

Libros de **Cátedra**

Edades, géneros y otras interseccionalidades

Una aproximación etnográfica

María Gabriela Morgante - Ana Silvia Valero
(coordinadoras)

n
naturales

FACULTAD DE
CIENCIAS NATURALES Y MUSEO


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

EDADES, GÉNEROS Y OTRAS INTERSECCIONALIDADES

UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA

María Gabriela Morgante
Ana Silvia Valero
(coordinadoras)

Facultad de Ciencias Naturales y Museo
Universidad Nacional de La Plata



A la Universidad Pública que, a través de la promoción y garantía del acceso a la educación, aporta a la participación ciudadana como pieza fundamental para la construcción de proyectos de vida.

A todos los estudiantes que nos alientan y nos desafían, con quienes buscamos construir un hacer profesional crítico, ético, y en diálogo permanente con la comunidad.

Índice

Presentación

María Rosa Martínez _____ 5

Introducción _____ 7

Capítulo 1

Etnografías sobre géneros y edades para la formación en Antropología _____ 10

Ana Silvia Valero, Cynthia Sáenz y Carolina Remorini

Capítulo 2

Géneros y edades como principios de diferenciación y organización social _____ 22

Julián Cueto, Mariana Verdile y Fernanda Castro

Capítulo 3

El curso de la vida y el estudio de las trayectorias vitales _____ 41

Carolina Remorini y María Gabriela Morgante

Capítulo 4

Desafíos y aportes del conocimiento etnográfico a la perspectiva interseccional _____ 62

Ana Silvia Valero y Cynthia Sáenz

Capítulo 5

Procesos de envejecimiento con perspectiva de género _____ 82

Jéssica Andrea Chacón Cortés y María Gabriela Morgante

Capítulo 6

Aportes conceptuales contemporáneos a los géneros y las edades _____ 107

Inés Garriga y María Martha Sarmiento

Acerca de los autores _____ 130

Presentación

Ha sido un placer conocer el proyecto y próxima edición de un nuevo libro de Cátedra coordinado por Gabriela Morgante y Ana Valero, distinguidas discípulas y más tarde destacadas colegas, con quienes, además de la mayoría de los autores de este trabajo, he compartido la actividad docente y de investigación. A todos ellos les agradezco la amabilidad por encomendarme la presentación y permitirme disfrutar la lectura de *Edades, géneros y otras interseccionalidades. Una aproximación etnográfica*.

La presente es una obra colectiva, cuyos escritores son egresados de la Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP, y se desempeñan como docentes tanto en la Cátedra de Etnografía I, como de Etnografía II, asignaturas que corresponden al segundo y tercer año de la carrera. A partir de los antecedentes curriculares de cada uno de los participantes se pueden observar trayectorias profesionales y docentes diferentes, particularmente en cuanto a los temas de investigación y/o su modo o perspectivas al abordarlos; aspecto que, lejos de ser una limitante, se presenta como una fortaleza que se manifiesta a lo largo del libro. Así se expresa en el diseño general y en la articulación de cada uno de sus capítulos, destacándose una clara redacción y precisa exposición de conceptos y perspectivas aplicadas a estudios etnográficos de sociedades ubicadas en distintos continentes y en diferentes contextos socio-históricos.

La lectura crítica de los temas analizados en el libro, enmarcados en los contenidos teóricos y prácticos de los programas de las asignaturas señaladas más arriba, constituirán en principio una generosa y enriquecedora guía de estudio al estudiante de la Licenciatura en Antropología. Al mismo tiempo serán, sin dudarlo, un incentivo a la indagación y la reflexión sobre algunos tópicos que se formularon en los inicios de la disciplina, y de otros temas que emergen en la actualidad, que son objeto de estudios etnográficos a luz de estrategias teórico -metodológicas novedosas.

Los debates respecto de los usos y de los alcances de los conceptos de edad y género, ciclo y curso de vida, y trayectorias de vida, entre otros, nos disponen a comprender la perspectiva plural de estos conceptos, al momento de analizar diferentes contextos y/o realidades socio-culturales. Es de destacar la inclusión de las experiencias de formación en el quehacer etnográfico de los estudiantes cursantes, junto a los docentes autores, en un tema que hoy es de amplia preocupación. Ello requiere y justifica la investigación etnográfica, con la aplicación de su particular metodología cualitativa, mediante la cual podemos registrar en profundidad la diversidad de situaciones y contextos.

Si bien puede ser esperable en esta presentación del libro que realice una contribución más pormenorizada del original contenido de la obra, considero que no debo detener al lector más tiempo en analizar desde mi perspectiva los aspectos teórico-metodológicos y sustantivos destacables en cada uno de los capítulos. Sólo me resta decir que su lectura será una referencia insoslayable en la formación teórica y práctica de futuros antropólogos y de profesionales de

otros campos disciplinares, abonando también a desafiar la ardua tarea de realizar estudios interdisciplinarios. Me resta expresar que la lectura de este libro será de interés para aquellos lectores que, sin ambición investigativa, pero si curiosa, buscan conocer otras realidades sociales a fin de comprender la variabilidad de sus formas de vida.

María Rosa Martínez.
La Plata, noviembre 2024

Introducción

Esta obra aspira a constituir un insumo para la aproximación a fuentes diversas y múltiples en torno a las interseccionalidades entre las *etnias*, los *géneros* y las *edades*. Los temas se contextualizan en una Etnografía de posguerra, incluyendo los aportes de la Antropología del Género y, más tarde, de una Antropología de las Edades. El interés creciente por estos temas, desde distintas disciplinas, así como la extensión y complejidad de muchos de los textos publicados al respecto, nos condujeron a este trabajo de adecuación de materiales a los requerimientos y tiempos académicos de los cursos anuales de Etnografía I y II, pertenecientes a la Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, de la Universidad Nacional de La Plata. En relación con ello, *Edades, géneros y otras interseccionalidades* invita a una lectura reflexiva acerca de la relevancia del conocimiento etnográfico situado y en diálogo con los procesos de producción histórica de conocimientos.

El germen de este libro lo constituye un documento de compilación de textos de diferentes autores, realizado en 2021 por las coordinadoras del libro, a partir de la búsqueda y análisis de materiales de parte de la totalidad del equipo docente de la Cátedra de Etnografía II. El mismo resultó de la necesidad de disponer de un texto adecuado al trabajo áulico que -desde lo conceptual y pedagógico-, nos permitiera ejercitar la lectura comprensiva y crítica, el análisis de textos y otras fuentes de información, y la exploración de diversos géneros de escritura. Este producto inicial promovió la actualización, discusión y producción de posicionamientos personales y grupales dentro del equipo docente, sobre una temática en agenda que representa una ruptura con paradigmas clásicos.

Esta obra busca promover la reflexión crítica, ampliar conocimientos y fortalecer la formación de las y los estudiantes de Antropología. Pretende motorizar, interpelar y afianzar la construcción singularizada de conocimientos, la formulación de nuevos interrogantes y la argumentación. Para este fin sumamos los aportes provenientes de la discusión bibliográfica, las prácticas integrales con los estudiantes de grado y/o las experiencias profesionales de algunos de los autores, constituyendo, todo esto, coordenadas orientadoras para el futuro ejercicio profesional. Además, este libro va dirigido a quienes, desde la curiosidad o el interés por profundizar su formación en estos temas, encuentren en él una inspiración y una referencia para avanzar en este camino.

En relación con los procesos de enseñanza y los de aprendizaje de la Etnografía, proponemos acercarnos a las etnias, los géneros y las edades como campos temáticos específicos e interconectados; analizar las derivaciones de las dimensiones androcéntricas y adultocéntricas de las etnografías clásicas y de otras más recientes; reconocer la variabilidad y confluencia de la experiencia humana, aplicadas a las variables de género, edad, etnia y otras categorías analíticas; observar las limitaciones de las distinciones binarias de género y de las aproximaciones homogeneizantes con respecto a las edades; introducir nuevas clasificaciones

y teorizaciones acerca de la distinción por géneros y la problematización de las edades; y conocer los usos y alcances de las categorías de trayectorias de vida, cursos de vida y ritos de pasaje.

A través del aporte de los docentes-autores de los distintos capítulos se pretende dar cuenta del escenario dinámico, histórico y diverso de producción de conocimiento en que se insertaron los debates teórico-conceptuales en la temática y que se expresan en las obras etnográficas y de otras disciplinas. Partimos de la consideración de algunos enlaces entre las referencias a los géneros y las edades, que derivarán en el surgimiento y consolidación de los estudios de género, y su interés en el campo de la Antropología. El recorrido incluye diversas referencias a la Antropología de las Edades, la edad como principio de diferenciación social y la articulación del campo temático con algunos estudios etnográficos concretos. Asimismo, nos interesamos por el proceso de envejecimiento con perspectiva de género y por el impacto de las últimas discusiones en torno a los estudios de géneros, edades y sus intersecciones. A continuación, presentamos los principales contenidos de los distintos capítulos que integran este libro.

En el primer capítulo se introducen algunas consideraciones acerca de los aportes del conocimiento etnográfico para la formación en Antropología y se plantean los antecedentes del equipo de autores en la temática. Se considera su vinculación con el perfil de estudiantes y graduados antropólogos de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP) y se exponen algunas de las coordenadas guía para pensar los aportes de los estudios etnográficos a las Antropologías de los géneros y de las edades.

El segundo capítulo revisa algunos estudios etnográficos pioneros para la Antropología de los géneros y las edades. Junto con ello, el capítulo problematiza los alcances de los denominados centrismos en las antropologías clásicas. Analiza y fundamenta la importancia de las categorías de géneros y edades como principios de organización y diferenciación social, en diversas sociedades de África, Oceanía y América del Norte.

A partir de un encuadre orientado en torno a los alcances del Paradigma del Curso de Vida en el estudio de las trayectorias vitales, el tercer capítulo aporta argumentos y casuística que permiten sostener que la Etnografía se presenta como una perspectiva y una metodología fundamentales para la comprensión situada de los cursos de vida.

El capítulo cuarto tiene por finalidad contribuir al planteo de los principales antecedentes y la profundización de la discusión conceptual en torno a la perspectiva interseccional, como componente relevante para la producción de conocimiento en el campo de la Antropología y otras ciencias sociales. Para ello, toma en consideración los aportes de los estudios etnográficos en su relación con las edades, los géneros, las etnias y otras categorías analíticas bajo un enfoque histórico y situado.

A lo largo del capítulo quinto, se reflexiona sobre la importancia del análisis etnográfico aplicado a los procesos de envejecimiento. Se abordan las contribuciones de la teoría interseccional para advertir las múltiples combinaciones y entrecruzamientos -especialmente aquellas que operan entre las edades avanzadas y los géneros-, que resultan en procesos de envejecimiento y vejez.

En el capítulo sexto, y último, se abordan algunos enfoques contemporáneos acerca de las edades y los géneros. Para ello se desarrolla, por un lado, la producción de conocimiento en el campo de los géneros y, por el otro, de las edades, para finalizar con una argumentación acerca de la importancia de trabajarlos articuladamente.

Esperamos que, más allá de los destinatarios directos, esta obra sea de interés para otros estudiantes, graduados y público en general interesados por la aproximación etnográfica a los géneros, las edades y otras interseccionalidades.

CAPÍTULO 1

Etnografías sobre géneros y edades para la formación en Antropología

Ana Silvia Valero, Carolina Remorini y Cynthia Sáenz

Géneros, edades y diversidad

Numerosas razones nos condujeron a proponer y dar forma a este capítulo. Como docentes, extensionistas e investigadoras que nos hemos formado -y seguimos formándonos- en el campo de la Etnografía, pensamos este trabajo colectivo como una oportunidad para articular diversos aprendizajes que resultan de nuestro recorrido como integrantes de las cátedras de Etnografía I y Etnografía II de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (en adelante, FCNYM y UNLP, respectivamente)¹.

Tomando como premisa de partida que todo conocimiento es situado (Haraway, 1988), todo proceso de escritura también lo es. Esto nos orienta a explicitar desde dónde, por qué y para qué nos hemos planteado traer a la reflexión los desarrollos teóricos y empíricos sobre los géneros y las edades que se han producido en el campo de las etnografías, a escala local y mundial.

¿Por qué los géneros y las edades constituyen dos ejes relevantes para entender la diversidad humana? ¿de qué manera interseccionan estos ejes con otros para configurar situaciones de desigualdad en las sociedades pasadas y contemporáneas? ¿por qué hacer lugar a los debates en torno a estos principios de clasificación en este momento de la disciplina? ¿es sólo sumarse a una *moda*, o a unos debates que ocurren en ciertos escenarios y no en otros? ¿o es que la reflexión sobre cómo la Antropología -gracias a la estrategia etnográfica- ha entendido y entiende la diversidad y desigualdad entre géneros y edades, puede contribuir a comprender el mundo contemporáneo de una manera holística, empática y fundada?

Asumiendo que todo conocimiento científico debe estar basado en evidencias, ¿qué contribuciones ha aportado en este sentido la Etnografía acerca de la variabilidad de la

¹ Si bien se trata de un título único, la especificidad de la formación en el ámbito de la FCNYM conlleva la particularidad de comprender tres perfiles formativos: Antropología sociocultural, Antropología biológica y arqueología. Para mayor detalle acerca del Plan de Estudio de la Licenciatura en Antropología (FCNYM, UNLP), ver:

https://www.fcnym.unlp.edu.ar/grado/carreras-grado/antropologia/licenciatura_en_antropologia/

experiencia humana, que nos posibilita posicionarnos, desde el conocimiento situado, frente a ciertos debates? La historia de la disciplina muestra que la evidencia ha sido abundante y no siempre suficientemente considerada por fuera de la Academia. A lo largo de estas páginas, veremos también que ésta ha sido construida, revisada y debatida en diferentes momentos sociohistóricos y contextos académicos, por referencia a preocupaciones sociales y disciplinares propias de cada uno de ellos.

Tal vez no haya evidencia más situada que la que produce la investigación etnográfica, junto con la histórica. Y es con base en esto que consideramos imprescindible apelar a ella cuando tratamos temas como la diversidad de géneros y edades en el mundo contemporáneo.

El presente capítulo intentará comenzar a responder a algunos interrogantes en relación con lo antes mencionado: ¿Cuál es el aporte de los conocimientos etnográficos para la formación en Antropología? ¿de qué modo dialogan la docencia, la investigación y la extensión en Etnografía? ¿cómo llegamos a esta propuesta a partir del trabajo docente en las cátedras de Etnografía I y II, en el contexto de una Facultad de Ciencias Naturales? ¿cuáles son las coordenadas de partida para pensar los aportes de los estudios etnográficos, a las Antropologías de los géneros y de las edades?

Tomando en consideración estas preguntas como guía, iremos desplegando argumentos, conceptos y teorías bajo la intención de alentar una aproximación implicada (Eriksen, 2006; García López, 2013; Ortega Fernández *et al.*, 2022) que contemple la posibilidad de lecturas múltiples y abiertas a nuevas reflexiones.

Formación en Etnografía desde una Facultad de Ciencias Naturales

Considerada desde sus dos acepciones en estrecha interrelación, en tanto proceso y producto, la Etnografía constituye un componente fundamental del denominado triángulo antropológico. Junto con la contextualización y la comparación, la Etnografía conlleva necesariamente la combinación permanente de la evidencia con el pensamiento teórico, la producción de nuevas interpretaciones y el planteo de nuevos problemas (Pujadas, 2010). De modo contrastante con los postulados de un empirismo ingenuo, la Etnografía supone así la necesaria participación de quienes investigan como componentes centrales de la producción de conocimiento, incorporando una actitud reflexiva atenta a “las estructuras cognitivas del investigador, su relación subjetiva con el objeto de estudio y el proceso de objetivación de la realidad (el conocimiento científico)” (Ghasarian, 2008, p. 17).

Por otra parte, siguiendo a Restrepo (2018), los estudios etnográficos conllevan comprensiones situadas porque buscan describir las formas de habitar, hacer y significar el mundo para un conjunto de personas, pero también porque derivan de las experiencias de los etnógrafos en un momento y contexto específicos en el marco de relaciones sociales y tensiones

particulares. En torno a la centralidad de la comprensión situada, Restrepo argumenta que “la Etnografía supone una estrategia de investigación que implica una densa comprensión contextual de un escenario para establecer conexiones y conceptualizaciones que lo vinculan con escenarios más generales” (*Ibíd.*, p. 26).

Como hemos planteado anteriormente, las asignaturas desde las cuales participamos como docentes y autores de este texto, integran el plan de estudios de la Licenciatura en Antropología (FCNYM, UNLP). A la vez, su inserción en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP reviste algunas particularidades ya que esta oferta formativa de grado convive con las Licenciaturas en Geología, Geoquímica y Biología², lo que configura un entramado que predispone a la construcción de diálogos interdisciplinarios, incluido el conocimiento etnográfico. De ello resulta la potencial apertura de intercambios con las demás disciplinas que comparten la unidad académica, a la vez que desafía y exige la producción de una reflexión continua acerca del conocimiento que aporta la Etnografía a la comprensión de la vida humana, su historia y sus intercambios con otras especies y con el medio del que forma parte. Si bien se trata de una construcción en proceso, estas expectativas en curso aportan a la configuración de una identidad singular de los antropólogos y antropólogas que se forman en esta facultad.

Partiendo de estas consideraciones, la enseñanza desde los espacios de Etnografía I y Etnografía II reconoce como núcleo vertebrador la importancia de las relaciones entre el medio ambiente y la diversidad sociocultural en que se despliega -colectiva e históricamente- la vida humana. En este sentido, los conocimientos etnográficos, en tanto proceso y producto, reúnen una exigua matriz de saberes situados respecto de los modos de vida, que se tornan inteligibles en sus contextos históricos y espaciales específicos, siendo allí donde reside la centralidad de su aporte a la formación en Antropología.

La docencia en diálogo con la investigación y la extensión

A partir de una mirada que parte de reconocer la necesidad de actualización permanente de los procesos formativos en Antropología, en los siguientes párrafos referenciamos brevemente algunas experiencias y argumentos que dan encuadre a esta propuesta.

En primer lugar, resulta necesario compendiar las iniciativas de investigación, docencia y extensión universitaria, que pueden ser consideradas antecedentes en el abordaje de la intersección entre géneros y edades en el campo de la Etnografía, tanto en el marco del equipo de investigación, que luego se consolidó en 2015 como Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada – LINEA- (FCNYM, UNLP – CICPBA)³, como de las cátedras antes mencionadas.

² La Licenciatura en Biología (FCNYM, UNLP) cuenta con las orientaciones de Zoología, Botánica, Ecología y Paleontología.

³ Con inicio de sus actividades en el año 2015, el Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada -LINEA- constituye una entidad dependiente de la FCNYM, UNLP, que constituye además un centro de investigación asociado

En cuanto al primero, se trata de un ámbito de investigación, extensión y transferencia del conocimiento que nos nuclea. Cabe mencionar en particular que las edades y los géneros constituyeron nodos temáticos de interés fundamentales de sus investigaciones etnográficas en las últimas décadas. En este sentido, destacan especialmente los trabajos precursores de María Rosa Martínez en torno a la diversidad de las vejez en contextos indígenas, mestizos y campesinos, que dieron comienzo a la inserción de la temática en el LINEA, a la que luego se incorporaron otras integrantes del equipo (Martínez *et al.*, 2002; Martínez *et al.*, 2008; Martínez, *et al.*, 2010; Morgante y Martínez, 2014). A la vez, la experiencia desarrollada en el marco de la actividad docente en un curso del Programa de Educación Permanente para Personas Mayores -PEPAM- (FaHCE, UNLP)⁴, entre los años 2001 a 2008, con participación de integrantes del equipo, como María Rosa Martínez, Carolina Remorini, María Gabriela Morgante y Fernanda Esnaola, contribuyó también a la ampliación del conocimiento acumulado en el campo temático de las relaciones entre edades y géneros, desde el trabajo en un contexto -y a propósito de un interés educativo-, que sirvió para repensar el alcance de las investigaciones y de la extensión universitaria más allá de los espacios rurales en los que se venían desarrollando.

Por otra parte, los trabajos de Carolina Remorini en comunidades indígenas y rurales del norte argentino, tanto en su Tesis Doctoral (Remorini, 2009), como junto con otras investigadoras y becarias del LINEA, permitieron profundizar los conocimientos etnográficos en referencia al estudio de la diversidad sociocultural del desarrollo infantil y de los procesos de crianza en las infancias, contribuyendo así también a consolidar sustantivamente la agenda temática de las edades y los géneros (Remorini, 2010a; 2010b; Remorini, 2013; Remorini y Palermo, 2016; Morgante y Remorini, 2018; De Grande y Remorini, 2019; Remorini 2021).

Con respecto a otras intervenciones desarrolladas desde el LINEA, la realización entre 2015 y 2023 del Proyecto de Extensión universitaria “Aprendiendo con y para la ‘Tercera Edad’”. Hacia la promoción del bienestar de las Personas Mayores como sujetos de derecho (FCNYM, UNLP)⁵, permitió consolidar aprendizajes con respecto al trabajo en territorio a través de la perspectiva de prácticas integrales (Cano *et al.*, 2010; Tommasino y Rodríguez, 2013)⁶. Esta perspectiva se suma a un modo de trabajo sostenido en el tiempo, resaltando la relevancia de

externo de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC, PBA). El LINEA nuclea actividades de investigación, extensión y transferencia de las cuales participan estudiantes, graduados y docentes en el marco de la formación permanente de grado y postgrado. Para mayor detalle: <https://linea.fcnym.unlp.edu.ar/>

⁴ El PEPAM funciona desde 1994 en el marco de la Secretaría de Extensión de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -FaHCE- (UNLP), aunque originariamente correspondía a la Facultad de Psicología.

⁵ La iniciativa mencionada se enmarcó en las Convocatorias Específicas para Proyectos de Extensión de la Prosecretaría de Políticas Sociales de la UNLP. En los últimos años, fue dirigido por la Lic. Ana Valero y coordinado por la Lic. Cynthia Sáenz.

⁶ Emplazado en el barrio de El Retiro (localidad de Lisandro Olmos, Partido de La Plata), y por medio de la realización de talleres participativos con mujeres mayores, el proyecto de extensión visibilizó el protagonismo activo de este conjunto en el entramado de relaciones sociales del entorno comunitario local (Morgante y Valero, 2019; Morgante y Valero, 2020; Morgante y Valero, 2021). La pandemia por Covid-19, constituyó un acontecimiento crítico que posibilitó identificar la potencia de este conjunto para contribuir al sostenimiento de los entramados sociales comunitarios aún en circunstancias muy adversas (Valero *et al.*, 2024).

los actores comunitarios y produciendo conocimiento junto con los etnógrafos, tanto en prácticas de investigación, como de extensión y docencia. Ello incluye el trabajo con los actores locales para la construcción de agendas de temas y problemas, como también la permanente redefinición colaborativa del rumbo de las prácticas. La relevancia central de este enfoque yace, además, en la importancia del diálogo de saberes entre universidad y comunidad.

Las propuestas de enseñanza en las Cátedras de Etnografía I y Etnografía II, abordan las edades y los géneros de modo significativo dentro de los contenidos a trabajar, tanto a nivel teórico como práctico.

Etnografía I constituye una asignatura central en el campo de la Antropología, que enfatiza en el estudio descriptivo de los nativos sudamericanos, pero contextualizando la producción etnográfica en el proceso histórico de surgimiento y desarrollo de la Etnografía a nivel mundial, y en Sudamérica en particular. Esto ha conducido a proponer un trabajo de análisis no solo de las descripciones en tanto productos del trabajo de campo etnográfico de sus autores, sino de este producto como resultante de contextos y momentos históricos específicos en el desarrollo de las etnografías, abarcando desde monografías clásicas de inicios del siglo XX hasta artículos contemporáneos, escritos bajo las reglas y lógicas de la producción académica actual. Esta estrategia permite a los y las estudiantes conocer cuáles eran -y son- las preocupaciones, modelos y teorías disponibles en cada momento para estudiar los modos de vida de las poblaciones nativas. En cada caso, la interrogación por la posición social de las personas según su sexo-género y edad-etapa vital, y sus ámbitos de actuación, ocupan un lugar clave toda vez que se analizan los ritos de pasaje, las organizaciones familiares, el parentesco, las actividades de subsistencia, las formas de ordenación y liderazgo religioso, político y militar, la movilidad espacial o cualquier tema que puede incluirse en un trabajo de corte etnográfico. La lectura de textos considerados *clásicos*, por constituir los antecedentes de la Etnografía en nuestra región, y su contrastación con producciones más recientes -atravesadas por preguntas y debates surgidos en el campo de los estudios feministas-, marxistas, postcoloniales y posmodernos, contribuyen a pensar aportes de cada tipo de producción. Desde una perspectiva situada, esto permite revalorizar a antropólogos y antropólogas que formularon algunas preguntas sobre los géneros y edades por primera vez, en un contexto dominado por saberes de disciplinas como la Biología y la Psicología, hasta aquellos que revisaron críticamente estas preguntas y las reformularon, acorde a los tiempos cambiantes. Tales lecturas, combinadas con ejercitaciones prácticas y exploración de recursos no académicos, hace posible interrogarse, analizar y debatir sobre el alcance de conceptos centrales como *ciclo de vida*, *generación*, *edad*, *género*, *trayectorias* y *cursos de vida*, más allá de las poblaciones indígenas, planteando un permanente ejercicio de desnaturalización de la propia sociedad e identidad cultural.

Etnografía II constituye una asignatura que profundiza la aproximación al campo de la Antropología, retomando los contenidos abordados en Etnografía I. Su propuesta curricular se organiza en torno al abordaje descriptivo y analítico de un vasto campo temático que comprende la Etnografía de los grupos nativos de Centro y Norteamérica, África, Asia y Oceanía. Desde el punto de vista didáctico, los contenidos se estructuran en bloques temáticos. El primero aborda

la descripción y análisis de una selección de producciones etnográficas clásicas, en relación con los sistemas de intercambio -más allá de los aquellos meramente económicos-, incluyendo una compleja articulación con aspectos sociopolíticos y simbólicos. Centrado en las denominadas etnografías de posguerra, el segundo bloque se enfoca en la descripción y el análisis de las relaciones entre géneros y edades y otras categorías analíticas, bajo la perspectiva interseccional. En el tercer bloque temático se plantean las relaciones entre territorios, identidad y procesos de cambio sociocultural, sobre la base de una selección de producciones etnográficas contemporáneas. Un cuarto y último bloque temático, se reserva para una instancia integradora de los aprendizajes construidos en los bloques I, II y III, incorporando salidas de trabajo de campo como parte de una iniciativa encuadrada en prácticas pre-profesionales. Además de considerar la diferenciación de contenidos por núcleos temáticos, la propuesta curricular incorpora un eje transversal que busca exponer y promover una reflexión crítica acerca de las continuidades, los puntos de inflexión y de debate que acompañaron la historia de la producción de conocimiento en la Antropología.

En articulación con las actividades curriculares de Etnografía II, y sobre la base de los resultados sistematizados en los talleres con mujeres mayores realizados en el marco del Proyecto de Extensión previamente considerado, durante los años 2017 y 2018 se instrumentó una propuesta de prácticas pre-profesionales en las escuelas primarias del barrio El Retiro (L. Olmos, La Plata)⁷. Con el objetivo de explorar las perspectivas de niñas y niños, sobre las personas mayores de su entorno próximo (Valero *et al.*, 2015; Valero y Morgante, 2018; Morgante y Valero, 2019), las prácticas desarrolladas por los estudiantes de Etnografía II contribuyeron a la valoración de los saberes locales, las relaciones intergeneracionales, el reconocimiento de la historia y la identidad barrial desde una mirada etaria específica. En paralelo, la implementación de esta propuesta contribuyó a comprender la relevancia de los géneros y las edades en los estudios etnográficos en contextos urbanos como dimensiones centrales de la diversidad sociocultural.

A partir de 2023, las prácticas pre-profesionales se enfocaron en un nuevo entorno urbano, el barrio de Villa Argüello (Berisso, Provincia de Buenos Aires). A diferencia de la experiencia previa que reunía a un único espacio curricular, esta propuesta busca articular las prácticas pre-profesionales de los espacios curriculares de Etnografía I y Etnografía II y tiene por finalidad abonar a los procesos formativos de estudiantes en referencia a cómo los sujetos perciben, valoran y conceptualizan sus entornos próximos. Ello condujo a enfocar las prácticas pre-profesionales bajo estrategias metodológicas que permitieran la identificación de las relaciones entre la comunidad y el entorno a través de estrategias de observación y de la construcción de mapas participativos que posibilitaron reconocer las formas múltiples de habitar los territorios.

⁷ Escuela de Educación Primaria N°63 “República de Colombia” y Escuela de Educación Primaria N°48 “Mariquita Sánchez de Thompson”.

Géneros, edades y sistemas clasificatorios

La problematización de los géneros y las edades merece contextualizarse en una discusión más amplia dentro del campo de la Antropología. La misma consiste en revisar los marcos de producción disciplinar a lo largo del tiempo, y el modo en el que el posicionamiento desde una subjetividad específica, una política académica y una perspectiva ética, repercuten en las formas de decir y producir etnografías.

Tomando como punto de partida la articulación estrecha entre los orígenes de la Antropología con la empresa colonizatoria, resulta imprescindible un trabajo de deconstrucción permanente de los conocimientos que problematice las categorías fundantes de la Etnografía y permita poner en clave crítica la relación constitutiva de la producción de conocimiento yo – otros. Retomando las reflexiones de Ghasarian (2008), “la tendencia problemática a la exotización y a la fabricación de la alteridad está inscrita en la constitución del proyecto etnográfico, pero hoy se sabe hasta qué punto la diferencia está constituida históricamente (Thomas, 1991)” (p. 26).

Sobre la base de las consideraciones previas, se instala en primer lugar la necesidad de expandir las reflexiones en torno al *espacio*, en las producciones más tempranas de la Antropología. Partiendo del cuestionamiento de una aparente correspondencia conceptual entre las nociones de *territorio* y *cultura*, Gupta y Ferguson (1992) plantean que la disciplina dispuso durante largo tiempo de una mirada con respecto al espacio y lugar que naturalizó la asociación de las divisiones geopolíticas con las diferencias culturales, produciendo mapas homogéneos, estáticos y abstraídos de procesos histórico-políticos. En contraste, argumentan acerca de la necesidad de una teorización del espacio que permita abrir paso al análisis de las movilidades, los flujos, las fronteras, la pluralidad de formas de representar y vivenciar esos espacios; como así también a las mixturas y a las tensiones que devienen de las relaciones de desigualdad en los procesos colonizatorios. En el marco de estas desigualdades, la conceptualización del espacio cobra un espesor y complejidad que constituye una referencia sustancial para la producción de conocimiento etnográfico, como también para los lineamientos generales que orientan los aportes de los estudios etnográficos a las Antropologías de los géneros y de las edades.

Otra de las coordenadas que consideramos pertinente para este apartado está constituida por las derivaciones teóricas del concepto de *etnocentrismo*, noción nodal en la historia de la Antropología. Esta coordenada introduce una reflexión acerca de una limitante epistémica, teórica y metodológica para el trabajo desde una Antropología de los géneros y de las edades, y consiste en la puesta en cuestión de la *naturalización del autocentramiento* (Grimson *et al.*, 2011). Si bien este planteo forma parte de debates ya transitados desde y por la disciplina, se revela necesario continuar alentando la revisión de los supuestos en los que se apoyan los *centrismos contruidos a lo largo de la historia de producción de conocimiento*, reconociendo la pertinencia y los alcances del conocimiento etnográfico para contribuir a su deconstrucción.

El cuestionamiento de los centrismos, particularmente *etnocentrismos* y *sociocentrismos*, exige una reflexión crítica permanente y fundante acerca de la priorización de la perspectiva de

los varones y su *androcentrismo* consecuente, así como de las posiciones que privilegiaron la perspectiva adulta y abonaron el *adultocentrismo*. Es en este ámbito en particular donde, además de los aportes provenientes de otros campos disciplinares, los estudios feministas y los estudios de la Antropología de los géneros se han nutrido de las etnografías, desde las más tempranas a las más contemporáneas. En paralelo, los estudios etnográficos enfocados en las infancias y adolescencias, y también aquellos abocados al estudio de las personas mayores, advierten acerca de las implicancias de las miradas adultocéntricas, a la vez que aportan evidencias para fundamentar su cuestionamiento y alentar la producción de nuevos enfoques.

Junto con la puesta en cuestión de los centrismos, partimos de que el abordaje de los estudios etnográficos sobre los géneros y las edades encuentra una apoyatura crucial en la *perspectiva interseccional*. Acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw, el concepto buscó hacer evidentes las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras industriales negras, configurándose una perspectiva y un reclamo contrastante con aquellos provenientes de los movimientos feministas de las mujeres blancas de clase media. Este enfoque teórico y metodológico examina cómo diferentes ejes de desigualdad vinculados con el género, la raza, la clase, la orientación sexual y la capacidad física, interactúan y afectan simultáneamente la experiencia de las personas (Viveros Vigoya, 2016). Sustentada en la construcción de un diálogo entre la evidencia etnográfica y los conceptos de partida en torno a los géneros y las edades, esta perspectiva se constituye en una opción teórico-metodológica superadora sobre otras aproximaciones no situadas, sustentadas exclusivamente en variables sociodemográficas como factores independientes que explican las diferencias entre las formas de pensar y actuar de las personas. La definición apriorística de lo que se entiende por edad, género o cualquier otra categoría, se contrapone a la especificidad del aporte de la Etnografía para el entendimiento de la diversidad cultural y desigualdad social. La perspectiva interseccional, en esta clave, no se limita a constatar cómo relacionan variables definidas *a priori* por las y los investigadores, sino a entender la expresión local de estas, sus sentidos e interjuegos. En línea con lo que venimos planteando, reconocemos en la perspectiva interseccional una alternativa de relevancia que evita encapsular el análisis en un abordaje exclusivamente centrado en los géneros o las edades.

Según Roth (2015), el concepto de interseccionalidad no ofrece un método ni un diseño de investigación específico, sino que presenta una perspectiva que funciona como marco teórico-metodológico y como una sensibilización epistémica, sobre la interconexión de los procesos de estratificación. Su objetivo es visibilizar los entrelazamientos de distintos ejes como raza, etnia, clase y género, edades, sexualidad, entre otros. Así, tanto la exclusión, opresión o discriminación, como el privilegio, están marcados por la interacción de numerosos factores entrelazados. Una perspectiva interseccional explora, de este modo, cómo diversos ejes de estratificación se construyen mutuamente y se articulan de manera simultánea. En vinculación con la producción de evidencia etnográfica, esta perspectiva interseccional refuerza los fundamentos sobre los cuales se asienta la especificidad del conocimiento antropológico. De este modo, la casuística etnográfica posibilita discutir en forma situada lo que los diversos conjuntos sociales conceptualizan y vivencian como género, edad, clase, etnia y raza, entre otras categorías.

posibles e interconectadas. Es precisamente en este punto sobre el cual reposa la singularidad de los aportes de la Etnografía, es decir, en su capacidad de aportar evidencia que incorpore el múltiple juego de miradas y especificidades de las comunidades estudiadas.

Sustentada en el carácter múltiple y situado del conocimiento, basado en las perspectivas que las comunidades construyen socialmente, la Etnografía permite discutir el alcance de las categorías y clasificaciones. Como consecuencia de ello, al producir conocimiento acerca de las formas en que las comunidades conciben y vivencian su vida cotidiana, este campo disciplinar revela su especificidad y relevancia.

Como podrá advertirse, reconocer las interrelaciones entre la Etnografía y su contextualización en relación con la historia de la producción de conocimiento en la Antropología constituye una coordenada mayor ineludible que estará presente a lo largo del texto.

Por último, ofrecemos algunas consideraciones acerca de la posibilidad recurrir al uso de la expresión “caso etnográfico” como un recurso con el cual designar las unidades de estudio a las que podemos referir en la construcción de nuestras argumentaciones. Entendemos que el mismo, constituye una expresión conveniente para dar cuenta de un objeto múltiple definido por la confluencia -antes que por la exclusividad de atributos-, como la identidad étnica o indígena, el origen y localización de estos conjuntos (campesino, urbano o migrante, etc.). A la vez, pensamos que la posibilidad de apelar a esta expresión puede alentar la superación de debates y problemáticas derivadas de la incorporación de otros posibles conceptos como grupo étnico, pueblo, cultura o nación, que en ciertos contextos se han utilizado como si fueran intercambiables.

Por otra parte, los debates referidos a cada una de estas diferentes nociones se enlazan con perspectivas teóricas sobre las cuales se asientan diversos sistemas clasificatorios. En este sentido, deviene imprescindible reflexionar críticamente acerca de los alcances y los límites de estos últimos, en tanto si bien constituyen una herramienta analítica fundante, pueden contribuir a profundizar las asimetrías de poder que subyacen a los procesos de producción de conocimiento (Ventura, 2010). El despliegue de una mirada crítica sobre la relevancia de las categorías clasificatorias en las propias producciones de la Antropología, que comenzó a expandirse en las décadas de 1980 y 1990 sobre la base de los debates posmodernos (Marcus y Fischer, 1986), además de impulsar la revisión de las implicancias teóricas y epistémicas, nutrió la reflexión en torno a la presunción de equivalencia conceptual entre cultura, pueblo y nación. A diferencia de lo señalado, el concepto de ‘caso etnográfico’ propuesto como criterio posible para la delimitación de las unidades de estudio, exige establecer el contexto y las finalidades de su pertinencia analítica en relación a un interés particular en investigación, docencia y extensión, tales como los definidos en el marco del presente capítulo.

Desde las consideraciones expuestas, buscamos aportar a una Etnografía que apueste por la producción de conocimiento atento a su pluralidad y su carácter situado. Recuperamos aquí las reflexiones que al respecto formulara la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2018), a partir de una muy difundida Conferencia TED realizada en 2009, “Las historias importan. Importan muchas historias. Las historias se han utilizado para desposeer y calumniar,

pero también pueden usarse para facultar y humanizar. Pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden restaurarla” (p. 18).

Referencias

- Cano, A., Tommasino, H., Castro, D. y Santos, C. (2010). De la extensión a las prácticas integrales. En: *Hacia la Reforma Universitaria. La extensión en la renovación de la enseñanza: los Espacios de Formación Integral*. Universidad de la República.
- De Grande, P. y Remorini, C. (2019). ¡Es un bebé! Miradas de las Ciencias Sociales a los primeros años de vida (É um bebê! Olhares das Ciências Sociais sobre os primeiros anos de vida). *Desidades, Revista Eletrônica de Divulgação Científica da Infância e da Juventude* 25, 10-26. <http://desidades.ufrj.br/cover/ed-25/>
- Eriksen, T. H. (2006). *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence*. Berg Publishers.
- García López, E. (2013). Antropología y movimientos sociales: reflexiones para una Etnografía de los nuevos movimientos globales. *Intersticios. Revista Sociológica de pensamiento crítico*, 7 (1), 83-113.
- Ghasarian, C. (2008). Por los caminos de la Etnografía reflexiva. *De la Etnografía a la Antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 9-42.
- Grimson, A., Merenson, S. y Noel, G. (2011). Descentramientos teóricos. Introducción. *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 9-31.
- Gupta, A. y Ferguson (1992). Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1), 6-23.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. 14 (3), 575-599.
- Marcus, G. y Fischer, M. (1986). *Anthropology as a cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press.
- Martínez, M.R.; Crivos, M. y Remorini, C. (2002). Etnografía de la vejez en comunidades Mbyá-Guaraní, provincia de Misiones, Argentina. En: Guerri, A y Consigliere, S (Eds). *Il Vecchio allo Specchio. Vivere e curare la vecchiaia nel mondo* (pp. 206-222). Erga Edizione,
- Martínez, M.R.; Morgante, M.G.; Remorini, C. (2008). ¿Por qué los viejos? Reflexiones desde una Etnografía de la vejez. *Revista Argentina de Sociología vol. 6* (10), 69-90.
- Martínez, M.R.; Morgante, M.G. y Remorini, C. (2010). Etnografía, curso vital y envejecimiento. Aportes para una revisión de categorías y modelos. *Revista Perspectivas en Psicología* 13. 33-52.
- Morgante, M.G. y Martínez, M.R. (2014). Vejez, cotidianidad e instituciones en Molinos (Valles Calchaquies, Salta, Argentina). *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 18 (IX), 45-72.

- Morgante, M.G y Remorini, C. (2018). Estudio etnográfico de las relaciones intergeneracionales en el cuidado de la salud a escala doméstica durante las etapas pre y posnatal (Molinos, Salta, Argentina). *Revista Apuntes, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad del Pacífico* 83, 37-65. <https://doi.org/10.21678/apuntes.83.909>
- Morgante, M.G. y Valero, A.S. (2019). Etnografía, trayectorias de vida y vejez. Experiencia de intervención entre mujeres mayores. *Anales en Gerontología* 11, 114-128 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/gerontologia/article/view/40440>
- Morgante, M.G y Valero, A.S. (2020). Re-pensar las trayectorias de vida de Personas Mayores en pandemia. *Actas de Periodismo y Comunicación* 6 (2) <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas>
- Morgante, M.G. y Valero, A.S. (2021). Trayectorias compartidas y proyectos de vida de mujeres mayores. En: Palma, S (Comp.) *Redes de solidaridad y organización en pandemia* (pp. 102-105). EDULP. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/118138>
- Ngozi Adichie, C. (2018). *El peligro de la historia única*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Ortega Fernández, J., Padrones Gil, S. y Avilés Conesa, D. (2022). Aproximación implicada a los espacios constitutivos de identidad colectiva en los movimientos sociales: estudio de caso del movimiento antidesahucios y el movimiento de okupación en el Estado español. *Campus en Ciencias Sociales*, 10 (2). <http://doi.org/10.15332/25006681>
- Pujadas, J.J. (2010). La Etnografía como mirada a la diversidad social y cultural. En: Pujadas Muñoz, J; Comas d'Argemir, D. (aut.) *Etnografía* (pp.15-66). Universitat Rovira I Virgili.
- Remorini, C. (2009). Aporte a la Caracterización Etnográfica de los Procesos de Salud-Enfermedad en las Primeras Etapas del Ciclo Vital, en Comunidades Mbya-Guarani de Misiones, República Argentina". *Tesis Doctoral*. EDULP. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/4293/Documento_completo_.pdf?sequence=5
- Remorini, C. (2010a) Crecer en movimiento. Abordaje etnográfico del desarrollo infantil en comunidades Mbya (Argentina). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 8 (2), 961-980
- Remorini, C. (2010b). Hacer crecer un niño (Mitã ñemongakuaa): el cuidado de la salud de los niños y las transformaciones en el Mbya reko. *Revista Antítesis*. Vol. 3 (6): 1047-1076. Londrina, Brasil. ISSN 1984-3356. Disponible em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/29460>
- Remorini, C., Morgante, M.G. y Palermo, M.L. (2010). Mamis y guaguas: familia, maternidad y la crianza a través de las generaciones en Molinos (Salta, Argentina). *VII REUNION del Grupo de Trabajo Familia e infancia. La familia y sus miembros: pensando la diferencia en América Latina*. CLACSO.
- Remorini, C. (2013). Estudio etnográfico de la crianza y la participación infantil en comunidades rurales de los Valles Calchaquíes Septentrionales, Noroeste Argentino. Resultados preliminares. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos (BIFEA)*, 42 (3), 411-433. <http://www.ifeanet.org/publicaciones/detvol.php?codigo=536>

- Remorini, C. (2013). Los estudios etnográficos sobre el desarrollo infantil en comunidades indígenas de América Latina: contribuciones, omisiones y desafíos. *Perspectiva*, 31 (3), 810-840.
- Remorini, C. y Palermo, M.L. (2016). “Los míos... ¡todos asustados!”. Vulnerabilidad infantil y trayectorias de desarrollo en los Valles Calchaquíes Salteños. *Mitológicas*, 31, 83-112.
- Remorini, C. (2021). La infancia y el tiempo: la obsesión “WEIRD” por la cronologización del desarrollo infantil. *Sociedad e Infancias* 5 (1), 57-68. <https://doi.org/10.5209/soci.74459>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Roth, J. (2015). “Interseccionalidad”, Inter American Wiki: Terms - Concepts – Critical Perspectives. www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/i_Intersectionality.html
- Tommasino, H. y Rodríguez, N. (2013). Tres tesis básicas sobre extensión y prácticas integrales en la Universidad de la República. Arocena, R. y otros (Eds.). *Cuadernos de Extensión* 1, 19-39.
- Valero, A.S. y Morgante, M.G. (2013). Etnografía y educación para Adultos Mayores: Docencia, Investigación y Extensión. *III Jornadas sobre Etnografía y Procesos Educativos en Argentina*.
- Valero, A.S. y Morgante, M.G. (2018). Una experiencia de prácticas pre-profesionales en la carrera de Antropología (FCNyM): identidad barrial, género, edad y relaciones intergeneracionales. En *La enseñanza universitaria a 100 años de la reforma: legados, transformaciones y compromisos. Memorias de las 2º Jornadas sobre las Prácticas Docentes en la universidad pública* (pp.2158-2173) UNLP. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/81300>
- Valero, A.S., Morgante, M.G. y Garriga, I. (2015). Saberes de Adultos Mayores. Una aproximación desde la Etnografía a las relaciones Intergeneracionales. *XI Jornadas de Sociología*. <https://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/entities/publication/ecd14839-eb0a-451d-a09d-96a0ee496fa6/full>
- Valero, A.S., Morgante, M.G. y Cueto, J.J. (2024). Prácticas integrales y perspectiva etnográfica en pandemia. Vida cotidiana y trayectorias vitales de Personas Mayores en un barrio periurbano (AMBA, Provincia de Buenos Aires, Argentina). *Revista Etnográfica (Online)* 28 (3) 605-620. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/172220>
- Ventura, M. (2010). Introducción. Sistemas de clasificación social, fronteras y mezclas. Ventura (Ed.) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*. Bellaterra.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

CAPÍTULO 2

Géneros y edades como principios de diferenciación y estratificación social

Mariana Verdile, Fernanda Castro y Julián Cueto

Introducción

En este capítulo daremos cuenta de las nociones de *géneros* y *edades* como dimensiones abordadas por la Etnografía en tanto elementos centrales para aproximarnos a la comprensión de las diversas formas de organización y diferenciación social. Partimos de la premisa de que existe un principio de *diferenciación social* sobre la base de los géneros y las edades, que puede observarse tanto en los ejemplos abordados en este capítulo -diversas sociedades de África, Oceanía y América del Norte- como en otros grupos humanos de diversas partes del mundo.

Conceptos sobre los géneros y las edades como principios de organización

El caso de Margaret Mead y la crítica a la visión sexista-biologicista

Al momento de analizar la *organización social* de un grupo etnográfico, una de las primeras aproximaciones fue distinguir entre las actividades realizadas según el sexo y la edad. Dentro de esta primera clasificación, se asignaba a la categoría de sexo ser varón o mujer; y dentro de la edad, se consideraban las etapas propias de la vida occidental, prestando mayor atención a las actividades realizadas por los adultos. Poner de relieve y advertir acerca de las clasificaciones nativas, así como las de los investigadores, respecto a la organización de las actividades según el sexo/género y las edades, fue un paso temprano en disciplinas como la Antropología.

En lo que respecta al *sexo/género*, desde las primeras etnografías podemos encontrar descripciones acerca de la división sexual del trabajo o lo que algunos autores -conforme se avanzó con los desarrollos teóricos en relación al concepto de género-, prefieren denominar

división generizada del trabajo (Martín Casares, 2008). Ésta se constituye como un conjunto de relaciones que define quiénes y en qué ámbitos se realizan ciertas actividades en una sociedad, así como los espacios en los cuales se ejecutan. En este sentido, vemos cómo en muchas etnografías clásicas se atribuye la esfera de lo doméstico/privado (que no necesariamente es lo mismo), a lo femenino; y lo extradoméstico/público, a lo masculino (Eriksen, 2023).

Asimismo, existía una valoración diferencial por parte de los investigadores, de los aportes a la vida social y económica que realizaban tanto las mujeres como los hombres, permitiendo entrever una subordinación en los roles femeninos. Posteriormente en este trabajo abordaremos estos sesgos, pero por el momento adelantaremos que -durante buena parte del quehacer de la Etnografía-, se observan ciertos estereotipos respecto del valor de las actividades masculinas (consideradas más arduas y duras) frente a las femeninas (Martín Casares, 2008).

Hacia finales de los años 1960, las *académicas feministas* comienzan a problematizar el lugar subordinado que se le atribuía a la mujer, valiéndose de la Antropología como fuente de información acerca de la diversidad de experiencias y representaciones femeninas en diferentes sociedades, particularmente aquellas cuyos sistemas sociopolíticos se clasificaban como igualitarios (Pine, 1998, en Stolcke, 2006). Estos abordajes permitieron visibilizar que se asignaba la subordinación de las mujeres al “hecho” biológico de su rol en la procreación. A la vez, buena parte de la producción antropológica reproducía y reforzaba la idea de que las mujeres estaban confinadas de modo natural al ámbito social de menor valor. La jerarquización entre lo público y lo doméstico, cultura y naturaleza o entre la producción y reproducción, con frecuencia se fundaba en la universalización del sistema de valores de la cultura del investigador.

Los trabajos pioneros acerca del sexo, el género y el temperamento del primer tercio del siglo XX y la reflexión cada vez más profunda desde los feminismos, contribuyeron a la problematización de esos repartos. Este proceso aportó elementos sustanciales a la crítica sobre el universalismo de los roles, dicotomías y concepciones de mundo, géneros y, podemos agregar, edades. Cada vez más, las visiones e ideas acerca de la naturaleza universal de las relaciones entre los géneros comenzaron a ser vistas como el reflejo de un discurso filosófico, científico y político propio de la Europa moderna; así como del hecho de que esas diferencias no implican necesariamente desigualdad social, sino que deben ser analizadas en sus entramados socioculturales (Stolcke, 2006).

Sin embargo, ya desde la Etnografía existían trabajos que discutían lo anteriormente mencionado desde varias décadas antes de 1960, aportando elementos y argumentos contundentes a la crítica que se consolidaría luego de la mitad del siglo XX. En este sentido, Margaret Mead fue pionera en la forma de abordar la temática y en la relativizar los géneros y las edades como dimensiones homogéneas a lo largo de las sociedades. A comienzos de la década de 1920, Mead llevó a cabo una investigación de campo que se plasmó en su primer libro, publicado en 1928, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*⁸. La joven antropóloga analizaría a las adolescentes en Samoa con el fin de aportar al estudio de la influencia del entorno

⁸ Al final del capítulo se incluye la referencia a una de las varias versiones en español de dicho libro, publicada en el año 1971.

cultural, así como a problemáticas vinculadas a la educación. De este modo, en el año 1925 parte hacia Samoa para realizar su trabajo de campo con la pregunta inicial acerca de si la crisis vivida por las adolescentes en Estados Unidos era universal, o si se debía a las circunstancias propias de la socialización en Norteamérica. En la introducción del libro se puede observar un rasgo distintivo que caracteriza la producción de la autora: la explicitación de su posicionamiento, advirtiendo las implicancias que tiene el investigador al momento de presentarse en el campo. En esta línea, Mead explicó que su decisión acerca de estudiar a las adolescentes samoanas se debía a que, siendo ella mujer, podría lograr mayor intimidad en el estudio de las *muchachas*, así como porque -debido a la poca cantidad de etnólogas-, el conocimiento sobre las jóvenes de las sociedades consideradas primitivas era superficial (Mead, 1971).

Los aportes de Mead en términos de problematización, expansión de los alcances de la Antropología y relación entre investigaciones básicas y aplicadas (en su caso, a la resolución de problemáticas educativas estadounidenses), cobran especial relevancia si consideramos el contexto. En el momento en que inició sus investigaciones en Oceanía, el concepto de género no existía como tal, sino que la noción utilizada era la de sexo, entendida en términos naturales, universales y binarios. Asimismo, en lo que respecta a la edad, no eran frecuentes los estudios centrados en grupos etarios que no pertenecieran a la adultez, o sólo se abordaba la temática si se vinculaba con la organización política.

Samoa: género, edad, status

Mead (1971) aborda la socialización de las niñas y los niños samoanos, observando cómo a lo largo de este proceso comparten actividades, experiencias y expectativas que poco se relacionan con el hecho biológico de ser mujeres o varones, sino que se vinculan con los roles que los samoanos les atribuyen. En relación a la edad, la autora indica que no existe una noción de edad cronológica como la que se puede advertir en la sociedad occidental; por el contrario, advierte que *la edad para los samoanos es relativa*. De este modo, distinguían sólo quién era mayor que o menor.

Niñas y niños, alrededor de los 7 años, forman grupos según el género y la edad que son reclutados por parentesco y vecindad. En el caso de las niñas, esta asociación cesa antes de la pubertad, por la naturaleza individual de las tareas de las que son responsables. En cambio, los niños crean grupos de edad que perduran toda la vida debido a la participación constante en las tareas cooperativas.

A los 6 o 7 años, la tarea principal de las niñas es cuidar a sus hermanos de menor edad relativa. Cuando alcanzan cierta capacidad física, las muchachas son liberadas de las tareas de cuidado y se les permite trabajar en las plantaciones y llevar alimentos a la aldea. Alguna mujer mayor enseña a tejer a la muchacha, quien también debe aprender a preparar la comida y participar de expediciones de pesca. Sus oportunidades de matrimonio dependen de las habilidades que tenga para las tareas domésticas. No hay especialización profesional entre las

mujeres, excepto la medicina y la obstetricia, prerrogativas de las más viejas que enseñan el arte a sus hijas y sobrinas.

Jóvenes mujeres y esposas de hombres sin título son parte de la *Aualuma*, una asociación libre que se reúne para el trabajo comunal y para festividades ocasionales. A ésta se ingresa después de la pubertad y gira alrededor de la *taupo*, un grupo de doncellas de honor. Es una versión menos formalizada que la *Aumaga*, una sociedad de hombres jóvenes y de adultos sin título.

Los niños, hasta los 8 o 9 años, también cuidan a los más pequeños. Luego comienzan a aprender las habilidades para la pesca y la agricultura junto con otros niños y jóvenes. A los 17 o 18 años, luego de la pubertad, son introducidos en la *Aumaga*. Esperan tener el nombre *matai* (cuando ya son viejos), que los convertirá en miembro del *fono*, asamblea de jefes. Cada *matai* representa a su familia y es responsable por ella. Se reúnen formalmente y trabajan juntos, compartiendo muchos más momentos que la agrupación de mujeres. Pueden especializarse y desempeñarse como constructores, pescadores, oradores, talladores.

Luego de esta iniciática experiencia de trabajo de campo, Mead publicó en 1935 su obra *Sexo y Temperamento en Tres Sociedades Primitivas*⁹, en la que estudia a las sociedades *arapesh*, *mundugumor* y *tchambuli*, de Nueva Guinea. En esta obra discute la idea de que las diferencias comportamentales y la aptitud para la realización de ciertas actividades están biológicamente determinadas. En su lugar, otorga especial énfasis a la influencia del entorno cultural, trazando una continuidad de grado entre lo biológico y lo social. Lo que advierte Mead (1961) es que el *temperamento* -es decir, los rasgos comportamentales y de la personalidad asignados al sexo-, tienen tan poca raigambre biológica como pueden tenerla la vestimenta, las actividades, la estética, etc. De hecho, evidencia que ciertos aspectos asociados a lo femenino en una cultura, pueden considerarse masculinos en otra. En una línea que sintoniza con el *programa boasiano*¹⁰, Mead llega a una conclusión extraordinaria para la época: el temperamento y la naturaleza humana vinculada con el sexo son moldeados por los contextos socioculturales. Además, observó que las diferencias entre los roles masculinos y femeninos se relacionan más con los con los eventos y procesos dados durante la primera infancia, que con condiciones biológicas.

Androcentrismos, etnocentrismos y otros “centrismos”

De la misma forma que en muchos otros aspectos de la vida cotidiana y los modos de producción y reproducción social, los procesos de construcción de conocimientos científicos contienen trazas de los contextos en los cuales se desarrollan. Así, resulta impensable considerar al conocimiento producido en el ámbito científico como un corpus objetivo, despojado de las representaciones sociales de un determinado grupo social. En el caso de la Antropología, la

⁹ En las referencias, al final del capítulo, se encuentra la cita de la publicación en español, del año 1961.

¹⁰ En referencia a las influencias de uno de sus maestros, Franz Boas.

complejidad producida por la construcción de conocimiento sobre -y junto a- otros saberes y prácticas, evidencia aún más el carácter intersubjetivo de estos procesos.

Nótese que hablamos de procesos y no de hitos en la construcción de conocimiento. Esto es así porque para conocer *algo*, previamente debe haber sido considerado como cognoscible, y el constructo sobre ese *algo* debe ser, además, considerado de una forma particular, que es el conocimiento científico.

En este apartado abordaremos algunos mecanismos intersubjetivos que atraviesan a nuestra disciplina, como a muchas otras. Se trata de lo que hemos denominado los *centrismos*, en un intento de agrupar estos procesos, de forma tal que permitan no sólo problematizar los derroteros que sigue la investigación etnográfica, sino también las maneras en las cuales éstos surgieron en la historia de la Antropología.

Cuando hablamos de *centrismos*, nos referimos al proceso intersubjetivo mediante el cual un grupo social y, en última instancia, un individuo puede *conocer* a algo -o a alguien-, e interpreta el mundo conocido. En este trabajo abordaremos tres tipos diferentes de procesos que estuvieron presentes durante buena parte de la historia de la Antropología y, al menos en dos de los casos, no fueron delimitados hasta épocas tardías del desarrollo disciplinar: el etnocentrismo, el androcentrismo y el adultocentrismo.

Martín Casares (2008), referenciando a Riviére (1999), conceptualiza al etnocentrismo como una “actitud que consiste en juzgar las formas morales, religiosas y sociales de otras comunidades según nuestras propias normas, juzgando las diferencias como anomalías” (p. 16). Esta actitud, que involucra diferentes formas de violencia, puede observarse en la actividad intelectual, en la constitución disciplinar, y en el lugar central en el cual las sociedades occidentales se han situado frente a las otredades (Aguilera Portales, 2002). No obstante, en el debate en torno al etnocentrismo se ha considerado que éste se trata de un *sociocentrismo* cultural, que alcanza a todos los grupos humanos que se definen en términos culturales. En este sentido, se habla de un *etnocentrismo positivo*, que opera en la cohesión social y grupal, frente a un *etnocentrismo radical*, que conduce a fenómenos sociales extremos como los nacionalismos, el clasismo social, etc. (*Ibíd.*).

Por su parte, el *androcentrismo* es definido como un abordaje similar y perteneciente al etnocentrismo mediante el cual, en el proceso cognitivo, se produce una identificación entre el punto de vista de los varones con el de la sociedad (Martín Casares, 2008). La delimitación del androcentrismo generó múltiples y profundas críticas a la epistemología, y los modelos subyacentes a la Antropología, alcanzando además los horizontes políticos del conocimiento y sus procesos de producción (Nuño Gómez & Álvarez Conde, 2017). En la posguerra, los movimientos feministas que cobraban cada vez más fuerza a nivel general, y en la Antropología en particular, comenzaron a visibilizar y problematizar no sólo el rol de las mujeres (y posteriormente, otros géneros) como sujetos conocidos, sino también el de las identidades de género, como un factor central en los procesos cognoscitivos (Palermo y Fonseca, 2022; Stolcke, 1996). Así, el género como categoría analítica permite no solo un análisis del conocimiento etnográfico, sino que además se constituye en una herramienta teórica para el análisis de la

sociedad en la cual se produce ese conocimiento, desde un punto de vista relacional, en donde el mismo es producido a través del entramado de los géneros (Lamas, 2000).

De manera similar al etnocentrismo y al androcentrismo, la reflexión acerca de las formas de conocimiento y sus implicancias simbólicas, sociales y políticas comenzó a delimitar otro *centrismo*: el *adultocentrismo*. Éste se basa en la crítica a las relaciones de poder entre las niñeces, las juventudes y las adulteces (Seca Correiro, 2020), aunque esta última no necesariamente incluye a las personas mayores. En el adultocentrismo, el adulto es considerado la referencia universal y, desde un punto de vista teleológico, el horizonte al cual deben llegar las y los jóvenes (Abaunza y Solórzano, 1992). Duarte (2015, *op. cit* en Seca Correiro, 2020) define al adultocentrismo como un sistema de dominio y paradigma que tiene dos dimensiones: una material y otra simbólica. La dimensión material determina el acceso a bienes, tareas y posiciones en la estructura social según la edad. La dimensión simbólica, por su parte, impone a las niñeces, juventudes y vejez los modelos deseables, ubicándolas en una posición subordinada (Seca Correiro, 2020). Este norte marcado por la adultez, con sus expectativas y privilegios, se presenta como una diferencia natural en donde la juventud es un periodo transicional e incompleto.

Estos tres *centrismos*, presentados aquí de manera somera, deben ser considerados en interrelación, como una trama con implicaciones epistemológicas, políticas e ideológicas que atraviesan la producción etnográfica y a las sociedades desde una perspectiva intersectorial, y que -en las más de las veces- obturan la diversidad de las trayectorias de vida y la diversidad cultural. No abordaremos aquí esta perspectiva (que puede encontrarse en otros capítulos de este libro), pero sostenemos que una Etnografía de las trayectorias de vida debe considerar al etnocentrismo, androcentrismo y adultocentrismo como procesos que están tanto en el investigador, como en los grupos estudiados.

¿Qué queremos decir con esto? Aixelá-Cabré (2003) recorre las formas de abordaje que diversos autores tuvieron de los géneros y los sexos en sus etnografías, identificando variantes del androcentrismo en diferentes temáticas. Entre las posibles motivaciones identificadas por la autora para la omisión de la construcción de las categorizaciones sexuales y/o genéricas por parte de las sociedades estudiadas, vemos que se trata principalmente de valoraciones no sólo de los investigadores, sino de la comunidad antropológica: el prestigio de ciertas temáticas por sobre otras; la falta de interés acerca de lo doméstico (y la circunscripción de las mujeres a ese ámbito); la consideración universal de las categorías; la infravaloración de las actividades, roles e influencias femeninas; entre otras. Estas motivaciones, lejos de referir a ecuaciones personales (López Coira, 1991), responden a conceptualizaciones respecto de formas de concebir el mundo propias no solo de la disciplina, sino de las sociedades de origen de los mismos antropólogos. Es posible vislumbrar cómo, en estas motivaciones, la necesidad ontológica para el conocimiento o la mera identificación de, por ejemplo, determinadas formas de relación u organización social, responden a contextos históricos que, en tanto tales, varían con el tiempo. Esta idea resulta útil para el análisis de las denominadas etnografías clásicas y el desarrollo del vínculo entre los datos empíricos obtenidos durante el trabajo de campo etnográfico y la teoría antropológica.

En esta línea, Martín Casares (2008) considera que el androcentrismo tiene tres niveles fundamentales: a) el androcentrismo del antropólogo o la antropóloga, donde el sujeto cognoscente imprime su visión personal acerca de las relaciones entre géneros; b) el de los y las informantes, vinculado a la sociedad estudiada; y c) el intrínseco a la Antropología, donde “los antropólogos/as, guiados por su propia experiencia, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad imperante en las sociedades occidentales” (*Ibid.*, p. 21). Por nuestra parte, sostenemos que estos niveles pueden identificarse también en el etnocentrismo y el adultocentrismo, con sus consecuencias en el conocimiento etnográfico acerca de la diversidad de los grupos humanos. Además, consideramos que el tercer nivel trasciende la Antropología para alcanzar al conjunto de disciplinas consideradas científicas.

A partir de estas consideraciones, podemos comenzar a releer las etnografías clásicas (y las no tan clásicas), desde un punto de vista que complejiza los fenómenos estudiados, los lugares ocupados por los géneros y las edades, y el sitio en donde se los ubica en las descripciones y los análisis etnográficos.

Géneros y Etnografía. Desnaturalizando el género y descentrando las etnografías clásicas

A continuación, se abordarán las diferencias de roles en función de los géneros, enfatizando en la variabilidad y confluencia de la experiencia humana. El objetivo de este apartado es mostrar el carácter cultural de los géneros a partir del análisis de los siguientes ejemplos etnográficos: *massim*, iroqueses y zapotecas. Expondremos los ejemplos siguiendo un criterio cronológico, conforme a las fechas de publicación de las obras seleccionadas. De este modo, es posible advertir cómo, a medida que se desarrollaba la teoría en relación a las cuestiones de género, se produce un viraje respecto de la lógica binaria utilizada al momento de analizar los géneros.

Massim

En las líneas iniciales de *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia*¹¹, Malinowski presenta al tema de esta obra como “el hombre y la mujer en las islas Trobriand; sus relaciones amorosas, conyugales y sociales” (1975, p. 55). Desde un modelo funcionalista, el autor intenta dilucidar las relaciones entre los “dos sexos”, no sólo en términos relativos a lo “erótico”, sino alcanzando también las relaciones infantiles y juveniles, el matrimonio, la religión y lo legal.

De la misma manera que en su obra más conocida, *Los Argonautas del Pacífico Occidental* de 1922, el antropólogo polaco estudia a los *massim* de las islas Trobriand. Este grupo matrilineal y patrilocal, con un sistema de intercambio conocido como *kula*, tenía para el momento en que realizó su trabajo de campo una organización en jefaturas, con poblados que se vinculaban entre

¹¹ Obra publicada originalmente en 1929.

sí por los intercambios *kula*, el comercio subsidiario y las relaciones de parentesco (Malinowski, 1986).

En este apartado, presentaremos el caso de los massim a la luz de las interpretaciones realizadas por Anette Weiner en su trabajo *The Trobrianders of Papua Nueva Guinea* (1987), en comparación a las realizadas sesenta años antes por Malinowski. Weiner (1987) creía conocer ampliamente las costumbres y creencias de los massim, por haber leído a Malinowski. Sin embargo, al comenzar su trabajo de campo en las Trobriand, advirtió que había elementos para reinterpretar su obra. Así fue que encontró discordancias entre lo que Malinowski había explicado sobre el rol y el status de la mujer, y lo que ella interpretaba.

La autora identifica ciertas similitudes entre sus descripciones y las del antropólogo polaco, a pesar de la distancia temporal entre una estadía y otra en las Trobriand. Weiner (1987) explica que las interpretaciones de Malinowski pueden entenderse por el contexto en el que se producen, y por las ideas que tenía la comunidad científica de ese momento sobre sociedades como massim. Por lo tanto, las diferencias entre ambos autores pueden comprenderse analizando el desarrollo histórico de la disciplina.

Inicialmente, Weiner no incluía a las mujeres como objeto de su investigación. Sin embargo, esto se modifica desde el primer momento en el trabajo de campo, cuando fue llevada por las mujeres a ver la distribución de sus riquezas, que consistían en manojos de hojas de plátano y faldas confeccionadas con el mismo recurso. La investigadora comenzó a darle un lugar preponderante al rol femenino en lo económico, al observar los intercambios que las mujeres realizaban durante una ceremonia fúnebre.

Según Malinowski, las relaciones en una familia massim estaban guiadas por el principio de “derecho materno” y “amor paterno”. Esto significaba que un padre carecía de autoridad sobre su hijo y resultaba un extraño, mientras que era el hermano de la madre quien ejercía la figura de control y ley, dado que los hijos de su hermana son miembros de su matrilineaje (en vez de pertenecer al matrilineaje de su padre). Esta explicación de Malinowski se basaba en la creencia de que, para los massim, los hombres no tienen un rol como progenitores, ya que la esposa “se embaraza” cuando un espíritu ancestral entra en su cuerpo y genera la concepción.

Sin embargo, Weiner advierte que el hombre tiene un rol mucho más importante en la vida de su hijo: más allá de tener un rol significativo en el desarrollo y en la vida del niño, le brinda oportunidades de obtener bienes de su matrilineaje, poniendo a su disposición muchos más recursos. A su vez, este dar produce obligaciones del hijo para con el padre, inclusive luego de la muerte de este último. Los roles que, tanto los hombres como sus hijos, juegan en la vida del otro son establecidos a través de extensos ciclos de intercambio, lo que define la fuerza de sus relaciones y los posibles beneficios de otros miembros de los dos matrilineajes.

Otra crítica de Weiner (1987) a Malinowski se fundamenta en que éste nunca fue claro respecto de si los jefes tenían diferencias de tipo por sobre el resto de la población, o si se trataba de una diferencia de grado sobre una base igualitaria, como en la mayoría de las sociedades en Nueva Guinea. De acuerdo al estudio de la autora, sólo en Kiriwina (la isla más grande del archipiélago de las islas Trobriand) se advertía que los jefes poseían una gran autoridad y poder;

y en la isla Vakuta, un jefe podía tener una ventaja sobre cualquiera. Agrega Weiner que Malinowski tampoco reconoció el rol de las mujeres en la esfera pública de la política. La autora menciona que, en Kiriwina, las mujeres tenían un importante rol en los intercambios de riqueza, que involucraba a los hombres, en tanto les daba estabilidad. Además, el tipo de riqueza que la mujer producía era necesario al momento de la muerte de una persona. La autora concluye, además, que estos aspectos de la riqueza de las mujeres influyen en la jerarquía que un jefe puede alcanzar.

Weiner reconoce que los puntos de vista de las mujeres fueron ignorados en los estudios de género, dado que los antropólogos percibían a las mujeres a las sombras de los hombres, ocupando la esfera de lo privado en vez de lo público, criando a los niños en vez de participando de las actividades políticas o económicas. En una línea similar a Weiner, Martín Casares (2008) observa que la obra de Malinowski está atravesada por estereotipos de género, que se impregnan en las descripciones y análisis presentados por el autor. Es posible entrever una subvaloración de lo que podemos considerar la esfera doméstica, y las actividades vinculadas a ésta, asociadas por Malinowski a lo femenino. En un lenguaje que se presenta de una forma aparentemente objetiva, observamos cómo las mujeres son descritas como “esposas”, “madres” o “hermanas”. Además, el etnógrafo polaco considera “normal” el descanso masculino en horas crepusculares (cuando las mujeres realizan labores domésticas) y durante la tarde, así como una mayor dureza e intensidad de las actividades masculinas frente a las femeninas. En la tabla 1 puede observarse que la distribución por género de actividades de la vida cotidiana no es desequilibrada, ni presenta una mayor carga sobre los hombres de la sociedad bajo estudio.

Actividad	Realizada por mujeres	Realizada por varones
Fabricación de redes y recipientes	X	X
Horticultura	X	X
Magia	X	X
Transporte de carga	X	X
Pesca y caza		X
Construcción de canoas		X
Trabajo de la madera		X
Construcción de la estructura de las viviendas		X
Magia vinculada a actividades masculinas		X
Cuidado de árboles		X
Confección de sus ropas		X

Construcción de techos de las viviendas	X	
Recolección de conchas y frutos silvestres	X	
Magia vinculada a actividades masculinas	X	
Cuidado de la piara	X	
Confección de brazaletes y cinturones	X	
Aprovisionamiento de agua	X	
Cuidado de familiares	X	
Preparación de alimentos	X	
Confección de sus ropas	X	

Tabla 2.1.

Distribución de tareas por género en las islas Trobriand según Malinowski ([1929] 1975).

Elaboración propia a partir de Martín Casares (2008).

La diferencia entre la interpretación de los roles y el status de la mujer, entre Weiner y Malinowski, radica en que mientras para la primera la importancia se centraba en tanto productoras de riqueza, para el autor polaco el alto status de la mujer se debía a que -entre los massim-, la descendencia es matrilineal (Weiner, 1987).

A partir de la lectura de la obra de Malinowski respecto a la división de tareas por género, la valoración que hace de éstas y de las relaciones de género, podemos considerar que el autor plasma concepciones etnocéntricas y androcéntricas propias de su sociedad en su análisis sobre los massim (Martín Casares, 2008). En palabras de Martín Casares “resulta evidente que Malinowski se deja llevar por el androcentrismo propio del contexto histórico-social en que vivió” (*Ibid.*, p. 140).

Iroqueses

Continuando con el análisis comparativo entre las etnografías clásicas y los trabajos realizados posteriormente sobre los mismos grupos, para dar cuenta de los cambios de perspectivas, retomaremos el caso de los iroqueses. En este caso pondremos en diálogo el trabajo realizado por Lewis Morgan -cuyo resultado se cristalizó en 1877 con la publicación de *La Sociedad Primitiva*- y el de Judith Brown con su trabajo publicado en el año 1970.

Dentro del conjunto que denominamos iroqueses, existió una liga o confederación conformada entre 1400 y 1450, que incluyó cinco tribus independientes ubicadas en territorios contiguos: *mohawk*, *oneida*, *onondaga*, *cayuga* y *séneca*. Posteriormente, a principios del siglo XVIII fueron admitidos los *tuscarora* (Morgan, 1935; Wolf, 2006). A los fines de este capítulo, abordaremos a los iroqueses sin hacer distinción de cada tribu, sino realizando una caracterización general.

De modo similar a lo que ocurre con Weiner y Malinowski, la autora Judith Brown reinterpreta las ideas expresadas por Morgan (1970). Luego, el trabajo de Brown será tenido en cuenta por Wolf (2006) y Martin y Voorhies (1978). Brown (1970) se centra en la posición de la mujer y su rol en las actividades económicas (tabla 2). Se pregunta si la relevancia de las mujeres en la sociedad iroquesa estriba en que son un grupo matrilineal y matrilocal, o en su contribución económica. Propone que la relevancia de la mujer en la sociedad iroquesa, en términos de su contribución en la economía, no sólo implica el aporte de los productos de subsistencia ligados a las actividades agrícolas, sino que es preciso evaluar el lugar que ocupan las tareas de subsistencia de las mujeres dentro de la organización económica, y su vinculación con factores políticos y de status, entre otros.

Actividad	Realizada por mujeres	Realizada por varones
Expediciones de caza	Ocasionalmente	X
Horticultura	X	
Preparación de los campos		X
Restantes actividades agrícolas	X	
Guerra		X
Cuidado de infancia y niñez	X	
Posesión de Herramientas agrícolas	X	
Distribución de productos	X	
Hospitalidad en Festividades	X	

Tabla 2.2

Distribución de tareas por género entre los grupos iroqueses. Elaboración propia a partir de Brown (1970) y Wolf (2006).

Morgan (1962) menciona que la mujer tenía injerencia sobre la vida o la muerte de los prisioneros de guerra. También sostiene que las mujeres participaban en las deliberaciones del consejo a través de sus interlocutores masculinos. Sin embargo, no resalta el poder político de las *matronas* iroquesas ni su trascendencia de la esfera doméstica.

Si bien no se trataba, como sostienen algunos autores, a partir de las consideraciones mencionadas previamente podemos concluir en que las matronas iroquesas tenían una influencia política importante (Brown, 1970). Este influjo tenía reconocimiento social y estaba institucionalizado, con un lugar tanto en la esfera política como en la ceremonial. Tal institucionalización presenta una diferencia con lo que ocurría en las islas Trobriand, en donde la injerencia femenina tenía un cariz no necesariamente explícito.

Zapotecas

Tomaremos el caso de los *zapoteca* de Juchitán (Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México) como ejemplo de la variabilidad de organizaciones genéricas, en tanto presenta más de dos géneros institucionalizados. En este caso, la construcción social en torno al género no sólo se puede apreciar en las diferencias de roles, como en los ejemplos vistos anteriormente, sino también en la superación del binarismo.

La institucionalización de los géneros tiene su correlato en el lenguaje. La lengua española obstaculiza pensar el mundo de manera no binaria, hasta el punto de sexualizar tanto a los animales como a las cosas. No obstante, en la mayoría de las lenguas del mundo, como en el inglés, el género gramatical es neutro (Martín Casares, 2008). La lengua zapoteca también evidencia una concepción no generizada del mundo, ya que no hace distinción de género en los sustantivos, adjetivos y pronombres. Así, el idioma se vuelve una parte esencial de la aceptación social de *lxs*¹² *muxes* (Gómez Suárez y Gutiérrez Chong, 2020; Manrique Molina y Huertas Díaz, 2020).

Lxs muxes son personas no binarias que conjugan características masculinas y femeninas. En las familias zapotecas, la llegada de unx muxe suele ser considerada una bendición, pues no sólo son parte del motor de la economía de la región, sino que también constituyen un gran apoyo para la familia, especialmente para los padres, a quienes cuidan en la vejez hasta la muerte (Gómez Suárez y Gutiérrez Chong, 2020). Suelen desarrollar actividades que reproducen algunos elementos culturales tradicionales, como parte del sistema festivo: diseñan y bordan los trajes, elaboran los adornos y los carros para los desfiles de las Vela¹³ (Hernández Chávez y Faria, 2022; Manrique Molina y Huertas Díaz, 2020).

Gran parte de *lxs muxes* de Juchitán se concentra en los barrios periféricos, al sur de la ciudad, donde vive la población de escasos recursos. *Lxs muxes* de esta zona son *cantinerxs*, *cocinerxs*, *pequeñxs comerciantes*, *bordadorxs*, *curanderxs*, *costurerxs*, *sirvientxs*, *peluquerxs*, *artesanxs* o *trabajadorxs sexuales*. Con el acceso a centros de estudios superiores, también se desempeñan en el activismo, la política y en el plano profesional como *diseñadorxs*, *decoradorxs*, *bordadorxs*, *tejedorxs*, *cocinerxs* y *artistxs*. Pueden ocupar puestos de jerarquía tradicionales, como *mayordomo*, *brujos* o *curanderos*. *Lxs muxes* también tienen un lugar en la iniciación sexual de los hombres, a quienes transmiten la virilidad para que comiencen su vida sexual con las mujeres. Hacia el norte de la ciudad, se ubican los estratos sociales más altos compuestos por familias ricas y/o con prestigio social. Allí las personas ya no se definen como *muxes*, sino como *gays*. Se desempeñan como *estilistas*, *maestros* y *empleados* en instituciones públicas (Hernández Chávez y Faria, 2022; Manrique Molina y Huertas Díaz, 2020).

¹² En este apartado usaremos una de las formas de lenguaje inclusivo para referirnos a *lxs muxes* ya que se definen como personas no binarias.

¹³ Las velas son las fiestas tradicionales del Istmo, dedicadas a los santos, a los productos de la tierra, a patronímicos o a lugares.

La mujer zapoteca tiene un sitio preponderante y de prestigio en la sociedad. Esto se expresa en el sistema de socialización comunitario, representado por las fiestas, tradiciones y rituales, donde marca su fuerte presencia en las artes, la pintura, la música y los bailes. También se expresa en su participación directa en el trabajo y el comercio, ocupándose de la circulación y distribución de bienes y mercancías (Manrique Molina y Huertas Díaz, 2020).

Los hombres están vinculados a la producción económica, cultural y artística. Ocupan el rol de jefe de familia en el ámbito privado. Y en el ámbito público, dirigen acciones y decisiones políticas que conciernen a la comunidad, y a sus relaciones con instituciones nacionales e internacionales (Hernández Chávez y Faria, 2022).

En lo que respecta a lxs muxes, no hay dudas sobre su constitución como un *tercer género* institucionalizado -aparte de los hombres y de las mujeres-, dentro de la sociedad zapoteca. Sin embargo, existen otras personas llamadas *n'guiu*. Son mujeres que adoptan una performatividad masculina, desarrollan tareas tradicionalmente masculinizadas y manifiestan una orientación sexual hacia su mismo género. Si bien Gómez Suarez y Gutiérrez Chong (2020) presentan a las *n'guiu* como un *cuarto género* institucionalizado, también mencionan que ser *nguiu* es considerado una desviación o una enfermedad, y que, por tanto, jamás alcanzarán el status social de muxe. Ésto, sumado a que hablar de *n'guiu*, también refiere a una orientación sexual, relativiza el grado de institucionalización de las *n'guiu* zapotecas.

“Los caminos de la vida”. Trayectorias de vida, edades, grupos y pasajes

En las etnografías clásicas de la segunda mitad del siglo XIX, la edad ha sido considerada, junto con el sexo, como un principio universal de organización social. Los antropólogos debieron prestar atención a las estratificaciones por edades, pues eran fundamentales en el funcionamiento de las mismas (Feixa, 1996).

En una línea similar a la seguida por Mead, la obra de 1934 de Ruth Benedict da cuenta de que la pubertad -y las ceremonias asociadas a ella-, no son reconocidas en las distintas culturas en función de sus manifestaciones biológicas, sino por la nueva situación a la que llega la joven, investida de nuevas ocupaciones y obligaciones (Benedict, 1971).

No obstante, y pese a estos precedentes, sólo a partir de épocas tardías en el desarrollo de la disciplina antropológica, la edad se ha convertido en un objeto de reflexión central y no periférico, desde un punto de vista que dé cuenta de la variabilidad sociocultural (Feixa, 1996).

Observamos, tanto las etnografías del siglo XIX como en las que surgieron en el seno de la escuela de Cultura y Personalidad en la que se encuadran autoras formadas por Franz Boas como Margaret Mead y Ruth Benedict, un lugar importante para el estudio del curso vital. Sin embargo, hasta etapas avanzadas del siglo XX, estas reflexiones se encauzaron en el concepto de ciclo de vida, heredado de las ciencias naturales y reemplazado posteriormente por los de curso de la vida y el de trayectorias vitales (Martínez *et al.*, 2010).

Los seres humanos, a lo largo de nuestra trayectoria vital, atravesamos una sucesión de etapas y transiciones asociadas a diferentes atributos y roles sociales. Ni las etapas, ni las transiciones, ni los contenidos culturales que se atribuyen a cada una de estas fases, son universales (Feixa, 1996; Martínez *et al.*, 2010). Al igual que el género, la edad es una construcción social: sus formas y contenidos difieren en función del tiempo, el espacio y la estructura social (Feixa, 1996). Lo mencionado hasta aquí puede advertirse a partir de diferentes casos etnográficos, entre ellos el caso de los *hopi*, sociedad matrilineal y matrilocal ubicada en la región sudoeste de América del Norte (Morgante y Valero, 2016).

Ritos de pasaje hopi

Alrededor de los 4 o 5 años, los patrones de socialización de niñas y niños hopi divergen, ya que cada uno comienza a aprender los roles adultos asignados a cada género. A los 6 o 7 años, las niñas reciben como regalo una muñeca *kachina*, por medio de la cual son entrenadas para que cuide de los objetos ceremoniales. A los 7 u 8 años, niños y niñas pasan por la primera iniciación juntos: la meta principal es inculcar la ética y valores hopi, y son socializados para ser hopi. Entre los 8 y los 10 años comienzan a formar parte de la vida adulta y ceremonial. Entre los 12 y los 13 años, o a la edad esperada de la menarca, las niñas son inducidas a su rol social femenino. Alrededor de los 20 años, se da la segunda iniciación que marca el inicio, para los varones, de la responsabilidad ceremonial y la completa responsabilidad por el campo o el pastoreo del ganado: para las mujeres, la completa responsabilidad de las tareas de mantención del hogar, iniciándose como trabajadora doméstica de tiempo completo (Schlegel, 1973).

Arnold van Gennep (2008)¹⁴, tras el estudio detallado de diversos ritos de paso que se dan en diferentes grupos humanos, encuentra que -pese a la multiplicidad de formas-, existe una secuencia tipo de *ritos de paso* -que incluye a las iniciaciones-, y que consta de tres fases. Turner (1988), siguiendo a van Gennep, las explica:

- *Separación*: un individuo o grupo se separa de un punto anterior de la estructura social, y/o de un conjunto de condiciones culturales.
- *Liminalidad*: el sujeto entra en un estado ambiguo, que lo ubica fuera de la sociedad. Es un estado que no tiene las características previas, ni las que están por venir. Si bien es una posición peligrosa, tanto para el individuo como para la sociedad, es necesaria para acceder a una nueva categoría de persona social, dejando atrás su estatus anterior (Eriksen, 1995).
- *Reintegración*: el sujeto se halla de nuevo en un estado relativamente estable, con nuevos derechos y obligaciones acordes a la flamante posición social que ocupa.

Siguiendo este modelo, podemos analizar el pasaje de la niña hopi a mujer hopi, a través del matrimonio, que implica un cambio en relación a los conocimientos, las responsabilidades y las obligaciones (Schlegel, 1973). Está a cargo de la niña presentar al varón de su elección una torta de harina de maíz. Luego, debe atravesar la ceremonia de molienda del maíz, ritual donde la niña va a la casa del novio por 3 días y muele maíz para su madre. Se espera que viva allí y

¹⁴ La fecha original de publicación de esta obra es 1909.

cocine para la familia. Transcurrida esta ceremonia, la abuela paterna o tía cambian su peinado, lo cual indica su nuevo status (*Ibíd.*).

Trayectorias de vida

Desde el *Paradigma del Curso de Vida*:

El curso de vida de los sujetos es el resultado del entrelazamiento de múltiples trayectorias que representan diversas dimensiones (...) en las que una persona se desenvuelve a lo largo de su vida, (...). alguna de ellas funcionará como eje o hilo conductor de las demás (...) y tomará una importancia diferencial según el momento de la vida del sujeto (Roberti, 2017, p. 368).

Cada trayectoria también está compuesta por transiciones: eventos específicos que marcan cambios de estado, posición o situación, que pueden provocar fuertes modificaciones en el curso de vida (*Ibíd.*). Estas transiciones pueden estar acompañadas por ritos de paso, como vimos anteriormente. Desde este paradigma se entiende que el curso de vida de una persona está determinado por una multiplicidad de espacios sociales y temporalidades, vinculados al contexto sociohistórico, al ciclo de vida y a la capacidad de agencia del sujeto.

A diferencia de lo que sucede en torno a la adolescencia en la sociedad occidental, donde los y las jóvenes deben elegir entre diversos caminos, en el caso que estamos analizando, la niña hopi sigue un plan de vida establecido, no tiene que elegir entre caminos conflictivos (Schlegel, 1973). En este sentido podríamos pensar que el curso de vida de las niñas/mujeres hopi está especialmente marcado por una trayectoria en particular, dada por el género que les es asignado y sus roles asociados a lo largo del ciclo de vida.

Clase/grupo/grado de edad

Ciertas trayectorias y ritos de paso son atravesados de manera colectiva en función de la *edad*. En este sentido, podemos encontrar referencias a distintos conceptos tales como: clase de edad, grupo de edad, grado de edad, generación. Si bien existen diferentes abordajes y definiciones de estos conceptos (Feixa, 1996; Kropff, 2010), introduciremos algunos de ellos.

Suele llamarse *clase de edad* a un grupo de individuos que tiene en común el haber nacido en el mismo lapso de tiempo. Se nace en una clase de edad a la que no se deja de pertenecer hasta la muerte (Bernardi, 2008). Radcliffe-Brown hace a un lado el concepto clase de edad y prefiere distinguir entre el *grupo de edad* y el *grado de edad*. El primero es un grupo reconocido, y a veces organizado, de personas que tienen la misma edad y al cual se ingresa por nacimiento o iniciación y se permanece como miembro por toda la vida. Reserva el término grado de edad para referirse a las etapas por las cuales pasan todas las personas a lo largo de su vida, por ejemplo: infante, niño, joven, anciano. Así, el grado de edad podría estar compuesto por más de

un grupo de edad. En relación al término generación, el mismo autor lo define como un conjunto de grupos de edad sucesivos. Sin embargo, el uso cotidiano del término se da en un sentido genealógico, agrupando a los individuos “según las relaciones que mantienen con sus ascendientes y sus descendientes y según la conciencia que tienen de pertenecer a una cohorte generacional” (Feixa, 1996, p. 3).

Podemos ejemplificar una de estas formas de concebir a la edad tomando el caso de los *masai*. Un muchacho masai se convierte en un hombre luego de atravesar una ceremonia de iniciación, después de la pubertad. Y si bien, luego de este pasaje, es reconocida socialmente su aptitud para las actividades viriles, no las podrá ejercer hasta que haya alcanzado la etapa adecuada en la estratificación estructural del sistema de edad. La unidad mínima del sistema de edad es la *división*, formada por los iniciados de una misma sesión. Tres o cuatro de estas divisiones integran una unidad de edad. Cuando se han establecido dos unidades de edad, se fusionan en una sola, creando así una clase de edad. La clase de edad es la integración final de todas las agrupaciones menores, y la unidad de medida del tiempo. De esta forma se define la edad social de los miembros de cada clase, sus interrelaciones al interior de la clase y con otras clases. Cada etapa de la estratificación conlleva la adquisición de nuevos roles, funciones y status, siguiendo un movimiento ascendente. Los cambios de status ocasionan cambios de prestigio e influencia, y por lo tanto de autoridad. Los miembros de clase son conscientes de su status estructural, y de las diferenciaciones y limitaciones entre clase y clase (Bernardi, 1985).

A la vez que el sistema de edad estratifica a la sociedad, también ejerce una fuerza de cohesión entre todas las *unidades territoriales*. Cada miembro de clase está “en su casa” en cualquier parte del país de su pueblo, y si emigra a una unidad territorial nueva puede ajustarse fácilmente a su nuevo ambiente, puesto que, debido a su pertenencia a una clase, puede encontrar fácilmente su posición exacta en la estructura local (*Ibid.*). Bernardi concluye que el sistema de edad está relacionado con la organización política de la sociedad.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo, abordamos las categorías de género y edad para dar cuenta de la multiplicidad de formas de organización y diferenciación social. Expusimos uno de los primeros aportes de la Etnografía a la conceptualización de género de la mano de Mead. Ella propuso que la naturaleza humana es altamente maleable, por lo que la asignación de actividades y comportamientos de acuerdo al sexo y la edad no es universal.

Sin embargo, no fue sino a partir de la década de 1970 que el concepto de género cobró relevancia en las discusiones acerca de la raigambre biológica de la división de actividades, la desigualdad y la dominación. Si bien el concepto de género es polisémico, Stolcke (2006) marca claramente que el término fue introducido en la década de 1950 por sexólogos y psicólogos americanos cuyo objetivo fue hacer una distinción entre el sexo anatómico o biológico del género social.

Abordamos los conceptos de etnocentrismo, androcentrismo y adultocentrismo, pero cuyo análisis podría hacerse extensivo a todos los centrismos que podamos pensar. Esto nos brindó elementos para analizar las etnografías coloniales y poscoloniales, y advertir cómo se fueron descentrando de aquellos trabajos clásicos y de importantes científicos como Malinowski para el caso de Massim, o Morgan para el caso de los iroqueses. Y cómo, a partir de trabajos realizados en la década de 1970, muchas de sus conclusiones fueron discutidas y reinterpretadas por autoras que advierten los sesgos androcéntricos y etnocéntricos en sus trabajos: Weiner y Brown respectivamente.

El caso zapoteca nos permitió ejemplificar la existencia de sociedades que no presentan lógicas binarias en la construcción genérica. Aunque esto no implica la inexistencia de estructuras de desigualdad vinculadas a esta forma de organización y diferenciación social.

Finalmente presentamos los conceptos de trayectoria de vida, rito de pasaje y clase de edad con la intención de mostrar cómo la edad, al igual que el género, es una construcción social. Y cómo las prácticas y las experiencias difieren en la intersección entre edad y género, se toman individuales o colectivas, y se vinculan con cuestiones políticas y de status.

El abordaje etnográfico, desde una perspectiva interseccional, no sólo nos permite poner de relieve la variabilidad cultural, sino también desenmascarar relaciones de desigualdad, así como reflexionar acerca de nuestras representaciones acerca de las edades y los géneros.

Referencias bibliográficas

- Abaunza, H. y Solórzano, I. (1992). *Identidad Juvenil y relaciones de poder, adultos y jóvenes*.
- Aguilera Portales, R. (2002). El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss. *Gazeta de Antropología*. <https://doi.org/10.30827/Digibug.7399>
- Aixelà-Cabré, Y. (2003). La perspectiva de género en la Antropología social clásica. *Revista de Occidente*, 261, 79-95.
- Benedict, R. (1971). *El hombre y la cultura*. Centro Editor de América Latina.
- Bernardi, B. (1985). El sistema de edad de los pueblos nilo-hamíticos: Valoración crítica. En J. R. Llobera (Ed.), *Antropología política* (Segunda edición). Editorial Anagrama.
- Bernardi, B. (2008). Edad. En P. Bonte & M. Izard (Eds.), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal.
- Brown, J. K. (1970). Economic Organization and the Position of Women Among the Iroquois. *Ethnohistory*, 17(3/4), 151-197.
- Eriksen, T. H. (2023). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (5.ª ed.). Pluto Press.
- Feixa, C. (1996). Antropología de las edades. En J. Prat Carós, A. Martínez, & C. Esteva Fabregat (Eds.), *Ensayos de Antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat* (1a. ed.).

Editorial Ariel.

- Gómez Suárez, A & Gutierrez Chong, N. (2020). Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: Apuntes etnográficos para la reflexión. *RELIES: Revista Del Laboratorio Iberoamericano Para El Estudio Sociohistórico De Las Sexualidades*, 2, 115-141.
- Hernandez Chávez, A. D., & Faria, I. F. D. (2022). Muxes en la interculturalidad y territorialidad de la comunidad zapoteca en Oaxaca-México. *Revista da FAEBA - Educação e Contemporaneidade*, 31(67), 288-307.
<https://doi.org/10.21879/faeaba2358-0194.2022.v31.n67.p288-307>
- Kropff, L. (2010). Apuntes conceptuales para una Antropología de la edad. *Avá*, 16, 171-187.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18).
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>
- López Coira, M. M. (1991). La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior. En M. Catédra & S. Brandes (Eds.), *Los españoles vistos por los antropólogos* (1. ed). Ediciones Júcar.
- Malinowski, B. (1975). *La vida sexual de los salvajes del norte de Melanesia*. Ediciones Morata, S.L.
- Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini.
- Manrique Molina, F. y Huertas Díaz, O. (2020). La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe') en el Istmo de Tehuantepec, México. *Via Inveniendi Et Iudicandi*, 15(2). <https://doi.org/10.15332/19090528/6241>
- Martín Casares, A. (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales* (2.^a ed.). Ediciones Cátedra.
- Martin, M. K. y Voorhies, B. (1978). *La mujer: Un enfoque antropológico*. Anagrama.
- Martínez, M. R., Morgante, M. G. y Remorini, C. (2010). Etnografía, curso vital y envejecimiento: Aportes para una revisión de categorías y modelos. *Perspectivas en Psicología*, 13, 33-52.
- Mead, M. (1961). *Sexo y temperamento*. Paidós.
- Mead, M. (1971). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós.
- Morgan, L. H. (1935). *La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización, a través de la barbarie*. Universidad Nacional de La Plata.
- Morgan, L. H. (1962). *League of the Iroquois*. Corinth Books.
- Morgante, M. G. y Valero, A. S. (Eds.). (2016). *Etnografías: América del Norte y Centroamérica*. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).
<https://doi.org/10.35537/10915/52748>
- Nuño Gómez, L. y Álvarez Conde, E. (2017). Androcentrismo académico: La ficción de un conocimiento neutral. *Feminismo/s*, 29. <https://doi.org/10.14198/fem.2017.29.11>
- Palermo, G. y Fonseca, F. (2022). Identificaciones de género: Un recorrido conceptual. En M. C. Salva (Ed.), *Antropología social: Contribuciones al diálogo de saberes*. EDULP.
<https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/147679>
- Roberti, E. (2017). Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias: Un análisis sobre

- los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial. *Sociologías*, 19(45), 300-335. <https://doi.org/10.1590/15174522-019004513>
- Schlegel, A. (1973). The Adolescent Socialization of the Hopi Girl. *Ethnology*, 12(4), 449. <https://doi.org/10.2307/3773372>
- Seca Correiro, M. V. (2020). El androcentrismo y el adultocentrismo en los estudios sobre lo juvenil en Argentina. *Desidades: Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude*, 28, 140-150. <https://doi.org/10.54948/desidades.v0i28.40428>
- Stolcke, V. (1996). Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres. En Prat Carós, J., Martínez, A. y C. Esteva Fabregat (Eds.), *Ensayos de Antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat* (1a. ed). Editorial Ariel.
- Stolcke, V. (2006). La mujer es puro cuento: La cultura del género. *Desarrollo Económico*, 45(180), 523. <https://doi.org/10.2307/3655879>
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza.
- Weiner, A. B. (1987). *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Harcourt Brace Jovanovich College.
- Wolf, E. R. (2006). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 3

El curso de la vida y el estudio de las trayectorias vitales

Carolina Remorini y María Gabriela Morgante

Etnografía, cursos de vida y conocimiento situado

En las tierras altas del noroeste de Argentina, es habitual escuchar a los habitantes de los pueblos puneños y vallistas decir: *la Tierra nos da, la Tierra nos cría y la Tierra nos come*¹⁵. En esta expresión, la Tierra es la *Pachamama*, la divinidad del mundo andino, propiciadora de las fases agrícola-ganaderas y de la reproducción de los seres humanos. Se venera especialmente cada 1 de agosto, cuando se inicia un nuevo ciclo productivo, con el movimiento del mundo que sintetiza la fuerza de la vida de cada uno de los seres que integran el cosmos (Morgante, 2004). En esa fecha se celebran una serie de rituales domésticos y comunitarios en los que se ofrece a la diosa telúrica productos sagrados como las hojas de coca, tabaco, bebidas y alimentos. Así, se promueve el bienestar general, el desarrollo de un período anual que suceda dentro de lo previsible, reduciendo la incertidumbre en torno a las vidas personales y colectivas. Estas prácticas rituales, con sus transformaciones, atraviesan el tiempo y continúan en el presente, aunque actualmente la economía regional ya no depende exclusivamente de la cría de ganado y/o el cultivo¹⁶ (García y Rolandi, 2000).

En los relatos orales que se transmiten a través de las generaciones, la *Pachamama* (también conocida como la *Pachita*), es referida como la Madre Tierra, la creadora y cuidadora del mundo en general, y de todos sus componentes en particular. Suele vincularse a una figura femenina y longeva, virtuosa y omnipresente, que tiene el potencial de maternar a todos los seres que genera, quienes nacen, viven y mueren en -y a través de- Ella. Por esto las vidas de las personas, y su devenir, están profundamente ligadas a esta relación que antecede -y excede- a cada existencia individual. El culto a la *Pachamama* sintetiza el modelo cultural de curso vital propio

¹⁵ Un habitante del pueblo de Susques (en la puna jujeña argentina) menciona: “La Tierra nos da, nos cría y nos come. La Tierra nos da, como si fuéramos sus hijos, nos cría, porque comemos de ella, y nos come porque nos entierran cuando morimos. Es como que salimos y volvemos a la Tierra” (Morgante, 2004).

¹⁶ Actualmente adquieren relevancia el comercio, el trabajo asalariado y nuevas oportunidades de formación y práctica profesional (Morgante y Remorini, 2018).

de las sociedades andinas, donde el componente cíclico aparece motorizando el entendimiento y funcionamiento de su cosmogonía.

La idea del devenir en términos del *tiempo cíclico* es, tal vez, una de las primeras formulaciones humanas sobre la vida y sus procesos. En muchas sociedades resulta de la observación de fenómenos naturales, como la reproducción o *multiplio* de los animales, los ciclos agrícolas, las sucesiones de días y noches, o las estaciones del año. Los mitos, especialmente los mitos de origen, expresan las razones de un orden fundado en la repetición, un tiempo de eterno retorno, y los riesgos o daños que pueden producirse por su interrupción. Como sucesión de ciclos, estas cosmovisiones ponderan la reproducción de las prácticas y creencias a lo largo de las generaciones, minimizando el impacto de los cambios ocasionados por condiciones disruptivas. Esta forma de entender el tiempo y el devenir de los acontecimientos colectivos, ordena la cotidianidad de las personas, como un patrón que excede la singularidad de sus vivencias.

Cada *curso de vida* debe entenderse en consonancia con una cosmovisión. En relación con dicha concepción, el modelo del *ciclo vital andino* propuesto por Bascope Caero (2001), considera que la muerte es parte de una continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal, un acontecimiento por medio del cual la vida retorna a su principio. También respalda una noción de identidad entre las personas humanas y otros seres vivos, y refiere a una sucesión de etapas por las cuales atraviesan todos ellos y ellas. En nuestras investigaciones en un enclave rural del noroeste argentino, localizado en los valles salteños, observamos que:

A lo largo de las trayectorias de vida de los habitantes de Molinos¹⁷, la cosmovisión desempeña un marco de racionalidad que se refleja en las concepciones acerca de la vejez, el envejecimiento y el final de la vida. Por tal razón, la valoración que estos grupos realizan sobre sus (personas) mayores no solo refiere a su edad, su condición psico-física, su modo de relacionarse con los otros y su capacidad productiva en términos materiales, sino también al tránsito de cada persona por su trayecto particular y a la consideración de una existencia que va más allá de su soporte corpóreo (Morgante, 2021, p. 10).

Así, la comprensión del *curso de la vida* y sus etapas se inscribe en el marco de las *teorías nativas* que estructuran el mundo con sus componentes, y las concepciones locales sobre la alteridad, limitando o extendiendo la noción de humanidad (Millán, 2015)¹⁸. En consecuencia,

¹⁷ El Departamento de Molinos, en los Valles Calchaqués salteños del Noroeste Argentino, se encuentra a 2220 msnm y a 210 km de la capital provincial. El área resulta de un conjunto de procesos históricos, políticos y sociales que se reflejan en la presencia de una población con componentes indígenas e hispánicos. Se ofrecen más detalles sobre la región y su estudio, en las siguientes páginas.

¹⁸ Como señala el autor, "Para nosotros, en efecto, la humanidad termina en los límites de nuestra especie; los nahuas, como otros grupos amerindios, estiman por el contrario que la humanidad es una condición generalizada, en principio atribuible a plantas, animales y espíritus que comparten las mismas entidades anímicas, aun cuando difieren en sus formas corporales. La humanidad no es en este caso una característica cultural o biológica, sino una condición ontológica que se prolonga más allá de los límites de la especie" (Millán, 2015, p. 93).

instala otras racionalidades o explicaciones posibles acerca de los entornos, sus componentes y sus interrelaciones (Sandoval, 2013). No se trata de versiones fabulosas, sino de modos de organizar la existencia y la experiencia, muchas veces bajo el recurso de la *metáfora* para articular principios de identidad y asociación entre los elementos significativos de cada entorno. También, como lo señala la cita anterior, reconoce diferentes niveles de existencia que transcurren entre diversos *espacios* y que remiten a múltiples estados posibles en el desarrollo personal. Como señala Martínez (2013) “el deceso de una persona, y su integración en este orden cosmológico, implican una compleja secuencia que obedece al deceso biológico, aunque no se limitan a él” (p. 2682). Así, en los valles y punas del noroeste argentino, los seres que han concluido su vida en el plano terrenal se reconocen, entre otras expresiones, como *almas* o *almitas*, y se manifiestan especialmente durante los primeros años después de sucedida la desaparición corporal de las personas (Morgante, 2004). Ello da lugar a la celebración de rituales¹⁹ en los que estas presencias espirituales son especialmente atendidas con la intención de que no interrumpan el orden de los acontecimientos cotidianos, afectando a sus familias y a su comunidad.

Los *ciclos de vida* a lo largo de las generaciones igualmente admiten, en la repetición, la emergencia del cambio. Desde la concepción de un *tiempo cíclico*, que supone establecer puntos de retorno a un estado, se advierte la existencia de un movimiento, aunque difiere del que ocurre según una temporalidad lineal. En el caso de las trayectorias de vida modeladas desde la concepción del *tiempo lineal*, prevalece una visión progresista y progresiva, que se enuncia en el avance hacia una dirección, y que se va midiendo en el logro de hitos o en el cruce de umbrales. Esta perspectiva enfatiza más en la distinción entre etapas, la sucesión entre las mismas y las circunstancias que dieron lugar a determinada transición. Por todo ello, la diferencia entre lo lineal y lo cíclico pueden resultar más o menos preponderantes, aunque no necesariamente excluyentes.

A lo largo del presente capítulo, y teniendo en cuenta las diferencias y convergencias en las concepciones sobre la vida humana y su devenir, argumentaremos acerca de la utilidad de escoger a las *trayectorias de vida* como unidad de análisis, para entender las continuidades y los cambios en los *cursos de vida* humanos a escala colectiva. Para ello, presentaremos algunas críticas a la perspectiva positivista que sostiene el empleo de la noción *ciclo de vida*. Intentando conciliar los aportes de la Etnografía, la Sociología y la Psicología, incluidos en perspectivas contemporáneas sobre el desarrollo humano, analizaremos de qué manera la noción de *trayectoria de vida* puede contribuir a la comprensión de las tensiones entre la estructura social y la agencia individual. Recuperando la mirada holística propia de la Antropología y la perspectiva situada que caracteriza a los abordajes etnográficos, presentaremos la emergencia, -durante las últimas décadas-, de enfoques relacionales, ecológicos y socio-históricos, que permiten pensarlas como resultantes del interjuego entre diversos factores contextuales y elecciones individuales.

¹⁹ Entre otras, el velatorio, el entierro, el luto, el lavatorio y la celebración de los santos difuntos.

En este recorrido expondremos, además, que el conocimiento local -expresado a través de las narrativas de los propios actores sociales-, y el análisis científico nos muestran dos maneras, con sus diferencias y puntos de encuentro, que pueden complementarse (Tinnaluck, 2004), para percibir las diversas dimensiones y variables que se reconocen en las trayectorias de vida y el rol que desempeñan las posiciones y relaciones entre géneros y edades. Para ello, *la Etnografía se presenta como una perspectiva y una metodología fundamentales para la comprensión situada de los cursos de vida.*

Investigaciones etnográficas en los valles calchaquíes: su aporte al estudio de los géneros y las edades en el marco de las trayectorias vitales

Los *valles Calchaquíes*, que atraviesan las provincias argentinas de Salta, Tucumán y Catamarca, concentran registros materiales de poblaciones pasadas y asentamientos actuales - que, por su desarrollo socioeconómico y demográfico, así como por la complejidad de las organizaciones políticas y sus aspectos simbólicos-, se han constituido en una de las regiones de nuestro país de mayor interés para los estudios antropológicos. Las investigaciones etnográficas, arqueológicas e interdisciplinarias de equipos pertenecientes a la Universidad Nacional de La Plata, tienen una tradición de más de medio siglo en esta zona, entre las que se incluyen aquellas desarrolladas en el municipio de Molinos y otras localidades de la región.

Las autoras de este capítulo, integrantes del actual *Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada*²⁰, recuperamos en nuestras intervenciones distintos antecedentes de investigaciones que precedieron a la conformación de este espacio. Una de las líneas de trabajo, profundizadas en los últimos años, ha sido el estudio de las actividades de *cuidado* entre diferentes generaciones en el Departamento de Molinos, incluyendo al pueblo del mismo nombre y a las fincas agro-ganaderas asociadas. Los casos de estudio²¹ engloban a los habitantes del *alto* y del *bajo*, de las fincas y del pueblo, dos áreas en donde la población se organiza socio-políticamente de manera diferencial.

A pesar de la creciente presencia de instituciones educativas y gubernamentales -y del empleo asalariado-, en ambos enclaves las mujeres conservan la responsabilidad casi exclusiva sobre las tareas domésticas y de cuidado. Observamos, a través de la sucesión de generaciones, una naturalización del papel femenino en la reproducción -biológica y cultural-, incluyendo las

²⁰ Unidad de Investigación de la FCNyM-UNLP y Centro Asociado de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires. Calle 60 y 120 S/N. La Plata, Buenos Aires, Argentina (e-mail: linea@fcnym.unlp.edu.ar; IG: [@linea_unlp](https://www.instagram.com/linea_unlp))

²¹ El estudio de casos se muestra particularmente adecuado cuando se pretende un análisis intensivo y profundo de uno o más fenómenos (Cotán Fernández, 2020).

actividades de crianza, transmisión de conocimientos y atención de la salud. A los hombres, por su parte, se los asocia con los procesos de modernización, debido a su mayor vinculación con espacios públicos y extracomunitarios. A partir de esta distinción, estudiamos las experiencias y prácticas molinistas coligadas a la maternidad y abuelidad en articulación con la crianza de hijos, hijas, nietos y nietas a lo largo de tres generaciones, a través de los testimonios de *mujeres vallistas* y de la observación etnográfica de sus actividades cotidianas. Ello nos permitió reconocer que:

Las mujeres asumen frecuentemente –en diverso grado y con distinta duración- las funciones productivas junto con las reproductivas, a diferencia de ciertas imágenes presentes en los textos etnográficos sobre las familias rurales de la zona y de otras regiones latinoamericanas, donde la presencia masculina es fuerte y las esferas productivas y reproductivas están –aparentemente- genéricamente compartimentadas. Esta condición de las mujeres, sorprende a los “de afuera” quienes las califican como “mujeres múltiples” (...). La ausencia y/o escasa colaboración de los hombres, conjuntamente con la organización matrifocal predominante, se traduce en que los principios de autoridad siguen un patrón matriarcal en cuanto a la búsqueda de asistencia y respaldo en las mujeres mayores dentro o fuera de la misma familia (...). La íntima conexión abuelas-nietas²² favorece la continuidad de la transmisión de conocimientos, valores y prácticas vinculadas a la maternidad y a la crianza de los niños que – a pesar del acceso a información diversa y a servicios de salud biomédicos-, permanecen recuperadas por algunas mujeres en sus discursos (Remorini *et al.*, 2010, pp. 16-17).

También advertimos la importancia de las variables de *género* y *generación* para comprender los modos locales de vinculación intergeneracional e intrageneracional, a escala de la unidad doméstica. La organización familiar molinista presenta diversas composiciones, incluyendo la aquellas que resultan de la ausencia temporal o definitiva de alguno de sus potenciales integrantes, la paternidad ejercida sobre hijos biológicos y putativos, o la ordenación en parejas estables a lo largo del tiempo. En algunos de estos casos, el predominio de la monoparentalidad y de las uniones libres promueven la cooperación femenina a nivel intra e intergeneracional. Esta *solidaridad intergeneracional* produce redes de apoyo efectivas, en el marco de familias extensas de tres o más generaciones, donde las acciones de cuidado ocurren entre madres, sus hijas y sus nietas; o bien en relación al abuelazgo, cuando la generación intermedia no está involucrada. En este último caso, abuelas y abuelos impactan decisivamente en el bienestar de los niños y

²² Molinos se caracterizó -hasta hace algunas décadas- por la abundancia de unidades domésticas matrifocales con generaciones alternas, donde los componentes “padre/madre” estaban ausentes o presentes de modo intermitente. Dicha situación comienza a modificarse en los últimos años por la mayor oferta de educación y empleo que brinda el pueblo. Ello limita las migraciones a la ciudad capital de la provincia u otras regiones que ofrecen trabajo asalariado y/o instituciones de estudios avanzados, tanto para los hombres como para las mujeres adultos y adultas.

las niñas, y de sus padres. En este contexto, las *personas mayores* no son percibidas necesariamente como receptores de cuidados, sino también como agentes de tales acciones y es una de las razones en las que se funda su valoración social positiva por la comunidad y la familia.

El *apoyo intrageneracional*, por su parte, se manifiesta de diversas maneras según el tipo de situación o problema de que se trate. Cuando las *mujeres jóvenes* y *madres* requieren apoyo para el cuidado de sus hijas/os, *otras mujeres* (parientes, vecinas o amigas) suelen ofrecer recursos, consejos u orientaciones sobre la base de sus experiencias de maternidad; los que se contrastan y valoran tanto como aquellos que provienen de las mujeres mayores de la familia. La intervención de hombres de la misma generación -sean éstos parejas, hermanos u otros integrantes de la familia-, suele limitarse a la provisión de recursos materiales. Las relaciones de parentesco, vecindad y amistad entre mujeres de la misma generación promueven prácticas de cooperación documentadas también en diversos contextos rurales latinoamericanos. Quienes conviven en una misma unidad doméstica asumen, de manera alternada y complementaria, la responsabilidad de la atención y el cuidado de todos los niños y las niñas -con independencia del vínculo y su edad-, permitiendo a sus madres trasladarse fuera del pueblo por distintos motivos. Asimismo, una práctica extendida aquí y en toda la región andina, consiste en que niñas y niños circulen por distintas unidades domésticas, formando parte de ellas por períodos más o menos prolongados a lo largo de su infancia y adolescencia. Ello implica que parientes, amigos, conocidos o compadres/comadres de *ambos géneros* asuman de manera temporal su cuidado, creando lazos y obligaciones entre las familias (Jacob *et al.*, 2021).

Nuestros estudios incluyen, además, el análisis de las *trayectorias* y los procesos de envejecimiento de *personas mayores*. Esta perspectiva focalizada en las edades avanzadas, nos condujo a considerar una selección de casos de *mujeres mayores*, entrevistadas entre los años 2011-2018, a los fines de analizar y comparar distintos aspectos de sus cursos de vida. Para ello, cotejamos variables tales como lugar de nacimiento/crianza; lugar de residencia; edad; autoadscripción de género; ocupaciones; cantidad de hijos e hijas; e integración de redes de relaciones y de cuidado, entre otros. Aplicando la teoría de las representaciones sociales²³, como conocimiento operativo sobre distintos aspectos de la cotidianidad, pudimos explorar la manera en que se conceptualiza la organización social por *géneros* y *edades* en este contexto sociocultural específico. Asimismo, nos propusimos un acercamiento desde la perspectiva interseccional para recuperar la relación entre géneros, edades, territorios, desplazamientos, organización familiar y doméstica, acceso a la salud y sistemas de creencias, entre otros. Todo ello nos posibilitó comprender, de modo situado, la complejidad de la noción *mujeres mayores*. El análisis de sus testimonios nos condujo a afirmar que:

²³ La teoría de las representaciones sociales se inscribe como conocimiento colectivo y operativo en la organización de la vida cotidiana y sujeto a las transformaciones asociadas a los espacios en los que adquiere significado. Es particularmente interesante en el campo del estudio de las trayectorias de vida, los géneros y las edades, ya que se considera atravesado por la diferenciación de adscripciones al interior de una misma sociedad (Perera Pérez, 2003).

Los relatos describen actividades, acontecimientos y relaciones actuales; así como perspectivas, explicaciones y justificaciones que operan en diversas escenas. En un devenir presente/pasado, exponen y comparan las condiciones de vida de estas mujeres mayores o “viejas”, “viejitas”, “abuelitas”, y “mamitas”. (...). Así aparece el contraste “grande”- “no joven”, la referencia relativa de “mayor”, a quien relata; o la valoración de una saludable condición física frente a otras mujeres mayores coetáneas. Luego, la posibilidad de trabajar a microescala en el marco de la cotidianidad nos acerca a la posibilidad de analizar las particulares trayectorias que combinan tramas diversas, muchas veces en contraste: fincas/pueblo/ciudad; escolaridad/no escolaridad; tratamientos médicos en el Hospital/medicina campesina; entre otros. Así, estas mujeres mayores manifiestan que su actual situación se liga al pasado en el que se entrelazan las condiciones naturales y sociales del entorno. En ese contexto, la vulnerabilidad y las limitaciones actuales se corresponden con múltiples y variadas actividades realizadas, con el cuidado de otras personas a su cargo y con las tensiones en sus matrimonios o relaciones de pareja, en caso de que existieran. Esta caracterización se extiende tanto a las mujeres de sus cohortes, como las de anteriores generaciones, pero contrastan en muchos casos con lo que sucede con las que las suceden (Morgante y Martínez, 2019, pp. 3665-3666).

Estos estudios de caso nos remiten a la importancia de las condiciones espacio-temporales en la que los sujetos transitan su existencia y que ponen en valor las constricciones históricas y socioculturales que inciden en los cursos de vida personales, dando lugar a modelos de trayectorias de vida y procesos de envejecimiento. *Las investigaciones etnográficas en los valles calchaquíes aportan evidencia, en este sentido, al estudio de las intersecciones entre géneros y las edades en el marco de las trayectorias vitales.*

La construcción socio-cultural de los géneros y las edades en el estudio de las trayectorias y los cursos de vida

Hasta hace unas dos décadas, y más allá de los modelos cosmológicos nativos a los que nos referimos antes, los estudios antropológicos en general adoptaron un enfoque de *ciclo* para aludir a la sucesión de etapas o *edades* por las que atraviesan los seres humanos a lo largo de sus vidas. Una idea central del modelo de *ciclo vital*, que predominó durante gran parte del siglo XX, es que el desarrollo de las vidas humanas ocurre con independencia del entorno en que las personas crecen y viven.

El concepto *ciclo de vida*, derivado de las ciencias naturales, toma como criterio principal - para dar cuenta de transiciones entre etapas-, las transformaciones anatómico-fisiológicas de los seres, fundamentalmente ligadas al crecimiento y a la reproducción biológica. Es decir, se considera que todos los individuos de la especie siguen un patrón, en el mismo orden y en un

tiempo idéntico. Además, la adquisición de habilidades y las transiciones entre etapas/estadios son esperables a determinadas *edades*, es decir, deben ocurrir *normalmente* en un período de tiempo estipulado (Remorini, 2021). Desde esta aproximación, prevalece la *edad cronobiológica* como criterio para establecer transiciones normativas entre etapas del trayecto vital (Martínez *et al.*, 2010).

Esta concepción también se relaciona con una preocupación particular por componer el modo en que los sujetos se preparan para la *adultez* -universalmente asociada a la esfera del trabajo y de la reproducción social-, desde la perspectiva etnocéntrica de las sociedades capitalistas. Siguiendo a Lalive d' Epinay *et al.* (2011) esta focalización responde a preguntas del siguiente tipo: ¿Cómo formar seres humanos capaces de integrarse activamente al mercado de trabajo del sistema industrial, y de asumir de manera responsable su estatus de ciudadano? Por ello, las teorías de la socialización propuestas desde la Sociología y la Antropología de fines del s. XIX y comienzos del XX, desplazan el interés por las etapas previas y posteriores a esa *adultez* (niñeces y vejez), por considerarlas dependientes e improductivas. En particular con relación a la etapa que sigue a la adultez, comúnmente llamada *vejez*, el desinterés es doble: fundado en una supuesta pasividad productiva y un aparente declive evolutivo, después de que el curso de vida atravesó su ideal o tránsito óptimo, en términos socio-económicos y corporales.

Los antecedentes de una mirada crítica frente a estas consideraciones, se vinculan con un cambio de paradigma en la Psicología del Desarrollo. En base a ello se propone revisar el énfasis derivado de corrientes naturalistas e innatistas que postulaban un patrón universal del crecimiento, heredado genéticamente, relativizando el rol del ambiente (Lombardo y Krzemien, 2008). Se observa paulatinamente un alejamiento de estas nociones de secuencias temporales y orden progresivo, según las cuales el avance de los individuos –y de las sociedades humanas– seguía una secuencia de estadios dirigida hacia una jerarquía y orientados hacia una única meta (Remorini, 2021).

Durante la segunda mitad del siglo XX, los principales estudios en torno al desarrollo personal comienzan a recuperar la noción de *complejidad cultural*, para confrontar las referencias a estadios con carácter unidireccional e irreversible, orientados por un principio universal de las trayectorias de vida. A la vez, incorporan el interés por los procesos y todas sus etapas, más allá de aquellas más tempranas (niñeces y adolescencias), que habían incentivado la Psicología, la Sociología y la Antropología por mucho tiempo. Si bien la *edad* y el *género* son principios de clasificación centrales en las sociedades humanas pasadas y presentes, la forma de entender las edades y géneros son *diversas*. En este sentido, muchas sociedades poseen un criterio de *edad social* (Feixa Pàmpols, 1996)²⁴, antes que cronológica, para decidir cómo incluir o excluir a los sujetos de determinados ámbitos y prácticas sociales. Es así que las edades, etapas²⁵ y

²⁴ Como menciona Feixa Pàmpols (1996), una de las claves de la aproximación antropológica a la edad es su consideración como construcción cultural.

²⁵ Una etapa del trayecto de vida se caracteriza por una relativa duración temporal y por la estabilidad de sus rasgos principales, por inscribirse en el desarrollo humano siguiendo un cierto orden, así como por su generalidad (en el sentido de que los individuos tienen muchas posibilidades de pasar por la etapa considerada) (Lalive, d'Epinay, 2011).

transiciones en el *curso vital* ubican a los individuos en un mapa social, establecen jerarquías, discriminan derechos y obligaciones, y generan expectativas (Remorini, 2021). Los rangos derivados de estas clasificaciones no se reducen a una oposición mayor/menor, por ejemplo, sino que las categorías de edad interseccionan con variables como género, clase, etnicidad y otras (Morgante y Valero, 2022), para justificar desigualdades o relaciones de dependencia entre los sujetos, al tiempo que generan prácticas de tutela, protección, normalización y violencia (Burman, 1998).

Una contribución central en este campo de estudios, es la publicación de *Children of the Great Depression. Social change in life experience*, en 1974, por el sociólogo americano Glen Elder. Sus investigaciones son un aporte sustancial al *Paradigma Interdisciplinar del Curso de la vida*. A través de información transversal (como las encuestas o censos), Elder analiza la vinculación entre la dimensión temporal, la variable edad y el contexto histórico, lo que le permitió teorizar sobre la familia y el trabajo como procesos interrelacionados y variables. Como resultado de ello, cuestiona el modelo de familia nuclear urbana como ahistórico e inmutable y propone herramientas analíticas para explicar los procesos tanto familiares como individuales a lo largo del tiempo. En este sentido, aunque sin una perspectiva de género explícita, documenta las diferencias entre las *trayectorias vitales femeninas y masculinas* y habla de “roles domésticos” (esposas, madres y amas de casa), que condicionan la posibilidad de acceso a otras opciones en la vida (Blanco, 2011).

En el mismo sentido, el desarrollo de la Antropología a lo largo de las últimas décadas, ha demostrado que los *cursos de vida* de los humanos no responden estrictamente a un único modelo. En primer lugar, porque su organización remite no sólo a las dimensiones biológicas, sino también a las psico-socio-culturales (García Gómez, 1995). En segundo término, porque la historia personal, vínculos, preferencias y participación en diferentes comunidades de prácticas, es particular en cada ser humano. Más allá de la familia, existen otras instancias de socialización en la vida cotidiana que intervienen en el rumbo de las trayectorias, atravesadas por las adscripciones de género. Luego, debe considerarse la capacidad de *agencia* de cada individuo, que los convierte en sujetos que toman decisiones dentro de un abanico de posibilidades y, consecuentemente, intervienen voluntariamente sus trayectorias. De todo ello resulta que no existen dos cursos de vida idénticos, conteniendo trayectorias semejantes, lo que nos desafía a gestionar abordajes e intervenciones que remitan a identificar la incidencia de procesos estructurales diferenciales (Lera *et al.*, 2007).

La Etnografía proporciona numerosos ejemplos respecto de las capacidades, atributos y decisiones personales y colectivas que difieren de un contexto sociocultural a otro, y que dependen de múltiples factores, desde una escala micro a otra macrosocial. Es decir, en las *trayectorias de vida* humanas (de género, profesionales o laborales, educativas o formativas, de salud, migratorias y otras), articulan modelos institucionalizados con decisiones y elecciones personales y grupales, que introducen variaciones acerca del modo en que se significa cada etapa, cuándo comienza o finaliza y en qué tiempos se identifican los cambios entre etapas. Si bien existen regularidades que justifican la presencia de expectativas culturales sobre lo que

debe suceder en determinado momento de la vida, o cuándo una transición a otra etapa vital es esperable, existe *diversidad* no sólo entre sociedades, sino también al interior de cada sociedad o grupo.

Por ello, los estudios de caso etnográficos ofrecen evidencia para el análisis diferencial y complementario de las nociones de *curso de la vida* y *trayectorias de vida*. Aunque en ocasiones se emplean indistintamente, los cursos vitales son la confluencia de varias trayectorias que ocurren sincrónica o desfasadamente a en el desarrollo de cada existencia. Como indica Blanco (2011):

Las trayectorias abarcan una variedad de ámbitos o dominios (trabajo, escolaridad, vida reproductiva, migración, etc.) que son interdependientes; el análisis del entrelazamiento de las trayectorias vitales tanto en un mismo individuo como en su relación con otros individuos o conglomerados (de manera muy importante, con la familia de origen y procreación) es central para el enfoque del curso de vida (p.12)

La *variabilidad sociocultural* a lo largo del tiempo y del espacio, expresa múltiples valoraciones sobre la incidencia de un mismo suceso en distintas experiencias de vida. Y más aún, lo que para algunos individuos o grupos puede significar un hito relevante en sus cursos de vida, podrá resultar omitido o desconocido para otros. Los *cursos de vida* adquieren, entonces, un *carácter situado* en tanto se recupera a través de la *narrativa* (biografías, días e historias de vida, entrevistas genealógicas, y otras), el valor y la calificación que le otorga cada individuo a los sucesos, inflexiones, transiciones, ritos de paso y otros momentos significativos en el estudio de sus trayectorias.

En síntesis, entender las relaciones entre tiempo y trayectorias vitales implica pensar en sus múltiples facetas: en la sucesión cronológica de los cambios fisiológicos, en el interjuego entre cambio y continuidad, en los ciclos que se repiten, en el *timing*²⁶ de los hitos del desarrollo, en las crisis, en las transiciones o en los *turning points* en el trayecto vital²⁷. El análisis de las trayectorias de vida y los procesos de transición resultan especialmente interesantes en ámbitos tales como el de *género*, la sexualidad y salud reproductiva (Sepúlveda Valenzuela, 2010).

La revisión de la producción académica en América Latina entre 2000 y 2023 sobre el análisis de los cursos vitales incluye la consideración de la discriminación basada en la *identidad de género*, pudiendo incidir en el acceso a los servicios de salud, la exposición a la violencia de género, las decisiones y representaciones en torno a la maternidad y menopausia y las

²⁶ La expresión remite al momento en la vida de una persona en el cual sucede un evento (Lalive d'Epinay *et al.*, 2011).

²⁷ Tanto transiciones como acontecimientos se refieren a cambios en el curso de la existencia, pero con connotaciones diferentes. La noción de transición remite a un cambio relativamente gradual de posición, mientras que el término acontecimiento designa cambios más abruptos (Elder, 1998; Settersten, 2002). Según los casos, los acontecimientos pueden constituir verdaderas bifurcaciones (*turning points*), en el sentido en que reorientan de manera significativa la trayectoria en cuestión (Lalive d'Epinay *et al.*, 2011).

responsabilidades familiares asignadas (Gutiérrez Vilchis y Karam Calderón, 2024). Sobre este último punto, las expectativas sociales en torno a las *prácticas de cuidado* emergen en relación con una perspectiva de derechos, y en torno a la condición de las mujeres, el envejecimiento y la doble adscripción de las *personas mayores* como *sujetos y objetos de cuidado*. En este sentido, también asistimos a un cambio de paradigma en el que el estudio del cuidado (familiar, estatal, del mercado y/o comunitario) se analiza más allá de la articulación entre niñeces y maternidades-abuelidades.

Como decíamos antes, la *edad* y el *género* son principios de clasificación centrales en las sociedades humanas pasadas y presentes, la forma de entender las edades y géneros son diversas; e interseccionadas por otras variables. El énfasis en una dimensión u otra del tiempo dependerá de nuestro modo de entender el desarrollo de la vida, el curso vital, las nociones sobre el tiempo y la persona individual y colectiva, en términos culturales e históricos. Por tanto, *la construcción socio-cultural de los géneros y las edades resulta un concepto central para el estudio de las trayectorias y los cursos de vida*.

Los procesos de envejecimiento desde el Paradigma del Curso de la Vida

La *edad cronológica*, la *edad social*, la pertenencia a una *cohorta*²⁸ y el *tiempo histórico* son dimensiones y escalas temporales centrales para el análisis de las trayectorias vitales o de una etapa en particular. No obstante, su consideración requiere comprenderlos como parte de un proceso y dentro de la totalidad del trayecto vital. Por esta razón, el estudio de las edades o etapas del curso de la vida encuentra sentido en el marco del *proceso de envejecimiento* en su conjunto. Entendemos los procesos de envejecimiento como cursos de vida completos, que incluyen de manera global todas las transformaciones, desde el nacimiento hasta la muerte²⁹. Por tal razón, cada vida incluye un envejecimiento que sucede mucho antes de devenir en personas mayores o viejas.

El *proceso de envejecimiento*, por una parte, aporta al análisis acumulativo de los recursos, pero también de los riesgos, acopiados a lo largo de la carrera vital de cada persona, en un momento puntual de su vida. Por otro lado, anticipa en términos de expectativas personales y sociales, ciertas posibilidades de configuraciones sobre la o las etapas que continúan. Por tal razón, el envejecimiento no es un problema de los y las mayores, o más viejos y viejas, sino que es un asunto de todas las edades (Morgante *et al.*, 2021). Y esta cuestión es a la vez personal y

²⁸ Esta noción designa un conjunto de personas que vivieron un mismo acontecimiento demográfico en el transcurso de un período determinado (Lalivé d'Epinay *et al.*, 2011).

²⁹ Tomamos en consideración que los extremos de la vida y la muerte no se restringen a las explicaciones biológicas, sino que pueden variar de acuerdo a principios antropológicos, teológicos, filosóficos, y otros, entre distintas comunidades.

social, atraviesa diferencialmente a las configuraciones según géneros, opera de modo variable conforme los contextos y las épocas, distingue clases y estratos sociales y todas las otras condiciones que hacen a la expresión de la variabilidad humana.

Algunos estudios pioneros en los Estados Unidos, como el anteriormente mencionado a cargo de Elder (1974), permitieron asociar aspectos del desarrollo de la personalidad a lo largo del tiempo, en articulación con la ocurrencia de acontecimientos colectivos y cambios sociales de gran importancia. Desde esta perspectiva, y en contraste con la conceptualización del ciclo de vida, los *cursos de vida* se consideran como una carrera o recorrido que puede variar y cambiar en dirección, grado y proporción a lo largo de su duración. Así, desde el campo de la Sociología se propone la noción de *curso de la vida*, *life course* o *parcours de vie*, que tiene como antecedente la publicación -en 1964-, de la obra del sociólogo americano Leonard Cain, *Life course and social structure*.

Los *estudios de cohortes* en Sociología, basados en el seguimiento de sujetos nacidos en un determinado año bajo circunstancias históricas específicas³⁰, instalaron la pregunta sobre la articulación entre dos *temporalidades*: la histórica y la biográfica. Es decir, cómo las experiencias históricas compartidas dan lugar a convergencias en las trayectorias, en la secuencia y *timing* de etapas y acontecimientos. Pronto reconocieron la necesidad de dar cuenta de los múltiples factores que introducen desigualdades en las sociedades, e impactan de modo diferencial, originando que algunos sujetos no respondan a los modelos o expectativas culturales de sus contextos de pertenencia.

Con estos antecedentes, el desarrollo de una perspectiva de análisis de *cursos de vida* comenzó a tomar impulso a mediados de la década de los años '70, asociada a las transformaciones en la relación entre la experiencia de vida de los sujetos y el funcionamiento de las instituciones sociales; y al reconocimiento de nuevos modelos de transición en las diversas etapas del desarrollo de la vida colectiva en las sociedades modernas (nuevas condiciones de la realidad juvenil, modos de transición del sistema educacional al mundo del trabajo, incidencia del envejecimiento poblacional, cambios la estructura familiar, entre otros). Este acercamiento genera herramientas novedosas para estudiar los cambios inter e intra grupales que ocurren en distintas sociedades. Asimismo, requiere de una *aproximación interdisciplinar* que incluye diversas ciencias de la salud, humanísticas y/o sociales, entre las que se incluyen la Historia, la Demografía, la Sociología, la Antropología y la Psicología.

En el marco de estos enfoques, los trabajos tienden a distinguir entre las etapas que integran el *modelo del curso de la vida*, y las etapas de un *curso de vida individual*. Esta diferenciación resulta de interés antropológico, ya que introduce la cuestión de la *variabilidad intracultural*. Mientras que en el plano teórico se debate entre la capacidad de agencia individual y los

³⁰ Ejemplo de investigaciones pioneras de este tipo son las de Berkeley Growth and Guidance, que inicia en 1928 con un grupo de recién nacidos y sus padres (cohorte formada en 1928-29, en vísperas de la Gran Crisis); y la Oakland Growth, iniciada en 1931 y que se basa en una muestra de alumnos de escuela primaria nacidos en 1920-21. En ambos casos se propuso hacer un seguimiento de esas poblaciones, al principio siguiendo un intervalo anual y luego interrogándolas en determinados períodos durante el transcurso de la edad adulta.

condicionantes estructurales, desde el punto de vista metodológico, se combinan métodos *cuantitativos* y *cualitativos* para un análisis de carácter longitudinal. Por su parte, las etapas del curso de vida individual se consideran la combinación de fragmentos de múltiples trayectorias, con diversas dimensiones, que podrán ser más o menos protagónicas según el momento de la vida del sujeto, su adscripción de género y otras variables que ocurran en cada período. Como señala Roberti (2017), “el recorrido biográfico estará constituido, así, por las imbricaciones entre las diversas esferas que, en el juego de sus interdependencias, dan forma al curso de vida” (p. 308).

Todas estas contribuciones se consolidan en el *Paradigma Interdisciplinario del Curso de la vida* (D’Epinay *et al.*, 2011), en adelante PVC. Desde esta perspectiva, el desarrollo de un individuo a través del curso vital es concebido como *multidimensional*, *multidireccional* y *continuo*. El pasaje desde una etapa a otra, representa un cambio de configuración y organización de experiencias, capacidades y conocimientos. La compleja interacción de los factores biológicos y psicológicos, con las condiciones del ambiente natural y sociocultural en donde se desenvuelve la vida de los sujetos, define un campo de posibilidades y oportunidades. En este sentido, no determinan el curso de la vida, sino que hacen posible la amplia variabilidad interindividual, intra e intercultural. Por ello el PCV, al observar la *multidimensionalidad de trayectorias*, legitima su consideración como unidad de análisis de los procesos de envejecimiento.

Retomando algunas cuestiones planteadas previamente, desde el PVC se propone un cambio en la articulación entre temporalidades y trayectorias vitales. Se cuestiona la primacía de una dimensión temporal (la edad cronobiológica), sobre otras, y la creciente *cronologización de la vida*³¹ en general, característica de las especializaciones e instituciones occidentales, pero devenida en *norma universal*. En este punto la Etnografía ha hecho importantes contribuciones, alertando sobre la necesidad de pensar en los efectos de estas formas de organización y clasificación humanas en las diversas sociedades.

Los conceptos principales del PCV son los siguientes: a) *encastramiento* (*embedness*), que implica que los contextos familiares y otros entornos sociales condicionan las biografías/trayectorias singulares; b) *pluralidad*, que remite a la consideración de las múltiples dimensiones o esferas del desarrollo de la vida; y c) *dependencia intergeneracional*, observando los lazos generacionales ascendentes y descendentes que articulan con las trayectorias individuales (Elder, Kirkpatrick Johnson y Crosnoe, 2003). A partir de esta perspectiva se concibe la existencia humana como “un guion relativamente flexible” en el que las personas experimentan cambios de roles y estatus, a partir de puntos de inflexión que se componen de eventos más o menos previsibles (Guichard *et al.*, 2013), tales como las muertes de personas cercanas, enfermedades, accidentes, crisis socio-económicas, guerras, catástrofes naturales, entre otros. Lalive D’Epinay, Cavalli y Guilley (2008) distinguen entre transiciones más o menos predecibles

³¹ Por cronologización de la vida humana entendemos la organización y segregación social de los sujetos en base a la edad (Lalive d’Epinay *et al.*, 2011).

y normativas, asociadas a la *reproducción social* y a las continuidades socio-culturales; y otras que generan bifurcaciones respecto de la trayectoria esperable y normativa, y que conducen a *discontinuidades* en el curso de la vida individual y al cambio social. El PVC destaca que los eventos históricos y los cambios económicos, demográficos, sociales y culturales moldean tanto las vidas individuales como los agregados poblacionales denominados *cohortes* o generaciones, mostrando complejas articulaciones entre las experiencias personales, los procesos sociales de los que participan las personas a escala local y global. De ese modo, la estandarización y normalización que se observa a nivel de las instituciones sociales, el Estado y sus políticas (Cavalli, 2007) remite a construcciones sociales que enfocan en las regularidades identificadas en los cursos de la vida particulares en un contexto y tiempo determinado, pero de ninguna manera expresan todas las posibilidades de estructuración de *trayectorias* vitales de una sociedad.

Por lo antes mencionado, podemos afirmar que, *desde el Paradigma del Curso de la Vida, el envejecimiento es un proceso que involucra la totalidad de las trayectorias vitales de cada individuo.*

Trayectorias de vida, narrativas y biografías

Pensar en las articulaciones entre niveles personales, *microsociales* y *macrosociales* en el desarrollo de las trayectorias vitales requiere considerar cómo podemos acceder al conocimiento de estos planos, es decir: ¿cómo conocemos las experiencias de las personas según los diferentes ámbitos en que participan, sus relaciones dinámicas con otras personas y grupos a través del tiempo, las posiciones que han ocupado y ocupan, sus localizaciones y movimientos, las exclusiones que han vivido, los proyectos que han concretado, los cambios que han experimentado en sus actividades y vínculos? La Etnografía aporta, en el marco del PCV, un conocimiento de estos aspectos que es complementario al de los abordajes psicológicos y sociodemográficos. A través de su metodología, pone el foco en la *vida cotidiana*, mediante la descripción de prácticas e interacciones, con especial interés en la *narrativa*, es decir, en las formas en las que las personas relatan sus experiencias y sus vínculos y les dan sentido desde un marco cultural específico. Esto es lo que, comúnmente, se ha definido como el *punto de vista nativo*. Es por ello que un acercamiento a las trayectorias vitales combina, desde una perspectiva etnográfica, diversas fuentes de conocimiento, siendo clave la *narración de biografías*.

El término *biografía* puede hacer referencia, por un lado, a las trayectorias vitales de los individuos y, por otro, a las narraciones sobre esas trayectorias. En esta segunda acepción, las biografías se vinculan con una metodología principalmente cualitativa, que integra los relatos completos de vida -o de determinadas etapas-, y los contextualiza con el análisis de fuentes documentales que aportan datos socio-históricos, para dar cuenta del modo en que impacta el paso del tiempo en esas biografías. Así, los *estudios biográficos* emergen como una modelización de múltiples historias que comparten un trayecto y, consecuentemente, se plasman

en un relato único que condensa y representa a un colectivo determinado. El recurso metodológico a las biografías se constituye en una forma de investigar las articulaciones y tensiones entre individuo y estructura social, preocupación clásica que acompañó los inicios de la Antropología.

El estudio de las narrativas biográficas en el marco del PCV, resalta tres herramientas componentes fundamentales: la *trayectoria*, la *transición* y el *turning point*. Como instrumentos analíticos, estos conceptos permiten concebir la naturaleza procesual de una vida, en sus disímiles escalas de temporalidad. Así, la biografía de un sujeto se torna inteligible cuando se articula con los entornos sociales en los que se ha desarrollado, junto a las etapas cronológicas y al contexto más amplio de los hechos históricos y sociales (Roberti, 2012). En tal sentido, el enfoque metodológico fundado en la cotidianidad reconoce el valor de las experiencias y los vínculos, desde marcos culturales específicos y legitimaciones diversas al interior de las propias sociedades o grupos.

Osorio (*op.cit.* en Restrepo, 2018) presenta una distinción entre *biografías*, *autobiografías* e *historias de vida*. Mientras que la historia de vida enfatiza en las dimensiones colectivas de la trayectoria vital de una persona, las otras dos resaltan la experiencia individual que, según la autora, es descontextualizada. No obstante, en este apartado presentaremos algunos ejemplos autobiográficos y biográficos en los que, el relato en primera persona, sitúa la trayectoria personal en correlación con otras con las que comparten un contexto y que les dan sentido más allá de lo meramente subjetivo.

Uno de los trabajos clásicos sobre el uso de las biografías es el que publican los sociólogos Thomas y Znaniecki, entre 1918 y 1920, bajo el título *El campesino polaco en Europa y América*. La obra es reconocida no sólo como un aporte al conocimiento de los procesos de continuidad y cambio en la vida social de los polacos que dejan su país para buscar nuevas oportunidades socio-económicas en un entorno contrastante con su lugar de origen, sino también como una referencia en el abordaje teórico- metodológico y en el trabajo con la historia oral. En su obra, Thomas y Znaniecki incorporan autobiografías compiladas en Polonia y en Norteamérica, junto con el estudio de cartas postales, diarios personales y otros documentos.

Para la segunda mitad del siglo XX, se inicia un período de revalorización de la metodología cualitativa y de la modalidad de investigación con historias de vida, desde distintas disciplinas que tomaron como objeto de estudio la historia oral y el análisis de las trayectorias de vida. En este escenario, los estudios biográficos se muestran productivos para el análisis de la incidencia de la estructura social o el cambio social en los cursos vitales. Entre sus diversas representaciones, pueden reflejarse en *líneas de vida* en las cuales se reconocen los hitos que marcaron puntos de inflexión en el transcurso de los itinerarios, a partir de la aplicación de distintas formas de entrevistas.

Sobre finales del pasado siglo y comienzos del corriente, la metodología de la historia de vida se potenciará con los *abordajes feministas*. De este modo, se pone en escena el carácter reivindicatorio de los relatos narrados por mujeres que expresan subordinación, en combinación con su condición étnica o racial, de clase, edad y otros componentes interseccionados.

En el año 1980, Beverly Hungry Wolf publica *The ways of my Grandmothers*, que en 1998 se edita en español con el título de *La vida de la mujer piel roja. Cómo vivían mis abuelas*. Allí la escritora canadiense *blackfoot*, recupera los relatos de las mujeres mayores de su familia y de su tribu, que concentran los conocimientos sobre la vida material y espiritual de uno de los grupos nativos de las praderas norteamericanas. En su análisis del texto, Guanaes (2011) expresa que la autora:

... negocia el yo etéreo, esencial, inmaterial; el yo indígena; el yo mujer; el yo singular y el yo plural. Todos estos "yos" se construirán en una pluralidad de voces (la de varias mujeres) y géneros textuales (cuentos, mitos, pasajes, históricos, canciones, recetas) en el libro, los cuales se reúnen para dar cuenta de un Yo autobiográfico que condensa las diversas voces presentes en esta autobiografía (p. 35)

Otro ejemplo de este tipo de abordajes es la publicación en 1981 de *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, por la antropóloga norteamericana Marjorie Shostak, mediante la realización de numerosas entrevistas y observaciones que le permitieron presentar la narrativa de una mujer *san*. El relato alude a las condiciones de vida de las mujeres en una sociedad cazadora-recolectora del desierto sudafricano, que revisa modelos estáticos acerca de la baja o nula participación del rol recolector femenino de las mujeres en el ámbito de la economía, en este tipo de sociedades. Estas narrativas se potencian, además, por la condición femenina de las autoras.

La antropóloga canadiense Marie France Labrecque inicia, en el año 1982, un análisis acerca la vida de *mujeres amerindias de Quebec, mestizas mayas de México y campesinas del sur de Colombia*. Desde una perspectiva feminista, enfatiza en el carácter heterogéneo de la categoría mujer, para destacar las relaciones jerárquicas múltiples de género, de clase, de raza y de religión; y la importancia relativa de cada una de estas jerarquías cuando se combinan las unas con las otras. Se interesa por las consecuencias de la interacción entre investigadores e informantes -y de las relaciones jerárquicas-, sobre las historias de vida, especialmente cuando las dos protagonistas son mujeres (Labrecque, 1998).

Otra mención relevante es Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana nacida en 1977. Reconocida como representante del pueblo *igbo*, a los diecinueve años viaja a Filadelfia para estudiar comunicación y ciencias políticas y, más tarde, escritura creativa en Portland. Su producción aborda temas vinculados con el feminismo, la inmigración y la problemática racial. En *El peligro de la historia única*, un ensayo publicado en 2009, sostiene que:

Crecí bajo regímenes militares represivos que menospreciaban la educación y, por tanto, a veces mis padres no recibían su salario. Así que, de niña, vi desaparecer la mermelada de la mesa del desayuno, luego la margarina, después el pan se encareció demasiado y racionaron la leche. Y, sobre todo, una especie de miedo político normalizado invadía nuestras vidas. Todas estas historias me convirtieron en quien soy. Pero insistir solo en las historias negativas supone simplificar mi experiencia y pasar por alto otras muchas

historias que también me han formado. El relato único crea estereotipos, y el problema con los estereotipos no es que sean falsos, sino que son incompletos. Convierten un relato en el único relato (p. 9)

Un último ejemplo, entre tantos otros, refiere a la obra *Developing destinies. A mayan midwife and town*, publicada en 2011 por Barbara Rogoff, con la colaboración autoral de la protagonista, Encarnación (Chona) Pérez. El texto explora las imbricaciones entre trayectorias de desarrollo, continuidad y cambio cultural, a través del recorrido biográfico de la vida de Chona. El mismo remite a la cosmología de numerosos pueblos indígenas americanos, que presentan sus trayectorias de vida como un camino en el que debe desarrollar un papel social que los precede, un llamado sagrado que le viene dado desde antes de su nacimiento. Rogoff participó de la vida de Chona, su familia y su comunidad en San Pedro Laguna (Guatemala), lo que permitió una escritura colaborativa de la historia de esta partera *maya* tradicional. Como otras mujeres de su época, la protagonista desarrolla su curso de vida sumando nuevos recursos para adaptar sus prácticas a los cambios sociales, a la mayor presencia de otras instituciones y profesiones, y a lo que las mujeres necesitaban y buscaban en ella. Esta historia de vida, reconstruida a partir del recurso a múltiples fuentes en el trabajo de campo de tipo etnográfico, muestra el poder agentivo de las personas más allá de clasificaciones identitarias que prefijan atributos, situándose en el tiempo-lugar de las prácticas y formas de organización social y cultural (Rogoff, 2011).

Todas estas historias ejemplifican *el papel de las narrativas y biografías para rescatar el rol central de la vida social, la cultura y el tiempo histórico en el desarrollo de las trayectorias vitales con perspectiva de géneros*.

Consideraciones finales

Durante el presente capítulo, y a los fines de analizar los alcances del estudio de las trayectorias vitales y de los cursos de vida, hemos aportado argumentos y casuística que nos permiten sostener que:

- La Etnografía se presenta como una perspectiva y metodología fundamentales para la comprensión situada de los cursos de vida.
- Las investigaciones etnográficas en los valles Calchaquíes aportan evidencia al estudio de las intersecciones entre géneros y edades, en el marco de las trayectorias vitales.
- La construcción sociocultural de los géneros y de las edades resulta un concepto central en el estudio de las trayectorias y los cursos de vida.
- En el marco del Paradigma del Curso de la Vida, el envejecimiento es un proceso que involucra la totalidad de las trayectorias vitales de cada individuo.
- Las narrativas biográficas dan cuenta del rol central de la vida social, la cultura y el tiempo histórico en el desarrollo de las trayectorias vitales.

Para llegar a estas afirmaciones, hemos repasado algunos conceptos clave que han dominado los enfoques e investigaciones sobre el devenir de las vidas humanas, desde el punto

de vista social y cultural. Partiendo de la experiencia de investigación etnográfica de las autoras -y de su búsqueda de alternativas teórico metodológicas apropiadas para estudiar los cursos vitales en las comunidades rurales e indígenas-, este capítulo reúne gran parte de los referentes que pueden reconocerse actualmente en el debate conceptual sobre este tema.

Un punto de partida resultó la desnaturalización de categorías y teorías acerca de las edades y del origen y el final de la vida, sosteniendo su fundamentación en diversas racionalidades que les otorgan su pleno significado. Así, se analizaron críticamente los usos y limitaciones de conceptos clásicos y fundantes de Antropología, como el de ciclo de vida, introduciendo algunas consideraciones respecto de términos disciplinares específicos, en sus contextos socio-históricos de producción.

En el mismo sentido, se mencionó la prevalencia de modelos adultocéntricos instalados desde la perspectiva de la modernidad y el capitalismo. Frente a ello, ponderamos la utilidad de los estudios sobre los cursos vitales y el empleo de las trayectorias de vida como unidad de análisis. Además, destacamos el valor del Paradigma del Curso de la Vida como un abordaje interdisciplinar, para comprender la multidimensionalidad y complejidad; donde la Etnografía aporta desde su especificidad conceptual y metodológica, y desde la aspiración holística de la Antropología como ciencia que la incluye.

Sobre el final, nos hemos focalizado en presentar el valor de la narrativa situada, en las voces de mujeres, relatando y escribiendo etnografías, o ensayos literarios con perspectiva antropológica. Allí aparece la asociación entre los feminismos y la crítica poscolonial, que nos conduce a reconocer las múltiples formas de la subordinación y discriminación; así como también las estrategias biográficas como terreno próspero en la lucha por el reconocimiento de las identidades.

En base a ello, este capítulo se ha propuesto responder a algunas preguntas que pueden surgir a quien se acerca por primera vez a esta temática, o pretende especializarse en ella: ¿Qué diferencias hay entre ciclo de vida, curso de la vida o trayectoria de vida? ¿qué nociones de tiempo y qué temporalidades ponen en juego cada una? ¿por qué durante mucho tiempo el estudio del desarrollo de la vida estuvo limitado a la infancia? ¿son universales los modelos sobre las etapas de la vida? ¿en qué sentido la adultez se pensó y se piensa como un período especialmente valorado en los cursos de vida? ¿por qué en algunas sociedades, instituciones o momentos históricos la edad crono-biológica se ha vuelto tan importante? ¿qué es la edad social? ¿cuáles son los estereotipos que existen sobre las edades? ¿hay trayectorias más normales que otras? ¿las estructuras sociales determinan los trayectos de vida individuales? ¿qué lugar ocupa el cambio cultural en el desarrollo de las trayectorias vitales? ¿cuándo empieza el envejecimiento? ¿qué peso tiene el género por referencia a otras variables de análisis social? ¿cuál es el aporte de la teoría de la interseccionalidad? ¿qué incidencia tiene la cultura en el estudio del desarrollo humano?

En todas estas preguntas, y en sus respuestas, se evidencia la importancia de los aportes etnográficos e interdisciplinares para el reconocimiento de cursos de vida varios y trayectorias

de vida situadas, que nos conduce a concluir sobre la necesidad de reconocer territorios, poblaciones y culturas diversas con una perspectiva inclusiva.

Si se procura responder a todas estas preguntas -y formular otras nuevas-, volviendo hacia atrás en estas páginas, con seguridad se hallarán respuestas posibles y claves para leer éste y otros capítulos de este libro. Asimismo, como toda selección de referentes es arbitraria y situada, estas contribuciones son solo una invitación a profundizar en el tema, ampliar lecturas y buscar respuestas alternativas.

Referencias bibliográficas

- Bascope Caero, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33 (2), 271-277.
- Blanco, M. (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población* 5, 5-31.
- Burman, E. (1998). *Deconstructing Developmental Psychology*. Routledge – Taylor & Francis Group.
- Cavalli, S. (2007) Modele de parcours de vie et individualisation. *Gerontologie et société*, 123, 55-69.
- Cotán Fernández, A. (2020). El método etnográfico como construcción de conocimiento: un análisis descriptivo sobre su uso y conceptualización en ciencias sociales. *Márgenes*, 1 (1), 83–103.
- Elder, G. (1974). *Children of the Great Depression: Social Change in Life Experience*. Chicago.
- Elder, G. (1998). The Life Course as Developmental Theory. *Child Development*, 69 (1), 1-12.
- Elder, G., Kirkpatrick Jhonson, M. y Crosnoe, R. (2003). The emergence and development of Lyfe Course Theory. En J. Mortimer y M. Shanahan (eds). *Manual del curso de la vida* (pp 3-19). Springer.
- Feixa Pàmols, C. (1996). Antropología de las edades. J. Prat y Á. Martínez (ed.). *Ensayos de Antropología cultural* (pp. 319-334). Ariel.
- García, S y Rolandi, D. (2000). Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 25, 7-25.
- Guaanes, A. (2011). A presentificação das histórias e das (h)istórias em The Ways Of My Grandmothers, de Beverly Hungry Wolf. *Olho d'água*, 3 (2), 34-55.
- Guichard, E., Concha, V., Henríquez, G., Cavalli, S. y Lalive d'Epinay, C. (2013). Reconstrucción subjetiva del curso de la vida en Chile. *Revista Mexicana de Sociología*, 75, 617-646.
- Gutiérrez Vilchis, A. y Karam Calderón, M. (2024). Paradigma del curso de la vida relacionado a salud: revisión en América Latina 2000-2023. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 8 (1), 5172-5191.

- Jacob, A., Palermo, M. L., Remorini, C., y Romero Gozzi, P. (2021). Organización social y relaciones de cooperación para el cuidado infantil en una población rural del Noroeste Argentino. *Población y Sociedad*, 28 (2), 168-199.
- Labrecque, M. (1998). Metodología feminista e historias de vida: mujeres, investigación y estado. En T. Lulle, P. Vargas y L. Zamudio, L. (ed.). *Los usos de la historia de la vida en las ciencias sociales II* (pp. 27-52). Anthropos.
- Lalivé D' Epinay, C., Cavalli, S y Guilley, E. (2008) Recorrido de vida y vejez: sobre la noción de fragilidad. En: C. Molina (ed.) *Estrategias comunitarias para el trabajo con adultos mayores* (pp. 21-43). Ediciones UnLa.
- Lalivé D' Epinay, C., Bickel, J., Cavalli, S. y Spini, D. (2011) El curso de la vida: emergencia de un paradigma interdisciplinario. En J. Yuni (comp.). *La vejez en el curso de la vida* (pp. 11-30). Encuentro Grupo.
- Lera, C., Genolet, A., Rocha, V., Schoenfeld, Z., Guerriera, L. y Bolcatto, S. (2007). Trayectorias: un concepto que posibilita pensar y trazar otros caminos en las intervenciones profesionales del Trabajo Social. *Revista Cátedra Paralela*, 4, 33-39.
- Lombardo, E y Krzemien, D. (2008). La Psicología del curso de vida en el marco de la Psicología del Desarrollo. *Revista argentina de Sociología*, 6 (10), 111-120.
- Martínez, B. (2013). La muerte como proceso: una perspectiva antropológica. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18 (9), 2681-2689.
- Martínez, M., Morgante, M. y Remorini, C. (2010). Etnografía, curso vital y envejecimiento. Aportes para una revisión de categorías y modelos. *Perspectivas en Psicología*, 13, 33-52.
- Millán, S. (2015). La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas. *Scripta Ethnologica*, 37, 82-100.
- Morgante, M. (2004). *Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP.
- Morgante, M y Remorini, C. (2018). Estudio etnográfico de las relaciones intergeneracionales en el cuidado de la salud a escala doméstica durante las etapas pre y postnatal (Molinos, Salta, Argentina). *Apuntes. Revista De Ciencias Sociales*, 45 (83), 37-65.
- Morgante, M., y Martínez, M. (2019). Algunas representaciones en torno al género y la edad entre mujeres mayores (Molinos, Salta). L. Vázquez Lorda (comp). *Actas de las XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género* (pp. 3656-3667). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Morgante, MG. (2021). Personas mayores y vulnerabilidad Una mirada desde las trayectorias vitales. *Geronte. Revista de Estudios Sociales sobre la Vejez*, 3, 197-212.
- Morgante, M., Remorini, C. y Späth, G. (2021). El envejecimiento no es sólo un problema de viejos: aportes desde el abordaje antropológico de las trayectorias vitales. *Actas del XII Congreso Argentino de Antropología Social* (1-16). Universidad Nacional de La Plata.
- Morgante, M. y Valero, A. (2022). Aportes para una construcción socio-cultural del género con otras interseccionalidades en la enseñanza y en el currículum. *IV Jornadas sobre las Prácticas Docentes en la Universidad Pública* (pp. 1-10). Universidad Nacional de La Plata.

- Perera Pérez, M. (2003). A propósito de las representaciones sociales. Apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. *CIPS*, 8, 1-35.
- Remorini, C., Morgante, M. y Palermo, M. (2010). "Mamis" y "guaguas": familia, maternidad y la crianza a través de las generaciones en Molinos (Salta, Argentina). *VII Reunión del grupo de trabajo familia e infancia. La familia y sus miembros: pensando la diferencia en América Latina*. (pp. 1-10). Clacso.
- Remorini, C. (2021). La infancia y el tiempo: la obsesión "WEIRD" por la cronologización del desarrollo infantil. *Sociedad e Infancias*, 5 (1), 57-68.
- Restrepo, E (2018). Etnografía: alcances, técnicas y éticas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Roberti, M. (2012). El enfoque biográfico en el análisis social: claves para un estudio de los aspectos teórico-metodológicos de las trayectorias laborales. *Revista colombiana de sociología*, 35 (1), 127-149.
- Roberti, E. (2017). Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias: un análisis sobre los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial. *Sociologías*, 19 (45), 300-335.
- Rogoff, B. (2011). Developing destinies (A mayan midwife and town). With Chona Perez Gonzalez, Chonita Chavajay Quiacaín & Josué Chavajay Quiacaín. New York, Oxford University Press.
- Sandoval, J. (2013). Una perspectiva situada de la investigación cualitativa en ciencias sociales. *Cinta moebio*, 46, 37-46.
- Sepúlveda Valenzuela, L. (2010). Las trayectorias de vida y el análisis de curso de vida como fuentes de conocimiento y orientación de políticas sociales. *Revista Perspectivas*, 21, 27-53.
- Settersten, R. (2002). Proposition and controversies in Life-course Scholarship. R. Settersten (ed.). *Invitation to the Life- course. Towards new understanding of later life* (pp. 1-31). Amit ville.
- Tinnaluck, Y. (2004). Ciencia moderna y conocimiento nativo: un proceso de colaboración que abre nuevas perspectivas para la PCST. *Quark* 32, 24-29.

CAPÍTULO 4

Desafíos y aportes del conocimiento etnográfico a la perspectiva interseccional

Ana Silvia Valero y Cynthia Sáenz

Coordenadas preliminares

El presente capítulo intentará contribuir a profundizar la discusión conceptual en torno a la perspectiva interseccional, como componente de relevancia de los procesos de producción de conocimiento en el campo de la Antropología y de otras ciencias sociales, sobre la base de los aportes de los estudios etnográficos en su relación con las edades, los géneros, las etnias y otras categorías analíticas. Como estrategia didáctica, el recorrido argumentativo buscará introducir algunos ejemplos seleccionados intencionalmente y que consideramos pertinentes para responder al objetivo trazado para este capítulo, atendiendo a la diversidad de las perspectivas teóricas y las coyunturas históricas de la disciplina en que estos fueron desarrollados. Para ello, nos proponemos avanzar en la revisión de los antecedentes de la perspectiva interseccional en los estudios feministas y de género, recuperando para este fin los aportes de campos disciplinares diversos y tomando especialmente en consideración aquellos provenientes de estudios etnográficos.

El hilo argumentativo se organiza de acuerdo a tres momentos: el primero, orientado a una breve presentación de los antecedentes; el segundo, destinado a la introducción de las principales apoyaturas teóricas que dan soporte a la perspectiva interseccional y, por último, un tercer momento abocado a la consideración de una selección de estudios etnográficos y su valoración como aporte para la construcción y profundización teórica.

En referencia al primer momento, por su carácter pionero, retomamos las producciones de Margaret Mead (1961, 1967) en torno a los procesos de crianza de niñas y niños samoanos, el trabajo de M. Kay Martin y Barbara Voorhies (1978) como estudio representativo de los debates de la Antropología feminista de los años 1970's, y el estudio la *Muerte sin llanto* (1997) de Nancy Scheper Hughes realizado en el Nordeste de Brasil.

En el segundo momento, exploramos las principales aproximaciones en torno a la perspectiva interseccional. A partir de esa base, y en un movimiento de ida y vuelta, abordamos el tercer momento, considerando una selección de tres estudios etnográficos cuyo análisis contribuirá a la valoración de la Etnografía como base fundamental para la producción de teoría.

El tercer momento se desglosa a su vez en tres partes. En primer lugar, abordamos el análisis del papel de las mujeres mayores en las sociedades *iroquesas* en el contexto de los procesos colonizatorios en América del Norte. En segundo lugar, nos abocamos a la consideración de las relaciones entre géneros, edades y relaciones intergeneracionales en sociedades *inuit* del Ártico de América del Norte, en el marco del acelerado cambio sociocultural a instancias de la profundización de los procesos colonizatorios. Por último, introducimos algunos resultados derivados de una experiencia en extensión, investigación y docencia desarrollada desde el LINEA (FCNYM, UNLP – CIC, PBA) en torno las mujeres mayores y las relaciones intergeneracionales en el barrio El Retiro (L. Olmos, La Plata, Provincia de Buenos Aires). El abordaje de los tres ejemplos considerados proveerá el soporte empírico que sustentará la reflexión subsiguiente en torno a la pertinencia y los alcances de la perspectiva interseccional.

Antecedentes de la perspectiva interseccional en los estudios etnográficos y en la Antropología feminista

Desde el surgimiento y constitución de la Antropología como disciplina científica -durante el último cuarto del siglo XIX-, hasta el momento en que se definen las líneas específicas de debate teórico en torno a los géneros y las edades -a lo largo de las décadas comprendidas entre 1960 y 1980-, es posible reconocer un intervalo de cerca de 75 años durante el cual se construyó un prolífico corpus de trabajos etnográficos, que nutrió de modo sustancial los debates posteriores.

En este apartado presentaremos tres núcleos de trabajos etnográficos que dan cuenta de puntos de inflexión en la historia de producción del conocimiento sobre la teoría de interseccionalidad. Proponemos una elección intencionada de algunos ejemplos que, sin rigor historiográfico, nuclean un conjunto de rasgos y enfoques que posibilitarán reconocer algunas preocupaciones de las que la perspectiva interseccional busca dar cuenta. Partiendo de basamentos teóricos diferenciados, consideramos que cada uno de los trabajos etnográficos que introducimos, pone en evidencia giros en las formas teórico-metodológicas de hacer y pensar la Etnografía, particularmente en relación a los modos de aproximarse a las relaciones entre los géneros, las edades y su vinculación con otras categorías analíticas.

Los trabajos pioneros de Margaret Mead: socialización y crianza de niñas y niños samoanos

Entre los diversos estudios en los que es posible reconocer ideas pioneras a la perspectiva interseccional, un antecedente ineludible lo constituye el aporte de Margaret Mead (1901-1978). Sobre la base de un trabajo de campo predominantemente llevado a cabo en Oceanía, y partiendo de la perspectiva denominada “Cultura y personalidad”, las investigaciones de Mead

definieron un parteaguas y referencia central en el campo de estudios sobre los géneros y las edades. Dentro de su más extensa obra, a los fines trazados para este capítulo seleccionamos particularmente dos de sus producciones, ya consideradas en el Capítulo 2: por un lado, *Adolescencia y cultura en Samoa* (1967), publicado por primera vez en 1928 con el título *Coming of age in Samoa* y, por otro lado, *Sexo y temperamento* (1961), publicado por primera vez en 1935 con el título *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.

Margaret Mead fue una antropóloga estadounidense que, desde 1921, realizó estudios de Psicología y de Antropología en la Universidad Columbia de Nueva York. Entre sus referencias académicas más cercanas destacan especialmente las de Franz Boas y Ruth Benedict. Con ellos, Mead compartió un marcado interés por reunir basamentos empíricos que, en comparación con las determinaciones de orden biológico, fundamentaran la relevancia de la incidencia de lo sociocultural sobre las emociones. En este sentido, Mead (1967) planteó que: “Se determinó así que ni la raza ni la común naturaleza humana pueden ser responsables de muchas de las formas que asumen, en diferentes circunstancias sociales, emociones humanas fundamentales como el amor, el miedo y la ira” (p. 40).

En referencia a los trabajos que nos interesa considerar en este capítulo, sobresale el desarrollado en 1925 en Samoa, archipiélago ubicado en Oceanía. En el ámbito de la denominada ‘Samoa americana’, por tratarse de un territorio en ese entonces bajo dominio de Estados Unidos, los estudios de Mead dieron origen a *Adolescencia y cultura en Samoa*.

Por un lado, la obra es una etnografía de los pueblos *samoanos* enfocada en los procesos de socialización, que se adentró en el estudio de las mujeres jóvenes en su tránsito por la adolescencia. Como pregunta vertebradora de su trabajo, la autora buscó responder al interrogante acerca de si la adolescencia, tal como se observaba en la década de 1920 entre las jóvenes estadounidenses, constituía una etapa universal de inestabilidad emocional. Mead pretendía explorar si estas percepciones, que asociaban determinadas emociones a condiciones vinculadas con la edad y el género, eran universales o si variaban según cada grupo y entorno sociocultural. Ello implicaba indagar cómo operaban los roles de género, la sexualidad y la transición a la edad adulta en diversos contextos socioculturales.

En esta línea, la autora destina el primer capítulo, *Un día en Samoa*, a recorrer las primeras etapas de la socialización de las niñas y niños samoanos, identificando los 8 o 9 años de edad cronológica como el punto de referencia a partir del cual comienzan a desplegar recorridos independientes de acuerdo a cada género. Así, mientras las niñas y niños de Samoa en sus primeros años de vida comparten la responsabilidad del cuidado de otros menores, llegados al punto de inflexión señalado, en tanto las niñas continúan con esas tareas, los varones en particular comienzan a ser eximidos de las mismas para adentrarse en el mundo de los jóvenes.

El estudio de Mead reúne basamento empírico para sustentar que las pautas y expectativas sociales vinculadas a los géneros y las edades no son universales ni fijas, sino que varían según el contexto sociocultural. En su carácter pionero, el trabajo *Adolescencia y cultura en Samoa* aporta fundamentos en torno a la importancia de entender cómo la cultura moldea las identidades

de género, conforme a las edades, y cómo estas identidades se intersectan con otros aspectos de la vida social.

En simultáneo, este trabajo brinda un soporte empírico y teórico para el reconocimiento de la importancia de la *edad relativa* en comparación con la edad cronológica, criterio central para la organización de la vida social en el contexto de las denominadas culturas occidentales (Eriksen, 1995).

Con referencia al interrogante que vertebra el texto de Mead en consideración, en la denominada sociedad occidental de principios del siglo XX, la adolescencia de las mujeres era frecuentemente concebida como una etapa conflictiva y de rebeldía, definida especialmente en términos de su asociación con la llegada de la pubertad. Las investigaciones de la autora en Samoa tuvieron un impacto significativo en el campo de la Antropología, y más ampliamente al interior de las ciencias sociales, al reunir un corpus de conocimiento etnográfico que desafió las ideas acerca del carácter universal de la conflictividad como atributo del desarrollo biológico de la adolescencia todas las mujeres. De manera contrastante, sus estudios brindaron sustento a la noción de que un amplio repertorio de conductas y actitudes se encuentran determinadas socioculturalmente.

Durante fines de siglo XIX y primeras décadas del siguiente, la participación de antropólogos hombres a cargo de las investigaciones etnográficas y del trabajo en el ámbito disciplinar de la Antropología, tuvo por efecto la incorporación de la perspectiva adulta y masculina en la producción académica resultante. En ese contexto, y enlazado con las derivaciones del proyecto colonial que atravesó el campo disciplinar, se consolidaron los centrismos (étnico, adulto y androcéntrico) como construcción científica dominante que sólo va a ser puesta en cuestión hacia las décadas de 1960 y 1970, con los debates desarrollados desde las Antropologías feministas (Martín Casares, 2008), y que retomaremos más adelante en este capítulo. En referencia particular al *androcentrismo*, Aurelia Martín Casares (2008) identifica tres niveles fundamentales: aquel vinculado con la perspectiva personal del antropólogo o de la antropóloga, otro asociado con el androcentrismo de la sociedad que forma parte de su objeto de estudio y, por último, el androcentrismo que impregnó a la Antropología a lo largo de su historia disciplinar.

En este escenario, el trabajo referido de Mead constituyó un precedente que introdujo una ruptura en los tres niveles de androcentrismo considerados. Se trató del trabajo llevado adelante por una antropóloga joven que escribió sobre mujeres jóvenes pertenecientes a culturas diferentes, inscripto en un campo disciplinar dominado por hombres que abordaban, siempre en clave subordinada, la vida de las mujeres que formaban parte de sus objetos de estudio.

Continuando con la revisión de los trabajos de Mead, destinamos los siguientes párrafos a analizar brevemente el segundo texto seleccionado *Sexo y Temperamento* (1961). Luego de un período de trabajo en las Islas del Almirantazgo (1928 - 1929), le siguió el desarrollo de las investigaciones en Nueva Guinea (1931-1933), que dio origen y sustento empírico al segundo texto que proponemos considerar con mayor detenimiento.

En esta obra, Mead presenta los resultados de su trabajo etnográfico con tres sociedades habitantes de diversas regiones de Nueva Guinea: *arapesh* (término reemplazado

posteriormente por la designación de base lingüística *biwat*), *tchambuli* (o *chambri*) y *mundugumor*. Dado que el concepto de género y sus debates emergerán varias décadas más tarde, a lo largo de su trabajo la autora referirá recurrentemente a *sexo y temperamento*, y utilizará el último término para aludir al conjunto de percepciones, sentidos, actitudes y expectativas socioculturalmente mediadas que intervienen en los modos de ser de mujeres y hombres. La noción de temperamento en Mead, en correspondencia con una definición preliminar de lo que luego será la noción de género, se deriva de la combinación entre la personalidad social y los rasgos emocionales atribuidos a las diferencias sexuales, pero que responden a arreglos inscriptos en el campo de la cultura, antes que a explicaciones sustentadas desde el campo de la biología (Mead, 1961). En congruencia con ello, la autora refiere a la fuerza de la evidencia empírica obtenida por medio de sus estudios:

El material reunido sugiere que muchos, si no todos, de los rasgos de la personalidad, que llamamos femeninos o masculinos, se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y la forma del peinado que se asigna a cada sexo según la sociedad y la época (Mead, 1961, p. 220).

Sexo y temperamento se enfoca en una comparación entre los tres grupos considerados. A los fines exponer las contribuciones centrales de esta obra, presentamos a continuación una breve síntesis de los principales resultados que derivan de este estudio etnográfico. Con este propósito, se destacan en particular los temperamentos y la personalidad social atribuidos a las diferencias sexuales en cada grupo.

Mead describe a los arapesh como un grupo cooperativo y pacífico, en el cual tanto los hombres como las mujeres comparten roles similares y se espera que ambos sean amables, cariñosos y colaborativos. La agresividad se desalienta en esta sociedad y los roles de género son igualitarios. En el caso de los mundugumor, la autora plantea que, en contraste con los arapesh, tienen una conducta más agresiva y competitiva, donde tanto los hombres como las mujeres tienden a ser dominantes y desconfiados, las relaciones familiares son tensas y la cooperación es menos valorada. Entre los tchambuli, Mead observó una inversión de los roles sexuales tradicionales según los estándares occidentales. Las mujeres son las que asumen los roles dominantes, como las actividades comerciales y la toma de decisiones, mientras que los hombres son más dependientes, emotivos y centrados en las relaciones sociales.

Sobre esta base, se edifica el planteo original del texto acerca de la importancia del contexto sociocultural como elemento central para la definición de los comportamientos diferenciados. Atendiendo a los intereses del presente capítulo, formulamos a continuación algunas de las contribuciones de la obra considerada.

En calidad de objetivo general, la autora se propone exponer: “el relato de cómo tres sociedades primitivas, han agrupado sus actitudes hacia el temperamento en relación con los hechos muy evidentes de las diferencias entre los sexos” (Mead, 1961, p.13). Asentando así su planteo sobre la base de la comparación, formula hipótesis fértiles entre las que se destacan, por ejemplo: la importancia de la trama cultural en relación con la posición de las mujeres; la

relevancia de la socialización como vía para incidir en las variaciones del temperamento humano, en contraste con la consideración de lo innato como base para la determinación de los temperamentos.

Por otra parte, advertimos que el énfasis otorgado por Mead a la comparación constituye un nodo teórico - metodológico central de su línea argumentativa en la medida en que sobre éste se asientan sus resultados, pero también el objetivo e hipótesis de trabajo. Por otra parte, si bien la comparación ya había sido reconocida en el marco de las corrientes teóricas evolucionistas que promovieron parte de los debates del siglo XIX, señalamos el carácter innovador de su recuperación bajo un encuadre teórico diferente. Todo ello le permitió robustecer la evidencia reunida en torno a la importancia de la cultura en la constitución de las diferencias genéricas, o temperamentales en los términos de la autora.

Junto con lo expuesto, el trabajo incluye una reflexión crítica permanente en la cual, además de considerar distintos contextos socioculturales, se incorpora el análisis de la propia cultura de pertenencia de la autora. Por esta vía, se pone en cuestión la pretensión de asimetría del contexto sociocultural de quien desarrolla la investigación, remanente de la epistemología colonial que atravesó la historia de producción de conocimiento de la Antropología. Otro de los aspectos innovadores del planteo de Mead al momento de su formulación, lo constituye el hecho de ubicar a la cultura del investigador en condición de paridad con las culturas objeto de estudio, tal como se observa en el fragmento que compartimos a continuación: "Pero si nos volvemos de estas elaboraciones primitivas y evidentes, a creencias que nosotros compartimos con pueblos primitivos, en las que ya no somos espectadores, sino donde estamos profundamente complicados, nuestra superioridad crítica desaparece" (*Ibíd.*).

Además de las contribuciones ya destacadas, el trabajo de Mead aporta argumentos para el reconocimiento de un enlace estrecho entre los contextos socioculturales, como base fundamental para la definición de los conceptos de *normalidad* y *anormalidad*. Además, resulta relevante reconocer el nexo indudable entre el trabajo de Mead y el de Ruth Benedict (1934), quien plantea:

Una acción normal es aquella que cae dentro de los límites del comportamiento esperado para una sociedad en particular. Su variabilidad entre pueblos diversos es, esencialmente, una función de la variabilidad de los patrones de comportamiento que diferentes sociedades han creado para sí mismas, y nunca puede ser completamente divorciada de la consideración de los tipos de comportamiento culturalmente institucionalizados (Benedict, 1934, p. 76).

En esta línea, su trabajo constituyó así un sustancial aporte para la relativización de la determinación biológica de los comportamientos:

...insistiendo menos en la validez biológica o divina de sus formas sociales de lo que nosotros hacemos con respecto a las nuestras, cada tribu tiene ciertas actitudes definidas hacia el temperamento, sustenta una teoría sobre la

naturaleza de los seres humanos, hombres, mujeres o unos y otros, y reconoce una norma en función de la cual se juzga y condena a los individuos que se apartan de ella (Mead, 1961, p. 17).

A modo de síntesis integradora del presente acápite, los trabajos de Mead analizados fueron aportes pioneros para la producción teórica en torno al papel de la cultura en relación con los géneros y las edades. Entre los aspectos más destacados cabe señalar: el reconocimiento de que los valores y significados atribuidos a las diferencias sexuales son variables y resultado de la elaboración sociocultural; y que los comportamientos relacionados con los diversos momentos de la trayectoria vital y sus significados, asociados a cada género -aunque Mead refiera a temperamentos- son modelados por el entorno sociocultural, al punto de no encontrarse condicionados desde el punto de vista biológico.

Por otra parte, las producciones de Mead seleccionadas desafían las concepciones del momento dominantes al interior de la disciplina en tanto, por medio de la comparación sociocultural, ubican en pie de igualdad, la sociedad de procedencia de la investigadora con las otras sociedades estudiadas. En esta línea argumental, sus trabajos parten de la premisa de que los valores y significados compartidos por los antropólogos en sus propios procesos de socialización, requieren ser interpelados, al igual que otros dominios de la diversidad sociocultural. Al poner el contexto sociocultural en el centro de sus explicaciones, su trabajo se contrapuso a aproximaciones socio y etnocéntricas.

Por último, y retomando las reflexiones de Scheper Hughes (2009), la producción de M. Mead se diferenció de las explicaciones fundadas en la biología y en el darwinismo social predominantes en la época y constituyó un aporte sustancial para una profunda crítica y distanciamiento por parte de antropólogos y otros científicos sociales respecto del conjunto de supuestos que argumentaban acerca de la preeminencia de las perspectivas occidentales, blancas y masculinas por sobre otras posibles. Los estudios de Mead asentaron nuevos fundamentos en contra de postulados académicos racistas en torno de la relevancia de las ciencias biológicas para comprender el comportamiento social³².

En este apartado buscamos formular y reflexionar acerca de los fundamentos principales sobre los cuales se asienta el carácter pionero de algunos trabajos de Margaret Mead, no sólo en torno al género y las edades, sino también en cuanto al reconocimiento de su entrelazamiento con los procesos de socialización. Destacamos particularmente la temprana inscripción en su trabajo de los debates conceptuales que comenzarían a plantearse al interior de la Antropología y otras disciplinas próximas entre tres y cinco décadas más tarde, con los estudios de los géneros y de las edades y, más aún, con el surgimiento de la perspectiva interseccional.

³² En su primera versión en inglés, estas reflexiones fueron publicadas en: Scheper Hughes, N. (1984) The Margaret Mead Controversy: Culture, Biology and Anthropological Inquiry. *Human Organization* 43 (1).

Surgimiento de la Antropología feminista: los cuestionamientos sobre la subordinación femenina

A continuación, introduciremos algunas de las discusiones y coordenadas centrales que orientaron la conformación de la *Antropología feminista*. Para responder a esta finalidad, tomaremos el texto emblemático *La mujer: un enfoque antropológico*, de Mary Kay Martin y Barbara Voorhies. Las autoras, provenientes del campo de la Arqueología, son representantes de la Antropología feminista de los años 1970. El texto -dedicado a Margaret Mead-, retoma, pero también pone en revisión algunas de las preocupaciones planteadas décadas antes. Publicado en 1975 en inglés, y tres años más tarde en español, es resultado de un curso realizado en 1971, en la Universidad de California.

Bajo un enfoque materialista, las autoras construyen sus reflexiones en un proceso argumentativo que busca responder como pregunta principal a la eventual universalidad de la subordinación de las mujeres a las esferas masculinas. A partir de la perspectiva mencionada, que atiende a los aspectos económicos por los cuales las poblaciones se relacionan con su medio, como base principal para definir diversas formas de organización social, las autoras escogen para su estudio sociedades recolectoras, horticultoras, agricultoras, de pastoreo e industriales. Desde el punto de vista metodológico, el texto toma como punto de partida el *Atlas etnográfico* de Murdock (publicado en 1967, *op. cit.* en Martin y Voorhies, 1978), para combinar el análisis cuantitativo derivado de éste, con una aproximación cualitativa sustentada en la selección intencional de casos concretos. El texto integra así la selección de cinco estudios etnográficos que se consideran representativos de diversos niveles de complejidad organizativa, a partir de los cuales es posible identificar el papel diferencial de las mujeres en diversos contextos socioculturales.

El eje argumentativo que vertebra el texto busca dar cuenta del medio ambiente y la tecnología como componentes centrales, que intervienen en la definición de los papeles correspondientes a hombres y mujeres. Cabe aquí destacar que, si bien la noción de género ya se encontraba incorporada en las discusiones del ámbito disciplinar, este trabajo continuará apelando a las expresiones de sexo para referir a la diferenciación genérica en los papeles desempeñados por hombres y mujeres, respectivamente. La argumentación propuesta, además de otorgar una relevancia central a los aspectos económicos, combina una serie de proposiciones acerca de cómo éstos se entrelazan con los conceptos de poder y autoridad³³, y con las relaciones de parentesco. Junto con ello, la perspectiva propuesta -en contraste con los postulados de Mead-, enfatizará en una concepción binarista (mujer/hombre) y en una fundamentación biológica de las diferencias que las autoras designarán como *sexuales*³⁴.

³³ Entendido este último por las autoras como el poder legítimo o legal (Martin y Voorhies, 1975).

³⁴ Considerando por momentos intercambiables los términos mujer y hembra y hombre y macho, haciendo incluso referencia indistintamente tanto a géneros como a sexos supernumerarios en alusión a los basamentos genéticos y fisiológicos como fundamentos generales de las diferencias sexuales.

A través de la consideración pormenorizada de los diversos casos etnográficos que el texto toma como ejemplos, el trabajo busca reunir argumentos para discutir y explicar de qué modo - en la relación de los grupos humanos con el medio-, se fue dirimiendo y constituyendo la diferenciación de los papeles de mujeres y hombres.

Las autoras dedican la primera parte del libro a caracterizar los basamentos biológicos de las diferencias sexuales. En esta línea, cabe considerar los títulos de los primeros cinco capítulos: *La quintaescencia del sexo* (capítulo 1), *El sexo como proceso biológico* (capítulo 2), *Los orígenes de algunos rasgos relacionados con el sexo* (capítulo 3), *Sexos supernumerarios* (capítulo 4), *El mundo biosocial de los primates no humanos* (capítulo 5). Este recorrido es seguido por el capítulo 6, titulado: *La ciencia del hombre mira a la mujer*. El título de este último busca poner de relieve que, hasta ese entonces³⁵, la ciencia, y en particular la Antropología, había estado fundamentalmente protagonizada por hombres, sin ser un ámbito con marcada participación de mujeres.

El texto avanza en los capítulos siguientes con la presentación y caracterización de los casos etnográficos, diferenciados en base a las formas de adaptación ecológica en relación con la organización económica, el parentesco y la organización social.

En referencia a las *sociedades recolectoras*, el texto introduce una reflexión con respecto a la denominada *tesis androcéntrica*. Con esta denominación, las autoras refieren al conjunto de supuestos que asumen el dominio económico y político de los hombres en las sociedades recolectoras, teniendo estas ideas un impacto importante en los modelos de parentesco y organización social. La argumentación en torno a las denominadas sociedades recolectoras se profundiza a partir de la consideración del ejemplo de los *tiwi*³⁶. A partir del análisis del ejemplo, las autoras destacan que las mujeres proporcionan mayor cantidad de alimentos por medio de la recolección, que los hombres por medio de la caza. Dado que la adquisición de autoridad tiene como condición de base contar con lazos de parentesco definidos a través de las mujeres, se destaca que, si bien el dominio social y el productivo no son equivalentes, las relaciones entre los 'sexos' son relativamente simétricas.

Luego consideran a las sociedades horticultoras. Para ello, toman el grupo denominado *hagen*, como ejemplo etnográfico³⁷. En este marco, y de acuerdo a las autoras, la posición de las mujeres parece derivar del nivel de productividad económica, la naturaleza del parentesco y la productividad social. En este sentido, señalan que en las oportunidades en las que en las sociedades horticultoras la descendencia se traza por vía patrilineal, la condición social de las mujeres se reduce. En el caso particular de los *hagen*, la posición de relativa subordinación de las mujeres, desde el punto de vista económico y político, contrasta con el reconocimiento de sus poderes en el plano de lo sobrenatural.

³⁵ Referimos aquí, como ya hemos mencionado antes, a 1975 y 1978 respectivamente, años de publicación del texto en inglés y en español.

³⁶ Los *tiwi*, habitantes de la costa de la Isla de Melville, frente a Australia. Este grupo, desde el punto de vista de su organización económica, constituyen sociedades cazadoras recolectoras.

³⁷ Los *hagen* constituyen un pueblo ubicado al oeste de las mesetas de Nueva Guinea y constituyen un caso de horticultura patrilineal.

Sobre la base de un estudio realizado por E.W. Fernea (*op. cit.* en Martin y Voorhies, 1978) y R. Fernea (*op. cit.* en Martin y Voorhies, 1978), en la ciudad de Daghara, Irak, caracterizan el papel de las mujeres en una sociedad agricultora. Martin y Voorhies recurren a este ejemplo para dar cuenta del papel central que desempeñan los hombres en la organización de la producción, mientras que las mujeres quedan asociadas al ámbito doméstico. Plantean que la intensificación de las prácticas de cultivo se asocia con el desempeño pleno de los hombres en las tareas agrícolas, en tanto las mujeres se ocupan de los procesos de transformación del producto cosechado. De acuerdo a las autoras, operaría en este punto una inflexión en la *división sexual del trabajo*. Lo planteado aquí guarda estrecha relación con lo que será considerado en el presente libro cuando refiramos al papel de las mujeres en la sociedad *hopi* del sudoeste de América del Norte.

Por último, referiremos al pastoreo como tipo de sociedad pre-industrial. Para este fin, Martin y Voorhies (*Ibíd.*) toman como caso de análisis la sociedad *woodabe fulani*³⁸, para argumentar que, con una gran dependencia de los animales domésticos, estas sociedades se caracterizan por poseer sistemas de parentesco patrilineales en los cuales los hombres -poseedores de la porción de ganado de mayor importancia-, detentan una posición económica y políticamente dominante. Ello se combina con cierta circunscripción de las mujeres a la esfera doméstica, lo cual abre paso al tejido de redes de solidaridad intragrupal. Si bien la sociedad *woodabe fulani* responde a esta caracterización general y las mujeres disponen de un papel económica y políticamente subordinado a los hombres, las autoras destacan que al ser éstas las encargadas de las tareas de ordeño y de procesamiento de la leche, cuentan con la propiedad de un excedente en forma de mantequilla y con la posibilidad de su acumulación.

El valor de la sistematización propuesta reside en dos puntos principales: por un lado, el propósito de proveer una aproximación general que comprenda los diversos modos de organización económica, social y política de escala planetaria; y, por otro lado, constituirse en una plataforma de base para la interpelación y la producción de nuevas evidencias y, consecuentemente, nuevos interrogantes. Se destaca el papel crucial de las mujeres en la subsistencia, particularmente en las actividades de recolección y horticultura. También se señala la importancia de este conjunto en la formación de redes sociales y sistemas de parentesco, que son esenciales para la cohesión social y la transmisión de saberes, desafiando la idea de que la subordinación femenina es una constante universal.

Entre los alcances del texto, el enfoque propuesto conlleva también una crítica a los “modelos evolutivos” tradicionales que, sustentados en una mirada lineal y simplista de la evolución social, postularon la dominación masculina y la subordinación femenina como inevitables y naturales. A la vez, la obra sobresale especialmente por la centralidad del papel de las mujeres y el conjunto de hipótesis y proposiciones que buscan poner en relación la economía, la organización social y las relaciones de poder en su relación con el entorno.

³⁸ La sociedad *woodabe fulani* constituyen un grupo con economía centrada en el pastoreo que ocupa la zona al norte de los ríos Níger y Benue, en una porción de territorio árido denominado la franja sudanesa.

No obstante, las aproximaciones superadoras derivadas posteriormente de la Antropología del Género, consideramos que esta obra constituye un punto de inflexión en la producción de conocimiento, porque es el resultado de un proyecto colectivo por desafiar hipótesis con respecto al papel de la mujer, sobre la base de una iniciativa que buscó considerar diferentes modos de organización social y económica como criterio de diferenciación sociocultural.

Más allá de “la muerte sin llanto”

A continuación, abordaremos brevemente otro punto clave que consideramos relevante para nuestro acercamiento a la perspectiva interseccional. Se trata del texto *La muerte sin llanto* (1995) de Nancy Scheper Hughes. Publicado originalmente en inglés en 1992, y en español cinco años después, este trabajo da cuenta de la investigación etnográfica que la autora realizó en el nordeste de Brasil en dos períodos: 1965 y 1989. Su temprana inmersión en este contexto - aunque en su primer acercamiento actuó como trabajadora comunitaria para una ONG internacional orientada en combatir la desnutrición-, y el enfoque teórico que construye a lo largo de su obra, ofrecen aportes sustanciales para nuestra aproximación al campo temático de la interseccionalidad.

La autora examina el estrecho vínculo entre los problemas de salud que afectan a las mujeres pobres y sus hijos en barrios populares del nordeste de Brasil, y los procesos históricos y políticos más amplios que enmarcan sus vidas cotidianas. Desde esta perspectiva, en la década de 1980, Scheper Hughes se propone analizar cómo las mujeres pobres, que enfrentan la muerte recurrente de sus hijos recién nacidos, desarrollan una aparente indiferencia ante estas pérdidas. En la búsqueda de una explicación a este comportamiento recurrente, la autora se interroga sobre las condiciones de vida que pueden dar cuenta de ello. Así, considera que la desigualdad económica y la dinámica histórico-política afectaron de manera particular el acceso al empleo y la salud de las mujeres jóvenes y sus hijos.

En este sentido, la obra destaca uno de los núcleos fundamentales que contribuyeron a la conformación de la perspectiva interseccional. Además de evidenciar el entrelazamiento entre géneros y edades, la autora expone un entramado de relaciones de desigualdad y de poder inscritas en contextos históricos específicos y situados, cuya consideración que resulta esencial para nuestra comprensión de la perspectiva interseccional.

Aproximaciones conceptuales a la perspectiva interseccional

Para dar inicio al recorrido de este apartado, consideramos pertinente retomar lo planteado en los acápites que lo preceden. En este sentido, partimos de reconocer en los trabajos de

Margaret Mead un entrecruzamiento insoslayable entre el género, la edad y la etnia y, a la vez, un antecedente para la futura perspectiva interseccional. En segundo lugar, abordamos el trabajo de Martin y Voorhies, por considerarlo un ejemplo que demarca un punto de inflexión y permite dar cuenta de los debates y aportes surgidos al interior de la Antropología feminista de los años '70. Por último, el análisis del trabajo de Scheper Hughes aportó a la problematización de la necesidad de reconocer de qué forma los procesos histórico-políticos y las relaciones de clase inciden y se intersectan con los estudios etnográficos en torno a las dimensiones de géneros y edades, como campo temático que este libro se propone abordar.

El término *interseccional* fue propuesto en 1989, por Kimberlé Crenshaw, para dar cuenta de que los reclamos feministas -y la construcción de las agendas de los movimientos populares y académicos constituidos hasta ese entonces-, se encontraban circunscriptos a las problemáticas que afectaban a las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales. En contraste con ello, la perspectiva interseccional en desarrollo buscó construir un encuadre teórico que ampliara su espectro de alcance, para revelar el carácter político de las omisiones efectuadas, en términos de raza, clase y sexualidad. Las identidades omitidas eran invisibilizadas y construidas así en posición de subordinación con respecto a los atributos identitarios hegemónicos y normativos, que habían sido reivindicados por los movimientos feministas. La perspectiva interseccional buscó, de este modo, visibilizar las políticas y las formas de pensar y actuar que resultaban discriminatorias con respecto a las mujeres negras, pobres, no heterosexuales.

De forma paralela a este recorrido, a lo largo de la década de los '80, la Antropología y otras disciplinas próximas al campo de las ciencias sociales, iniciaron una revisión crítica de las producciones previas en torno a los estudios de género, de la que resultó el reconocimiento, en las primeras iniciativas teóricas en este campo, de una concepción homogeneizante de la identidad colectiva de las mujeres:

Como consecuencia de ello, en lugar de desentrañar las diferencias entre las mujeres, uniformó sus experiencias y las contrapuso a las de los hombres como otro grupo homogéneo. El enfoque en la relación entre mujeres y hombres, y el énfasis en cómo se construyen estas dos categorías en su interrelación, ha preservado una noción homogénea de dichas categorías (Krekula, 2007, p. 156).

Como se desprende de lo hasta aquí expuesto, antes que una sumatoria de dimensiones analíticas como género, edad, etnia, raza, sexualidad o clase social, esta perspectiva postuló desde sus comienzos la necesidad comprender la mutua interdependencia entre tales dimensiones. Al interior de esa interdependencia, se identificó a las estructuras de poder como elemento omnipresente, ineludible y vertebrador de los encuadres interseccionales en construcción.

De manera simultánea, a partir de la perspectiva interseccional, fue posible reconocer en estos primeros estudios el refuerzo de una aproximación homogeneizante de las experiencias de mujeres y hombres que contribuyó a la invisibilización y subordinación de las vivencias y

experiencias no inscriptas en las identidades reconocidas. Sobre esa base se asienta la iniciativa por promover abordajes de género que, reconociendo su carácter colectivo, eviten desatender su pluralidad y especificidad.

Por otro lado, Krekula (2007) nos advierte que la temática de la edad requiere ser problematizada desde el encuadre de la perspectiva interseccional. Este planteo conduce a subrayar la importancia de la singularidad de las edades al interior de esta perspectiva y permite reconocer nuevos campos problemáticos asociados como, por ejemplo, la consideración de las trayectorias vitales en intersección con la clase social, la etnia y la sexualidad. En la misma línea, Verónica Ramos Toro (2018) postula que la articulación de la perspectiva interseccional con el enfoque del curso vital, posibilita complejizar la aproximación al envejecimiento de las mujeres a partir de la combinación de sus componentes generacionales y biográficos.

Los estudios desarrollados por parte de algunas de las investigadoras que participan de la autoría de este libro, permiten argumentar que la perspectiva interseccional constituye un prisma que complejiza la mirada y posibilita el reconocimiento de las tramas de solidaridad intergeneracional en mujeres mayores, cuyas trayectorias vitales han estado entrelazadas por la participación colectiva y política en entornos comunitarios compartidos (Morgante y Valero, 2019; Valero, Morgante y Cueto, 2024).

Siguiendo las palabras de Verena Stolcke, “la interseccionalidad remite a una *noción eminentemente política*” (2014, p.182) que incluye la interacción diferencial entre los principios de clasificación socioculturales, las implicaciones derivadas de éstas en términos de relaciones de poder y su incidencia en la vida de las personas, en las prácticas sociales, las convenciones institucionales y las ideologías culturales.

Aportes desde y hacia los estudios etnográficos

Las Mujeres Mayores en la sociedad iroquesa

Con el propósito de hacer visibles los aportes desde y hacia los estudios etnográficos con perspectiva interseccional, resulta paradigmático tomar en consideración el rol de las mujeres mayores en las sociedades iroquesas³⁹.

Las sociedades iroquesas constituyeron uno de los primeros pueblos del área cultural de los Bosques Nororientales de América del Norte, que fueron afectados por el proceso colonizador desplegado, desde inicios del siglo XVII, por holandeses, franceses e ingleses.

³⁹ Para mayores detalles, sugerimos la lectura del texto *Etnografías de América del Norte y Centroamérica* (Morgante y Valero, 2016).

Antes del comienzo de este proceso, el área cultural era habitada por grupos con una economía mixta, fundamentalmente horticultora en combinación con prácticas de caza, pesca y recolección, en coexistencia con otros grupos más septentrionales que sustentaban su economía a base a la caza y la recolección (Trigger, 1978; Wolf, 1987). Previamente, los iroqueses habían constituido una alianza política, denominada *Liga o Confederación iroquesa*. Estos grupos compartían un mismo tipo de parentesco matrilineal que establecía que las mujeres eran propietarias de las tierras de cultivo, de las viviendas y de los instrumentos de trabajo.

Lo expuesto hasta aquí cobra una relevancia adicional en nuestra aproximación a la perspectiva interseccional si consideramos el trabajo de Judith Brown, publicado en pleno auge de la Antropología feminista (1970)⁴⁰. La autora propone que el alcance del matrilineaje se extendía más allá de la contribución económica, en tanto por su intermedio se definía la herencia de la tierra, la vivienda y las herramientas a utilizar en el trabajo hortícola, pero también, se transmitían los derechos que regían para la distribución de los productos del cultivo, la caza, la pesca y la recolección, así como para la elección de los representantes en cargos políticos y religiosos. Estas atribuciones recaían particularmente sobre las *mujeres mayores matronas* de cada matrilineaje, lo que les confería una autoridad significativa al posibilitar una injerencia en decisiones políticas y militares. A partir de esta base y a diferencia de los postulados provenientes de otras interpretaciones vigentes, la autora señala que la importancia del papel de las matronas residía, antes que en su contribución económica, en su papel central en la organización económica y sus alcances políticos y religiosos.

Con la avanzada del proceso colonizador, la autoridad de las matronas fue modificándose y, en un primer momento, su figura se destacó por su capacidad para incorporar, bajo sus lazos de parentesco, a cautivos pertenecientes a grupos foráneos a la Liga. A la vez, asentada en su poder de dirimir el acceso a las provisiones que daban sustento a las incursiones de los grupos iroqueses sobre territorios de grupos vecinos, su autoridad se vio reforzada a medida que se intensificaban la búsqueda de pieles de castor y la expansión hacia nuevos dominios. La carrera por responder a la demanda comercial europea facilitó la avanzada colonizadora, hizo mermar progresivamente los recursos, promovió desplazamientos de los iroqueses y grupos vecinos y potenció, al menos en los primeros momentos, el protagonismo de las matronas.

La consideración del papel de las matronas en la sociedad iroquesa constituye un aporte desde la Etnografía a la perspectiva interseccional, en la medida en que en su análisis convergen las relaciones de poder, el parentesco, el género, la etnia y las edades. El ejemplo considerado destaca particularmente por el hecho de que la autoridad se apoya en una combinación de las relaciones de parentesco con el componente etario, al recaer en las mujeres mayores o ancianas, cabeza de linaje, como figuras preeminentes de la sociedad iroquesa.

⁴⁰ Cabe destacar en este punto la proximidad temporal con el momento de realización en 1971 del curso que dio origen al texto de Martin y Voorhies (1978) previamente abordado.

Género, edades y relaciones intergeneracionales entre los inuit del Ártico

A lo largo del presente apartado se explora cómo el género, las edades, las diferentes trayectorias de vida y las relaciones entre las generaciones, se interrelacionan dentro de las comunidades *inuit*, a partir de una configuración socio-cultural que posibilita la vida en el entorno ártico. A ello se suman los desafíos de las transformaciones en el modo de vida tradicional como resultado de los procesos colonizatorios.

Los *inuit* son un pueblo indígena que habita una amplia extensión territorial en las regiones árticas de Canadá, Alaska y Groenlandia⁴¹. En ese contexto, la supervivencia bajo el modo de vida tradicional, basada en la obtención por caza y pesca de grandes mamíferos marinos como las focas, dependió en gran medida de la baja densidad demográfica relativa, la cohesión comunitaria, la transmisión de conocimientos ancestrales y la doble morfología social (Mauss, 1971)⁴².

En el modo de vida tradicional *inuit*, los roles de género están profundamente arraigados en las necesidades de supervivencia y en la adaptación al entorno ártico. La existencia de roles diferenciados a partir del género y la edad, se fundó en el desempeño de actividades complementarias⁴³. Junto con ello, dada la división genérica de los roles en un entorno extremo, en los casos frecuentes en que los hombres perdían la vida por accidentes, las esposas viudas y su descendencia quedaban en una posición de fragilidad para la supervivencia.

Las trayectorias de vida de hombres y mujeres *inuit* se encontraban demarcadas por una serie de etapas definidas, cada una con sus propias responsabilidades y expectativas sociales. Desde una edad temprana, los niños y niñas eran educados en las habilidades necesarias para la supervivencia en su entorno. El aprendizaje se desarrollaba observando y participando en las actividades diarias de los adultos, lo que les permitía adquirir conocimientos prácticos y habilidades esenciales para la vida en el Ártico (Murdock, 1945; Collings, 2001).

⁴¹ Su entorno extremo, dado por la permanencia de hielo superficial, viento, bajas temperaturas y oscilación anual de disponibilidad de luz a lo largo del día, ha moldeado, hasta la avanzada del proceso colonizador hacia fines del siglo XIX, un modo de vida tradicional estrechamente adaptado a las condiciones ambientales. Para mayor detalle, sugerimos ver *Etnografías: América del norte y Centroamérica* de M.G. Morgante y A.S. Valero (2016).

⁴² La doble morfología social, descrita por Marcel Mauss (1971) en el *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales, un estudio de morfología social*, dio cuenta de una alternancia estacional socioculturalmente establecida, que combinó instancias de concentración y dispersión demográfica con la movilidad diferencial, permitiendo maximizar la cohesión y garantizar la transmisión de saberes tradicionales durante el invierno, sobre la base de la dispersión y el aislamiento durante el verano.

⁴³ Mientras los hombres se encargaban principalmente de las tareas de caza y pesca, que les proporcionaban insumos para la subsistencia y otros recursos materiales, las mujeres, desempeñaban un papel crucial en el procesamiento de los productos de la caza y la pesca, la confección de vestimentas, el mantenimiento del espacio de vivienda y el cuidado de los hijos (Mauss, 1971). Las habilidades de las mujeres *inuit* en la confección de la vestimenta han sido particularmente valoradas, ya que la manufactura de las prendas requiere un conocimiento exhaustivo de los materiales, las técnicas de costura y la funcionalidad en condiciones extremas (Murdock, 1945).

A medida en que los individuos crecían, se esperaba que los jóvenes se involucraran progresivamente en tareas como la caza, la pesca o la confección de ropa y comenzaran a contribuir al bienestar colectivo. Este proceso de aprendizaje y participación constituyó un componente fundamental para la transmisión del conocimiento y las tradiciones *inuit*, asegurando la continuidad cultural de una generación a otra.

El modo de vida tradicional *inuit*, al que aquí hemos referido sintéticamente, experimentó un impacto profundo como consecuencia del proceso colonizador, en especial desde fines del siglo XIX y en el curso del siglo XX, siendo la instalación de este proceso mucho más tardía con respecto a lo ocurrido con otros grupos nativos de América del Norte. En este escenario, entre las transformaciones diversas que se desprendieron de este impacto, una de las de mayor relevancia estuvo dada por la limitación de la doble morfología social. La incorporación al trabajo asalariado, el acceso al dinero, la instalación de regímenes de educación obligatorios en internados en el marco de un nuevo ordenamiento geopolítico estatal, quebrantaron el mecanismo de movilidad estacional tan crucial para el modo de vida tradicional (Condon, 1982).

La práctica de abandono de ancianos cuando éstos se tornaban improductivos y dependientes, además de la adversidad de la supervivencia en el ártico, en el contexto tradicional de la vida *inuit*, configuró la limitada representación demográfica de este conjunto. En el contexto contemporáneo, luego de las profundas transformaciones resultantes del proceso colonizador, los cambios en el modo de vida y la extensión de la esperanza de vida, abrieron paso a la emergencia de la vejez entre los *inuit* como nuevo componente demográfico. Como resultado de ello comienza a ser discutido el papel central de los ancianos en la transmisión de los saberes relativos al pasado de los *inuit*, sus tradiciones y su modo de vida (Collings, 2001; Lyons, 2010). Los ancianos comienzan así a ser valorados por su conocimiento y experiencia y a ser reconocidos como los principales responsables de impartir enseñanzas sobre las tradiciones, la lengua y las prácticas culturales a través de historias, enseñanzas y la transmisión directa de habilidades. Son vistos como los guardianes del conocimiento y la sabiduría tradicionales y juegan un papel crucial en la educación de las generaciones más jóvenes, aun luego de los poderosos cambios introducidos a lo largo del siglo XX. A diferencia de los saberes y aprendizajes transmitidos por el sistema educativo impulsado por las instituciones estatales (gobierno canadiense, de Groenlandia o bien estadounidense en Alaska), el enfoque educativo promovido por los ancianos refuerza las relaciones intergeneracionales y asegura que el conocimiento atraviese de manera efectiva de una generación a otra. La participación de los jóvenes tanto del sistema de educación formal estatal como de las enseñanzas tradicionales, les permite la internalización de los valores y la cosmovisión de su cultura (Collings, 2001; Lyons, 2010).

Las relaciones entre edades y géneros han sido un elemento fundamental para el sostenimiento de la vida en el Ártico. Junto con ello, en el contexto contemporáneo, las relaciones familiares e intergeneracionales son resignificadas como elementos esenciales para la preservación de su identidad (Lyons, 2010). Lo expuesto hasta este punto, nos permite destacar, basándonos en una perspectiva interseccional que vincula, generaciones con géneros, edades

y etnias, que las relaciones intergeneracionales constituyen un pilar fundamental en la cultura *inuit*, donde la conexión entre ancianos, adultos, jóvenes y niños forma la base de la transmisión cultural y la identidad colectiva. Proyectos contemporáneos, como los de repatriación digital de patrimonio cultural, están colaborando con el mantenimiento y la revitalización de estas relaciones, al permitir que el conocimiento y las tradiciones sean preservados y compartidos de manera accesible tanto para los *inuit* como para el mundo que los rodea (Lyons, 2010; Griebel & Keith, 2021).

A modo de síntesis, en el contexto de vida contemporáneo de los *inuit*, una particular combinación entre géneros, edades, etnia y relaciones intergeneracionales, contribuye a garantizar la continuidad y la reproducción social en uno de los entornos naturales más desafiantes del planeta. La preservación de estos valores y prácticas son propios, no solo de la identidad del grupo, sino también de su capacidad de adaptarse y prosperar en un mundo cambiante.

Interseccionalidades, mujeres mayores y relaciones intergeneracionales en el barrio de El Retiro (L. Olmos, La Plata)

Tal y como fuera mencionado en el capítulo introductorio, incorporamos a continuación algunos resultados obtenidos y reflexiones desarrolladas en el marco de una experiencia de extensión universitaria con personas mayores del Barrio El Retiro (L. Olmos, La Plata).

A partir del año 2015, comenzamos a trabajar en el barrio El Retiro (Lisandro Olmos, Partido de La Plata), con un grupo de personas mayores nucleadas en el Centro Comunitario de Extensión Universitaria N° 3 "Corazones del Retiro". Desde este espacio, avanzamos en la implementación del Proyecto de Extensión Universitaria "Aprendiendo con y para la Tercera Edad" (LINEA, FCNYM – CIC, PBA), enfocado en la promoción del bienestar y la calidad de vida de personas mayores. A partir de la perspectiva de la integralidad (Tommasino y Stevenazzi, 2016), el proyecto desarrollado a lo largo de siete años permitió la construcción de experiencias y aprendizajes en extensión y, articulado con ello, la producción de resultados que incluyeron la recopilación de relatos acerca de las perspectivas de un conjunto de mujeres mayores nucleadas en torno al autodenominado Grupo de la Tercera Edad "Alegría de Corazones". Entre los conocimientos construidos destacan un conjunto de relatos y perspectivas de las personas mayores con respecto al barrio, su historia y sus propias trayectorias vitales. Los principales hallazgos permitieron reconocer una trama de solidaridades intra e intergeneracionales en la cual las mujeres mayores se desenvuelven como protagonistas centrales de las solidaridades intra e intergeneracionales (Morgante y Valero, 2021). Junto con ello, la identificación de las mujeres mayores por parte de algunos niños y jóvenes del barrio como referentes comunitarios, aportó evidencia en torno a la yuxtaposición de las relaciones de géneros, edades, territorio de residencia y relaciones intra e intergeneracionales como las variables socioculturales

fundamentales. En combinación con los trayectos vitales compartidos en el barrio, la perspectiva interseccional fundamenta su pertinencia como aproximación analítica.

A la vez, los resultados obtenidos abrieron paso al diseño e implementación de propuestas de enseñanza en escuelas del Barrio El Retiro impulsadas desde la Cátedra de Etnografía II⁴⁴ durante los años 2018 y 2019. Enmarcadas en prácticas pre-profesionales, estas propuestas contribuyeron a la profundización de la perspectiva interseccional desde una aproximación integral que aspira a dinamizar las relaciones entre extensión, docencia e investigación (Valero y Morgante, 2018). Las prácticas pre-profesionales aquí mencionadas, buscan ahondar en una perspectiva interseccional, abordando temas de géneros, edades y etnicidad en relación con las trayectorias personales y comunitarias de las y los participantes. Esta mirada permite profundizar en el reconocimiento de la importancia de esta perspectiva en contextos situados, poniendo en relevancia la diversidad sociocultural en relación con los géneros y edades, las trayectorias vitales y las relaciones intra e intergeneracionales.

Consideraciones finales

Por medio del presente capítulo buscamos realizar una aproximación a la perspectiva interseccional. Recurriendo a una selección intencional de algunos textos paradigmáticos en la historia de la producción de conocimiento en Antropología -Mead (1961; 1967), Martin y Voorhies (1978) y Scheper Hughes (2009)-, procuramos vincular el surgimiento de las preocupaciones que dieron base a la perspectiva interseccional con algunos hitos o puntos de inflexión en la historia de la producción de conocimiento en Antropología.

Por esta vía, fue posible reconocer en los trabajos de Mead nociones que precedieron al concepto de género, así como argumentos y evidencia etnográfica que anticiparon la relevancia de la perspectiva interseccional como superadora de las corrientes de la Antropología feminista. El trabajo de Martin y Voorhies, posibilitó reconocer los alcances, pero también los límites de los postulados de las discusiones de la Antropología feminista de la década de 1970. Por último, la presentación del trabajo de Scheper Hughes abonó a la identificación de los condicionantes estructurales como dimensiones cruciales para el análisis de una perspectiva interseccional, capaz de conjugar la consideración de las articulaciones entre la diversidad sociocultural y la desigualdad social.

Por otra parte, la aproximación realizada a la interseccionalidad como concepto da cuenta de una perspectiva en permanente construcción, pero superadora de una mirada fragmentaria, a la

⁴⁴ El programa de contenidos de la asignatura Etnografía II prevé la realización de un trabajo de exploración de las futuras competencias del antropólogo, vinculando los contenidos curriculares con la praxis disciplinar. Este ha sido originalmente proyectado como un espacio para la identificación de habilidades y construcción de saberes relativos a las instancias de trabajo de campo y laboratorio, a partir de un problema de investigación/extensión.

vez que ahonda en la complejidad de los procesos socioculturales que involucran los análisis en torno a los géneros.

Luego del breve recorrido conceptual, el capítulo aborda casos etnográficos dados por el rol de las mujeres mayores en las sociedades iroquesas de América del Norte y la importancia de las relaciones intergeneracionales entre los *inuit* del Ártico. Por último, el capítulo introduce algunos resultados obtenidos en torno a la perspectiva interseccional a partir de experiencias de investigación, docencia y extensión (FCNYM, UNLP) en relación con la participación de mujeres mayores del barrio de El Retiro en el entramado comunitario de relaciones intra e intergeneracionales.

El camino transitado a lo largo de este capítulo expone el estrecho diálogo entre la evidencia proveniente de los estudios etnográficos y la perspectiva interseccional y el desarrollo del mismo al interior de los vaivenes, debates e inflexiones de la historia de la producción de conocimiento en el campo de la Antropología.

Referencias bibliográficas

- Benedict, R. (1934) Anthropology and the abnormal. *Journal of General Psychology* (1934), 10(2), 59-82.
- Brown, J. (1970) Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois. *Ethnohistory*, Vol. 17, No. 3/4, (Summer - Autumn), 151-167. Published by: Duke University Press.
- Collings, P. (2001). "If you got everything, it's good enough". Perspectives on successful aging in a Canadian Inuit Community. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 16, 127-155.
- Condon, R. (1982). Seasonal variation and interpersonal Conflict in the Central Canadian Arctic. *Ethnology*. Vol. 21, N°2, 151-164.
- Eriksen, T. H. (1995). Age and gender. En *Small Places; Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (pp.124-141). Pluto Press.
- Griebel, B. y D. Keith (2021). Mapping Inuinnaqtun: The Role of Digital Technology in the Revival of Traditional Inuit Knowledge Ecosystems. *ISPRS Int. J. Geo-Inf.* 2021, 10, 749.
- Lyons, N. (2010). The wisdom of the elders: Inuvialuit social memories of continuity and change in the twentieth century. *Arctic Anthropology*, 47(1), 22-38
- Martín Casares, A. (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Cátedra.
- Martin, M.K. y Voorhies, B. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Anagrama
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. En *Sociología y Antropología* (pp. 359-430). Tecnos.
- Mead, M. (1961) *Sexo y temperamento*. Paidós.
- Mead, M. (1967) *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós.

- Morgante, M.G. y A.S. Valero (Coord.). (2016). *Etnografías: América del Norte y Centroamérica*. EDULP. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52748>
- Morgante, M.G. y Valero, A.S. (2019). Etnografía, trayectorias de vida y vejez. Experiencia de intervención entre mujeres mayores. *Anales en Gerontología*, Número 11, Año 2019, 114-128 ISSN: 2215-4647. Universidad de Costa Rica, Posgrado en Gerontología.
- Morgante, M.G. y Valero, A.S. (2021). Trayectorias compartidas y proyectos de vida de mujeres mayores. En Palma, S. (comp.) *Redes de solidaridad y organización en pandemia* (pp. 102-105). EDULP.
- Murdock, G. (1945) Nuestros contemporáneos primitivos. Fondo de Cultura Económica.
- Ramos Toro, M. (2018) Estudio etnográfico sobre el envejecer de las mujeres mayores desde una perspectiva de género y de curso vital. *Revista Prisma Social*, Nro. 21, 75- 107.
- Roth, J. (2015). "Interseccionalidad." Inter American Wiki: Terms - Concepts – Critical Perspectives. www.uni-bielefeld.de/cias/wiki/i_Intersectionality.htm
- Tommasino, H. y Stevenazzi, F. (2016). Reflexiones en torno a las prácticas integrales en la Universidad de la República. En Revista +E versión digital, (6), 120-129. Ediciones UNL.
- Scheper Hughes, N. (1997) *La Muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Ariel.
- Scheper Hughes, N. (2009) La controversia de Margaret Mead: biología, cultura y la pregunta antropológica. *Revista Bricolage*, 17, Bricoección. Disponible en: <https://revistabricolage.wordpress.com/2009/01/01/la-controversia-de-margaret-mead-biologia-cultura-y-la-pregunta-antropologica/>
- Stolke, V. 2004. La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Estudos Feministas*, 12(2), 77-105.
- Stolke, V. 2014. ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cadernos de Pesquisa*, v.44 Nro151, 176-189.
- Trigger, B. (1978). Early Iroquoian Contacts with Europeans. En Bruce Trigger (Ed.) *Handbook of North American Indians* (pp. 334-356). Smithsonian Institution.
- Valero, A.S. y Morgante, M.G. (2018) Una experiencia de prácticas pre-profesionales en la carrera de Antropología (FCNyM): identidad barrial, género, edad y relaciones intergeneracionales. En *Memorias de las 2º Jornadas sobre Prácticas docentes en la universidad pública*. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/81300>
- Valero, A.S., Morgante, M.G. y Cueto, J.J. (2024) Prácticas integrales y perspectiva etnográfica en pandemia. Vida cotidiana y trayectorias vitales de Personas Mayores en un barrio periurbano (AMBA, Provincia de Buenos Aires, Argentina). *Revista Etnográfica (Online)*, 28 (3), 605-620. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/172220>
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 5

Procesos de envejecimiento con perspectiva de género

Jéssica Andrea Chacón Cortés y María Gabriela Morgante

Presentación

En nuestra sociedad se transmite la idea de que es mejor ser joven que ser viejo, ser hombre que ser mujer, por lo que ser mujer y ser vieja está doblemente devaluado.

-Mónica Ramos Toro, *Estudio etnográfico sobre el envejecer de las mujeres mayores desde una perspectiva de género y de curso vital*

El *envejecimiento* es un proceso y, como tal, involucra una serie de acciones proyectivas que suceden a lo largo del tiempo y que dan lugar a la emergencia de un conjunto de fases sucesivas en el desarrollo personal, durante el transcurso de la vida. Su abordaje puede realizarse a diferente escala, *desde lo individual hasta lo poblacional o demográfico*. Este último nivel nos informa acerca de las condiciones que afectan a los sujetos o grupos, en el marco de procesos más amplios. Entre otras cuestiones, el envejecimiento poblacional que atraviesan todas las sociedades contemporáneamente -considerado en términos globales como un indicador de éxito socio-sanitario-, adquiere su valoración diferencial según países y regiones, dónde sucede de modo muy variable.

El *proceso de envejecimiento* puede considerarse, asimismo, a *escala individual o grupal* como parte de la interacción entre sistemas orgánicos y ambientales, que desde el comienzo mismo de la vida incluye un plan orientado que podrá verse modificado, positiva o negativamente, a lo largo de la existencia. Entre otras opciones, este grado de acercamiento permite contemplar metodológicamente a las *trayectorias de vida* como unidades de análisis para su abordaje.

Según la Real Academia Española⁴⁵, el *envejecimiento* es sinónimo de vejez, senectud, ancianidad, decrepitud, y declive, entre otros conceptos. De ello resulta la valoración -restringida y negativamente ponderada- que, en parte desde el sentido común e incluso desde algunos espacios académicos, opera sobre este concepto. Sin embargo, “el envejecimiento no es solo un problema de viejos”, ya que desde el estudio de las trayectorias de vida podemos reconocerlo como “... proceso que acompaña todo el curso de la vida y que reconoce hitos de pasaje, culturalmente significativos y diferenciales para distintas sociedades o colectivos, cuestionando la existencia de un único modelo en relación con edades-roles-vulnerabilidades o procesos de envejecimiento exitosos, saludables o activos” (Morgante *et al.*, 2021, p.11). En tal sentido, viejo y vieja se considerarán, a lo largo de este texto, como palabras con connotaciones variables y no necesariamente negativas. De hecho, es habitual que sean empleadas por algunas personas mayores para autodefinirse, según los contextos de uso.

En las siguientes páginas, reflexionaremos en torno a la relevancia del *análisis etnográfico* e interdisciplinario aplicado a los procesos de envejecimiento. Nos referiremos al modo en que el trabajo a microescala y localmente situado puede aportar su comprensión y aplicación. En este sentido, mencionaremos las contribuciones de la *teoría interseccional*⁴⁶ para advertir las múltiples combinaciones y entrecruzamientos -especialmente aquellas que operan entre las edades avanzadas y los géneros- que resultan en *procesos de envejecimiento* y *vejez*, ambos pluralizados. Para ilustrar algunas de estas reflexiones, recurriremos a la evidencia etnográfica, entendiendo que ella no sólo parte de un posicionamiento teórico, sino que además da como resultado la emergencia y sistematización de recursos metodológicos y teóricos propios de la disciplina antropológica y de la interdisciplina. Seguiremos la premisa de que la Etnografía, junto con la contextualización y la comparación componen el “triángulo antropológico”. Como señala Pujadas (2010), tomando como ejemplo los procesos de envejecimiento en algunas comunas locales españolas, se requiere situar el análisis de cada caso dentro de unas “...coordenadas espacio-temporales que permitan interpretar esa unidad en el marco de un sistema más amplio, mostrando el conjunto de constricciones históricas, ambientales, políticas, económicas, sociales e ideológicas que enmarcan y dotan de significación a una manifestación concreta de la experiencia humana” (p.19).

A continuación, nos detendremos especialmente en los *procesos de envejecimiento con perspectiva de género*, para problematizar lo que Ramos Toro (2018) plantea como una “doble devaluación” que puede expresarse en la negación de un cuerpo envejecido femenino. Luego de revisar esta relación, finalizaremos contemplando los alcances de la misma, en diferentes contextos.

⁴⁵ Para más información, acceder a: <https://dle.rae.es>

⁴⁶ El concepto pertenece a la abogada afro estadounidense Kimberlé Crenshaw que, en 1989, lo introdujo para evidenciar la invisibilidad jurídica de múltiples dimensiones femeninas de opresión, puntualmente de las mujeres negras por razones tanto de raza como de género, a los fines de analizar omisiones legales y desigualdades concretas. Sin embargo, al difundirse en Europa y los Estados Unidos, el empleo de los análisis interseccionales propician una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador acerca de distintas exclusiones (Viveros Vigoya, 2016).

Envejecimiento poblacional o demográfico

Una de las características principales de la población mundial en el siglo XXI es el *envejecimiento demográfico*. El mismo se caracteriza por el aumento poblacional de las personas mayores, en el que la proporción de individuos que alcanzan o superan los 60 años⁴⁷, crece a un ritmo más acelerado respecto de quienes se ubican por debajo de esa edad cronológica.

A nivel mundial, entre 2015 y 2030, la población de 60 años y más se elevará de 900 millones a más de 1.400 millones de personas. Ello supone un incremento del 64% en tan solo 15 años, siendo el grupo de edad que más crece. En términos relativos, el porcentaje de población igual o mayor a los 60 años, pasará del 12,3% en 2015, al 16,4% en 2030. Aunque la situación presenta contrastes a nivel regional, Europa es -y seguirá siendo-, el continente más envejecido del mundo.

En América Latina y el Caribe el envejecimiento ocurre de manera más rápida, pasando de 70 millones de personas mayores, a 119 millones en el mismo período, lo que supone un aumento del 59%. (CEPAL, 2022). *América Latina y el Caribe* se encuentran, además, en la antesala de un cambio sin precedentes en su historia: en 2037 la proporción de personas mayores sobrepasará a la proporción de menores de 15 años. En valores absolutos, la población de 60 años y más, compuesta en la actualidad por unos 76 millones de personas, tendrá un período de amplio incremento que la llevará a alcanzar las cifras de 147 millones de personas en 2037, y 264 millones en 2075. Si bien la región en su conjunto está entrando en una etapa de *envejecimiento acelerado*, en la mitad de los países -algunos de los cuales corresponden a los más pobres-, el proceso es incipiente y moderado, y los mayores cambios ocurrirán de aquí a 2030.

En algunos casos, como *Uruguay, Cuba y Chile*, la proporción de personas mayores de 60 años será superior al 20%, en 2025. En tanto que, en aquellos con un envejecimiento demográfico más tardío, como *Guatemala, Bolivia, el Paraguay, Honduras, Haití*, entre otros, el porcentaje de personas de edad se ubicará en alrededor del 10%. Este envejecimiento demográfico se da a *distintos ritmos*, observándose que Uruguay, con el mayor índice de envejecimiento en 1950, aumenta más gradualmente; Cuba y Martinica incrementan aceleradamente su envejecimiento a partir de 2000; y Chile a partir de 2020, todos ellos superando el promedio regional.

Países como *Belice, Estado Plurinacional de Bolivia y Guatemala*, presentan *índices de envejecimiento* por debajo del promedio regional. Estos países que actualmente se ubican en las fases más incipientes de envejecimiento poblacional, continuarán -no obstante- acrecentando la

⁴⁷ De acuerdo a lo expresado en la Convención Interamericana sobre Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores, una persona mayor es la que tiene 60 años o más, salvo que la ley de cada país determine una edad diferente. Por esta razón, en ocasiones se considera de más de 65 años, lo que resulta complejo a los fines de la comparación.

proporción de personas de edad a un ritmo mucho más rápido que en el pasado, con tasas de crecimiento superiores al 3 %.

Estos procesos de cambio poblacional por edades se vinculan con el aumento de la *esperanza de vida*⁴⁸, que para ambos sexos ha pasado de 48,6 años -en 1950-, a 75,1 años en 2019. Pese al retroceso de 2,9 años en 2021, respecto de 2019, por el impacto de la pandemia de COVID-19, se espera que la esperanza de vida continúe aumentando en el futuro y llegue a 77,2 años en 2030 en América Latina y el Caribe. (CEPAL, 2022). Al observar estos datos, es importante considerar la relación entre esperanza de vida y *esperanza de vida libre de discapacidad*⁴⁹. Ambas avanzan a ritmos diferentes, debido a que no se trata únicamente de la prolongación de la vida, sino también de la consideración de aspectos sanitarios y sociales asociados a los procesos de envejecimiento (que incluyen el predominio de enfermedades crónicas y situaciones de fragilidad, que pueden desencadenar pérdida de autonomía). Como señala Rueda Hernández (2022), “un envejecimiento saludable es garantía de calidad de vida, y para propiciarla se requiere la intervención individual, de la familia, de la sociedad y de los gobiernos” (p. 17).

Argentina es uno de los países con población más envejecida en América Latina y el Caribe, y continúa envejeciendo a un ritmo acelerado. Para el año 2022, la población de 60 años o más ascendía al 15,7% del total; es decir, casi 7,1 millones de personas. Se proyecta que esta proporción continúe incrementándose hasta alcanzar un 22% para 2050, lo cual equivale a unos 12,5 millones de personas, y al 34% para 2100, o sea, cerca de 20 millones de individuos (CEPAL, 2022).

Por su parte, para el año 2022, el 18.4 % del total país de las mujeres tenía 60 años y más; mientras que, para los hombres, este valor era del 14.6%. De esta manera, se observa una *feminización del envejecimiento*, debido a que el porcentaje de las mujeres aumenta, a medida que incrementa la edad, con relación al sexo opuesto. Dentro del total de personas mayores de 60 años y más, las *mujeres mayores de 75 años* representan el 34,1% de la población mientras que los varones alcanzan el 27,3 % (INDEC, 2022).

La proporción de población mayor de 65 años y más, subió levemente para Argentina entre los últimos censos de 2010 y 2022 (del 10,2% al 11,9%), aunque lo hizo de forma heterogénea a lo largo del territorio. Existieron diferencias en la evolución entre las distintas provincias: en Tierra del Fuego la proporción de personas mayores aumentó un 74% (del 3,8% al 6,6%) y en Neuquén, un 41% (de 5,3% a 7,4%), mientras que en jurisdicciones más envejecidas como la

⁴⁸ La esperanza de vida se define como la cantidad de años que un recién nacido puede llegar a vivir si los patrones de mortalidad por edades que predominan en el momento de su nacimiento se mantuvieran invariables a lo largo de toda su vida. Este indicador resulta de la aplicación de métodos estadísticos y considera las condiciones de vida, de salud, de educación y otras dimensiones sociales de un determinado país o territorio.

⁴⁹ Algunos autores consideran que los indicadores de salud clásicos son insuficientes para dar cuenta de la relación entre personas mayores y autonomía. Proponen complementarlos con otros como la *esperanza de vida libre de discapacidad* y la *esperanza de vida saludable*, que permitan saber si el incremento en el número de años vividos va acompañado o no de un aumento del tiempo vivido en condiciones de buena salud (Jimenez Lara, 2012)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires o Santa Fe aumentó un 5% (16,4% a 17,3%) y un 7% (11,8% a 12,7%), respectivamente (INDEC, 2022).

El envejecimiento y la escala de análisis etnográfico

El estudio de las *edades*, y en particular del último tramo de los cursos vitales, constituye un tema de preocupación actualmente instalado en aquellas ciencias que se interesan por los individuos en tanto seres bio-psico-sociales. La consideración de la ordenación por *grupos de edades* se reconoce antropológicamente como un modo universal de organización social que puede expresarse en diversas articulaciones con otros principios de diferenciación y estructuración. Las edades se han convertido en un objeto de reflexión central antropológica, avanzada la segunda mitad del siglo XX (Feixa, 1996). Para el año 1980, J. Keith publica un artículo que se titula *Lo mejor está por venir: Hacia una Antropología de la edad*, en el que distingue mediante un juego de palabras la “vejez en la Antropología” de una “Antropología de la vejez”. Con ello, da cuenta de que la primera está representada por las etnografías clásicas desenfocadas en el estudio de las personas mayores, mientras que la segunda remite al especial interés por el tema, desde la segunda parte del s. XX, incluyendo las vejez en sociedades occidentales o modernas (González Torralbo *et al.*, 2023). Además, esas etnografías clásicas, como lo señala Kropff (2009), vinculan la organización por edades en relación con las instituciones económicas o políticas, más que en términos de una trayectoria de socialización que pone a las distintas edades en una interrelación.

Gómez García (1995) sugiere hablar de una *Antropogerontología* en el sentido de que “el principio general es que cada cultura, tomando en consideración ciertos elementos básicos de naturaleza biológica (aquí, el dato de la edad), los reconoce explícitamente y los utiliza y modela socialmente, asignándoles derechos y deberes, tareas, privilegios, un sentido” (p. 2). Complementariamente, Reyes Gómez (2012) acude al aporte teórico de una *Etnogerontología* para el estudio del envejecimiento en México, considerando “la vejez de la cultura en estudio, desde una perspectiva heterogénea, y ya no sólo idílica como la mostraban los registros etnográficos de principios de siglo pasado reportando prácticamente un paraíso gerontocrático en la vejez masculina” (p. 70).

Ello da cuenta de que la Etnografía presenta un interés más reciente que otras disciplinas, por el problema del envejecimiento y de las vejez. Esto puede explicarse considerando el contexto de surgimiento y de desarrollo histórico de la Antropología y su interés inicial por las *sociedades simples*, distantes en el tiempo/espacio respecto de las occidentales y/o modernas, en las que el *informante tipo* estaba representado principalmente por una categoría de *hombre-*

*adulto*⁵⁰. Pese a que algunos *hombres-viejos* fueron considerados como expertos, para dar cuenta de distintos aspectos de la *cultura tradicional*, sus relatos aludían más al pasado que al presente, invisibilizándolos en otros roles y estatus como personas mayores (Morgante y Martínez, 2014). Si bien no se consideró un tema de estudio en sí para las etnografías más tempranas, podemos reconocer en ellas varias referencias a estas personas mayores en comunidades indígenas, muchas veces bajo las denominaciones de *ancianos* o *ancianas*, y de *viejos* o *viejas*.

Aunque la atención aparecía reducida en la primera parte del siglo XX, a la diversidad en las etapas temprana y media de los cursos de la vida (análogos a las categorías no nativas de *niños/niñas*, *jóvenes* y *adultos/adultas*), los estudios del antropólogo inglés Evans Pritchard (1902-1973) sobre las sociedades nilóticas de África Nororiental -como los *azande* y *nuer*⁵¹-, recuperaron la presencia de distintos *grupos de edades* como asociaciones entre una etapa vital y un conjunto de roles y estatus sociales. Entre 1926 y 1930, Evans Pritchard pasó unos veinte meses entre los *azande*, organizados en una serie de reinos asociados a la cuenca del río Nilo-Congo, en los actuales territorios de República Independiente del Congo, Sudán del Sur y República Centroafricana. Para ese entonces, habitaban un territorio de sabana, practicando la horticultura complementada con la recolección, la caza y la pesca. En su capítulo III del libro publicado en 1937, *Brujería, magia y oráculo entre los azande*, donde presenta un “esbozo de la cultura zande”, el autor señala:

La vida familiar se caracteriza por la inferioridad de las mujeres y la autoridad de los ancianos. En el pasado, las mujeres podían ser casadas en contra de sus deseos (...). Sólo las mujeres de la clase real disfrutaban de una moderada liberación del control de los varones (...). Los ancianos poseen el monopolio de las esposas y, en el pasado, los jóvenes tenían dificultades para casarse (Evans-Pritchard, 1976, pp. 40-41).

Y cuando trata específicamente sobre la brujería, agrega: “Cuanto más viejo es el brujo, más potente es su brujería y con menos escrúpulos la utiliza” (*Ibíd.*, p. 55). Más adelante sostiene que:

⁵⁰ “Hay que considerar, por ejemplo, que la edad, género, su condición de extraño y la asociación con el régimen neocolonial, influyen en lo que el etnógrafo aprende” (Rosaldo, *op. cit.* en Restrepo, 2018, p. 30).

⁵¹ Entre 1940 y 1956 se publican tres libros sobre los *nuer*. En el primero de ellos, E. Evans Pritchard utiliza un modelo de análisis comparativo que asocia la teoría de los grupos de unificación con la de los grupos territoriales, para explicar el sistema de poder de los *nuer*, dentro de las sociedades sin Estado.

El control de los ancianos sobre el oráculo de los venenos⁵² les aporta un gran poder sobre los más jóvenes (...). En algunas ocasiones se sabe que han operado con el oráculo de los venenos, o al menos, lo han consultado ancianas muy viejas de buena posición social (Evans-Pritchard, 1976, pp. 268-269).

Un año después de la muerte de Evans-Pritchard, se publica la primera edición de *La relación hombre-mujer entre los azande*, donde el etnógrafo reflexiona acerca de la “deshumanización” de los antropólogos africanistas (incluyéndose entre ellos), que se han referido a estas sociedades en términos de “sistemas” y “estructuras”. Con la intención de “pedir a los azande que digan a su modo lo que quieren decir”⁵³ (Evans-Pritchard, 1978, p. 7), presenta un conjunto de relatos, en su totalidad correspondiente a los *hombres*⁵⁴, organizados en dos partes: la Antigüedad y Los Tiempos Modernos. La transición entre estas dos etapas se vincula con las consecuencias del traspaso del dominio del Sudán, de un condominio anglo-egipcio, hacia un protectorado del Reino Unido (a partir de 1925), con su impacto en las culturas locales. Allí señala:

Actualmente, nuestros ancianos, los pocos que han sobrevivido desde los tiempos del [rey] Gbudwe⁵⁵, sacuden la cabeza y se quejan de nuestras costumbres. La antigua autoridad del anciano sobre su familia y las obligaciones para con los hermanos de sangre, el clan, y los parientes políticos ya no son lo que eran (...). No es de extrañar que ahora no se vea a ningún joven en las plantaciones de un anciano echándole una mano (*Ibid.*, pp. 204-206).

El trabajo de Evans-Pritchard ejemplifica el modo en que, desde sus inicios y durante gran parte del siglo XX, el estudio de las *vejez* no emergió como un tópico relevante, y las menciones a los *ancianos* y *ancianas* estaban asociadas mayoritariamente a las referencias a los géneros u otras generaciones. Cuando ellos y ellas surgen en las descripciones etnográficas,

⁵² Los oráculos son un modo de determinar de dónde proviene la supuesta hechicería, como primer paso para combatirla. El oráculo del veneno es el más importante, tanto a nivel de actos de la vida pública como privada (Evans-Pritchard, 1976).

⁵³ En el prefacio de la obra, el autor reconoce la influencia de Bronislaw Malinowski sobre la importancia de grabar textos en lengua vernácula, entendiendo que de este modo se evitan los procesos de “interpretación” sobre los testimonios de los nativos (Evans Pritchard, 1976).

⁵⁴ E. Evans Pritchard reflexiona acerca del sometimiento de las mujeres Nuer y extiende una crítica a la sociedad británica de su época (Evans, Pritchard, 1976).

⁵⁵ El Rey Gbudwe fue asesinado en 1905 por las tropas británicas, circunstancias en las que su reino se incorporó al dominio anglo-egipcio. E. Evans Pritchard (1976) destaca cómo, varias décadas después de su muerte, los ancianos entrevistados en sus trabajos de campo mencionan, “con melancolía”, su reinado como el tiempo de las “costumbres”.

lo hacen generalmente en su condición de agentes políticos, representantes de las *gerontocracias*, o como *especialistas* medicinales o religiosos.

Si bien resulta complejo dar una síntesis acabada de los diversos aportes sobre la vejez en el marco de los *modelos culturalmente diferenciales del envejecimiento* hasta mediados de siglo XX, se destaca para ese período la presencia de la *Guía para la clasificación de los datos culturales*, más conocida como *Guía de Murdock*. Formulada por G. Murdock en 1937, en el Instituto de Relaciones Humanas de la Universidad de Yale, consiste en una aplicación del método comparativo para el estudio de antecedentes etnográficos recogidos en distintas sociedades, o *aproximación cross-cultural*, para lo cual justifica el empleo del análisis estadístico sobre datos cualitativos acerca de familia, parentesco, matrimonio y residencia (Ábeles, 2008). En su última versión, correspondiente a 1950, publicada por los *Human Relations Area Files*⁵⁶ de los Estados Unidos, observamos que la categoría *ancianos* aparece ocasionalmente y se vincula a los siguientes ítems: abandono, actividades, cuidado, asistencia, estatus, desamparo, etiqueta, exenciones, instituciones, muerte, pensiones, prerrogativas, profesiones, régimen de vida, restricciones, sexo, sostenimiento, tareas, tratamiento y vida sexual (Morgante y Valero, 2013).

El libro del catalán Josep María Fericgla, publicado en 1991 y republicado en 2002, y titulado *Envejecer. Una Antropología de la ancianidad*, puede reconocerse como una de las primeras contribuciones que instala directamente el *estudio de la vejez desde la perspectiva antropológica*. En el prefacio de la obra, el autor señala:

Durante la vejez se genera una forma cultural propia de ese período vital, cultura que en la actualidad está centrada en el consumo del ocio y en un cierto descanso absurdo (ya que para descansar hay que estar previamente cansado, pero nadie puede descansar dos décadas o más ininterrumpidamente)(Fericgla, 2002, pp. 23-24).

Doctor en Antropología Social y Cultural, y con una extensa experiencia de campo entre distintas sociedades etnográficas, Fericgla realiza una aproximación desde la *Antropología cognitiva*, de la mano de los aportes de la perspectiva psicológica. Su libro es el resultado de la investigación y observación sobre modelos de conducta, sistemas de valores, orientación del consumo, estrategias técnicas y otros aspectos que se refieren a lo que el autor denomina una *Cultura de la Ancianidad*. Esta disposición por el mercado, y el consumo orientado por la edad, resulta en una obra en la que se propone una descripción analítica y comparativa de los patrones culturales encarnados en “nuestros ancianos”, donde el interés se concentra en las personas mayores y el modelo de envejecimiento en sociedades urbanas o modernas. Como resultado de

⁵⁶ Se trata de un sistema de investigación, análisis, clasificación y archivo de datos etnográficos, de acuerdo a la categoría de hechos y su localización geográfica. Luego de dispersión entre numerosas universidades, para 1988 incluía 330 etnias o grupos provenientes de unas 6100 fuentes documentales (Chevallier- Schwartz, 2008).

esto, en el desarrollo de esta obra, se plantea un esquema simplificador sobre la base de tres tipos de sociedades: cazadoras-recolectoras; agricultoras, horticultoras o ganaderas; y sociedades industriales y postindustriales. Esta taxonomía sostiene que:

1) Las *sociedades nómadas* (cazadoras, recolectoras y/o pescadoras) presentan *porcentajes muy bajos de personas de edad avanzada*, con las que el resto de la sociedad establece relaciones afines, por su condición de debilidad, y en la medida en que no desafíen la subsistencia del conjunto mayor. La supervivencia de éstos depende de la *solidaridad* de otros para su subsistencia, muchas veces sustentada en la normativa social. Su contraprestación reside en el desarrollo de algunas tareas, entre las que se menciona la transmisión intergeneracional de saberes. Los individuos de edad avanzada aparecen en muchos relatos míticos como *chamanes*, *cazadores* y/o *brujos*, aunque tales condiciones de prestigio no evitan la segregación generacional por parte de los más jóvenes. Ejemplifica estas situaciones mencionando los tabúes alimenticios de los *pigmeos* del Bosque de Ituri, en la actual República Democrática del Congo; el gerontocidio activo entre los *chukchis* siberianos o el suicidio altruista entre los *esquimales* de la región ártica de América del Norte.

2) Las *sociedades semisedentarias* o *sedentarias* (hortícolas, agrícolas y/o ganaderas) exhiben esquemas de división del trabajo que destinan a los mayores las tareas que se ajustan a sus posibilidades. Más allá del campo económico, también se reconoce su incidencia en el mundo simbólico y/o político (*gerontocracia*) a través de *logros diferenciales en sus trayectorias personales*. Dichas posibilidades se ven favorecidas porque, aunque en mayor porcentaje que en el tipo anterior, los ancianos en estas sociedades siguen siendo *numéricamente reducidos*. Ello puede derivar en un acceso preferencial a las mujeres (*gerontogamia*) y una consiguiente tensión entre generaciones que buscan establecer relaciones de filiación. Esta tensión también puede expresarse en la transmisión intergeneracional de bienes y prerrogativas que las personas mayores conservan hasta su muerte. Refiere para estos casos, a distintas sociedades *asiáticas*, *germánicas* y *escandinavas*.

3) Las *sociedades industrializadas* y *postindustrializadas*, donde sucede la “ancianidad aislada” en el marco del contexto familiar, o una “muerte social” a causa de su institucionalización. A diferencia de las anteriores, donde prima un criterio socio-cultural de la edad, el *rito de paso*⁵⁷ a la vejez está dado por el retiro del ámbito laboral a una edad cronológica preestablecida. La relación familiar más importante para este tipo de mayores es la *conyugal* y su inclusión y permanencia en el núcleo doméstico se caracteriza por un alto grado de anomia cuando esta relación se interrumpe o no está presente. El autor propone como modelo de análisis para este caso, “la irrupción de la ancianidad como colectivo diferenciado” en *Cataluña*, distinguiendo un proceso de envejecimiento psico-biológico (que sitúa entre el segundo y tercer decenio de vida⁵⁸), de otro socio-cultural, que considera objeto de estudio de la Sociología y la Antropología.

⁵⁷ Según plantea por primera vez en 1909 A. Van Gennep, todo individuo pasa por distintos estatus a lo largo de su vida, cuyas transiciones están marcadas por ritos de paso socialmente establecidos (Miller, 2008).

⁵⁸ Esta cronologización propuesta por J. Fericgla es particular y parecería equiparar la emergencia de cambios psicofísicos con una concepción implícita del final de una edad “joven” vista como modelo.

Incorpora la noción de *etclase* o *etnoclase*, tomada de Gordon⁵⁹, ya que le permite observar el “factor clase social” y el “factor étnico” en sus investigaciones. Para su caso de estudio, reconoce seis etnoclases: a) ancianos rurales; b) ancianos autóctonos urbanos de clase media y alta; c) ancianos autóctonos urbanos de clase baja; d) ancianos inmigrantes de clase media y alta; e) ancianos inmigrantes de clase baja; e) otras tipologías de ancianos en Cataluña.

Sin duda las contribuciones de esta obra son un antecedente importante en el estudio de las vejez y los procesos de envejecimiento. Sin embargo, como se habrá podido advertir, *la presencia de la perspectiva de género está ausente en su abordaje*, ya sea por adhesión o disidencia, cuando está proponiendo la mirada de la complejidad de factores que convergen en los modelos de trayectorias vitales. Hacia el final de su obra sobre la cultura de la ancianidad, propone “sugerencias de mejora” desde la Antropología aplicada, expresando que: “la vejez es un fenómeno social sobre el que recaen intereses muy potentes y dispares” (Fericgla, 2002 p. 415).

Envejecimiento y vejez situadas

La *Primera Asamblea Mundial de Envejecimiento*, celebrada en Viena en 1982, considera a la *persona mayor* como aquella de *60 años o más*. Este criterio cronológico y necesario para fijar marcos generales en el diseño y la aplicación de distintas políticas, requiere -asimismo-, la consideración de un *envejecimiento diferencial*, incluyendo la autodefinición o definición de la comunidad sobre las distintas edades, conteniendo a las personas de edad (Oddone, 1997).

La *edad* es un concepto multidimensional, socialmente definido, que incluye cuestiones materiales y simbólicas (da Cunha Nóbrega, 2010). Una *teoría de la edad*, tiene que distinguir, al menos tres sentidos diferentes - edad cronológica, edad fisiológica y edad social-, y examinar cómo se relacionan entre sí. La edad cronológica se refiere a la edad en años, generalmente concebida desde el nacimiento y conforme el calendario gregoriano. La edad fisiológica enfatiza en los cambios estructurales y funcionales que operan sobre los cuerpos, a lo largo del curso de la vida. La edad social alude a las actitudes y conductas sociales que se consideran adecuadas para una determinada edad cronológica o etapa de la trayectoria vital y que, a su vez, se relacionan transversalmente con el género (Arber y Ginn, 1996). En consecuencia, la *vejez*, como otras etapas del curso de la vida, es una *construcción social e histórica*, que posee el significado que el modelo cultural vigente otorga a los procesos biológicos que la caracterizan (Redondo, 1990). Diferentes contextos culturales o intergrupales pueden expresar distintos conceptos sobre el envejecimiento, de acuerdo con las experiencias y fenómenos que rodean la vida de los seres

⁵⁹ A partir de M. Gordon (1964), Fericgla define la etclase o etnoclase como un concepto con función clarificadora para el estudio de las sociedades neoliberales, que resulta de la interrelación entre el factor étnico y el factor clase social. Encuentra la mejor aplicación del concepto en la doble marginación, o no, que puede resultar de la combinación, por ejemplo, de migrantes y clases bajas o altas (2002).

humanos y sus interacciones, entre las que se incluye el autocuidado y la planificación de estrategias de atención por parte de otros. Esta *condición multidimensional de las edades*, integra el género, la edad social y la etnia, entrelazando a la vejez con diferencias de género, contrastes generacionales y distinciones étnicas. Dicha forma de comprender la vejez pone en escena la diversidad social y la emergencia de una pluralidad de sujetos que trayectan en cada cultura, al interior de la que desarrollan su identidad (Huenchuán Navarro, 1998).

En este apartado nos referiremos a los *procesos de envejecimiento* en relación con la *multiculturalidad e interculturalidad*, que incluye considerar la existencia e interacción de diversas lógicas acerca del comienzo y fin de la vida, sus etapas, corporalidades, entornos, y otras. En relación a los entornos, los procesos de envejecimiento merecen ser considerados en su pluralidad conforme ocurran en contextos de pobreza, inequidad, vulnerabilidad y desigualdad; según sucedan en áreas urbanas, periurbanas o rurales y sus colectivos diversos; o en el marco de comunidades de pueblos originarios en sus relaciones con los procesos de colonización, modernización y globalización, entre otros.

Las diferentes producciones de conocimiento de la Etnografía a las que haremos referencia, no se encuentran desligadas, del mismo modo que el conocimiento más general de esta disciplina, de los contextos académicos y sociohistóricos específicos en que fueron producidos, implicando diversas formas de construcción. Por otro lado, también reflejan las maneras diferenciales en que las diversas sociedades etnográficas que consideraremos han protagonizado cambios profundos que se extienden con continuidad al presente. Las mismas no son representativas ni agotan los procesos de envejecimiento diversos, sino que solo constituyen parte de una inmensa casuística dentro de este desarrollo.

¿Quién es viejo o vieja en la cultura mapuche?

En su *Historia del pueblo mapuche*, editada por primera vez en 1985, el historiador y antropólogo chileno J. Bengoa, recurre al testimonio oral como fuente de conocimiento, destacando la palabra de *viejos y viejas*. El relato fundacional, que da cuenta de la creación del mundo, es narrado por un “anciano”. En él se menciona que unos “abuelos de más de cien años”, sobrevivieron a un diluvio por su sabiduría. Esta condición destacada les permitió resguardarse en la altura de los cerros y detener la tormenta a través del poder de sus oraciones. Ellos y otros supervivientes fundaron los primeros pueblos (Bengoa, 1986). Otras versiones sostienen que, luego de una lucha entre el bien y el mal, hubo cuatro sobrevivientes, una pareja de *hombre y mujer ancianos* que representan la continuidad de la cultura y otra de *jóvenes*, que simboliza el inicio de la vida (Molinet, 2012).

Desde entonces, los *hueipife*, o historiadores mapuches, relatan entre los miembros de sus comunidades como sucedió el inicio del mundo, la irrupción de la colonización española, y la

importancia de pelear por sus tierras, imitando a los antepasados⁶⁰. Antes de la llegada de los españoles, los mapuche se establecieron en lugares estratégicos, según la disponibilidad de recursos, con una economía que combinaba la caza, la recolección, la horticultura y la pesca. Dice Bengoa que la base de la organización social mapuche fue la *familia extensa*, como unidad de producción y reproducción, conformada por tres *generaciones* con residencia patrilocal, encabezada por un jefe y sus esposas. La regulación de conflictos correspondía a la figura de los *grandes sabios*, de edad avanzada por lo general, denominados *ulmen*, que reunían las condiciones de la sabiduría y el conocimiento de la justicia, y que no se diferenciaban de otros mapuches en el desarrollo de la vida cotidiana (Bengoa, 1996). Así, esta categoría responde a un tipo de *lonko* –jefe de cada comunidad o *lof*–, que lidera un *ayllarewe* o conjunto mayor de estas comunidades, a las cuales coordina (Poblete, 2019).

Otro rol muy relevante dentro de la sociedad mapuche es el asociado a las funciones religiosas y rituales. En su capítulo sobre el chamanismo araucano, Métraux (1973) señala que, más allá de su “sexo”, todos los chamanes son llamados *machi*, también reconocidos como “maestros del canelo” (*voigueboye*) por el empleo terapéutico de las ramas de canelo del *rehue*. También agrega que “entre los araucanos, como entre otras tribus indias, se encontraban *mujeres viejas* que, sin pretender el título de *machi*, pasan por ser excelentes herboristas, y por lo mismo prescriben remedios para males pasajeros” (Métraux, 1973, p. 157). Más adelante destaca que los chamanes de sexo masculino usan vestimenta y ornamentación femenina y el cabello largo, “homosexuales que se visten de mujer para dirigir la ceremonia”, que son estimados y respetados por los otros miembros de la comunidad. La presencia para mediados del s. XX de *mujeres machi*, mayoritariamente, lleva al autor a interrogarse acerca de la manera en que la “moralidad cristiana” puede haber influido en este cambio.

De este modo, el caso mapuche nos permite reconocer que la condición de *viejo/vieja*, o persona mayor, se relaciona -más allá del tiempo vivido y de lo vago de la referencia a una antigüedad de cien años que mencionamos más arriba-, al momento en que se genera una *diferencia* cualitativa sobre ciertas condiciones previas o emergentes, en las *trayectorias de vida* de las personas. La sabiduría acumulada, el saber fundado en el conocimiento de la vida tradicional, las capacidades de mediación y oratoria, la condición de buen guerrero o sanador, pueden combinarse con la edad, el género, la etnia, el linaje y otras, para dar lugar a la ocurrencia de estos historiadores, sabios o curanderos.

... en el pueblo mapuche se es viejo cuando ya no se hace lo que antes se hacía. Cuando el adulto mayor ya no puede realizar, entre otras cosas, tareas o actividades para la mantención de la familia y desde ahí asume un rol distinto

⁶⁰ “Después de sentarse en círculo y realizar los saludos correspondientes, (...) tomó la palabra el cacique Pichíñán, que era el de más edad, y dijo: comandante: aquí en tu derredor tienes caciques viejos llenos de experiencia, también tienes caciques jóvenes e indios respetados. Tenemos muy presente lo que hemos sufrido en épocas anteriores (...) y los padecimientos los tengo yo como anciano muy en la memoria” (Bengoa, 1986, p. 191-192).

vinculado a la promoción y protección del patrimonio cultural, pasando a ser respetados y valorados al interior de sus comunidades, a algunos/as se les asigna la calidad de kimche (sabio/a), debiendo dedicarse a traspasar los elementos culturales a los más jóvenes, encabezando cada celebración tradicional (Molinet, 2012, p. 3).

Edad, género y senioridad entre los yoruba

La obra *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, publicado en 2003, incluye un capítulo titulado “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba”. En éste, su autora, la antropóloga argentina Rita Segato, presenta tres modelos interpretativos de las ideas *yoruba*⁶¹ sobre el género, revisando las propuestas de Lorand Matory⁶², en 1994, y de Oyeronke Oyewumi⁶³, en 1997, referidas a los yoruba en Nigeria. El tercer caso, remite a los propios estudios de la autora entre esta etnia en Brasil, publicados a partir de 1986. Más allá de sus diferencias, que según Segato remiten a particulares discursos académicos, el denominador común de estos modelos está en la “ausencia de esencialismo biológico” acerca de las concepciones situadas sobre el género.

Segato plantea que, desde el punto de vista de Oyewumi, el colonialismo introdujo el vocabulario y las prácticas de género en la religión yoruba en términos binarios y jerárquicos, que se sintetiza en el título de su trabajo *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Sostiene que, dentro de la religión yoruba, existen divinidades que no fueron percibidas de forma antropomórfica entre los yoruba tradicionales, o bien presentaron diferencias de género intercambiables y sin consecuencias jerárquicas. Así, siguiendo a Segato, este modelo no reconoce una estructura simbólica de género en la sociedad yoruba precolonial asumiendo que, “para Oyeronke, el idioma dominante en la sociedad yoruba era el idioma de la senioridad, es decir, del rango relativo a la edad” (Segato, 2003, p. 229),

⁶¹ Los yorubas son agricultores del África occidental que se han desplazado continuamente en el transcurso de los siglos ocupando en forma una zona de África Occidental, entre la Costa de los Esclavos al sur y al norte por el río Níger. La base económica de la sociedad yoruba está diversificada y fortalecida por el movimiento comercial. Sus orígenes se vinculan con el suroeste de Nigeria. Ife y Benín fueron dos de sus grandes ciudades y centros sagrados. Los esclavos yorubas tienen una presencia significativa en Cuba y Brasil, principalmente desde mediados del s. XVIII (del Rey Roa, 1996)

⁶² Doctor en Antropología Cultural y especialista en Estudios Africanos y Afroamericanos, nacido y formado académicamente en los Estados Unidos.

⁶³ Socióloga y filósofa nigeriana, destacada por sus estudios de género, actualmente en la Universidad de Stony Brook (Nueva York).

donde la *edad relativa* y la *mayoridad* se imponen a las *diferencias por género*, o incluso pueden invertirlas.

En la sociedad Yorùbá precolonial, el tipo de cuerpo no era la base de la jerarquía social: la posición social de machos y hembras no dependía de su distinción anatómica. El orden social requirió de una cartografía diferente y no de un mapa de género basado en la presuposición de la biología como el fundamento de la clasificación social (...). Aunque la lógica cultural Yorùbá precolonial no utilizó al cuerpo humano como la base del rango social (...), la sociedad estaba organizada jerárquicamente, desde la gente esclavizada hasta quienes gobernaban. El rango de las personas dependía primera y principalmente de la senioridad, la cual se definía usualmente por la edad relativa (...). Antes de la sostenida intromisión de las categorías occidentales, en la sociedad Yorùbá las posiciones sociales de la gente cambiaban constantemente en relación a con quienes se interactuaba; entonces, la identidad social era relacional y no esencialista (Oyěwùmí, 2017, pp. 19-20).

Segato destaca que, más allá de lo que considera la presencia de “contradicciones”, el modelo de Oyeronke Oyewumi pone en evidencia desde el punto de vista etnográfico la *maleabilidad de la noción de género* en esta sociedad.

Luego, Segato incorpora el análisis del modelo de Matory, contenido en *El sexo y el imperio que ya no existe. El género y metáfora de la política en la religión yoruba*, introduciendo la idea de “transvestimiento”, que no responde a categorías léxicas (como hombre o mujer), sino a un idioma fundamentalmente visual e inscripto por íconos, gestos y otras marcas que expresan y sustentan la jerarquía social. Dice Segato que, desde la perspectiva de Matory, “...lo que cuenta es la lógica (jerárquica) de la matriz de género, no la anatomía que lo incorpora” (Segato, 2003, p. 239).

A partir de un análisis exhaustivo de estos dos modelos, agrega:

Al escribir sobre los Yorùbá y formular sus modelos, Oyeronke Oyěwùmí y Lorand Matory se encuentran dialogando internamente con sus respectivas audiencias significativas, ambas anglosajonas; ella, llevada por un explícito e irreductible antagonismo; él, inspirado por un ánimo reformista conservador” (Segato, 2003, p. 247).

Entonces Segato descarta la presencia de las *categorías de género* entre los yoruba tradicionales considerando que, en cada individuo, la *identidad de género* se construye a partir de un *continuum* desde lo masculino a lo femenino, de acuerdo a una combinación de rasgos y su desempeño en cuatro niveles: biológico, psicológico, social y sexual. La autora propone

analizar el papel de las *relaciones de género* dentro de los *procesos descoloniales*, para coincidir en que tampoco encuentra determinaciones biologicistas en la construcción y operalización del género entre la *población afro-brasilera de Recife*, en la que los roles equivalentes en el culto no establecen atributos que distinga el desempeño, o incluso el prestigio social, ligado a la identidad de género o a la sexualidad. Para fundamentar esto sostiene que durante la relocalización de la cultura yoruba en Brasil –con la consiguiente pérdida de las referencias territoriales y de pertenencia al linaje a propósito de la esclavitud-, permaneció la noción de “personalidad” de las divinidades *orixas*. Esto constituye, según la autora, una “capacidad” en la diáspora yoruba para sostener su sistema de creencias en el nuevo contexto, en el que las diferencias de género son operativas para el ordenamiento social.

La estimación de la edad entre los zoque

Los *zoque* habitaban en la época precolombina la costa de Chiapas, hasta Guatemala. Existen entre ellos muchas diferencias culturales, identificándose como grupo por su parentesco lingüístico, como representantes de la familia lingüística mixe-zoque-popoluca. Tradicionalmente practicaron la agricultura, la caza y la pesca. Tenían un régimen de jefaturas bajo un *sistema de cargos*, en el que algunos grupos eran tributarios de otros. Dentro de su cosmovisión, la deidad principal es el Sol, el “mero padre”, involucrado en un *ciclo vital humano*. Así, este astro presenta diversas *edades*, desde el nacimiento a la vejez avanzada, cuando ingresa al Inframundo, y hasta su muerte.

De acuerdo a los estudios etnográficos sostenidos durante décadas entre los zoque, y desde una *perspectiva etnogerontológica*⁶⁴, Reyes Gómez plantea que la concepción de la *vejez* entre ellos se relaciona con la pobreza, la marginación y las falencias en el acceso a los servicios sociales. Así, el autor considera que, para estos grupos, el *envejecimiento* se percibe de modo individual, asociando la trayectoria personal con los ciclos cosmogónicos, y dando como consecuencia expresiones heterogéneas de vejez, *interculturalmente*. La estimación zoque de la *edad* se vincula con *carreras*, o procesos de envejecimiento diferenciales, conforme factores variables dentro de las distintas parcialidades; y en atención a aspectos tales como salud, economía, redes de apoyo, estatus social, control de los bienes y medios de producción, relaciones afectivas, manejo de oficios especializados religiosos, mágicos y médicos, herencia e intercambio recíproco de cuidados. Para el caso de los *zoque del noroeste de Chiapas*, considera

⁶⁴ La Etnogerontología compara, distingue y explica las especificidades de la vejez indígena en contextos rurales o urbanos mediante el uso de métodos cualitativos, como expresión de las particularidades socio-culturales de cada grupo específico, considerando un aporte central para su acceso el idioma nativo (Reyes Gómez, 2021).

que la vejez es una etapa “determinada” por factores de parentesco, sociales y biológicos en relación con las fases del ciclo solar, reconociendo catorce edades personales (Reyes Gómez, 2012). Así lo expresa:

(El) “umbral entre la mañana y la tarde”, marca el ingreso a la madurez. La tarde empieza a refrescar, esta etapa es conocida como *tsai’a*, “inicia la tarde”, y anuncia el ingreso a la media vejez. La décima fase se alcanza conforme la tarde avanza y la luz y el calor disminuyen considerablemente, y el periodo se conoce como *pitse’a*, “se avecina el ocultamiento”, que marca el ingreso a la vejez completa funcional. El sol pierde cada vez calor y fuerza y anuncia el próximo evento: *nö työjköyu jama*, “se avecina el ocultamiento”, fase solar que anuncia la vejez extrema. Llegamos al momento inminente cuando el sol se oculta, *makamga’e achpö*, “muere el encorvado” (*Ibid.*, p. 79).

El autor también menciona otras dos fases nocturnas: *tsu’an*, o “antes de la media noche”, donde van a residir quienes sufrieron una muerte natural o en combate; y *pagujk tsu*, o “media noche”, lugar destinado a los suicidas.

Reyes Gómez también alude a que los zoques diferencian tres *períodos* que asocian proceso de envejecimiento, edad cronológica, edad biológica y edad social: 1) *tsamö böt* y *tsamö yomo* para hombres y mujeres, respectivamente, entre los 30 y 59 años de edad, que se relaciona socialmente con el inicio de la abuelidad; 2) *achpö* y *chu’e*, para la vejez masculina y femenina, entre los 60 y 75 años de edad, que se corresponde con el nacimiento de bisabuelazgo de aquellos que, además, conservan el rol de jefes de hogar; y 3) *makamga’e achpö* y *makamga’e chu’e*, en alusión a los y las mayores de 76 años que transitan una vejez disfuncional y dependiente (Reyes Gómez, 2012). Esta última etapa en particular, introduce diferencias respecto de las *relaciones de cuidado* recibidas por los hijos varones, que se definen como *instrumentales*, y de las de las hijas mujeres –sobre quienes efectivamente recaen las tareas de cuidado–, que se caracterizan como de tipo *afectivo* (Reyes Gómez, 2019).

... la mujer vieja “comparte” el estatus social del marido. A fin de cuentas, el estatus social del varón tiene un sustrato básicamente económico; en tanto que el de la mujer, un reconocimiento social más bien de carácter afectivo. Para poder entender más a fondo cuál es el rol social del viejo en las diferentes etapas, es preciso remitirnos a cada una de las fases etarias del periodo que comprende la vejez” (Reyes Gómez, 2002, p. 104).

La *vejez extrema* también se relaciona con el *suicidio* (autoinfligido o inducido, según se trate de viejas o viejos), pese al impacto negativo de esta decisión en el marco de la cosmovisión zoque.

Las distinciones al interior de la categoría de vejez, así como la consideración de carreras diferenciales entre diferentes individuos dentro de la propia cultura zoque, conducen al autor a reflexionar en torno a una “*idealización de la vejez*, que impidió reconocer situaciones de violencia, en tanto éstas se alejaban de un modelo etnográfico sobre la vejez indígena”. Entre ellas, se mencionan acciones por negligencia o intencionales, que incluyen maltrato físico, abuso económico, abuso psicológico y abandono de persona (Reyes Gómez, 2021).

A partir de estas consideraciones, Reyes Gómez y Vázquez Palacios (2022) proponen el concepto de *viejura*, término empleado en varias regiones de México, para el estudio y análisis de la vejez en su *heterogeneidad*, desde una percepción bivalente que considere tanto las *desventajas* como las *ventajas* de las edades avanzadas. Los autores sostienen que algunas desventajas pueden incluso revertirse, tomando en consideración el papel central del autocuidado para alcanzar “... una *viejura* saludable, activa y libre de violencia” (Reyes Gómez y Vázquez Palacios, 2022, p.100). Además, agregan que, la condición nativa del término para parte de la población mexicana -representada en la mención a la pareja o cónyuge como “mi *viejura*”, favorece el modo de afrontar los desafíos asociados a la edad avanzada y puede ser empleado en políticas sociales más incluyentes.

Mujeres Mayores y otras construcciones. El envejecimiento con perspectiva de género

La noción de *mujeres mayores* comienza a gestarse a mediados del siglo XX. Como señalan Fernández-Mayoralas y otras (2018), hacia fines de los años ‘60, el “constructo género” comienza a visibilizar las desigualdades intergénero; mientras que en la siguiente década aparecen los primeros aportes sobre la relación *Feminismo/vejez*. Siguiendo a las autoras, durante los años ‘80 adquiere importancia el multiculturalismo y la participación pública/política femenina, coincidente con un aumento de estudios sobre vejez y mujeres, que se potenciarán en la última década del s. XX en la interrelación entre *Feminismo* y *Gerontología*. En términos de Freixas (1997):

... no es lo mismo envejecer siendo hombre que siendo mujer. Por lo tanto, para que la edad y el género se integren por completo en la teoría, es necesario reconceptualizar el género, en vez de añadirlo a las teorías establecidas, de tal manera que ambos elementos se consideren fundamentales en la explicación de los procesos psicológicos de las personas, de sus recursos para afrontar las últimas etapas de la vida y de los factores de la organización social que constituyen la plataforma de base para que tales procesos se den equilibradamente. Hace falta una teoría que examine las restricciones que pesan sobre la vejez (sobre todo las relativas al género) y las estrategias

individuales y colectivas que las personas ponen en marcha para afrontarlas
(p. 32).

En sus aportes desde la *Psicología feminista*, la autora trabaja sobre una propuesta de revisión de patrones patriarcales y androcéntricos que, a su entender, han invisibilizado a las *mujeres* a lo largo del desarrollo de sus *cursos de vida*. Desde una visión diádica de los géneros, expone que las experiencias vitales de los hombres -a nivel familiar y profesional-, se relacionan más con una concepción de la edad cronológica y se encastran de modo continuo e interrumpido. Para el caso de las mujeres, intervienen diferentes niveles de temporalización y compromiso respecto de roles socialmente asignados, que pueden variar sus significados a lo largo de los cursos de vida.

En el marco de un abordaje gerontológico fundado en la *Teoría Social Contemporánea*, que incluye una *Gerontología Crítica* y una *Gerontología Feminista*, se problematizan los significados socio-culturales sobre la vejez y el envejecimiento, así como las representaciones sociales en torno a ellos, para poner especial atención sobre el *envejecimiento diferencial* que “... obliga al reconocimiento de las diferencias, las desigualdades y la diversidad de representaciones, prácticas y configuraciones identitarias de la vejez” (Yuni y Urbano, 2008, p. 156). Estos autores proponen el concepto de *madurescencia* para enfatizar en los modos en que se inicia y transita la mediana edad y la vejez temprana, de modo procesual y flexible, atendiendo a procesos bio-psico-sociales. Empleado específicamente al caso de las *mujeres*, aplica a la posibilidad de evaluar recursos intrasubjetivos, vínculos intersubjetivos y el reconocimiento de un nuevo tiempo legitimado por la cultura, en la conformación identitaria de las *mujeres mayores*.

Otros estudios sobre las identidades, desde la perspectiva de una *Antropología del Género*, registran evidencia etnográfica acerca de diversas expresiones de géneros múltiples en más de 150 *grupos amerindios* y sus consiguientes denominaciones que exceden las categorías occidentales *hombre/mujer* (Martin Casares, 2008). En este caso, *la noción de mujeres mayores no representaría una respuesta contrahegemónica única* al estudio de los procesos de envejecimiento sin perspectiva de género. Por citar sólo un ejemplo, la interrelación de hombres, mujeres y *muxes*⁶⁵ entre los *zapoteca* del estado mexicano de Oaxaca, constituye una muestra de cómo existe más de una historia de género fija y lineal, donde también opera la presencia de relaciones de dominación (Hernandes Chávez y Ferreira de Faria, 2022). Así, las múltiples formas de organización basadas en *diversos ordenamientos de género* aportan a la necesidad de revisar las concepciones binarias asociadas a las representaciones de lo masculino y lo femenino; que derivan en la emergencia de conceptos tales como *transgénero*, *tercer género* e *identidad genérica*, entre otros.

⁶⁵ “En el caso del Istmo se trata de un tercer sexo socialmente concebido y aceptado, en el pueblo indígena, donde un hombre-mujer al cuál se le denomina muxe En el caso del Istmo se trata de un tercer sexo socialmente concebido y aceptado, en el pueblo” (Hernandes Chávez y Ferreira de Faria, 2022, p. 290-91).

Desde una aproximación al *envejecimiento* y al *género*, y desde la perspectiva de los *roles sociales* (Piña Morán y Gómez Urrutia, 2019), se cuestionan papeles sociales y desigualdades de género, que incluyen una reflexión crítica en torno a la temática de *cuidados*.

(La) invisibilización del cuidado a lo largo de la vida presenta una paradoja: de un lado, refuerza tácitamente los roles tradicionales, pues asume que las mujeres harán la labor de cuidado sin recompensa o reconocimiento a lo largo de toda la vida porque la sociedad espera que lo hagan. Del otro lado, se ignora las contribuciones de los y las adultas mayores en otras áreas importantes para el bienestar social, como el cuidado y la participación social y comunitaria (...). Y lo hace doblemente en el caso de las mujeres, en la intersección entre género y vejez. Se presenta dicha fase de la vida como una en la que no hay roles definidos y, por ello, disminuye la contribución social que los individuos pueden hacer, aunque en la práctica no sea así (Piña Morán y Gómez Urrutia, 2019, p. 29-30).

Robles Silva (2024) propone analizar la relación entre el *cuidado* y el *parentesco*, partiendo de la consideración de que ello puede incluir tanto los vínculos por consanguinidad y afinidad, como la posibilidad de que las prácticas de cuidado funden *relaciones de parentesco novedosas* (sin criterios de sangre ni de matrimonio)⁶⁶. A través del trabajo de campo en *contextos urbanos pobres de México y Uruguay*, se reflexiona sobre ciertas limitaciones de los enfoques feministas que se concentran en una reciprocidad diferida en el tiempo entre hijos y padres ancianos, más específicamente entre hijas mujeres cuidadoras y personas mayores. Al respecto, la autora propone "... considerar al cuidado como una acción social colectiva más que individual, es decir (que), más allá de la hija-cuidadora existe una red de cuidado a la cual pertenece dicha hija-cuidadora, pero también otros parientes" (Robles Silva, 2024, p. 66). Y si consideramos que estos parientes no son estrictamente miembros de la familia, la participación en grupos comunitarios de pares construye un parentesco de "hermandad".

Distintos proyectos desarrollados por el grupo de investigación al que pertenecemos, el Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada⁶⁷, nos han permitido observar cómo se recrean estas relaciones, tanto entre *mujeres mayores* como entre *personas mayores migrantes*. En el primer caso, hemos llevado adelante distintas intervenciones -durante más de seis años-,

⁶⁶ En un desarrollo que excede a esta presentación, la autora justifica el empleo de nociones como *relatedness* y *kinning* (desarrollando relaciones de parentesco o construyendo parentesco, según menciona) como alternativa al concepto de parentesco ficticio, toda vez que relaciones por fuera de la familia se transforman en relaciones de parentesco particularmente cuando se dan prácticas de cuidado (Robles Silva, 2024).

⁶⁷ Unidad de Investigación de la FCNyM-UNLP y Centro Asociado de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires. Calle 60 y 120 S/N. La Plata, Buenos Aires, Argentina (e-mail: linea@fcnym.unlp.edu.ar; IG: [@linea_unlp](https://www.instagram.com/linea_unlp))

con un grupo autodenominado de la “Tercera Edad”, formado por mujeres vinculadas, mayoritariamente, con familias fundadoras del barrio que habitan y/o del club social en el que se reúnen. No obstante, esa preexistencia de un parentesco “real” plasmado en algunos relevamientos de genealogías desarrolladas con estas mujeres mayores, se observó la presencia de una *empatía* entre pares, en interacciones de cuidado. Ésta se intensificó durante la pandemia de COVID-19, entre 2020 y 2021, donde se puso de manifiesto la existencia de una *red de apoyo* que facilitó el tránsito de ese evento crítico (Morgante y Valero, 2021). El análisis de las trayectorias de vida de estas mujeres mayores dio cuenta de la presencia compartida de “lazos solidarios desde momentos tempranos de sus vidas (que resultó en) la construcción de relatos altamente feminizados, donde el capital social basado en la empatía de género tiene un alto protagonismo, aún en los casos en que se manifieste la presencia de distintos hombres a lo largo de la construcción de sus genealogías” (Morgante, 2022, p. 9). Esta condición se relaciona, asimismo, con nuevas miradas acerca de las circunstancias cotidianas de las personas envejecidas (Morgante, 2019), entre la que destaca una *mayor socialización en la vejez femenina* en sentido inverso a la carga de obligaciones familiares y/o domésticas en etapas previas de sus cursos vitales (Freixas, 1997; Ramos Toro, 2018). Esto se enfrenta, además, a miradas estigmatizadas y homogéneas sobre la vejez, con su consecuente efecto en *nuevas conformaciones identitarias entre las mujeres mayores* (Yuni y Urbano, 2008). Los *cursos universitarios para personas mayores*, de los que hemos participado en numerosas oportunidades, también dan cuenta de esta transformación (Chacón *et al.*, 2023).

Consideraciones finales

Los estudios etnográficos, e interdisciplinarios, acerca de los procesos de envejecimiento con perspectiva de género -parte de los cuales hemos mencionado a lo largo de este capítulo-, demuestran la importancia del análisis situado. Ello nos remite al involucramiento de las condiciones estructurales que operan en cada contexto específico, desde la doble lectura de las coordenadas espacio-temporales, que intervienen en los cursos de vida individuales. Luego, en otro nivel de análisis, emerge la interseccionalidad entre edades, géneros y demás variables para comprender que estos procesos de envejecimiento también contienen otra escala de la variabilidad, a nivel intra e intercultural. En consecuencia, las adscripciones de géneros y la participación en algún grupo de edad se combinan con las trayectorias productivas, reproductivas, sanitarias, educativas, formativas, residenciales, de clase y demás; las cuales habilitan la emergencia de componentes diversos al momento de la caracterización de la noción de persona mayor.

Iniciábamos este capítulo considerando que, en la heterogeneidad del concepto persona mayor, puede intervenir la doble discriminación relacionada con el edadismo y el patriarcado.

Durante algún tiempo, y como lo grafica la taxonomía propuesta por Fericgla, ser una persona vieja, se consideró una condición que afectaba especialmente a las sociedades complejas, básicamente por su incidencia numérica; a lo que se suma una estructura de clases y una forma de residencia. Pero la evidencia de estudios entre sociedades etnográficas como los casos nuer, mapuche, yoruba y zoque -entre tantos otros-, cuestiona la universalidad de estos modelos de envejecimiento. Surgen de ello que:

- Las diversas representaciones sociales acerca de los procesos de envejecimiento se expresan a través de diferentes vehículos, como es el caso de los relatos míticos. Su validación a través de la transmisión intergeneracional se relaciona con procesos identitarios que combinan la reproducción social y la emergencia de cambios a lo largo del tiempo, en la construcción de las vejeces y las miradas de género.

- La edad avanzada puede facilitar la transmisión patrimonial. Desde esta perspectiva, donde el acento recae en el conocimiento acumulado a lo largo del tiempo vivido, se pondera una diferencia cualitativa respecto de este recurso en edades previas. En este tipo de análisis, se describe la condición de las vejeces por encima de las distinciones por categorías de género, con cierta expectativa de que la emergencia de “mujeres sabias” sea un estado disruptivo frente a un prototipo de un sujeto poderoso, propio del universo de las vejeces masculinas.

- La operalización de los modelos sociales organizados en torno a los géneros y, consecuentemente, a la relevancia de envejecer siendo hombre o mujer, puede ser analizado como resultado de procesos colonizatorios sobre las comunidades locales u originarias. Por esta razón, la clasificación binaria basada en los términos hombre/mujer, que a lo largo de los procesos de envejecimiento se refleja en la referencia a hombres viejos y mujeres viejas, puede ser insuficiente cuando se reconocen prácticas que no responden a este modo de organización de la experiencia. En ese escenario, las manifestaciones que escapan a lo normalizado, son descritas como travestimos, anomalías, antiesencialismos y otras categorías de resistencia desde el binarismo de género.

- El género y la edad suelen mencionarse como principios universales de organización presentes en todas las sociedades. No obstante, en algunos estudios la edad relativa parece predominar sobre las diferencias por género. En esos casos, el éxito de la carrera del envejecimiento podría entenderse como el desafío de responder adecuadamente a las expectativas sociales sobre el desempeño de ciertos roles, en relación con las distintas etapas del curso de la vida. En este acercamiento, cabe preguntarse sobre las limitaciones para comprender acabadamente los modos de envejecer en cada contexto social, que pueden derivar en interpretaciones inacabadas sobre la incidencia de los géneros en las trayectorias personales y grupales.

- Los procesos de envejecimiento diferenciales en los escenarios contemporáneos -en donde la variable étnica establece múltiples modos de conceptualizar los géneros, dividir y nominar las edades y combinar todo ello-, expresan conflictos que no responden a las vejeces idílicas de los esquemas propuestos por la mirada evolutiva del envejecimiento en distintas sociedades. A diferencia de ello, las condiciones de pobreza y marginación de las vejeces

indígenas contemporáneas enfrentan circunstancias de violencia interpersonal, a la que se suma una menor injerencia de políticas públicas y sus consecuencias.

- Coexistiendo con diversas adversidades, llegar a ser mujer mayor puede valorarse especialmente, a través de diversas vías no excluyentes: rescatando simbólicamente modos de decir, militando el reconocimiento de la capacidad y actividad en la vejez a través de sus modos de hacer, y/o recuperando trayectorias diversas dentro de los cursos de vida en clave de proyectos de construcción de aprendizajes, redes de apoyo y otros espacios de participación inter e intrageneracional e intra e intergéneros.

- Las miradas acerca de los procesos de envejecimiento con perspectiva de género han comenzado a ampliar su espectro, en las últimas décadas, más allá del foco en las cuestiones de crianza y cuidado en las infancias, y reproductivas en las juventudes y adulteces. Ello resulta en una proyección hacia nuevas expresiones de mujeres mayores (y otras combinaciones de género) que pueden aportar a la crianza y al cuidado, que se reconocen en relaciones afectivas más allá de haber traspasado su etapa como potenciales reproductoras y que resignifican la noción de productividad en las fases avanzadas de los cursos de vida. Allí resulta central pensar en el rol activo, a través de las voces de las propias personas mayores, en la construcción de modelos para su aplicación en diversos ámbitos e intervenciones.

Estas consideraciones nos invitan a revisar la agenda pendiente, para avanzar en el estudio del envejecimiento con perspectiva de género. Al respecto, compartimos algunos interrogantes: ¿Cómo podemos pensar la relación entre envejecimientos situados y participación política?; ¿en qué medida las construcciones socio-culturales de los géneros, en las distintas etapas de la vida, afectan las vejez orientadas según estas adscripciones?; ¿cuán flexibles son los cursos de vida, analizando los procesos de envejecimiento con perspectiva de género?; ¿las etapas avanzadas de la vida permiten repensar elecciones y orientaciones disruptivas, respecto de las trayectorias más tempranas?; ¿existen, en el ámbito de lo público, de lo comunitario y de lo privado, iniciativas para entender y operar frente a vejez diversas?; ¿la orientación hacia las solidaridades intergeneracionales podría colaborar a concientizar sobre la importancia, no sólo de un envejecimiento con perspectiva de género sino también de un curso completo de la vida, con esta misma perspectiva?

Referencias bibliográficas

- Ábeles, M. (2008). Murdock, George Peter. En: P. Bonte y M. Izard (comp.). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal.
- Arber, S. y Ginn, J. (1996). *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*. Narcea ediciones.
- Bengoa, J. (1986). *Historia del Pueblo Mapuche* (s. XIX-XX). Lom Ed.
- CEPAL, (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2022). *Envejecimiento en América Latina y el Caribe: inclusión y derechos de las personas mayores* <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/e345daf3-2e35-4569-a2f8-4e22db139a02/content>.
- Chacón, J; Aerts, S; Araneda, C. y Morgante, M. (2023). Caracterización etnográfica de Personas Mayores en el marco de talleres de alfabetización digital. *Actas de las XV Jornadas de Sociología de la UBA*. <https://jornadasdesociologia.sociales.uba.ar/2023/10/31/ponencia-588-caracterizacion-etnografica-de-personas-mayores-en-el-marco-de-talleres-de-alfabetizacion-digital/>
- Chevallier- Schwartz, M. (2008). Human Relations Areas Files. En: P. Bonte y M. Izard (comp.). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal.
- da Cunha Nóbrega, P. (2010). Novos temas, antigos desafios: ¿cómo pensar a cidade a partir da perspectiva do envelhecimento? Reflexões a partir da cidade do Recife, Brasil. *Revista de la Facultad de Trabajo social UPB* 26, 52-65.
- del Rey Roa, A. (1996). *Un análisis de la cultura yoruba desde la sociología de la religión*. CIPS.
- Evans Pritchard, E. (1976). *Brujería, oráculos y magia entre los azande*. Anagrama.
- Evans Pritchard, E. (1978). *La relación hombre-mujer entre los azande*. Crítica.
- Feixa Pampols, C. (1996). Antropología de las edades. En: J. Prat y A. Martínez (ed.). *Ensayos de Antropología Cultural* (pp.319-334). Ariel.
- Fericgla, J. (2002). *Envejecer. Una Antropología de la ancianidad*. Anthropos.
- Fernández-Mayoralas, G; Schettini, R; Sánchez- Román, M; Rojo-Pérez, F; Silveria Agulló, M. y João Forjaz, M. (2018). El papel del género en el buen envejecer. Una revisión sistemática desde la perspectiva científica. *Revista Prisma Social* 21, 149-176.
- Freixas, A. (1997). Envejecimiento y género: otras perspectivas necesarias. *Anuario de Psicología* 73, 31-42.
- Gómez García, P. (1995). Culminación del curso vital. Para una antropogerontología. *Gazeta de Antropología* 11, 1-11.
- González Torralbo, H; Guizardi, M. y Nazal, E. (2023). *Antropología y envejecimiento. Guía de lecturas para la formación académica*. RIL.
- Hernandes Chávez, D. y Ferreira de Faria, I. (2022). Muxes en la interculturalidad y territorialidad de la comunidad zapoteca en Oaxaca-México. *Revista. Faeeba* 31 (67), 288-307.
- Huenchuán Navarro, S. (1998). *Vejez, género y etnia*. Grandes temas para el siglo XXI. Universidad de La Frontera.

- Huenchuán, Navarro, S. (2018). Envejecimiento, personas mayores y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: perspectiva regional y de derechos humanos. *Libros de la CEPAL 154*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- INDEC. (2022). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Resultados definitivos. Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos. https://censo.gob.ar/index.php/datos_definitivos/
- Jiménez Lara, A. (2012). Esperanza de vida libre de discapacidad. *Boletín RPD* 71, 4-11.
- Kropff, Laura. (2009). Apuntes conceptuales para una Antropología de la edad. *Avá* 16, 171-187.
- Martín Casares, A. (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Ed. Cátedra.
- Martínez, MR., Morgante, MG. y Remorini, C. (2008). ¿Por qué los viejos? Reflexiones desde una Etnografía de la vejez. *Revista Argentina de Sociología* 6 (10), 69-90.
- Métraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Ed Aguilar.
- Miller, J. (2008). Rito de paso. En P. Bonte y M. Izard (comp.) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología* (pp. 642-643). Ariel.
- Molinet, S. (2012). ¿Existen políticas de promoción para el ejercicio de derechos de las personas mayores de pueblos originarios, a 10 años del plan mundial sobre envejecimiento? *Reunión Regional de Sociedad Civil sobre Envejecimiento Madrid +10*. <https://www.gerontologia.org/portal/information/showInformation.php?idinfo=2465>
- Morgante, MG. y Valero, A. (2013). Antropología y envejecimiento: aproximaciones teóricas y ejemplos etnográficos. *III Jornadas de Trabajo Social en el Campo Gerontológico*. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/82155>
- Morgante, MG y Martínez. MR. (2014). Etnogerontología: el sentido étnico de los procesos de envejecimiento y de las relaciones intergeneracionales. *Revista Digital de Estudiantes de Psicología* 1, 82-87.
- Morgante, MG. (2019). El envejecimiento desde una perspectiva antropológica holística: mujeres mayores en un barrio peri-urbano (El Retiro, Buenos Aires, Argentina). *ARIES, Anuario de Antropología Iberoamericana*, DOI: 2018.AR0020880.
- Morgante, MG; Remorini, C y G. Späth. (2021). El envejecimiento no es sólo un problema de viejos: aportes desde el abordaje antropológico de las trayectorias vitales. *Actas del XII Congreso Argentino de Antropología Social* (CAAS). <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/131573>
- Morgante, MG y A. Valero. (2021). Trayectorias compartidas y proyectos de vida de mujeres mayores. S. Palma. (comp). *Redes de organización y solidaridad en pandemia* (pp. 102-105). Eulp.
- Oddone, J. (1997). Vejez y pobreza en el área rural. Estudio comparativo entre una unidad pastoril y una agricultora. *1er Congreso Internacional "Pobres y Pobreza en la Sociedad Argentina"*. Universidad Nacional de Quilmes. <https://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/quilmes/P2/51.htm>

- OEA. (2015). Asamblea General, 32da sesión. Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores. https://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A70_derechos_humanos_personas_mayores.asp
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.
- Piña Morán, M. y Gómez Urrutia, V. (2019). Envejecimiento y género: Reconstruyendo los roles sociales de las personas mayores en los cuidados. *Revista Rupturas*, 9 (2), 29-30.
- Poblete, M. (2019). El Pueblo Mapuche. Breve caracterización de su organización social- *Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Asesoría Técnica Parlamentaria*. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.18850.81609>
- Pujadas, J. (2010). *Etnografía*. Universitat Oberta de Catalunya.
- Ramos Toro, M. (2018). Estudio etnográfico sobre el envejecer de las mujeres mayores desde una perspectiva de género y de curso vital. *Revista Prisma Social* 21, 75-107.
- Redondo, N. (1990). *Ancianidad y pobreza: una investigación en sectores populares urbanos*. Centro de Promoción y Estudio de la Vejez.
- Restrepo, E (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Reyes Gómez, L. (2002). *Envejecer en Chiapas. Etnogerontología zoque*. Instituto de Estudios Indígenas.
- Reyes Gómez, L. (2012). Etnogerontología social: la vejez en contextos indígenas. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 10 (38), 69-83.
- Reyes Gómez, L. (2019). Investigación de la vejez en Pueblos Indígenas de México. *Research on Ageing and Social Policy* 7 (2), 339-362.
- Reyes, L. (2021). *Abusos y malos tratos a personas mayores en Chiapas*. INGER, CONAHACYT.
- Reyes Gómez, L. y Vázquez Palacios, F. (2022). *Alteridades* 32 (64), 99-109.
- Robles Silva, L. (2024). “Como en familia”: Relaciones sociales en centros comunitarios. *Revista Estudos Feministas*, 32 (1). [DOI: 10.1590/1806-9584-2024v32n191188](https://doi.org/10.1590/1806-9584-2024v32n191188)
- Rueda Hernández, L. (2022). Esperanza de vida e inicio de la etapa de adulto mayor. *Salud Uninorte* 38 (1), 5-20.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista* 52, 1-17.
- Yuni, J. y C. Urbano. (2008). Envejecimiento y género: perspectivas teóricas y aproximaciones al envejecimiento femenino. *Revista Argentina de Sociología* (6) 10, 151-169.

CAPÍTULO 6

Aportes conceptuales contemporáneos a los géneros y las edades

Inés Garriga y María Martha Sarmiento

Introducción

En este capítulo se abordan algunos enfoques contemporáneos en torno a los géneros y a las edades. El análisis se centra en marcos conceptuales posestructuralistas que deconstruyen el *sistema sexo-género*, destacando la ruptura con las clasificaciones tradicionales, la desesencialización del sexo y la performatividad de la materia (entendida como cuerpo). Se destaca la importancia de estas influencias en la Antropología, particularmente en torno a los debates sobre la relación entre *naturaleza/cultura*, y en la crítica a las estructuras de poder que sustentan la producción de conocimiento sobre el cuerpo y la Biología. En cuanto a los estudios sobre las *edades*, se centra en los nuevos enfoques que analizan las experiencias de vida y sus significados en diversos contextos culturales, a partir de diferentes problemáticas actuales. Por último, se mencionan brevemente los desarrollos temáticos y conceptuales relacionados con el género y la edad. Para finalizar, se destaca la importancia para la Antropología de trabajar ambas nociones en conjunto, sin dejar de lado otros diacríticos.

Género y posestructuralismo en Antropología

A partir la década de los '90 del siglo pasado, los estudios de género se redefinen enmarcados en la denominada *Tercera ola del Feminismo*, con teorías de corte constructivista y posestructuralista, que priorizan el discurso y la representación como modo de acceso a la experiencia (Ariza, 2018). Estas nuevas tendencias teóricas, se focalizan en la crítica hacia la noción de cuerpo, luego de los aportes de Foucault (1976) sobre la disciplina, el control social y la producción de las subjetividades sobre ellos. A partir de allí, se potencia la literatura interesada en desnaturalizar la diferencia sexual, y poner en evidencia su carácter discursivo:

“¿Hay cuerpo más allá, o por fuera, de tales discursos, de los *a priori* epistémicos que gravitan en la lógica de la diferencia?” (Martínez, 2022, p.2).

Mientras que el Feminismo de la Tercera ola entrona lo simbólico como lugar privilegiado de disputa, hablar o pensar la diferencia sexual sólo es posible como ejercicio de una actitud crítica que debería entenderse como verdad “históricamente producida” y al servicio de proyectos de dominación. Un análisis crítico, fuertemente identificado con el corpus foucaultiano, lograría transparentar el carácter social e históricamente sedimentado de nociones como la diferencia sexual, mostrando que éstas no son “dadas” ni existen en la crudeza de la materia corporal (Ariza, 2018).

Este nuevo giro de los *estudios de género* actualizó grandes preguntas de la Antropología: ¿hablar de naturaleza es hablar de cultura?; y ¿cómo se explica esta relación desde los enfoques posestructuralistas?

Antecedentes: el debate naturaleza-cultura y el aporte de Lévi- Strauss

El debate naturaleza/cultura ha sido central en el desarrollo de la disciplina antropológica y ha propiciado diversas explicaciones y perspectivas a lo largo del tiempo. Lévi-Strauss (1993)⁶⁸, antropólogo francés, se pregunta por la relación entre naturaleza y cultura a partir del análisis de las *estructuras elementales del parentesco*. Estas estructuras incluyen las diferencias de género y las normas sexuales, las cuales pueden ser biológicamente determinadas (vinculadas a la naturaleza), o socialmente construidas (vinculadas a la cultura). Este debate tendrá profundas implicaciones en los años ‘90 para entender cómo se forman las identidades de género, cómo se regulan sus relaciones y cómo se perpetúan sus desigualdades. Además, Lévi-Strauss analizó las estructuras simbólicas presentes en los distintos grupos humanos, a través del *tabú del incesto* y el *intercambio de mujeres*, llegando a la conclusión que la prohibición del incesto es una característica universal de todas las culturas y que las formas específicas en que se desarrolla junto con las implicaciones sociales de esta prohibición, son significativamente variables entre culturas. Esta variabilidad sugiere que la prohibición del incesto no puede entenderse simplemente como un fenómeno natural y universal, sino que debe ser analizado en su contexto socio-cultural específico. Dicha prohibición será fundamental para la formación de la sociedad, porque obliga a los hombres a buscar esposas fuera de su grupo familiar inmediato, lo que facilita el intercambio de mujeres entre grupos y, por ende, la formación de alianzas sociales y políticas. Este sistema de intercambio de mujeres resulta central para la estructura social y la cohesión de las comunidades.

⁶⁸ La publicación original de esta obra fundacional corresponde a 1949.

Gayle Rubin y el sistema sexo-género

Una de las primeras investigadoras en responder en relación al intercambio de mujeres y la naturalización de las construcciones de género fue la antropóloga americana Gayle Rubin, pionera en los debates en torno a la desesencialización del sexo. Esta autora cuestiona el modelo teórico de Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres, pues presupone que, en la *domesticación de las mujeres*, “se empieza a vislumbrar un aparato social sistemático que emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto” (Rubin, 1986⁶⁹; p.96-97). Desde esta mirada crítica, el intercambio de mujeres ubica su opresión en los sistemas sociales, antes que en la biología⁷⁰.

Ante los argumentos sobre el lugar de las mujeres en relación con el intercambio, Rubin sostiene que naturalizar el mismo como un componente esencial y universal de la sociedad humana, oculta y reproduce las relaciones de poder y subordinación que subyacen en dicho intercambio. El tráfico de mujeres no es simplemente un mecanismo funcional para la cohesión social, sino una forma de explotación y opresión de género. Ella propone el concepto de *economía política del sexo*, que destaca cómo las relaciones sexuales y de género están imbricadas en estructuras económicas y políticas, las cuales asumen formas variables. Su trabajo ha sido fundamental para el desarrollo de una teoría feminista más compleja y crítica, que cuestiona las bases mismas de la estructura social patriarcal.

Al mismo tiempo, Rubin critica el modelo de familia que describe Lévi-Strauss, el cual aborda el problema de las condiciones previas necesarias para que los sistemas matrimoniales funcionen. Explora, a través del análisis de la división sexual del trabajo, qué tipo de personas se requieren o suponen en los sistemas de parentesco. Después de un análisis general de la división sexual del trabajo en varios grupos, llega a la conclusión que esta división no responde a una especialización biológica, sino que cumple otro propósito: garantizar la unión entre hombres y mujeres, asegurando que la unidad económica mínima viable esté compuesta, al menos, por un hombre y una mujer. Entonces, la división sexual del trabajo puede interpretarse como un *tabú* que prohíbe la igualdad entre hombres y mujeres, que separa los sexos en categorías excluyentes y acentúa las diferencias biológicas, dando lugar a la creación del género. Al mismo tiempo, esta división puede considerarse un *tabú* contra cualquier arreglo sexual que no incluya al menos a un hombre y a una mujer, reforzando así la norma del matrimonio

⁶⁹ Obra publicada originalmente en inglés en 1975, bajo el título *The Traffic in Women: notes of the Political Economy of sex*.

⁷⁰ Así como Mauss propuso que los regalos eran los hilos del discurso social, los medios por los que esas sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones gubernamentales especializadas; Lévi - Strauss propuso la idea de que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos. A través del tabú del incesto se asegura que el intercambio sea entre familias y grupos, imponiendo la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación. El resultado del regalo de una mujer es más profundo que otras transacciones con regalos, porque la relación establecida no es solo de reciprocidad, sino también de parentesco.

heterosexual. La organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de los roles de género. El género entonces es una división de los sexos, socialmente impuesta, producto de las relaciones sociales de sexualidad. “Los hombres y las mujeres son más iguales entre sí que con cualquier otro organismo de la naturaleza, pero también son diferentes, diferencia que debe provenir de algo distinto de la naturaleza” (Rubin, 1986, p.114). Rubin acentúa que la *economía política del sexo* se sostiene y reproduce a través del *sistema sexo/género*, otro de sus conceptos propuestos, que define como: “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (*Ibid.*, p.97).

El intercambio de mujeres, donde ellas han sido históricamente tratadas como objetos de valor y de permuta, depende del sistema que les asigna roles de género específicos, basados en el sexo biológico. Las expectativas sociales sobre qué es ser hombre, o mujer, están íntimamente ligadas a las formas en que el poder, y los recursos se distribuyen en las sociedades patriarcales. Por ello Rubin critica la heterosexualidad obligatoria y la normatividad sexual, mostrando cómo estas normas son impuestas y mantenidas por estructuras patriarcales que benefician a los hombres y subordinan a las mujeres. Este análisis combina la teoría antropológica, la feminista y la psicoanalítica, ofreciendo una perspectiva multifacética sobre las relaciones de género, que enriquece la comprensión de cómo las normas sexuales y de género son construidas y mantenidas, cuestionando la noción de familia nuclear. Debido a su crítica a la normatividad sexual y por su defensa de la diversidad sexual, su análisis es considerado precursor de la *teoría queer*.

Joan Scott y la producción discursiva del sexo. Poder y desigualdad

Un aporte clave en los comienzos de los debates sobre la *desnaturalización del sexo*, fueron los trabajos de la historiadora Joan Scott (1986) quien, a partir de un minucioso trabajo historiográfico, demuestra cómo la organización social de los sexos no es meramente una secuencia de cambios a lo largo del tiempo, sino que la diferencia sexual deviene de la producción de la historia. Es la producción del conocimiento, vinculada al poder, la que define y establece los significados de las diferencias corporales. Según Scott, el cuerpo no tiene un significado inherente, sino que es un lugar donde se inscriben y se negocian significados a través de las estructuras de poder y las prácticas culturales⁷¹. Esta idea es central en la *deconstrucción*

⁷¹ Una teoría que se basa en la única variable de la diferencia física plantea problemas a los historiadores pues, presupone un significado coherente o inherente del cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural– y, por lo tanto, la ahistoricidad del género en sí. La historia se convierte en un epifenómeno que ofrece infinitas variaciones sobre el tema inmutable de una desigualdad de género fija (Scott, 1986, p.1059).

del género como una categoría natural, argumentando que es una construcción social que cambia en función del contexto histórico y cultural.

Los campos discursivos se superponen, influyen y compiten unos con otros; apelan a las “verdades” de los otros en búsqueda de autoridad y legitimación. Se asume que estas verdades están fuera de la invención humana, ya conocidas y autoevidentes o descubribles a través de la investigación científica. Es precisamente porque se les asigna el estatus de conocimiento objetivo que estas verdades parecen estar fuera de disputa y que sirven a una función poderosamente estigmatizante. Las teorías darwinianas de la selección natural son un ejemplo de estas verdades legitimadoras; las teorías biológicas sobre la diferencia sexual son otro ejemplo (...) Las oposiciones descansan en metáforas y referencias cruzadas y muchas veces, en el discurso patriarcal, la diferencia sexual (el contraste masculino/femenino) sirve para codificar o establecer significados que están literalmente no relacionados con el género o el cuerpo (Scott, 1986, pp.35-36).

Para Scott, (1986) las relaciones de género no sólo organizan la vida social, sino que también establecen jerarquías y desigualdades. La desnaturalización de estas relaciones implica cuestionar las creencias y suposiciones que presentan las diferencias de género como si fueran naturales e invariables, pues el género es una construcción social que se produce a través de discursos, prácticas y relaciones sociales. El género no es una simple extensión de la Biología, sino un sistema complejo de significados que se construyen y reconstruyen, en contextos específicos. La autora propone cuatro modos de entender y hablar sobre el género, que ayudan a desnaturalizar y analizar críticamente las construcciones de género en diferentes contextos históricos y culturales.

El género es un elemento social constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre sexos, y el género es una primera manera de significar las relaciones de poder. Cambios en la organización de las relaciones sociales siempre corresponden a cambios en las representaciones de poder, pero la dirección del cambio no es de una sola mano. Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en cómo se perciben las diferencias entre sexos, el género involucra cuatro elementos interrelacionados: símbolos culturalmente disponibles, conceptos normativos, instituciones y organizaciones sociales, y subjetividades y experiencias (*Ibíd.*, p.1967).

Lo que es *masculino* y *femenino* está regulado por los discursos que incluyen leyes, políticas, ciencia, religión y otros sistemas de conocimiento. Las prácticas sociales abarcan las acciones y comportamientos que refuerzan las normas de género, como la división del trabajo, la educación y la familia. Por último, no podemos dejar de mencionar que Scott destaca la importancia de considerar cómo el género interactúa con otras categorías de diferencia y desigualdad, por ejemplo, raza, clase y sexualidad. Estas *intersecciones* son cruciales para entender la complejidad de las experiencias de

las personas y las múltiples formas en que se puede experimentar la opresión y la desigualdad.

Judith Butler: desnaturalización del sexo y performatividad

Judith Butler, filósofa y teórica feminista estadounidense, desarrolló una crítica radical sobre las concepciones tradicionales del *sexo*, el *género* y la *sexualidad*, centrándose en cómo estas categorías son construidas social y discursivamente. Con la publicación de *El género en disputa*, en el año 1990, Butler se posiciona como una de los principales referentes de la teoría queer y de la teoría feminista contemporánea. En esta obra, la autora propone la idea de que el género es una construcción naturalizada como parte de un sistema de heterosexualidad hegemónica o *heteronormatividad*. Esta matriz heterosexual proyecta relaciones causales entre sexo, género y deseo, configurando así una construcción normativa y normalizante de las formas de conocer, conformar y vivir los cuerpos, así como de las identidades, las prácticas y los deseos sexuales. Uno de sus aportes claves fue el considerar al género y la identidad en términos de *performatividad*, concepto que se desarrollará más adelante.

Butler retoma la teoría de Michel Foucault sobre el cuerpo como objeto de control y regulación por parte de las instituciones sociales, políticas y médicas⁷², control que se manifiesta en áreas como la Salud, la sexualidad, la Demografía y el control social. Sobre Foucault señala que:

Los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que posteriormente llegan a representar. Las nociones jurídicas de poder parecen regular la vida política en términos puramente negativos, es decir, a través de la limitación, prohibición, regulación, control e incluso “protección” de individuos relacionados con esa estructura política a través de la operación contingente y retráctil de elección. Pero los sujetos regulados por tales estructuras, en virtud de estar sujetos a ellas, se forman, definen y reproducen de acuerdo con los requisitos de esas estructuras. Si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y la política que representa a las mujeres como “el sujeto” del feminismo es en sí misma una formación discursiva y un efecto de una versión dada de la política representacional. Y el sujeto feminista resulta estar discursivamente constituido por el mismo sistema político que se supone facilitará su emancipación (Butler, 1999, p.4).

⁷² La forma de ejercer este poder sobre los cuerpos a través de prácticas disciplinarias como la vigilancia y la normalización, (es lo que Foucault llama biopoder) el foco es la regulación de los cuerpos (anatómo-política) y de las poblaciones (bio-política), a través de prácticas disciplinarias que moldean el comportamiento individual y colectivo.

Un análisis crítico, fuertemente identificado con el corpus foucaultiano, lograría transparentar el carácter social e históricamente sedimentado de nociones como la diferencia sexual, mostrando que éstas no son *dadas*, ni existen en la crudeza de la materia corporal y por lo tanto, funcionan al servicio de proyectos de dominación. La contribución se basa, en primera instancia, en desarmar los esencialismos en las identidades: no hay un *ser mujer* previo a la categoría mujer y, por lo tanto, no existen actos de género correctos o incorrectos, sino una ficción reguladora. Es decir, el lenguaje precede a las identidades de género y, por lo tanto, las construye binarias y estáticas. De esta forma las dicotomiza y las excluye de otros clivajes tales como clase, edad, sexualidad, etc. “Esas inscripciones del lenguaje son contingentes y crean una fantasía de estabilidad y coherencia con fines de lograr la hegemonía de un modelo y el disciplinamiento de los seres” (Saxe, 2015, p.1).

Judith Butler afirma que el sexo humano no es más que género, lo cual no implica decir que el sexo-cuerpo no existe y que lo único que hay es la performance o representación del género, sino que la materialidad del cuerpo es construida (y sólo accesible) a través de prácticas discursivas, que permiten performatizar/actuar el género, progresivamente, sedimentando una idea de sexo como sustancia material previa y garante del género:

En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si este es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la ‘naturaleza sexuada’ o ‘un sexo natural’ se forma y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura (Butler, 2004, pp. 55-56).

Teoría queer

Las teorías queer pertenecen a un cúmulo de acciones, disputas y teorías políticas, que promueven el cuestionamiento de las categorías de género y sexualidad mediante la deconstrucción de las identidades fijas, al considerarlas como construcciones sociales y culturales. No existe una esencia verdadera detrás de categorías como *hombre*, *mujer*, *heterosexual* u *homosexual*. A partir de ello, tanto el género como la sexualidad serán elementos que pueden cambiar con el tiempo, permitiendo una mayor diversidad y multiplicidad de experiencias y expresiones. Si el género no es algo que *se es*, sino algo que *se hace*, el mismo es producido y sostenido por medio de actos repetidos, por eso se dice que es performativo⁷³. La

⁷³ El concepto de performatividad tiene su origen en la filosofía del lenguaje, específicamente en la obra del filósofo británico J.L. Austin, quien introdujo la idea de que el lenguaje no solo describe la realidad, sino que también puede

performatividad, concepto fundamental en la teoría queer y también en la Antropología, explica cómo las identidades y las estructuras sociales son producidas y mantenidas a través de actos repetitivos, por ejemplo, las ceremonias y los rituales, que crean cohesión social y refuerzan las normas culturales, explorando las identidades de género, raza, clase y sexualidad. Como se ha mencionado en el apartado anterior, la teoría queer es heredera del pensamiento foucaultiano. Al momento de discutir el cuerpo y la sexualidad, ha desarmado las versiones deterministas, reduccionistas y esencialistas.

Pues la 'identidad', antes que ser una descripción de lo que uno esencialmente 'es', constituye lo que Judith Butler (2007, p. 71) ha denominado como un "ideal normativo". Es decir, un marco restrictivo que, si bien posibilita la construcción del sujeto, también la restringe. En tanto 'ideal' producido en el seno de relaciones de poder, la identidad supone siempre diferenciaciones y exclusiones que delimitan un espacio de 'seres abyectos' cuyas vidas y cuerpos aparecerán como 'invivibles' e 'inhabitables'. Ese espacio resulta precisamente el "exterior constitutivo" del espacio estable y normalizado de la identidad (Butler, 2005, p. 19-20).

La perspectiva queer se centra en las formas de sujeción y normalización que imponen, limitan y excluyen modos de ser, actuar y desear. Así, Torres (2012) explica que el régimen heteronormativo reduce la sexualidad a una heterosexualidad obligatoria. En contraste, lo queer "está en perpetua discordancia con lo normal, con la norma, ya sea la heterosexualidad dominante o la identidad gay/lesbiana. En una palabra, es definitivamente excéntrico, a-normal" (Torres, 2012, p.68). Por tanto, lo queer no sólo problematiza las identidades sexuales, sino también de las identidades colectivas y sociales (Silva, 1999). Desde esta perspectiva, se cuestiona la noción de *identidad* como una propiedad esencial, estable y homogénea de individuos o colectivos. En cambio, la teoría queer entiende la identidad como un terreno fronterizo, relacional e inestable, influido y condicionado por diversas estructuras de poder y conocimiento.

Además de las ya mencionadas Rubin y Butler como precursoras de la teoría queer, otra autora que exploró cómo la cultura occidental ha estructurado el conocimiento sobre la sexualidad y el deseo, es la estadounidense Eve Kosofsky Sedgwick (1990). Ella introduce *e/*

actuar sobre ella. El concepto fue ampliado y profundizado por otros filósofos, en particular por Jacques Derrida y Judith Butler. Derrida criticó y extendió la teoría de Austin al introducir la idea de la iterabilidad, sugiriendo que la performatividad depende de la repetición y del contexto para generar su efecto. Butler argumenta que el género no es una identidad fija o innata, sino un acto repetido o performativo. Para Butler, las identidades de género son el resultado de la repetición de actos, gestos y comportamientos que son socialmente regulados. Así, la performatividad del género implica que nuestras identidades de género son construidas y mantenidas a través de la actuación continua de normas de género.

closet, como una metáfora para la ocultación y revelación de la identidad sexual, argumenta que la vida de las personas queer está marcada por la tensión entre lo que se sabe y lo que se oculta: “(...) en la cultura occidental del siglo XX, el género y la sexualidad representan dos ejes analíticos que pueden imaginarse productivamente como tan distintos entre sí como, digamos, género y clase, o clase y raza” (Kosofsky Sedgwick, 1990, p.30). Esta autora problematiza la tendencia a pensar en términos binarios (homosexual/heterosexual, masculino/femenino) y muestra cómo estas dicotomías simplifican y distorsionan la complejidad de las experiencias humanas, proponiendo una mayor atención a la diversidad y a la pluralidad de identidades y deseos. Simultáneamente, menciona que la definición y la comprensión de la heterosexualidad están inextricablemente ligadas a la comprensión de la homosexualidad. Ambos términos se definen mutuamente y no pueden ser comprendidos de manera aislada:

Argumentaré que la crisis moderna de la definición homo/heterosexual ha afectado nuestra cultura a través de su marca imborrable, particularmente de las categorías secreto/divulgación, conocimiento/ignorancia, privado/público, masculino/femenino, mayoría/minoría, inocencia/iniciación, natural/artificial, nuevo/viejo, disciplina/terrorismo, canónico/no canónico, totalidad/decadencia, urbano/provincial, nacional/extranjero, salud/enfermedad, igual/diferente, activo/pasivo, dentro/fuera, cognición/ paranoia, arte/kitsch, utopía/apocalipsis, sinceridad/sentimentalismo y voluntariedad/adicción (...) La recopilación de ejemplos de cada binarismo que parecería que el "sentido común" no está marcado por cuestiones de definición homo/heterosexual, aunque es una heurística inagotablemente estimulante, no es, creo, una buena prueba de tal hipótesis. Después de todo, los tipos particulares de habilidades que podrían ser necesarias para producir las interpretaciones más reveladoras difícilmente han sido una parte valorada del "sentido común" de esta cultura epistemológicamente unida” (Kosofsky Sedgwick, 1990, p.11-12).

Aunque no utiliza el término *interseccionalidad* como lo conocemos hoy en día, su trabajo reconoce la importancia de considerar múltiples ejes de identidad y opresión, incluyendo género, raza, clase y sexualidad. La teoría de la performatividad permitió a los antropólogos entender cómo las identidades de género son activamente producidas y negociadas a través de actos repetitivos y rituales. Esto permitió a los antropólogos desnaturalizar el género, explorar las dinámicas de poder y resistencia, y analizar las intersecciones complejas entre género y otras formas de identidad. Por eso, los antropólogos investigan cómo las personas *hacen* estas identidades en su vida cotidiana a través de sus acciones, lenguaje y comportamientos. La performatividad también se ha aplicado al estudio de la política y del poder, examinando los discursos políticos y las manifestaciones públicas, como actos performativos que producen y legitiman las estructuras de poder.

Cuerpo y *embodiment*

Los conceptos de *cuerpo* y *embodiment*⁷⁴ (encarnación/incorporación), dentro de la Antropología de género, han sido explorados por varios autores para entender cómo las identidades de género y las experiencias corporales se construyen y se viven en diferentes contextos sociales y culturales. Una de esas autoras es Elizabeth Grosz (1994), quien propone que el cuerpo no es un objeto pasivo, sino un sitio activo de experiencias y significados, y refuerza cómo influyen en él la subjetividad y la identidad, las diferencias corporales como el género y la sexualidad.

El cuerpo había permanecido en un punto ciego conceptual tanto en el pensamiento filosófico occidental dominante como en la teoría feminista contemporánea. El feminismo adoptó sin criticar las asunciones filosóficas que, con respecto al papel del cuerpo en la vida social, política, cultural, física y sexual, en este sentido al menos, puede ser visto como cómplice de la misoginia que caracteriza a la razón occidental. Feministas y filósofos parecen compartir la visión de que el sujeto humano es un ser formado por dos características dicotómicamente opuestas: mente y cuerpo, pensamiento y extensión, razón y pasión, Psicología y Biología. Esta bifurcación en el ser no es simplemente una división neutral de un campo descriptivo que de otro modo lo abarcaría todo. El pensamiento dicotómico necesariamente jerarquiza y ranquea los dos términos polarizados de manera que el que prevalece, suprime y subordina al otro como su contraparte negativa (Grosz 1994, p.3).

Otro autor que queremos destacar es el sociólogo y antropólogo francés David Le Breton, conocido por su trabajo sobre el cuerpo y la experiencia encarnada (*embodiment*), que analiza cómo los cuerpos son moldeados por, y, a su vez, moldean las prácticas sociales y culturales. “En lugar de hacer de la corporeidad un efecto de la condición social del hombre, este pensamiento hace de la condición social el producto directo de su cuerpo” (Le Breton, 2002 p.17). El cuerpo no es simplemente un objeto biológico, sino una construcción social y cultural; es un sitio donde se inscriben las normas, valores y significados de una sociedad y que, por lo tanto, varían entre diferentes culturas y contextos históricos.

⁷⁴ El *embodiment* se refiere a cómo las experiencias y las identidades humanas están encarnadas, vividas y expresadas a través del cuerpo. La idea es que el cuerpo no es simplemente un objeto biológico, sino un sitio de significación cultural, social y política.

Paralelamente, los etnólogos encuentran en otras sociedades usos del cuerpo que atrajeron su atención y provocaron curiosidad sobre modos culturales propios de las sociedades occidentales, que hasta ese momento no habían sido cuestionados por las ciencias sociales (...) describieron ritos o imaginarios sociales que contribuyeron a poner la corporeidad bajo los mejores auspicios para el pensamiento sociológico (*Ibid.*, p.22-23).

Le Breton, también remarca la importancia de la experiencia corporal en la construcción del significado personal y social. Sostiene que el cuerpo es el medio a través del cual percibimos el mundo, y construimos nuestras identidades. Estas experiencias corporales están integradas en la modernidad, produciendo nuevas formas de entender y experimentar el cuerpo. La experiencia del dolor puede ser destructiva, pero, además, una oportunidad para el renacimiento y la transformación personal. Su enfoque enfatiza que el cuerpo no es solo una entidad biológica, sino un vehículo de identidad, una herramienta para la comunicación social y un espacio de resistencia o control. Al estudiar el dolor, el silencio del cuerpo y la desmaterialización del cuerpo en la modernidad, Le Breton amplía la comprensión del *embodiment* como una experiencia corporal íntima, pero también profundamente cultural y contextual.

Donna Haraway y el feminismo *cyborg*

Donna Haraway, es una destacada teórica estadounidense, feminista y filósofa de la ciencia. Sus ideas han desafiado y ampliado las formas tradicionales de pensar sobre el género, la identidad y la relación entre humanos y tecnología. En su obra *El manifiesto del cyborg* (1984) sugiere que las identidades de género no son fijas ni naturales, sino que son construcciones fluidas que pueden ser transformadas a través de la tecnología y la ciencia. Así, para desafiar las dualidades tradicionales de género/sexualidad, naturaleza/cultura y humano/máquina, Haraway utiliza la figura del *cyborg*:

El cyborg es una criatura que vive en un mundo posgénero; no tiene nada que ver con la bisexualidad, la simbiosis preedípica, la inalienación del trabajo o cualquier otra tentación de alcanzar la totalidad orgánica mediante la apropiación última del poder de cada una de sus partes por una unidad superior. El cyborg no tiene una historia original en el sentido occidental del término ironía última, ya que es también la horrible consecuencia, el apocalipsis final de la escalada de la dominación de la individuación abstracta, el yo por excelencia, finalmente liberado de toda dependencia, un hombre en espacio (Haraway, 1984, p.32).

Haraway sugiere que las tecnologías pueden ser herramientas para desestabilizar las categorías de género tradicionales y promover nuevas formas de ser. También, a partir de su formación como bióloga, examina cómo las narrativas científicas sobre primates han sido influenciadas por ideologías de género y raza, para lo que argumenta que la ciencia no es una práctica neutral, sino que está impregnada de valores y prejuicios culturales.

El cuerpo, el objeto del discurso biológico, se convierte en un ser muy atractivo. Las pretensiones del determinismo biológico ya nunca serán igual que antes. Cuando el «sexo» de la mujer ha sido tan extensamente re-teorizado y re-visualizado que emerge como algo indistinguible de la “mente” es que algo básico les ha sucedido a las categorías de la biología. (...) el «cuerpo» es un agente, no un recurso. La diferencia es teorizada biológicamente como situacional, no como intrínseca, (...) cambiando de manera fundamental la política biológica del cuerpo. Las relaciones entre sexo y género han de ser reformadas categóricamente dentro de estos marcos de conocimiento. (...) estos nuevos retratos de la mujer biológica sean simplemente verdaderos o no aptos para la contestación y para la conversación, (...) Pero hacen surgir el conocimiento como conversación situada en cada uno de los niveles de su articulación. La frontera entre animal y humano es uno de los desafíos de esta alegoría, así como lo es la que existe entre máquina y organismo (Haraway, 1995; p.344).

Del párrafo anterior se desprende otro de los conceptos aportados por Haraway, el de *conocimiento situado*. Mediante esta idea todo conocimiento está influenciado por la posición específica de los investigadores en términos de género, raza, clase y otros factores sociales, desafiando de esta manera la idea de que el conocimiento científico es objetivo y universal. Para los estudios feministas de la ciencia esto es fundamental, al promover una mayor conciencia sobre cómo las identidades y experiencias de los investigadores influyen en sus trabajos. El enfoque de Haraway ha dejado su huella en la Antropología y los estudios de género, porque alienta a los investigadores a considerar cómo las tecnologías emergentes están transformando las identidades y las relaciones de poder. En sus obras que abordan temas como las multiespecies y la crítica al antropocentrismo sugieren un cambio radical en cómo entendemos las relaciones entre humanos, otras especies y el entorno natural (*When Species Meet* (2008); *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016) y *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003)). La figura del *cyborg* es una metáfora que proporciona una nueva manera de hablar sobre esa *nueva forma*, la profunda transformación en lo material mismo de los ámbitos sociales que constituyen nuestra realidad (Arditi, *op.cit.* en Haraway, 1991). Haraway invita a imaginar futuros colaborativos y relacionales que rompan con las jerarquías y divisiones tradicionales.

Poshumanismo

La última corriente posestructuralista que desarrollaremos en este capítulo, y que influyó a la Antropología de género es la llamada *poshumanismo*⁷⁵, la cual desafía las concepciones tradicionales del ser humano y de la de la disciplina antropológica, principalmente aquellas que colocan al ser humano en el centro del universo como el ser más importante o superior. Se opone a la idea de que sea completamente único, o separado de otras formas de vida y entidades, como los animales, las plantas, las máquinas y los entornos no humanos. Su nombre se debe a que cuestiona la visión humanista tradicional que sitúa al ser humano como el centro del conocimiento, con un enfoque exclusivo en la racionalidad, el lenguaje y la cultura como rasgos definitorios de lo humano (Braidotti, 2013).

Los filósofos posestructuralistas franceses de los años 1970, influenciados por los horrores sucedidos durante el siglo XX (como Auschwitz e Hiroshima), buscaron una crítica al eurocentrismo y al humanismo clásico. Rechazaron la idea de Europa como centro moral y guía de la evolución humana, promoviendo un pensamiento antifascista, poscomunista, poscolonial y poshumanista. Este enfoque cuestionó las nociones tradicionales de identidad europea, basadas en el humanismo, la racionalidad y la universalidad. Las filósofas feministas también criticaron el eurocentrismo y destacaron la importancia de la diversidad y la inclusión en la subjetividad europea. El antihumanismo, en este contexto, fue una fuente clave para el pensamiento poshumanista (Braidotti, 2013; Latour, 2007).

Bruno Latour, intenta enfocarse en temas como las relaciones humano/no humano; las tecnologías y el cuerpo; la ética, la ecología y la descentralización del sujeto humano. Latour (2007) desafía la distinción tradicional entre lo humano y lo no humano, proponiendo que ambos son igualmente importantes en la creación y mantenimiento de las redes sociales. Para él no se puede entender el mundo si se ignoran los objetos, las tecnologías y otras entidades no humanas que, junto con los humanos, configuran la sociedad.

Es nuestra Constitución la que atribuye a un conjunto de entidades el papel de no humanos, a otro conjunto el de ciudadanos y a un tercero la función de un Dios árbitro e impotente (...). Con esto podría hacerse un conjunto de fichas en la gran base de datos del laboratorio de Antropología social del Colegio de Francia, al que sólo convendría rebautizar *Human and Non-Human Relations Area Files* (*Ibíd.*, p.157).

⁷⁵ Hemos decidido dejar a Donna Haraway por fuera del poshumanismo, ya que varios autores discuten si incluirla o no, aunque este tema no será tratado aquí.

Latour considera que las interrelaciones entre los seres humanos y otras especies, organismos y tecnologías, producen cambios en ambas partes y explora conceptos como la co-agencia, donde lo humano y lo no humano participan conjuntamente en la configuración del mundo.

La razón principal por la que los objetos no tenían la posibilidad de desempeñar ningún papel antes no se debía sólo a la definición de lo social utilizada por los sociólogos, sino también a la propia definición de actores y agencias que se suele elegir. (...) Pueden existir en el dominio de las relaciones “materiales” y “causales”, pero no en el dominio “reflexivo” y “simbólico” de las relaciones sociales. Por el contrario, si nos atenemos a nuestra decisión de empezar por las controversias sobre actores y agencias, entonces cualquier cosa que modifique un estado de cosas marcando una diferencia es un actor o, si aún no tiene figuración, un actante (Latour, 2005, p.71).

En esta co-agencia, la tecnología modifica y amplía las capacidades humanas, cuestionando dónde termina el cuerpo humano y dónde empieza la tecnología. Su Teoría del Actor-Red (TAR) argumenta que lo “social” no es una entidad fija o un espacio separado, sino algo que se forma a través de redes de relaciones entre humanos y no humanos (los *actantes*). En lugar de ver la sociedad como una estructura estable, propone que se debe estudiar cómo estas redes se configuran y mantienen; y pensar a lo no humano de manera más inclusiva y ética. Por ello critica el antropocentrismo (la tendencia a situar al ser humano en el centro del universo), proponiendo superar esta visión para entender que los humanos no son superiores a otras formas de vida o a las tecnologías. En su lugar, sugiere una perspectiva más interconectada, donde los humanos están inmersos en un ecosistema global que incluye tanto seres vivos como entidades inorgánicas.

Los problemas políticos más graves de la teoría post-antropocéntrica surgen de la alianza instrumental del capitalismo biogenético con el individualismo, como definición humanista residual del sujeto. Mi visión del pensamiento posthumanista es, en cambio, profundamente anti-individualista y consiste en trabajar dentro del vientre de la bestia, resistiendo al mito del organicismo y la armonía holística, pero también al oportunismo capitalista (Braidotti, 2013, p.101).

En esta relación con el todo, el poshumanismo también se preocupa por las cuestiones ecológicas, promoviendo una ética que reconozca la interdependencia entre los humanos y su

entorno natural, sugiriendo la necesidad de cuidar tanto de los humanos como de los no humanos.

¿Cómo puedo conservar el mismo término, ecología política, para designar la Naturpolitik de los ecologistas que pretenden devolver la naturaleza a la política y para designar una vida pública que debe superar su intoxicación con la naturaleza? ¿No estoy abusando del término aquí? Si me he permitido faltarle el respeto a la filosofía política de la ecología es porque hasta ahora ha hecho muy poco uso de los recursos combinados de la filosofía de las ciencias y la Antropología comparada, que, como vimos en el capítulo 1, nos exigen renunciar a la naturaleza. En cambio, no he dejado de hacer justicia a la floreciente práctica de quienes descubren detrás de cada ser humano asociaciones proliferantes de no humanos y cuyas enmarañadas consecuencias hacen imposible la vieja división entre naturaleza y sociedad. ¿Qué término, además de ecología, nos permitiría dar la bienvenida a los no humanos en la política? Espero que se me perdone por sacudir la sabiduría de la ecología con la esperanza de librarla de algunas de sus contradicciones más flagrantes (Latour, 2004, p.226).

El *poshumanismo* contribuye a la Antropología de género al cuestionar las categorías rígidas y binaristas que tradicionalmente han definido las identidades de género y la relación entre cuerpos humanos y no humanos. Al desafiar las concepciones antropocéntricas y las nociones esencialistas del ser humano, abre nuevas formas de pensar el género, el cuerpo y la sexualidad.

Corolario

Derivado de lo expuesto, el concepto de género se ha resignificado considerablemente desde las visiones tradicionales que lo limitaban a una categoría binaria basada en la Biología. Hoy en día, el género es entendido como una construcción social, cultural e histórica que puede ser “líquida” y transformarse según los contextos. Sin embargo, esta fluidez no está exenta de críticas y desafíos. Si bien la fluctuación de género reconoce una gama más amplia de identidades y expresiones de género que pueden moverse y cambiar en función de las experiencias individuales, las interacciones sociales y las normas culturales, autores como Rubin y Butler han advertido sobre el riesgo de que las discusiones sobre la fluidez de género solo se centren exclusivamente en el aspecto cultural o individual de la identidad, desconectándolas de las luchas materiales y políticas. Si se pone demasiado énfasis en la flexibilidad y las opciones individuales de identidad, se corre el riesgo de despolitizar las luchas más amplias que enfrentan las personas de géneros diversos, feministas y minorías sexuales. Al mismo tiempo, la comercialización de la liquidez de género en el capitalismo contemporáneo ha diluido su potencial subversivo, convirtiéndola en un bien de consumo. Son varios los autores que analizan cómo las identidades

de género fluidas, que inicialmente surgieron como formas de resistencia a las normas hegemónicas, han sido cooptadas y comercializadas por la lógica del mercado. Autores como Jasbir Puar (2007)⁷⁶; Angela McRobbie (2008)⁷⁷; J. Comaroff y J. Comaroff (2001)⁷⁸ marcan como los medios masivos de comunicación y la publicidad explota las identidades de género para vender productos, diluyendo su potencial subversivo.

Aspiramos provocar en la persona que lea este capítulo el deseo de seguir investigando sobre las diferentes posturas mencionadas.

El concepto de edad en la Antropología Posestructuralista

La *Antropología posestructuralista*, aborda las críticas hacia las visiones totalizantes de los fenómenos sociales y el papel de los discursos en la construcción de la historia y la ciencia, además de analizar sus implicancias en la formación de subjetividades. Estas concepciones generales se aplican en particular para el estudio en torno a las edades.

¿Pero, qué es la edad? La *edad* connota tiempo y, como consecuencia, el tiempo también es una construcción cultural (Feixa, 1996). Cada sociedad conceptualiza el tiempo de manera distinta, y

la Antropología emplea el término temporalidad para designar la manera en que los seres humanos experimentan esta cualidad procesual en distintos contextos socioculturales". (...) La vivencia del tiempo es una experiencia personal, subjetiva. Existe un fuerte contraste entre el tiempo medido de forma mecánica por los relojes y el tiempo vivido o experimentado a nivel humano, incluso en relación a su cómputo (Carbonell Camós, 2004, p. 9).

Así es que el tiempo se considera una práctica social que desempeña un papel clave en la configuración de la identidad. La edad se concibe entonces, como un conjunto de significados, prácticas y discursos que reflejan las particularidades de cada sociedad, influyendo en la organización social, las relaciones de poder y las identidades individuales. Al entender la edad

⁷⁶ *Sexual Personae*: explora cómo la cultura y el arte a lo largo de la historia han representado el sexo y el género, argumentando que las diferencias sexuales están profundamente arraigadas en la biología y no pueden ser totalmente deconstruidas. Para ella, las sociedades y culturas han intentado domesticar estas fuerzas biológicas, pero ignorarlas por completo es imposible y peligroso.

⁷⁷ *Women After All*: reconoce la influencia de la cultura en las identidades de género, critica las posturas que intentan minimizar la importancia de las diferencias biológicas.

⁷⁸ *The Metamorphoses of Kinship*: aunque la cultura da forma a las relaciones humanas, no podemos ignorar los aspectos materiales y biológicos de las mismas.

como una construcción cultural que varía según el contexto histórico y geográfico, los conceptos de niñez, juventud y vejez se reformulan y pluralizan.

La *Antropología de la edad* se ha conformado como una reciente línea de estudio, ya que en los últimos años se ha constituido como campo disciplinario específico y no periférico (Feixa, 1996, p. 3). Muchos trabajos etnográficos presentan la pluralidad de formas de compartimentar las categorías de edad. Una aproximación antropológica contemporánea requiere pensar en las múltiples experiencias y expresiones situadas y relacionales, sin dejar de lado las configuraciones que estructuran las prácticas sociales. Las transiciones de edad y los ritos de paso se analizan para explicar cómo las políticas e instituciones influyen en las experiencias vitales de las personas a lo largo del tiempo. En esa aproximación se deben tener en consideración los modos en que la edad, como construcción cultural, opera naturalizando asimetrías y relaciones de poder implicando tanto instancias de interpelación como de articulación de agencia (Kropff, 2010 p.175).

Las formas de concebir a la niñez, la juventud y la vejez representan grados, clases o categorías de edad que ubican socialmente a las personas en función de su edad social y han de ser definidas identificando los “criterios específicos de diferenciación etaria que despliega cada colectivo social” (Gentile, *op.cit.* en Hernández, 2014, p. 34). Kropff alude “al grado de edad como el lugar de la interpelación en tanto inscripción material de subjetividades hegemónicamente definidas” (2011, p.178).

La Antropología de la edad ha ganado importancia en las últimas décadas debido a los cambios demográficos globales (por ejemplo, el envejecimiento poblacional), la globalización y los nuevos enfoques en torno al curso de vida y sus implicaciones socioeconómicas y culturales. Actualmente, se examina cómo las categorías de edad son productos culturales y cómo las interacciones entre edad, género, clase social, etnia y otros factores construyen identidades y roles en diferentes contextos (Cohen, 1998; Lock, 2001; Bledsoe, 2002; Lamb, 2009; Danely, 2014).

El paradigma del curso de vida (de ahora en más PCV) ha resultado ser una perspectiva superadora en los estudios de edad para abordar problemáticas que tuvieran como eje central las distintas “etapas” del curso de vida desde una perspectiva longitudinal. Lalive d'Epina *et al.* (2005) define al PCV como “un enfoque interdisciplinario que estudia el desarrollo humano, integrando el crecimiento biológico, el contexto sociohistórico y las trayectorias individuales” (Oddone y Lynch, 2008, p.123). Por su parte, Tuirán (2002) señala que algunas de las premisas básicas de este enfoque consisten en entender al curso de vida como un proceso compuesto por un entretejido de complejos dinamismos; reconocer las relaciones recíprocas entre el individuo y el entorno institucional y social y recuperar la historia de los individuos, sus motivos y elecciones personales. Estos elementos se sitúan en el centro del análisis. A partir del PCV, “... las transiciones y los marcadores sociales trasladan el eje generando nuevos debates para la agenda social, de la mano de la superación de las inequidades etarias y hacia una integración de todas las edades en las sociedades latinoamericanas” (Paredes, 2019, p. 16) y en este sentido, menciona una serie de desafíos:

En primer lugar, deconstruir la cristalización de la noción de edad frente a determinados “hitos” que la sociedad sigue pautando entre las transiciones de una a otra etapa. ¿Cuándo se termina la infancia? ¿Cuánto se ha alargado la adolescencia? ¿Cómo se transita hacia la adultez? ¿Es en la mediana edad cuando se produce una nueva construcción de la vejez? ¿Se puede hablar de tercera y cuarta edad? Las problemáticas específicas generadas al interior de cada grupo etario, la pluralidad de trayectorias y sus condiciones de vida, así como las cuestiones intergeneracionales vinculadas a su interacción, constituyen ejes prioritarios (Paredes, 2019, p.15).

La mirada antropológica permite indagar en torno al carácter relacional y situado de la edad. Hernández (2017) explica que las clasificaciones etarias cobran sentido enlazadas a los modos particulares en que la cultura es construida generacionalmente. Esta construcción forjada desde las posiciones etarias establece marcas que funcionan como anclajes identitarios. Este mecanismo como una “ontología negociada”, que han de realizar “los actores mismos en las propias interacciones organizadas en relación con los marcos de referencia locales, en tramas de relaciones donde las clasificaciones etarias se intersectan con las clasificaciones y desigualdades de clase y género” (Gentile, *op.cit.* en Hernández, 2017, p. 12).

Edad y Género

Estas nuevas conceptualizaciones y giros de la producción de conocimiento antropológico en torno al género y la edad han sido el motor de nuevos campos de estudio en intersección y áreas temáticas complejas. Algunas de ellas son:

- Estado y nuevas subjetividades: a partir de los cambios en las formas de comprender los géneros, las edades y las nuevas normalizaciones, la Antropología en este campo analiza cómo se constituyen las ciudadanías y cómo se distribuyen los derechos y deberes en las sociedades contemporáneas. Se examina la burocracia y las políticas públicas, la legitimación del control estatal; las relaciones entre el Estado y el mercado y la resistencia ciudadana frente a las políticas estatales. La *Antropología del Estado*, en clave de edad y género, supone actualizar las formas de comprender las identidades y las nuevas subjetividades en contextos de profundos cambios socioculturales y donde las categorías sociales son activamente resignificadas y cuestionadas. El conocimiento situado y a microescala permite comprender cómo las políticas públicas son apropiadas, resistidas y subvertidas por sus actores destinatarios. Algunos autores para consultar: Bledsoe (2002); Lock (1993); Ortner (1996); Scott (1998).
- Cuerpo, materialidad y performance: estudia cómo el cuerpo es culturalmente construido y moldeado, no como un objeto estático, sino como un sitio de cambio y transformación constante. Se analiza cómo las sociedades utilizan prácticas disciplinarias, tecnologías y rituales para

regular y modificar los cuerpos y cómo los objetos y las tecnologías configuran las relaciones sociales y las identidades. El estudio de las relaciones entre cuerpo, materialidad, *performance*, Antropología, edad y género ofrece una perspectiva multidimensional para explorar estas relaciones. La interseccionalidad de estas categorías permite examinar las formas en que el cuerpo es un sitio de poder, resistencia, representación y transformación en relación con las nociones de género y edad. Algunos autores para consultar: Connerton (1989); Taylor (2003); Ahmed (2006).

- Estudios sobre masculinidades: explora cómo se construyen y experimentan las identidades masculinas en diversas culturas a lo largo del tiempo. La masculinidad se entiende como un conjunto de normas, comportamientos y roles de género que una sociedad asigna a los varones. Esto implica una exploración de cómo las estructuras de poder afectan la construcción de la identidad masculina y cómo los varones participan en la creación de estas identidades. El estudio de las masculinidades también analiza cómo la edad influye en la construcción y la experiencia de la masculinidad y sus expectativas, que pueden cambiar según la etapa de vida. Algunas obras para consultar: Connell (1995, 2000); Kimmel (2008).

- Cuidados y organización social del cuidado: explora cómo las prácticas de cuidado se estructuran y se experimentan en diferentes contextos culturales, así como las implicancias sociales, económicas y políticas que esto conlleva. El cuidado es una práctica social profundamente arraigada en normas culturales y expectativas de género y edad. Se espera que las responsabilidades de cuidado recaigan sobre las mujeres y que ellas sean quienes asuman la mayor parte del trabajo de cuidado. Esto implica desigualdades en la distribución del trabajo, tanto dentro del hogar como en el ámbito laboral. Las expectativas de cuidado se cruzan con las experiencias de edad, ya que diferentes generaciones pueden ser percibidas y tratadas de maneras diversas. Algunos autores para consultar: Hochschild y Machung (2003); Lutz y Abu-Lughod (1990); Scheper-Hughes (1992); Lupton (2019).

- Antropología y biomedicina: este enfoque examina cómo las diversas culturas entienden y experimentan la salud y la enfermedad, así como las prácticas y sistemas de atención médica. Con la emergencia de tecnologías biomédicas y nuevas subjetividades, surgen novedosas problemáticas que se abordan desde la intersección con el género y la edad. Algunas de ellas son: formas diversas del tratamiento de la menopausia, acceso a la medicina según la edad, medicalización del ciclo de vida, tecnologías reproductivas y nuevas formas de gestar y maternar, intervenciones quirúrgicas transgénero y tecnologías médicas. La biomedicina afecta de manera diferenciada a los individuos según su edad y género, y la Antropología de la salud puede deconstruir y analizar críticamente estas prácticas. Algunos autores para consultar: Kleinman (1988); Scheper-Hughes (1992); Lock, (1988).

- Ciencia, tecnología y actores no humanos: analiza cómo los conocimientos científicos y las tecnologías están integrados en redes de actores humanos y no humanos. Rechaza las

distinciones tradicionales entre lo natural y lo social, enfocándose en cómo la ciencia y la tecnología son fenómenos sociales que producen y distribuyen poder. También explora cómo las tecnologías digitales y biotecnológicas influyen en la autoidentificación, la salud y las formas de subjetividad. Ofrece un marco rico para explorar cómo las relaciones sociales y las estructuras de poder influyen en la producción de conocimiento y en las experiencias individuales. Este enfoque permite una comprensión más matizada de las dinámicas culturales que dan forma a la ciencia y la tecnología en contextos contemporáneos. Algunos autores para consultar: Turkle. (2011); Fausto-Sterling (2000); Oudshoorn (1994).

Consideraciones finales

A lo largo del capítulo se ha realizado un recorrido genealógico de diferentes autores que han dado respuesta a la pregunta fundante en nuestra disciplina acerca de la Naturaleza y la Cultura. Sostener esta pregunta a lo largo del desarrollo, nos ha permitido problematizar el lugar de los discursos en la producción de conocimiento y, por lo tanto, de subjetividades. De esta forma, hemos dado cuenta de su vinculación con los desarrollos contemporáneos de la teoría de género y edad y sus influencias en la disciplina antropológica.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- Ariza, L. (2018). Más acá o más allá de la diferencia sexual. Para una epistemología feminista alternativa a través de Elizabeth Grosz y Myra Hird. *Descentrada*, 2 (2), e048. Recuperado de <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe048>
- Bledsoe, C.H. (2002). *Contingent Lives: Fertility, Time, and Aging in West Africa, with contributions by Fatoumatta Banja*. University of Chicago Press (Lewis Henry Morgan Lecture series).
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press. Cambridge.
- Butler, J. (1999). *Trouble Gender*. Routledge Classics.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Routledge.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Paidós.
- Carbonell Camós, E. (2004). *Debates acerca de la Antropología del Tiempo*. Publicacions UB.
- Cohen, L. (1998). *No Aging in India. Alzheimer's, the Bad Family and Other Modern Things*. University of California Press.
- Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. Polity Press in association with Cambridge University Press.
- Connell, R.W. (2000). *The Men and the Boys*. California University Press.
- Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge University Press
- Danely, J. (2014). *Aging and Loss: Mourning and Maturity in Contemporary Japan (Global Perspectives on Aging)*. Rutgers University Press.
- Fausto-Sterling, A. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* Cambridge University Press
- Feixa, C. (1996). Antropología de las edades. En: Prat, J y A. Martínez (eds). *Ensayos de Antropología Cultural* (pp. 319-334). Editorial Ariel.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores.
- Haraway, D.J. (1984). *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf
- Haraway, D. J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, D.J. (2008). When Species Meet. *Journal of Agricultural Environment Ethics*. 21:609–611.
- Haraway, D.J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Haraway, D. J. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Hernández, M. (2017). Barrio con edades: Una mirada a la infancia desde las clasificaciones etarias. *Actas del 12º Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias* http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10299/ev.10299.pdf

- Hochschild, A.R. and A. Machung, (2003), *The Second Shift: Working Families and the Revolution at Home*. Penguin Group Inc.
- Kimmel, M. (2008). *Guyland: The perilous world where boys become men*. NY: Harper Collins.
- Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. Basic Books.
- Kosofsky Sedgwick, E. (1990). *Epistemology of the closet*. University of California Press.
- Kropff, L (2009), Apuntes conceptuales para una Antropología de la edad. *Revista Avá* Nro 16, 1-17.
- Lalivé D'Epinay, C.; Bickel, J.; Cavalli, S. y Spini, D. (2005): Le parcours de vie: émergence d'un paradigme interdisciplinaire. En J. F. Guillaume (Ed.), *Regards croisés sur la construction des biographies contemporaines*, (pp. 187-210). Les Editions de l'Université de Liège.
- Lamb, S. (2009). *Aging and the Indian Diaspora: Cosmopolitan Families in India and Abroad*. Indiana University Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología moderna*. Siglo XXI Editores.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Siruela.
- Lévi Strauss, C. (1993). *Estructuras elementales del parentesco*. Planeta - Agostini
- Lock, M. (1993). *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. University of California Press
- Lock, M. (2001). *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. University of California Press.
- Lupton, D. (2019). *The politics of regret: A genealogy of the 'post-truth' era*. Routledge.
- Lutz, C. A., & L. Abu-Lughod, (Eds.). (1990). *Emotion, place, and culture*. Cambridge University Press.
- Martínez, A. (2022). Cuerpos, géneros y sexualidades. (Programa de curso de posgrado). FAHCE, UNLP. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=progra&d=Jpp12268>
- Ortner, S. (1996), *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Beacon Press.
- Oudshoorn, N. (1994). *Beyond the gendered society: New challenges for feminism and science*. Sage Publications.
- Paredes, M. (Ed.). (2019). *Desde la niñez a la vejez: nuevos desafíos para la comprensión de la sociología de las edades*. Teseo
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología* 30, 1-51.
- Saxe, F.N. (2015). La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler; queerness, precariedad y sus proyecciones. *Estudios Avanzados* 24, 1-14.
- Scheper-Hughes, N. (1992) *Death without Weeping: The Experience of Infants and Mothers in Brazilian Favelas*. University of California Press.

- Scott, J. W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 91 (5), 1053-1073.
- Scott, J.C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press.
- Torres, G.M.S. (2012). Identidades, cuerpos y educación sexual: una lectura queer. *Bagoas* 6 (6), 63-79.
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.

Autores

Coordinadoras

Morgante, María Gabriela

Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales (FCNYM, UNLP). Profesora Titular de la Cátedra de Etnografía II. Docente, investigadora y extensionista del LINEA FCNYM, UNLP – CICPBA. Directora del Programa Universitario Integral con Personas Mayores. Se especializó en la Etnografía Aplicada a políticas públicas, cuidado, salud, y educación. Actualmente dirige el Proyecto de Investigación y Desarrollo “Entorno, conocimiento local y patrimonio: transmisión, preservación y gestión colaborativa entre la universidad y las comunidades” y el Proyecto de Extensión “Transitando diversidades. Estrategias etnográficas para la construcción colaborativa de trayectorias barriales”. Última publicación: Valero, A.S.; Morgante, M.G. y Cueto, J. (2024) Vida cotidiana y trayectorias vitales situadas de mujeres mayores (AMBA, provincia de Buenos Aires, Argentina): la incidencia de la pandemia por Covid-19, *Etnográfica* 28 (3).

Valero, Ana Silvia

Licenciada en Antropología, (FCNYM, UNLP). Doctoranda en Ciencias Sociales (FCS, UBA). Profesora Adjunta de Etnografía y Jefa de Trabajos Prácticos de Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural, FCNYM, UNLP. Integrante del Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada (LINEA), FCNYM, UNLP – CICPBA y del Grupo de Estudios sobre Salud Mental y Derechos Humanos (GESMYDH, IIGG, FCS, UBA). Integrante de proyectos de investigación. Coordinadora, codirectora y directora de proyectos de extensión. Sus intereses se enfocan en procesos de transformación sociocultural, salud y salud mental. Última publicación: Valero, A.S.; Morgante, M.G. y Cueto, J. (2024) Vida cotidiana y trayectorias vitales situadas de mujeres mayores (AMBA, provincia de Buenos Aires, Argentina): la incidencia de la pandemia por Covid-19, *Etnográfica* 28 (3).

Autores

Castro, Fernanda Soledad

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Se desempeñó como ayudante alumna de la Cátedra Etnografía II de la misma institución. Actualmente colabora articulando las prácticas pre profesionales de dicha materia y en Etnografía I, con actividades enmarcadas en proyectos de investigación y extensión en el LINEA. Está realizando su investigación de Doctorado en la FCNyM, con financiamiento de la UNLP, en temas vinculados a la salud, el ambiente y las políticas públicas. Última publicación: 2023 Castro, F., Morgante, G. y Castro, M. (2023). Etnografía aplicada al estudio de estrategias colectivas como modelo para la identificación y tratamiento de las problemáticas socioambientales (Villa Argüello, Berisso, AMBA). *Innovación y Desarrollo Tecnológico y Social*. 5.

Cueto, Jorge Julián

Licenciado en Antropología (FCNyM, UNLP), Doctorando en Ciencias Naturales (FCNyM), Extensionista y Estudiante de la Especialización en Docencia Universitaria (UNLP). Desde 2013 integra el LINEA (FCNYM, UNLP – CICIPBA) y desde 2018 se desempeña como Ayudante Diplomado en la Cátedra de Etnografía II. Sus temas de investigación se vinculan con redes de apoyo, percepción social del riesgo y conocimiento local sobre el entorno, desde los métodos mixtos. En la actualidad es Wikimedista en Residencia en la UNLP. Última publicación: Valero, A.S.; Morgante, M.G. y Cueto, J. (2024) Vida cotidiana y trayectorias vitales situadas de mujeres mayores (AMBA, provincia de Buenos Aires, Argentina): la incidencia de la pandemia por Covid-19, *Etnográfica* 28 (3). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5557-8171>

Chacón Cortes, Jéssica Andrea

Licenciada en Antropología, Doctoranda en Ciencias Naturales (FCNyM, UNLP) con Beca doctoral de la Comisión de Investigaciones Científicas (CIC). Miembro del LINEA, (FCNYM, UNLP – CICIPBA). Se desempeñó como ayudante alumna de la Cátedra Etnografía II de la Licenciatura en Antropología. Actualmente trabaja en el área gestión como Coordinadora de los cursos Upami y es integrante de la Secretaría de extensión de la FCNyM (UNLP). Su línea de investigación se centra en el análisis etnográfico del cuidado comunitario con personas mayores en barrios populares del Gran La Plata. Última publicación: Chacón Cortes, J y Sáenz, C. 2021. Personas Mayores: ¿Sujetos de Bienestar y Derechos? *Actas del 12° Congreso argentino de Antropología social, La Plata*.

Garriga, Inés

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Fue estudiante de la Maestría en Educación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Desde 2018 se desempeña como Ayudante Diplomada en la Cátedra de Etnografía II. En la actualidad acompaña trayectorias educativas y colabora en el acompañamiento de tesis en niveles terciarios. Recientemente se encuentra explorando la producción de conocimiento antropológico en el uso de imágenes y narrativas visuales. Se ha desempeñado como extensionista y becaria de investigación con financiamiento de la UNLP en el LINEA (FCNYM, UNLP – CICIPBA). Última publicación: Garriga, I.; Morgante, MG. Prácticas Educativas: Territorio, Actores e Instituciones (El Retiro, AMBA, Argentina). *Revista Psicología IMED* 15 (1), pp. 101-117.

Remorini, Carolina

Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales por la UNLP, Argentina. Especialista en Etnografía y metodología cualitativa. Profesora Titular de Etnografía I (UNLP) e Investigadora Independiente del CONICET, Argentina. Investigadora del Grupo AFIN y docente del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona. Además, es CEO de INARI Global Social Action SL. Sus temas de investigación y transferencia de conocimiento son infancia y crianza, desarrollo infantil y salud perinatal desde la perspectiva antropológica. Última publicación: Remorini, C. 2024. “With instead of about: Toward an Anthropology that is Critically Integrated into Global Early Childhood Development Interventions”. *Ethos* 52:421–28.

Sáenz, Cynthia Edith

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Docente-investigadora del Miembro del LINEA, (FCNYM, UNLP – CICIPBA). Actualmente se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos en las Cátedras de Etnografía II y Lógica (FCNyM – UNLP). Ha ocupado diversos puestos en el área de Gestión, desempeñándose al presente como Prosecretaria Académica de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Fue becaria de la FCNyM y del Ministerio de Salud de la Pcia. de Buenos Aires (Programa Materno Infantil). Ha desarrollado trabajos de consultoría y asesoramiento en el análisis de redes sociales.

María Martha Sarmiento

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Museóloga, (I.S.F. T. Nro. 8). Licenciada en Estudios Orientales (EEO, USAL). Alumna de la Especialización Docente de la UNLP. Actualmente es Ayudante diplomada de la cátedra de Etnografía II y JTP de la cátedra de Arqueología Americana II (ambas en la FCNyM, UNLP). Es docente en la carrera de Museología de las asignaturas Metodología de la Investigación Museológica y Gestión de Museos, (I.S.F. T. Nro. 8). Posee amplia experiencia docente en todos los niveles educativos (desde preescolar hasta universitario). Desde el 2020 es miembro del Proyecto Amenmose: Conservación y estudio de la tumba de Amenmose, TT318, en Sheikh Abd el-Qurna, Luxor, Egipto.

Verdile, Mariana Alejandra

Licenciada en Antropología (FCNyM, UNLP). Ayudante diplomada de la cátedra de Etnografía II (FCNyM, UNLP) desde el año 2017. Formó parte del proyecto de Extensión “Aprendiendo con y para la Tercera Edad. Hacia una promoción integral del bienestar del Adulto Mayor como sujeto de derecho” y de Investigación “Análisis antropológico del proceso de envejecimiento activo en contexto urbano y su proyección en el marco de políticas públicas”. Está realizando su tesis doctoral en temas relacionados a la Etnografía aplicada al estudio del envejecimiento diferencial de las personas mayores en contextos de encierro en la FCNYM. Actualmente trabaja en la Dirección Nacional de Migraciones, dependiente de la Vicejefatura del Gabinete del Interior. Su área de interés dentro de la investigación etnográfica se vincula con el derecho penal, las personas mayores privadas de la libertad y la criminología.

Morgante, María Gabriela

Edades, géneros y otras interseccionalidades : una aproximación etnográfica / María Gabriela Morgante ; Ana Silvia Valero ; Coordinación general de María Gabriela Morgante ; Ana Silvia Valero. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2026.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-34-2690-6

1. Etnografía. I. Morgante, María Gabriela, coord. II. Valero, Ana Silvia, coord. III. Título. CDD 305.8

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 644 7150

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2026

ISBN 978-950-34-2690-6

© 2026- Edulp

n
naturales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA