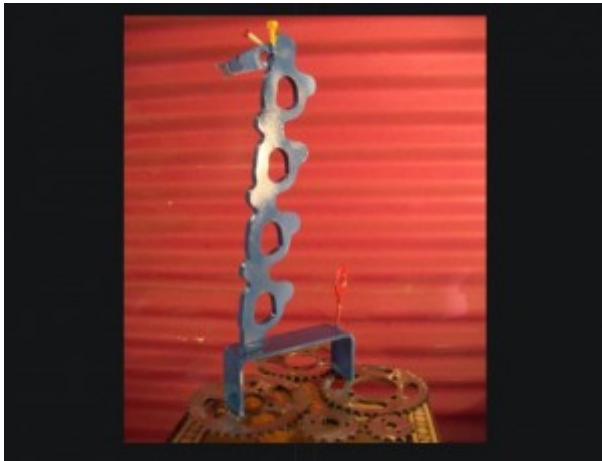


## SINTOMAS

## Sobre la exclusión de las mujeres en los estudios sociales



**Héctor Jaquet**

Historiador y antropólogo.  
Docente e investigador de la  
Facultad de Humanidades y  
Ciencias Sociales de la  
Universidad Nacional de  
Misiones.

» E-mail al autor

**Sergio San Martín**

Escultura en metal.  
[www.sanmartinesculturas.com.ar](http://www.sanmartinesculturas.com.ar)

Aunque la perspectiva de género tiene más de cuarenta años en el campo de las Ciencias Sociales y el Movimiento Feminista muchos más en la lucha por diferentes conquistas para las mujeres, no resulta anacrónico volver a repensar el lugar de éstas en las investigaciones sociales. Una premisa así implica, en primer lugar, la existencia de una traba epistémica: la necesidad de restituir la discusión presupone que aún se adolece de un espacio adecuado para ellas y que éste debe ser reconstituido permanentemente. Del mismo modo, las mujeres, a pesar de las batallas ganadas, siguen siendo víctimas de una sociedad machista, violenta y prejuiciosa. En segundo lugar, la premisa asocia al género con un locus habitado exclusivamente por mujeres, al punto de vincular las cuestiones de género con problemáticas inherentemente femeninas. Aunque cuestionaré las lógicas subyacentes en esta doble premisa, ella me sirve como punto de partida. Si las mujeres han estado preponderantemente y por largos años omitidas de la reflexión antropológica e historiográfica ¿Cuáles han sido las implicaciones teóricas de excluir a las mujeres de las investigaciones y perspectivas analíticas?

La reflexión que me interesa está en clave retrospectiva y, hasta cierto punto, vinculada con mi experiencia personal como investigador social. Pese a que dudo de que sea este el mejor camino para satisfacer la expectativa de conocimiento implícita en la pregunta, la búsqueda de respuesta debe ser entendida -en este caso- más como un esfuerzo auto-correctivo de ciertos prejuicios que como una objetivación de alcance teórico.

Ese derrotero implica, no obstante, desplegar la imaginación sociológica hasta donde me sea posible para entender el núcleo relevante del procedimiento intelectual al que conduce la pregunta: prolongar las fronteras de la reflexión hacia un territorio diferente, el de repensar, en una nueva clave, la problemática de la mujer en los estudios sociales y hacerlo como investigador varón, lo que me coloca en una posición ciertamente incómoda pero desafiante.

Pensar en las implicaciones teóricas de la exclusión de la mujer exige -simultáneamente- tener presente los logros que la *antropología feminista* (1) ha producido a lo largo de su desarrollo para transformar esa situación. Esto es, la posibilidad de argumentar sobre esas implicancias está dada

por el desvelamiento y los avances de esta disciplina en diálogo/confrontación con, por un lado, las teorías de la Antropología como ciencia social en general y, por otro lado, el Movimiento Feminista como campo de acción política y de lucha reivindicativa de las propias mujeres. Es el mío, entonces, un intento de respuesta a contraluz.

A fines de enero de 1999, a punto de cerrar la escritura de mi tesis de Maestría en Antropología Social que versaba sobre un grupo de historiadores fundadores de la historiografía oficial de la provincia de Misiones, quien por entonces era mi director de tesis, sugirió, como estrategia para reducir la excesiva extensión del material, suprimir unas cuarenta páginas que, según su visión, no aportaban nada al meollo central de la tesis. Más allá del despropósito que efectivamente pudiera significar un capítulo de noventa páginas y de la siempre penosa situación de tener que cortar algo que ya estaba escrito, no me pareció una mala idea: si algo había que sacar de la tesis eran precisamente esas cuarenta páginas las que podía negociar con mi director.

Las páginas en cuestión que decidí sacar mostraban el papel de las mujeres en el proceso de consolidación de los historiadores hombres como intelectuales reconocidos en el ámbito local, nacional e internacional. La intensa tarea que desplegaban las mujeres en la década de 1940 para estructurar las relaciones sociales en el campo intelectual y edificar las tribunas que catapultaron a los historiadores, había desaparecido. Suspendidos en el aire, inexplicablemente, los historiadores varones aparecen en la tesis como emergiendo de un mecanismo tautológico de auto-reproducción. Y esto era así, no por causa de la peculiaridad del fenómeno, sino por obra y gracia de una decisión arbitraria del propio investigador, quien consideró irrelevante al objeto de estudio el papel de las mujeres, al punto de que, si algo había que quitar para acortar la tesis, era ese capítulo referido a ellas.

¿Cuál ha sido la implicancia teórica de esa decisión? Nunca me había cuestionado hasta hace unos años algo semejante (2). En aquel momento, aunque acepté la propuesta del director de tesis, alguna culpa inconsciente respecto de haber amputado el texto sobre el rol de las mujeres me obligó, dada la trascendencia que tenía como dato empírico y lo que entendía era un gesto de honestidad intelectual, a advertir en la conclusión lo siguiente:

*Hemos dejado, por ejemplo, una puerta abierta para estudiar cuestiones de género asociadas al campo intelectual misionero. Es sintomático que el “cuerpo de intelectuales” que edificó el primer campo intelectual en Misiones haya estado integrado exclusivamente por hombres, sin embargo, sabemos que la presencia de la mujer era decisiva en la “trastienda” o espacios privados y en la tarea de propaganda y promoción de estos intelectuales varones. Aunque en apariencia no participaran directamente en la producción intelectual, las esposas, novias y/o amantes ocupaban un sitio relevante en el proceso. También sería interesante indagar por qué, si existían antecedentes de mujeres historiadoras, éstas no fueron integradas al campo “institucional” de producción intelectual (Jaquet: 1999 [2005], p.525).*

Desde el punto de vista de la explicación del proceso histórico, no hay disculpas posibles. Las mujeres están ausentes, o son sólo un telón de fondo o, en el mejor de los casos, un proyecto desplazado hacia el futuro, cuando, por el contrario, la realidad fáctica evidenciaba que ellas eran, junto a los hombres, indiscutiblemente protagonistas. Desde el punto de vista teórico, se ha perdido una dimensión consubstancial a la temática de la identidad, que era el núcleo teórico principal de la tesis: prevalece en el trabajo la idea de un discurso historiográfico y una política del campo intelectual (que no es otra cosa que decir de una política del conocimiento) exclusivamente masculinos. Si mi ámbito de reflexión antropológica era estudiar cómo los historiadores, haciendo historia, producían discursos identitarios vertebrados por la centralidad que asumía en esos discursos la idea de pertenencia a un lugar como Misiones, al excluir a las mujeres del proceso, he reducido el campo de visión teórica sobre cómo se construyen las identidades provinciales presentándolas como si las identidades fueran sólo producto de acciones públicas, de estrategias discursivas y de un natural comportamiento entre hombres. Aunque creía ser el más constructivista de los científicos sociales (frente al atavismo de los enfoques de ciertos historiadores locales), advierto, ahora, que había esencializado un plano más general y profundo al mismo tiempo: la escisión de la so-

ciudad misionera entre un *dominio masculino* y un *dominio femenino* inconexos, otorgando, además, el privilegio de la verdadera explicación del proceso de construcción de identidades al primero de ellos. Un modo particular de *androcentrismo*. No sólo ver el mundo a través de lo que hacen y piensan los hombres sino creer que ese sesgo es suficiente para explicar la totalidad de cualquier fenómeno social. Es ese el ángulo del *androcentrismo* que me ha hecho prescindir de las mujeres en la explicación teórica. Un proceso en cadena: borrar a las mujeres como sujetos sociales, me llevó a empobrecer la conceptualización teórica de la *misioneridad*.

Tres consecuencias importantes se derivan de lo anterior para la reflexión que estoy haciendo. Una tiene que ver con asociar las “cuestiones de género” con el estudio restrictivo de la mujer; esto es, las cuestiones de género son consideradas cosas de mujeres. Otra tiene que ver con la modalidad con que pensaba la política en tanto dimensión relevante de la práctica social humana, práctica que estaba focalizada centralmente en la esfera de los hombres, ergo, de la producción de discursos identitarios como acción política (punto crucial del marco teórico) quedaban excluidas las mujeres. En el mismo procedimiento de interpretación teórica, se producía la exclusión. Y, finalmente, la tercera consecuencia tiene que ver, no sólo con la conformidad en asumir como explicación suficiente la parcialidad masculina del hecho social sino básicamente con la imposibilidad epistemológica de advertir el sesgo. Ahora puedo reconocer el carácter *androcéntrico* de las teorías que conducen a distorsiones *androcéntricas* de la realidad, ocultando, simultáneamente, el punto ciego de la base ideológica de la distorsión que impide la posibilidad de su desconstrucción. Esto es, se erige como la única forma de explicación de lo social. Un planteo en contrario queda excluido hacia los márgenes, hacia lo anecdótico, hacia una nota de color o un pie de página, hacia una disculpa final y/o hacia aquello que puede ser amputado por debilidad. Es ese el territorio que habitan las mujeres en la mayor parte de la investigación social en general y local en particular.

Como Henrietta Moore ha demostrado, el problema no se resuelve ni con la inclusión de descripciones etnográficas minuciosas sobre lo que hacen las mujeres ni con que las etnógrafas sean mujeres, de hecho estudios sobre la mujer hay muchos y mujeres escribiendo sobre mujeres, también. El punto es desbaratar el modelo masculino de formación disciplinaria y “hacer frente a las incoherencias conceptuales y analíticas de la teoría antropológica” (Moore: 2004, p. 17). Mientras esto no se encare como una empresa intelectual urgente, la investigación antropológica será un terreno abierto para el avance del *androcentrismo* y la exclusión crucial de las mujeres. La evolución histórica de la Antropología ha demostrado también cómo las teorías han sido clave en los procesos de invisibilización de las mujeres. Mientras constituyeron un instrumento propicio para denunciar la estructura de opresión que padecían las mujeres, ocultaron las diferencias culturales de lo que significa ser mujer en cada contexto. La universalidad de las estructuras de dominación (Ortner. 1972 [1996] llevó a considerar a la mujer como un sujeto también universal, muchas veces reducida la condición de género a la biología. Rubin (2003), mucho más clara planteando la relación entre género y sexualidad, y Butler (2001) más preocupada por la representación de la mujer como sujeto político del feminismo, ambas, igualmente, han asestado un golpe a esa universalización que tiene efectos teóricos sobre la posibilidad o no de percibir las diferencias culturales.

En este sentido de las diferencias, núcleo de la perspectiva antropológica, creo que Moore ha sido contundente en su cuestionamiento a la Antropología Social. Si la atención a la diferencia cultural es el punto clave de la disciplina, la *antropología feminista* ha demostrado que las diferencias culturales son sólo un tipo de diferencia entre otras de raza, clase, historia, poder, etc...y que, en ciertos contextos, éstas últimas son más cruciales que las culturales. Aquí también la *antropología feminista* ha denunciado la exclusión de las mujeres que no entraban en el canon universal de lo que, se suponía, debían ser las mujeres. La diferencia cultural y el etnocentrismo, por ejemplo, contribuyeron a relativizar las diferencias, pero también invisibilizaron el racismo, ciertas formas de familias y de hogar, ciertas relaciones de las mujeres con el Estado, las resistencias emprendidas por mujeres en diversas luchas sociales, etc... También Moore llama la atención sobre la imposibilidad de separar en ciertos contextos las experiencias de género de las demás formas de diferencia: Dice: “Ser mujer de raza negra significa ser mujer y ser negra, pero la experiencia de estas formas de diferencia en ningún caso es secuencial o sucesiva”; esto es, no pueden separarse pues se

experimentan simultáneamente.

En el campo historiográfico, Ranahit Guha, el padre de los estudios subalternos en la India, ha enfrentado el pasado colonial de su país, incluso de toda la región de Asia del sur, asestando un golpe epistémico a la historiografía moderna que colocaba su umbral y su vértice en el Estado. La historiografía moderna de la India era precisamente la de la herencia imperial británica. Una ideología para la cual la vida del Estado es central para la historia. Guha llama estatismo a esa ideología “que autoriza que los valores dominantes del Estado determinen el criterio de lo que es histórico” (Guha, 1993). El *estadocentrismo* de esa historiografía debía ser desplazado como punto de enunciación en tanto camino para oír las voces bajas de la historia “*que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas y por esa razón no las oímos*”. Entre esas voces bajas, además de la de los pobres y menesterosos que se negaron a recibir medicamentos, comida y jabón de los dominadores, Guha escucha también las voces de las mujeres, cuando analiza los levantamientos y alzamientos campesinos contra el proyecto imperial. Descubre que estas son voces doloridas pero activas: “La voz que habla en un tono bajo, como dolorida, se enfrenta, en este caso, contra el modo peculiar del discurso estatista, un ruido de mando característicamente machista en su incapacidad de escuchar lo que las mujeres estaban diciendo”. Sostiene, en el marco de esa nueva sensibilidad histórica, que escuchar es una parte constitutiva del discurso. Escuchar significa “*estar abierto a algo y existencialmente predispuesto*”. Uno debería inclinarse a un lado, como quien pretende escuchar algo casi inaudible, para poder oír el dolor de las mujeres. Ese escuchar atento y respetuoso que debe hacer el historiador no es una concesión machista a oír a las mujeres, como un permiso concedido a los débiles, sino que es la revelación de un verdadero proyecto emancipador que las mujeres llevan a cabo y que los hombres (y la historiografía de los historiadores hombres representantes del estatismo), se han resistido a percibir y entender. O no han escuchado por los estruendos de los aparatos del Estado que vertebraron la historia. Esto afecta no sólo a la historia de los imperialistas, sino también a la historia escrita por los propios hindúes en los moldes, tan exitosamente trabajados e impuestos, por el proyecto cultural del Imperio.

Por su parte, la historiadora Silvia Federici, en un esclarecedor libro llamado *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010) estudia la constitución del sistema capitalista a partir de la conquista española del territorio americano y no deja de valorar el papel de las mujeres como una dimensión inherente al proceso de resistencia a la dominación y en relación con la actitud de los hombres:

*Mientras los hombres indígenas huían de la opresión de la mita y del tributo abandonando sus comunidades y yendo a trabajar como yanaconas (cuasi-siervos) en las nuevas haciendas, las mujeres huían a las punas, inaccesibles y muy distintas de las reservas de sus comunidades nativas. Una vez en las punas, las mujeres rechazaban las fuerzas y los símbolos de su opresión desobedeciendo a los administradores españoles, tanto al clero como a los dirigentes de su comunidad. (...) Por esos motivos, las mujeres y no los hombres, se convirtieron en las principales enemigas del dominio colonial, negándose a ir a misa, a bautizar a sus hijos o a cualquier tipo de colaboración con las autoridades coloniales o los sacerdotes. En los Andes, algunas se suicidaron y mataron a sus hijos varones, muy probablemente para evitar que fueran a las minas y también debido a la repugnancia provocada, posiblemente, por el maltrato que les infligían sus parientes masculinos. Otras organizaron sus comunidades, y frente a la traición de muchos jefes locales varones cooptados por la estructura de poder colonial, se convirtieron en sacerdotisas, líderes y guardianas de las huacas, asumiendo tareas que nunca antes habían ejercido. Esto explica por qué las mujeres se convirtieron en la columna vertebral del movimiento Taki Ongoy de 1560, un movimiento de resistencia liderado por mujeres. (pp.345-347).*

Estudiando el imperialismo británico en la India, Guha tuvo que vencer el *estadocentrismo* de la historia oficial para captar la voz de las mujeres y Federici, estudiando el capitalismo, -al igual que las antropólogas feministas-, tuvo que desplazar la mirada *androcéntrica* que prima en los estudios sociales para reconocer que las mujeres tuvieron una participación que, a la postre, fue constitutiva de la resistencia al dominio español.

La última implicancia de la exclusión de las mujeres que quiero destacar, tiene que ver más con la política o las relaciones académicas. Si yo no fui capaz de darme cuenta de las consecuencias epistemológicas que para mi tesis tenía la amputación de las páginas sobre las mujeres, esto se debe en parte a que en el mundo académico sigue estando fuerte la representación de que ocuparse de las mujeres es un asunto de académicas mujeres, de una subdisciplina hecha por mujeres, de un *ghetto* ciertamente marginal y periférico a lo que se cree es la verdadera teoría social. Creo que el mayor paso para revertir esta situación está en reconocer que la mujer no es asunto de subdisciplinas, como tampoco debería plantearse la idea de estudios sobre mujeres, sino más bien, como lo señala Moore, reconocer en el análisis de cualquier tema “las relaciones de género y el género como principio estructural de todas las sociedades humanas”.

Guha, siendo un historiador varón, demostró que no puede separarse el estudio del imperialismo inglés en la India y la resistencia que llevaron a cabo contra él los sectores subalternos, de las voces de las mujeres; y Federici, estudiando la génesis del capitalismo en América, va más allá aún: se despoja del reduccionismo de asociar al género con las mujeres y demuestra que, sin desnudar las relaciones de género (hombre-mujer-poder) como una dimensión intrínseca del propio fenómeno histórico de la conquista, es imposible comprender los resortes que la hicieron posible. Si se hace foco en las relaciones de género como estructurantes de las relaciones humanas, la antropología, la historia y las ciencias sociales en general, deberán hacer un esfuerzo por percibir correctamente esas relaciones en cada contexto de estudio.

Fuera del campo de la teoría occidental o eurocéntrica, los estudios decoloniales y postcoloniales abrevan en fuentes indígenas para construir una epistemología diferente que contribuya a la emancipación del pensamiento y desde allí interpretar los fenómenos latinoamericanos. Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana autodenominada mestiza, desmonta con notable lucidez la apropiación del pensamiento indígena por parte del Estado o de las estructuras masculinas para encubrir la dominación. El *chachawarmi* constituye una práctica en que hombres y mujeres aspiran a la igualdad y a la complementariedad pero esto no deja de ser una utopía en la medida que, las estructuras de dominación estatales y masculinas, impiden reconocer que las mujeres juegan un rol central en la articulación de la sociedad indígena con la blanca:

*Siempre las mujeres en una comunidad han venido de otras comunidades y siempre por ello mismo tienen la capacidad de hablar con los de afuera, con los que son de otras comunidades e incorporar y seducir a otros para dialogar con la comunidad. Y ellas se ocupan de conjurar la amenaza que significa el dinero, el mercado y el comercio en términos capitalistas, de conjurar la disolución y el malestar cultural que significa la irrupción del dinero en nuestras comunidades campesinas y por eso pueden establecer un tejido menos guerrero y más pedagógico, más intercultural. La idea de tejido que hacen las mujeres con los hombres es que tiene la capacidad de seguir sumando e incluso traer hilos de afuera pero la trama sigue siendo local y propia. Pero en el chachawarmi idealizado y apropiado por el Estado, esa función primordial de las mujeres, queda obliterada, invisibilizada, y es hoy una identidad forzada por la voz masculina (Silvia Rivera Cusicanqui en diálogo con Boaventura de Sousa Santos, Conversaciones del Mundo, 2013).*

El esfuerzo de incorporar a la teoría social aquello que surge de la práctica en que las mujeres juegan un rol central en lugar de ocluir la acción de las mujeres por la imposición de teorías *euro* y *androcéntricas*, es el desafío de toda una corriente de pensadores y pensadoras del campo social indígena y no indígena que puede ayudar a revertir los vicios teóricos sobre las que se basan nuestros lenguajes y categorías de interpretación del mundo, y no sólo ya de aquellas que afectan a la visibilidad de las relaciones de género, sino también de grupos sociales que han sido históricamente negados, victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales.

## Epílogo

Todos conocemos el mito de las Amazonas, de las sociedades habitadas exclusivamente por mujeres

y la patética representación cinematográfica que se ha hecho de ellas. Sin embargo, no solemos reconocer –oculto tras el ropaje androcéntrico del cientificismo- el patetismo de nuestras investigaciones o trabajos académicos que presentan un mundo exclusivamente habitado por hombres. Me parece que desde este extremo, aunque sea una falaz caricatura, hay que comenzar a ensayar preguntas para edificar un nuevo proyecto de investigación social y antropológica donde las relaciones de género sean consustanciales al objeto como la política, la cultura o la sociedad. Quizás dejaremos de discutir la inclusión/exclusión de las mujeres porque la exclusión sería imposible a riesgo de no tener ya un objeto de investigación. Y quizás sea una posibilidad de abrir el juego epistémico hacia otras prácticas y pensamientos culturales. Por fin poder cruzar así, como lo propone Boaventura de Sousa Santos, la frontera del pensamiento abismal.

-----

Texto extraído de la revista *Fri(x)iones –entre el psicoanálisis y la cultura- N° 4*

-----

.....

**Notas:**

(1) Opto por la denominación de Moore (2004) de *antropología feminista*. De esta forma, evado explícitamente cualquier discusión terminológica sobre el particular, como así también los debates sobre qué es y qué no es *antropología feminista*. La misma autora distingue a la *antropología feminista* de “Antropología de la mujer” indicando con ello, al mismo tiempo, fases diferentes en el desarrollo histórico de la preocupación por la problemática de la mujer en el seno de la Antropología.

(2) He comenzado a pensar sobre estas cuestiones en el Seminario Doctoral “Teorías Antropológicas Contemporáneas: Cultura, Alteridad e Identidad”, desarrollado en IDAES-UNSAM en 2009/2010, coordinado por Alejandro Grimson y Laura Masson. Agradezco aquel espacio de diálogo del que, de algún modo, esta reflexión es tributaria.

**Bibliografía:**

- De Sousa Santos, Boaventura: *Una epistemología del Sur*. Clacso Coediciones, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
  - Federici, Silvia: *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.
  - Guha, Ranahit: *Las voces bajas de la historia y otros estudios subalternos*. España, Crítica, 2002.
  - Jaquet, Héctor. *Los combates por la invención de Misiones*. Versión tesis. 1999. [Editada por la Editorial Universitaria, UNaM, Posadas, 2005].
  - Moore, Henrietta. “Antropología y Feminismo: historia de una relación” y “Antropología feminista: nuevas aportaciones” en: *Antropología y Feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2004.
  - Ortner, Sherry. “¿Is Female to Male as Nature is to Culture?” in: *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, págs 21-42. 1972 [1996].
  - Rivera Cusicanqui, Silvia y De Sousa Santos, Boaventura. *Conversaciones del Mundo IV*. Proyecto ALICE-Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Valle de las Ánimas, La Paz, Bolivia, 2013.
- .....