. Esta antropología actualmente cuestiona el pensamiento colonialista, de base positivista, esencialista y androcéntrico de la antropología que le precedía. Estas pensadoras rompen también con una academia canónica separada de los movimientos de las mujeres. Estas antropólogas buscan incorporar las voces múltiples y variadas en su discurso en lugar de pretender ser las poseedoras de "la verdad" y sólo incluir las historias de las mujeres como historias interpretadas por ellas basadas en entrevistas con informantes que se

delimitan como estáticas a lo largo del tiempo y el espacio. El conocimiento de la crítica literaria feminista es fundamental para esto, pues se ocupa de crear realidades alternativas y negar una realidad que se concibe como fija e inamovible. Yo adopto la definición particular de literatura empleada por Weisz, como la creación de textos culturales y por lo tanto es que hablo de un vínculo entre antropología y literatura. Los textos de Ensler y de Kassindja están dentro de mi tesis, porque configuran ejemplos puntuales de distintos textos culturales. Uno de los aspectos más prominentes en los textos que he trabajado nos remite a distintas culturas del cuerpo. Estas culturas resultan absolutamente indispensables en nuestra construcción como sujetos. Vivimos una historia que ha negado tradicionalmente nuestros cuerpos, por eso la discusión cultural del cuerpo se ubica en el centro de nuestras preocupaciones.

La literatura y la antropología se benefician mutuamente por ser interrelación: tanto la etnografía como el texto literario logran una definición más amplia. Un texto no es sólo lo que se escribe en un pedazo de papel; puede presentarse también en un tejido. La etnografía no se limita a la escritura de quien observa un grupo humano, surgen autoetnografías de personas que en ocasiones no tienen estudios antropológicos y que describen diferentes ámbitos de sus culturas y sus vidas. Se crean también textos compartidos donde las mujeres dialogan en una relación equitativa y crean textos sobre sus propias vidas y cuerpos. Las antropólogas feministas exploran sus mundos y dialogan con otras mujeres sobre los suyos. Establecen redes, publican textos juntas o representan estos intercambios. Las antropólogas feministas poscoloniales comparten con

otras mujeres las técnicas de escritura que aprendieron para motivar que las mujeres exploren y expresen así sus vidas.

Estos intercambios han logrado que mujeres de muy distintos lugares del planeta busquen cambios en sus vidas, relaciones equitativas con los hombres y oportunidades de trabajo, de alimentación, de educación y de salud. El acto de escritura es también el de una escritura de las personas, este fenómeno permite que la mujer se defina como persona, allí donde el imaginario no tenía la presencia de un sujeto activo.

El reto para las antropólogas feministas es continuar trabajando al lado de estas mujeres, dejando atrás la jerarquía que les brindaba la identidad: sujeto-objeto de estudio y así tener acceso a un conocimiento de las otras que las interpelan.

En el último capítulo de este trabajo hemos compartido textos escritos, entretejidos por mujeres de diversas religiones, culturas y edades sobre sus vidas, sus historias, sus desplazamientos, sus carencias, sus logros y sobre dos temas fundamentales en la vida de las mujeres: sus cuerpos con respecto a la sexualidad y en torno a una maternidad o elección de una vida sin maternidad. Es necesario abarcar en una antropología feminista el tema de la maternidad, pues se ha convertido en una función tradicionalmente impuesta a las mujeres en las sociedades patriarcales. Las mujeres debemos cambiar el discurso que contempla a las mujeres como sinónimo de madres por el de la elección de cualquier mujer de convertirse o no en madre.

El discurso sobre el cuerpo de las mujeres vinculado a la maternidad como único camino para una realización personal plena comienza a fragmentarse en

una época donde se inicia una visión diversa de la vida de las mujeres. Tan importante es que las mujeres que así lo decidan puedan ser madres del número de hijos(as) que elijan como el hecho que otras mujeres opten por no experimentar una maternidad sin que se les discrimine o devalúe por esto.

Pese a que no tuve el espacio para poder ahondar más en las culturas de la maternidad, porque esto me hubiera distanciado del tema que muy puntualmente tuve que atender, sin realizar un estudio comparativo, señalo casos durante el desarrollo del inciso en cuestión. La conciencia que se puede obtener en una cultura de las maternidades nos sacaría de las visiones totalitarias y excluyentes en que nos hemos encerrado al sólo observar maternidades en nuestras sociedades que deben negociar todo tipo de dificultades sin la ayuda de otros grupos de mujeres.

Hemos descubierto los discursos de una imposición del sistema patriarcal con relación a la sexualidad femenina. Existen cuerpos mutilados y cuerpos violados. La respuesta de las mujeres a estas agresiones es la de comenzar a recuperar sus cuerpos para sí mismas. La sexualidad plena de las mujeres se dará cuando nadie, en ninguna sociedad, violente los cuerpos de mujeres y de niñas.

El texto cultural de la sexualidad en la antropología que más me está interesando tendría que concebir una historia y las consecuencias de la misma sobre la actual ignorancia sexual que todas(os) vivimos. Esta ignorancia se manifiesta borrando el cuerpo de las mujeres para convertirlo en un objeto de consumo. Nuestros cuerpos y nuestra sexualidad tienen una complejidad que rebasa con mucho este absurdo reduccionismo.

Otro tema por explorar es el derecho de todas las mujeres a examinarse para prevenir muertes causadas por cáncer cérvico uterino o por cáncer de mama. Muchas son las mujeres que no tienen todavía acceso a una información sobre estos análisis tan necesarios o la posibilidad de practicarse estos exámenes por falta de recursos económicos y de servicios médicos sociales. Las muertes por estas causas deben prevenirse. En el sector de la salud en México está bien documentado el caso de la mortalidad materna y el cáncer cérvico uterino como la primera causa de defunción entre mujeres.

Los temas que apunto para un desarrollo posterior me sirven como indicadores para realizar otras investigaciones sobre la temática de esta investigación. como toda investigación, ésta se encuentra en proceso.

La antropología feminista ha recorrido caminos vitales para las mujeres desde los años sesenta hasta el presente año 2002 porque abre espacios para la solución de problemas humanos y el estudio. Sigamos sumando voces a este discurso feminista corporal. Cada mujer tiene historias y mundos por compartir. Dialoguemos para cambiar nuestros mundos y lograr relaciones equitativas sin discriminaciones de ningún tipo

Considero que esta investigación puede dirigirse a otros espacios que se relacionen con las vidas y la salud de las mujeres. Las teorías que analizamos aquí de Ellis, Gordon, Spivak, Minh-Ha, Weinberg y Weisz, posibilitan estructuras discursivas, con las cuales las mujeres se reflexionen como personas variadas y múltiples capaces de expresar por si mismas sus maneras de ser, de pensar, de imaginar y de crear. El acontecimiento epistemológico de estos tiempos poscoloniales ha cambiado ya a la antropología y la literatura de antaño.

Experimentar esta nueva epistemología es un reto necesario. Implica un cambio profundo en el interior de cada literato, de cada antropóloga, pues significa un esfuerzo por dejar atrás la mentalidad colonial en la cual hemos sido formados (as) y lograr otras formas de comunicarnos con la otredad que espera encontrarse con nosotras(os) de otras maneras. Faltan muchos trabajos por realizar en este interesante campo.

APÉNDICE A

Entrevista realizada a Marta Lamas

Noviembre, 2002.

Estimada Marta Lamas:

Primeramente, para agradecer que puedas dedicar algo de tu tiempo al trabajo que estoy desempeñando.

Patricia Argomedo.

1.- En el primer número de las revistas Fem (1976) y Debate Feminista (1990) se señala que es importante el análisis y no sólo el activismo feminista. ¿Consideras que desde los años setenta a la fecha se ha logrado en general esta unión entre la academia y el activismo en México?

2.- En los años ochenta surgen algunos centros de estudios de la mujer (por ejemplo en la UAM de Xochimilco y el PIEM en el COLMEX). Durante los años noventa se forma el PUEG en la UNAM y de allí proliferan distintos centros en otros estados de la República. ¿Cuáles consideras tú son las aportaciones más importantes de estos centros al feminismo en México?

3.- En México existe un feminismo esencialista desde los años setenta, importante en su momento. ¿Cuándo en tu opinión comienza aquí un feminismo que se aleja del esencialismo y de qué manera contribuye en un nuevo horizonte teórico para los estudios de las mujeres?

4.- ¿Cuáles son las influencias teóricas más importantes para el desarrollo de una antropología feminista en México?

5- Puedes darme tu punto de vista sobre las auto-etnografías feministas. Digamos que esas etnografías no interpretan las voces de las mujeres sino que permiten que las mujeres se expresen por sí mismas.

Estimada Patricia,

Al fin te envío las dos preguntas que te prometí (solamente la 2 y la 3). Me hubiera gustado responder a todas, pero como ya no quiero contestar simplificando cuestiones complejas, me lleva un buen tiempo hacerlo, y ahorita estoy muy complicada.

Saludos, Marta Lamas.

2 No soy muy optimista respecto a las aportaciones de los centros académicos al feminismo en México. Primero porque, lamentablemente, la incipiente crítica feminista todavía no ha logrado interesar en serio a los distintos *establishments* culturales y académicos. En México ni los estudios de género constituyen una tendencia importante en el área de las ciencias sociales, ni el pensamiento feminista tiene un lugar en el mundo intelectual. Sin duda, que hay académicas feministas de primera línea, que se insertan en debates más amplios en sus propios campos, pero que no han desarrollado gran interés por la teoría. Y también es indudable que las investigaciones y reflexiones feministas han permitido un mejor mapeo de la situación de las mujeres en nuestros países. Pero pareciera que para compensar la ausencia de teorizaciones nuestras académicas se han volcado en la presentación de datos de investigación o de archivo. Hay mucho trabajo en la sociología, con excelentes investigadoras de la fuerza de trabajo femenina y las relaciones familiares, en áreas urbana y rural. También se nota la voluntad de releer y revalorar fuentes históricas, ya que el

silencio de las mujeres en los registros existentes es impresionante. Comienza a fortalecerse la tendencia a los trabajos arqueológicos, o sea, a la recuperación de zonas olvidadas, de autoras silenciadas, que arrojan datos nuevos. Hay gran productividad de este tipo de trabajo, sobre todo en la historiografía literaria. Empiezan a verse investigadoras con una mirada sobre las prácticas, discursivas y de vida, de las mujeres; se investiga la subjetividad femenina; se indaga en la representación política, en especial, en cómo los conflictos de género repercuten en el desempeño profesional.

A pesar del gran prejuicio antiintelectual de la mayoría de las activistas feministas, éstas han dado consistencia y visibilidad a los programas universitarios al exigir investigaciones que ofrezcan datos para fundamentar demandas políticas (violencia intrafamiliar, discriminación salarial, aborto, etc). Sin embargo, falta vitalidad teórica en los distintos centros de estudio académicos sobre la mujer o el género. Esto refleja un fenómeno sociocultural más amplio: en nuestra región, las urgencias políticas han relegado la discusión teórica a un segundo plano. Si esto ocurre en la academia, ¿qué podemos esperar de los grupos de activistas?

3. Creo que, primero que nada, habría que hablar de varios feminismos de los setentas, y no de uno. Después, habría que distinguir que lo que se interpreta hoy como esencialista tiene que ver más con un tipo de discurso, que con una concepción.

En política se necesita una idealización mínima para mover subjetividades y provocar cambios. Lo que sacó a las mujeres a las calles, lo que las empujó a las distintas manifestaciones de la lucha feminista fue, según Catherine Gallagher: "su sentimiento de lealtad hacia una comunidad de compañeras en el sufrimiento: en otras palabras, la

solidaridad con un sujeto colectivo" (Gallagher: 1999, p.55). Indiscutiblemente el poder retórico del término "mujer" tiene que ver con ese sujeto colectivo.

Al menos en mi recuerdo, parte sustancial del movimiento apelaba en ese sentido al sujeto político universal "las mujeres". No estoy tan segura que eso implique, automáticamente, ser esencialista

A mi me ha resultado útil la distinción que hace Gayatri Chakravorty Spivak entre un esencialismo sustancialista que un esencialismo estratégico. Ella defendió "el uso estratégico de un esencialismo positivista en un interés político escrupulosamente visible"¹, lo cual fue interpretado como que era válido que para movilizar políticamente a un sector de mujeres se las convoque a hacer política "como mujeres".

Ante tal postulado, se desató el debate: ¿cómo diferenciar entre un esencialismo estratégico y uno sustancialista? La respuesta de Spivak fue doble: por un lado, para que verdaderamente se trate de un manejo estratégico, el uso político de la palabra "mujer" debe estar acompañado de una crítica persistente; si no hay crítica constante, entonces la estrategia se congela en una posición esencialista. Por otra parte, no da igual quién emplea la palabra "mujer"; no es lo mismo una académica diciendo "yo, como mujer" que una mujer de barrio, la distancia entre una mujer popular que se atreve a decir "yo, como mujer" en el despertar de su conciencia y una feminista, con años de lecturas, es la que media entre una declaración estratégica o sustancialista. El punto a dilucidar es dónde están situadas las personas que hablan, y para qué usan el concepto. El quién y el cómo definen el qué. Ahí aparece la distinción de Spivak entre el esencialismo como estrategia, como un recurso situacional, y el esencialismo como teoría. Ahora bien, admitir que se requiere de un

¹ La cita "strategic use of a positivist essentialism in a scrupulously visible political interest" se comenta en la entrevista con Rooney. Véase Spivak, 1989, p. 126.

supuesto estratégico del cual partir, del tipo "todas las mujeres estamos oprimidas", para facilitar procesos de apertura y comunicación, no es lo mismo que crear en una esencia compartida y defenderla.

Por eso no puedo contestar cuándo empieza un feminismo que se aleja del esencialismo, porque creo que ese feminismo estuvo ahí desde 1970. Por otra parte, sí creo que el feminismo no esencialista contribuye en mucho para establecer un nuevo horizonte teórico en los estudios de las mujeres. Un ejemplo concreto: desde esa postura se criticó, ya al inicio de los años ochenta en la ciudad de México, que sólo una mujer puede saber realmente qué le ocurre a otra mujer; dicha suposición "esencialista" es equivocada porque plantea la posibilidad del conocimiento en la identidad.² Por eso algunas insistíamos en que había que vigilar hasta el lenguaje: no es lo mismo hablar "como mujer" que hablar "desde un cuerpo de mujer". Esta tenue distinción, plena de significado, es crucial para la forma en que se aborda la política

Si quieres las citas completas, estas son :

Bondi, Liz. "Ubicar las políticas de la identidad" en *debate feminista*, núm 14, octubre 1996.

Gallagher, Catherine. "El sujeto del feminismo o una historia del precedente" en *Retos de la postmodernidad. Ciencias Sociales y Humanas*. Edición a cargo de Fernando J. García Selgas y José B. Monleón. Editorial Trotta, Madrid, 1999

Mouffe, Chantal. "Por una política de la identidad nómada" en *debate feminista*, núm 14, octubre 1996.

² Para un vistazo al peligro de desarrollar la política a partir de la identidad ver el número 14 de *debate feminista* (1996), dedicado a "identidades", donde Mouffe y Bondi hacen sendos cuestionamientos.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "In a Word", entrevista realizada por Ellen Rooney, en revista *Differences*, número 2, volúmen 1, verano 1989.

APÉNDICE B

Entrevista realizada a Ana María Salazar Peralta

Noviembre 2002

Martha Patricia Argomedo Manrique: En el primer número de las revistas *Fem* (1976) y *Debate Feminista* (1990) se señala que es importante el análisis y no sólo el activismo feminista. ¿Consideras que desde los años setenta a la fecha se ha logrado en general esta unión entre la academia y el activismo en México?

Ana María Salazar Peralta: Considero que mi experiencia personal y profesional sobre el feminismo podría ser clasificado como moderado, consecuente y pedagógico. Pues considero que como mujer-ciudadana. Tengo responsabilidad de transformar desde mi núcleo familiar y desde el ámbito académico la percepción sobre *el orden social y los modelos de dominación - subordinación* con los que la cultura tradicional patriarcal nos ha construido como individuos. En ese sentido mi lucha ha sido de reivindicar mis derechos como mujer desde la familia, la escuela, la pareja, los hijos y el trabajo. Ha sido una historia de resistencia y de lucha por ganar espacios y romper con los esquemas sociales establecidos. No he sido nunca una militante desaforada. Considero que la lucha debe ser inmediata y permanente. Vale más una respuesta firme y oportuna que reivindicar mis derechos sociales, políticos, humanos como mujer en todos los terrenos que el hostigamiento y la opresión permanente.

M.P.A.M: En los años ochenta surgen algunos centros de estudios de la mujer (por ejemplo en la UAM de Xochimilco, el PIEM en el COLMEX y el Seminario de Género que tú diriges en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM). Durante los años noventa se forma el PUEG en la UNAM y de allí proliferan distintos centros en otros estados de la República. ¿Cuáles consideras

tú son las aportaciones más importantes de estos centros al feminismo en México?

A.M.S.P: Las aportaciones son muchas. Todos y cada uno de estos espacios han creado un clima de diálogo paradigmático muy importante, no sólo respecto al espacio social en el que surgen sino también al contexto histórico en el que se constituyen. El abuelito de estos esfuerzos grupales es por supuesto el PIEM-Colmex. Mi percepción es que nace como resultado de la primera Reunión Mundial de Mujeres en 1976. Y su influencia en otros espacios académicos fue definitiva. Aunque las académicas se mantuvieron con una perspectiva feminista sobre los estudios sobre la mujer. Este aspecto nosotros lo consideramos limitante. Y por ende, nos estimuló a reorientar nuestra perspectiva de trabajo pues consideramos que no se puede entender la condición de las mujeres si no comprendemos el componente masculino en las relaciones intergeneracionales y su contexto estructural y simbólico. Así fue como nos planteamos la necesidad en 1991, de construir el Seminario Permanente de Antropología de Género. Primero con un trabajo interdisciplinario convocado desde la antropología. Y en segundo lugar desde una perspectiva teórica y un posicionamiento que incorporara las realidades latinoamericanas, producto del colonialismo y el mestizaje en la construcción de nuestras identidades de género, de clase y de etnia. Elementos que son fundamentales para comprender los procesos sociales individuales, además de los procesos sociales que se derivan de las dinámicas entre lo local y lo global.

M.P.A.M: En México existe un feminismo esencialista desde los años setenta, importante en su momento. ¿Cuándo en tu opinión comienza aquí un feminismo que se aleja del esencialismo y de qué manera contribuye en un nuevo horizonte teórico para los estudios de las mujeres?

A.M.S.P: Considero que ha sido difícil abortar el esencialismo feminista. Porque aún no abortamos el patriarcalismo y los modelos sociales del deber ser. Los avances políticos de las mujeres como ciudadanas, no han logrado superar los resabios de un orden social masculino. Si en lo social no hemos podido tampoco

superar el androcéntrico y eurocéntrico del pensamiento antropológico. Ello ha sido un obstáculo al desarrollo teórico metodológico que reconozca la validez científica de los estudios de género. Creo que hay que distinguir entre la acción social y el desarrollo teórico-disciplinario. Y hasta ahora los académicos machines confunden los niveles del debate. Están deslumbrados por la idea del poder y la dominación sin ver que las ventajas sociales que les confiere el patriarcalismo, son el yugo de la opresión a la que están sometidos y que se revierten en procesos de alienación social, en múltiples dimensiones de la subjetividad masculina.

M.P.A.M: ¿Cuáles son las influencias teóricas más importantes para el desarrollo de una antropología feminista en México?

A.M.S.P: Para mí las primeras referencias no fueron teóricas sino prácticas, a través de las enseñanzas de Mercedes Olivera a quien considero la primera feminista que conocí en mi vida, como mi maestra en la ENAH. Después en Michigan conocí a Susan Harding y me impresionó la fuerza de su militancia y de sus convicciones. A nivel teórico Gayle Rubin, Henrieta Moore y Françoise Heritier, todas ellas hicieron clic en el corazón y en el intelecto. Pero quien verdaderamente ha sido significativamente importante en mi biografía proto-feminista, ha sido Marcela Lagarde. Ella reveló un universo insospechado de complejidades sobre la dinámica entre los géneros. Otra mujer significativa ha sido Marta Lamas que nos enfrentó a la diferencia como una dimensión fundamental en los estudios género, con ella había que entrarle de fondo no sólo al empirismo, y también al psicoanálisis y a otras herramientas teóricas que han ayudado a entender la complejidad social a nivel estructural: pero también simbólico. Considero respetuosamente que es muy digno que se desarrolle una antropología feminista como lo hace Eli Bartra, pero yo creo en una antropología de género, porque para mí es fundamental no sesgar la percepción del universo, para mí es casi imposible ver sólo lo femenino, cuando mucho de lo femenino es resultado de la interacción intra e intergenérica con lo masculino y anexas.

M.P.A.M: Puedes darme tu punto de vista sobre las autoetnografías feministas. Digamos que esas etnografías no interpretan las voces de las mujeres sino que permiten que las mujeres se expresen por si mismas.

A.M.S.P: Mira no se específicamente a que obra o a quiénes te refieres. Pero he leído trabajos que puedes pensar que son literatura. Sin embargo me parece muy digno darle voz a las mujeres en cualesquiera de sus formas. Ya sea novela, crónica o testimonio. Creo que la etnografía tiene un propósito epistemológico, y si la finalidad es generar un cause para que las voces de las mujeres se escuchen. Debemos dejar que fluyan además de fomentar que se escuchen nuestras voces cada día más. Ya nos tocará a otros individuos académicos o no teorizar sobre ellas. Para mi la crítica es hacia la critica que frena la creatividad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abu-Lughod
1994 "A Tale of two Pregnancies" en *Women Writing Culture*. Behar, Ruth y Gordon, Deborah, eds. University of California Press. Berkeley.
- Ahmed, Sara.
2000. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge. London and New York.
- Alberti, Pilar
1999 "La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis". En *Nueva Antropología*. Vol XVI. Num. 55.
- Alexander, Jacqui, Talpade, Chandra. Eds.
1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Routledge. New York.
- Amuchástegui, Ana
2001 *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y Significados*. Edamex y Population Council. México.
- Anizpe, Lourdes
1990 "El feminismo y la democratización mundial". *Debate Feminista*. Marzo.
- Barr, Marleen
1992. *Feminist Fabulation. Space/Postmodern Fiction*. University of Iowa Press. Iowa.

- Barry, Peter.
1995. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*.
Manchester University Press. Manchester and New York.
- Bartra, Eli, Anna M. Fernández y Ana Lau
2000 *Feminismo en México. ayer y hoy*.
Molinos de Viento. Núm. 130. Colección Molinos de Viento. Serie Mayor/
Ensayos México.
- Beauvoir, Simone de.
1981. *El segundo sexo*. Trad. Pablo Palant. 2 Vol.
Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires.
- Behar, Ruth and Deborah A. Gordon. Eds.
1995 *Women Writing Culture*. University of California Press.
California.
- Bell, Diane, Caplan, Pat y Karim Wazir Eds.
1993. *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*.
Routledge. Londres y Nueva York.
- Bourdieu, Pierre 2000. *La dominación masculina*. Trad. Joaquín Jordá.
Editorial Anagrama. Barcelona.
- Bowman, Glenn
1996. "Identifying vs. Identifying with the 'Other' " *After Writing
Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary
Anthropology*. James, Allison, Hockey ,Jenny y Dawson
Andrew, eds Routledge. Londres y Nueva York.
- Brettell, Caroline and Carolyn Sargent. Eds.
1997 *Gender in Cross-Cultural Perspective*.
Prentice Hall, New Jersey.

Brooks, Ann

1997. *Postfeminisms. Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms.* Routledge. London, New York y Canadá.

Butler, Judith y Ernesto Laclau

1999 "Los usos de la igualdad" Trad. Mónica Mansour, en *Debate Feminista*. Año 10. Vol. 19.

Castañeda, Martha Patricia

1997 "El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas" en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. Coordinado por Soledad González. El Colegio de México. México.

Castellanos, Rosario

1997. *Mujer que sabe latín...* Tercera edición. Letras Mexicanas. Fondo de Cultura Económica. México.

Chyphers Guillén, Ann

1993 "Women, Rituals, and Social Dynamics at Ancient Chalcatzingo" en *Latin American Antiquity* Vo. 4, No. 3, September.

1994. "Las mujeres de Chalcatzingo" en *Arqueología Mexicana*. Vol.II-Núm 7.70-73.

Cisneros, Sandra

1995. *La casa en Mango Street*. Trad. Elena Poniatowska y Juan Antonio Ascencio. Alfaguara Literarias. México.

Conkey, Margaret y Janet Spector.

1984 "Archaeology and the study of gender" en *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol 7, editado por Michael Schiffer, pp. 1-39. Academic Press, New York.

De Barbieri, Teresita y Orlandina de Oliveira

1986 Nuevos sujetos sociales: la presencia política de las mujeres En América Latina en *Debate Feminista* Vol. VIII, Num. 30.

De la Cruz, Sor Juana Inés

1997. *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Octava edición. Fontamara. México.

Di Leonardo, Micaela.

1991 *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in The Postmodern Era*. University of California Press. California.

Docherty, Thomas. Ed.

1993 *Postmodernism. A Reader*. New York: Columbia University Press. New York.

Ellis, Carolyn y Bochner, Arthur Eds.

1996. "Talking over Ethnography" en *Composing Ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing*. Altmamira Press. Walnut, London and New Delhi.

Enslar, Eve

1998. *The Vagina Monologues*. Villard. New York.

Esther, comandante

2000 Mensaje central del EZLN ante el Congreso de la Unión, miércoles 28 de marzo. Tomado el 28 de marzo de: <<http://www.ezldf.org/comunica/01032801.htm>>

EZLN

1994 *Documentos y Comunicados*. Prólogo de Antonio García. Colección Problemas de México. Ediciones Era.

Fagetti, Antonella

1994 "La mujer es como la calabaza: exégesis del ser y el cuerpo femenino" en *Antropología Simbólica*. Marie Odile Marion Coordinadora. INAH, CONACYT y ENAH. México.

Fedigan, Linda Marie.

1986 "The Changing Role of Women in Models of Human Evolution".

Foucault, Michel.

1977

"The Edge of Power", in C. Gordon (ed. And trans.), *Power/Knowledge*. Pantheon. New York.

1992.

Microfísica del poder. Col. Genealogía del poder no. 1. Tercera edición. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid.

Freyermuth Graciela

1998

"Antecedentes de Acteal. Muerte materna y control natal, genocidio silencioso?" En *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. antes y después de Acteal*. Coordinado por Rosalva Aída Hernández Castillo. CIESAS, Grupo de mujeres de San Cristóbal y Centro de Investigación y acción para la mujer. México

1999

Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores Constitutivos del riesgo durante la maternidad. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México.

Gatens, Moira

1993

Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference And Equality. Polity Press. UK.

Gero, Joan M.

1984

"Socio-Politics and The Woman at Home Ideology" en *American Antiquity* 50:342-350.

Gilchrist, Roberta.

1991

"Women's Archaeology? Political Feminism, Gender Theory and Historical Revision" en *Antiquity* 65:495-501.

Gilmore, Leigh

1994.

Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-Representation. Cornell University Press. Ithaca and London.

Glantz, Margo

1996.

Las genealogías. Alfaguara. México.

Gomis, Anamari

2001. *Cómo acercarse a ... La literatura*. CONACULTA, Gobierno de Querétaro y Limusa. México.

González Soledad. Coordinadora

- 1997 "Introducción. Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina". en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. El Colegio de México. México.
- 1999 *Las organizaciones no gubernamentales mexicanas y la salud reproductiva*. El Colegio de México. México.

Goodall, Jane.

- 1985 *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. The Belknap Press Of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts .

Gruenbaum, Ellen

- 1997 "The Movement Against Clitoridectomy and Infibulation in Sudan: Public Health Policy and the Women's Movement" in *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Brettel, Caroline y Carolyn Sargent, eds. Prentice Hall. New Jersey.

Gutiérrez de Velasco, Luzelena, Gloria Prado y Ana Rosa Domenella. Comp.

1998. *De pesares y alegrías. Escritoras latino-americanas. Y caribeñas contemporáneas*. Colegio de México y UAM Iztapalapa.

Gutiérrez, Griselda. Coordinadora.

- 2002 *Feminismo en México. Revisión histórico-Crítica del siglo que termina*. PUEG. UNAM. México.

Hammersley, Martín y Paul Atkinson.

1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Trad. Mikel Aramburu. Piados Básica un. 69. Piados. Barcelona. Buenos Aires. México.

Hammonds, Evelynn

- 1995 "Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence". *Feminist Genealogies, Colonial Legacies*. Alexander, Jacqui, Talpade, Chandra, eds. *Democratic Futures*. Routledge. New York.
- Harris, Marvin
1994 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Trad. Ramón Valdés. 11ª. edición. Siglo veintiuno editores. México.
- Hauser, Arnold.
1978 *Historia social de la literatura y del arte*. Vol. I. Trad. A Tovar y F.P. Varas-Reyes. 14ª. Edición. Guadarrama/Punto Omega. Barcelona.
- Hercovich, Inés.
1993. "De la opción 'sexo o muerte' a la transacción 'sexo por vida' " en *Las mujeres en la imaginación colectiva*. Paidós. Argentina.
- Héritier, Françoise.
1996. *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*. Editions Odile Jacob. Paris.
- Hierro, Graciela
1993. *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. Tercera Edición. Editorial Torres Asociados. México.
2000. "Gracias a la vida..." Demac. México.
- Hurtado, Aída
2000 "Sitios y lenguas: Chicanas Theorize Feminisms". En *Decentering the Center. Philosophy for a Multi-Cultural, Postcolonial and Feminist World*. Narayan, Uma and Sandra Harding. Eds. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.
- Irigaray, Luce
1999. "Luce Irigaray: 25 años de filosofía de la diferencia", en Triple Jornada de *La Jornada*. Num. 12. 2 de agosto.

- James, Allison, Hockey, Jenny y Dawson Andrew. Eds.
 1997. *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology.* Routledge. Londres y Nueva York.
- Kassindja, Fauziya y Miller, Layli
 1998. *Do They Hear You When You Cry.* Delacorte Press. U.S.A.
- Kingston, Maxine Hong
 1989. *The Woman Warrior.* Vintage International. United States.
- Lagarde, Marcela
 1993 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* UNAM. Colección Posgrado. Segunda Edición. México.
- 2001 *Claves feministas para la autoestima de las mujeres.* Horas y Horas la editorial. Madrid.
- 2001-2002 "Claves éticas para el feminismo en el umbral del milenio". En *OMNIA. Estudios de Género.* Revista de la dirección General de estudios de posgrado. UNAM. Año 17-18. Número 41.
- Lamas, Marta.
 1990 "Editorial" en *Debate Feminista.* Marzo
- 1995 "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género". *La ventana.* 1.
- 1996 *Género: La construcción cultural de la diferencia sexual.* PUEG: UNAM y Miguel Angel Porrúa. México.

- 2002 "Fragmentos de una autocrítica" en *Feminismo en México Revisión histórico- crítica del siglo que termina*. Griselda Gutiérrez, coordinadora. PUEG. UNAM. México.
- Lévi-Strauss, Claude.
1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Beacon Press. Boston.
- López Austin, Alfredo.
1990 "Un objeto de la ciencia histórica" en *Debate Feminista*. Marzo.
1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México
- Lovera, Sara y Palomo, Nellys. Coordinadoras
1997. *Las Alzadas*. Comunicación e Inf. De la Mujer C.S. México.
- Lucotti, Claudia
1993-1994 "Chaucer: palabras y silencios. Una lectura feminista del cuento del estudiante" en *Anuario de Letras Modernas* Vol. 6. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México.
- Makaryk, Irena Ed.
1993. *Encyclopedia of Contemporary Literature Theory: Approaches, Scholars, Terms*. University of Toronto Press. Toronto, Buffalo and London.
- Marion, Marie-Odile.
1995. *Antropología Simbólica*. Coordinación de Marie-Odile Marión. INAH, CONACYT y ENAH. México.
- Massieu, Yolanda Cristina
2000. *Siete estampas de mujeres mexicanas*. De Anamari de la Cruz, Elvia González, Guadalupe Hernández, Yolanda Cristina Massieu, Gabriela Mejía, Monique Mitastein y Patricia Rodríguez. DEMAC. México.
- McCoid, Catherine y Leroy D. McDermott.

- 1996 "Toward Decolonizing Gender. Female Vision in the Upper Paleolithic" en *American Anthropologist* 98:319-326.
- Mc Dermott, LeRoy.
1996 "Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines". En *Current Anthropology* 37:233.
- Mead, Margaret.
1973. *Coming of age in Samoa*. American Museum of Natural History Special Members Edition. U.S.A.
1995. *Blackberry Winter. My earlier years*. Kodansha International. New York. Tokyo. London.
- Minh-ha, Trinh.
1989. *Women, Native, Other*. Indiana University Press. Indianapolis.
- Moore, Henrietta.
1988. *Feminism and Anthropology*. Unity Press. United Kingdom.
- Muñiz, Elsa
1983 "De la cuestión femenina al género: Un recorrido antropológico" en *Nueva Antropología*. Vol 51. Casa Abierta al Tiempo y G V. editores.
1984 *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la Reconstrucción Nacional*. Tesis de doctorado. ENAH. México.

1997 "De la cuestión femenina al género: Un recorrido antropológico" en *Nueva Antropología*. Vol 51. Casa Abierta al Tiempo y G V. editores.
- Narayan, Uma y Sandra Harding Eds.
2000 *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and feminist world*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.

Neuman, Mark

- 1996 "Collecting Ourselves at the End of the Century" in *Composing Ethnography. Alternative forms of Qualitative Writing*. Ellis, Carolyn and Arthur P. Bochner, eds. Ethnographic Alternatives Series. Volume 1. Altamira Press. Walnut Creek.

Olivera, Mercedes.

- 1985 "Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad" en *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después De Acteal. Coordinado por Rosalva Aida Hernández. CIESAS, Grupo de mujeres de San Cristóbal y Centro de Investigación y acción para la mujer.*

Ong, Aihwa

- 1994 "Women out of China: Traveling Tales and Traveling Theories in Postcolonial Feminism" *Women Writing Culture*. Behar, Ruth y Gordon, Deborah, eds. University of California Press. Berkeley.

Pasternac, Nora, Ana Rosa Domenella y Luzelena Gutiérrez de Velasco. Comp.

1996. *Escribir la infancia: narradoras mexicanas contemporáneas. El Colegio de México. México.*

Peacock, Molly

- 1998 *Paradise, Piece by Piece*. Riverhead Books. New York.

Pérez-Gil, Sara Elena, Juan Carlos Ramírez y Patricia Ravelo Coordinadores.

- 1996 *Género y salud femenina. Experiencias de investigación en México*. CIESAS, Universidad de Guadalajara y el Instituto Nacional de la Nutrición "Salvador Zubirán". México.

Ponce, Mary Helen

1993. *Hoyt Street. An Autobiography*. University of New México, Albuquerque, United States.

Pratt, Mary Louise

- 1986 "Fieldwork in common places" in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford and George E. Marcus, eds. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.

- Price, Janet and Margrit Shildrick Eds.
 1997 *Feminist Theory and the Body. A Reader.* Routledge. New York.
- Quezada, Noemi, coordinadora
 1995. *Religión y sexualidad en México.* UNAM, IIA, UAM. México.
 1997 "Religión y sexualidad. Amor y erotismo", en *Religión y Sexualidad en México.* UNAM, UAM. México.
- Reeves, Peggy and Ruth Gallagher. Eds.
 1990 *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender.* University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- Reiter, Rayna R. Ed.
 1975 *Toward an Antropology of Women.* New York: Monthly Review Press. New York.
- Rhys, Jean
 1993. *Sonríe, por favor. Una autobiografía inconclusa.* Trad. Juan José Utrilla. Colección Popular num. 406. FCE. México.
- Rivas, Marta
 2002. "La entrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad" en. *Para comprender la subjetividad*. Ivonne Szasz y Susana Lerner editoras. México. COLMEX.
- Rodriguez, Cecilia
 1997 "Testimonio" en *Las Alzadas.* Lovera Sara y Nellys Palomo, coordinadoras. Comunicación e Inf. De la Mujer C.S. México.
- Rubin, Gayle
 1975 "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" en *Toward an Antropology of Women.* Rayna Reiter, ed. New York: Monthly Review Press. New York.
- Said, Edward W.
 1987 *The World, the Text, and the Critic.* Harvard University Press. USA.

Salazar, Ana María.

1993 "La leyenda de Tepexenola, un santuario y un rito de fertilidad", en Antropológicas. U.N.A.M. México.

III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. Comp. Barbro Dahlgren. Instituto de Investigaciones

1994 "Presentación" en *Antropológicas. Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*. Vol. 10. UNAM.

Selden, Raman

2000. *La teoría literaria contemporánea*. 2ª. Edición. Trad. Juan Gabriel López Guix. Editorial Ariel. Barcelona.

Sin autor

1994. "El Grito de la luna", en *Ojarasca*. Num. 35-36. Agosto-Septiembre.

Slocum, Sally

1976 "Woman the Gatherer" en *Toward an Anthropology of Women*. Rayna Reiter, ed. New York: Monthly Review Press. New York.

Spivak, Gayatri Chakravorty.

1990. *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. by Sarah Harasym. Routledge. New York.

1993. *Outside in the Teaching Machine*. Routledge. New York.

1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press. Inglaterra.

Stone-Mediatore, Shari

2000 "Chandra Mohanty and the Revaluating of Experience". *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Narayan Uma and Sandra Harding, eds. Indiana University Press. Bloomington.

Szasz, Ivonne y Susana Lerner Compiladoras.

1998 *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. El Colegio de México. México.

Ticineto, Patricia.

1995. *Feminist Thought, Desire, Power, and Academic Discourse.* Blackwell. U.S.A.

Underhill, Ruth

1975 *Biografía de una mujer pápago.* Trad. Bárbara Dahlgren. SEP setentas # 201. México. SEP.

Webster, Paula

1977 "Matriarchy: A Vision of Power" en *Toward an Antropology of Women.* Rayna Reiter ed. New York: Monthly Review Press New York.

Weinberg, Liliana

1998 "Intelectualidad e inteligencia." *Cuadernos Americanos.* Año 12. Vol. 3. Mayo-Junio.

2001 *El ensayo, entre el paraíso y el infierno.* FCE y UNAM. México

2002 "El ensayo y la antropología: Montaigne y los posibles orígenes de una práctica" en *Antropología y complejidad.* Rafael Pérez-Taylor, compilador. Serie Cla.De.Ma Antropología. Gedisa editorial. España. Barcelona.

Weisz, Gabriel.

1998. *Dioses de la Peste. Un estudio sobre Literatura y Representación.* Siglo XXI editores, UNAM. México.

1999. "Mujer de Signos". Conferencia dictada en la Universidad de Tel Aviv, Israel en abril de 1999 dentro del IX Congreso de la FIEALC. El Mediterráneo y América Latina.

Weto, NK

1998 "My Body, Myself" en *Feminist Theory and the Body. A Reader.* Price, Janet and Margrit Shildrick Eds. Routledge. New York.

Wylie, Alison.

1993 "Gender Archaeology. Feminist Archaeology". Prefacio para el libro *A Gendered Past. A Critical Bibliography of Gender in Archaeology*, editado por Elizabeth A. Bacus, Alex W, Barker, Jeffrey D. Bonevich y col. University of Michigan Museum of Anthropology. Estados Unidos de Norteamérica.

Zihlman, Adrienne L.

1978. "Women in Evolution, Part 11: Subsistence and Social Organization among Early Hominids" en *Signs. Journal of women in culture and society*. V 4. N. 1.

Nota Bibliográfica:

Mi investigación sobre las primeras publicaciones feministas en México me llevó a consultar el siguiente material hemerográfico.

Primer número de la revista *Fem*. Vol.1, No. 1., oct-dic. 1976.

Primer número del suplemento *Doble Jornada* dentro del periódico *La Jornada*. 8 marzo, 1987.