

¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?

Verena Stolcke

*AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción
de Identidades Sociales y Políticas)
Universitat Autònoma de Barcelona*

*La antropología es el estudio del hombre
que abraza a una mujer.*

Bronislaw Malinowski

*When race and racism are the topic in
public discourse the voices that speak are
male... When women write about race we
usually situate our discussion within the
framework where the focus is not centrally
on race. We write and speak about race and
gender, race and representation, etc.!*

bell hooks

Resumen

Las teóricas feministas, al igual que sus antecesoras (ver Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983), han prestado especial atención a las implicaciones socio-simbólicas que tienen los sistemas de parentesco, el matrimonio y las nociones de filiación para las estructuras de sexo, sexualidades y género en contextos históricos diversos. El reverso no ha sido el caso. Inicío el capítulo con los desafíos teórico-políticos feministas de los biologismos universalistas androcéntricos que predominaban no sólo en la antropología y señalo la afinidad de D. Schneider con estos anti-esencialismos feministas. A continuación presento la noción novedosa de *interseccionalidad*, su origen epistemológico, y demuestro su utilidad analítica para descubrir el vínculo innegable entre sistemas de parentesco y estructuras de sexo/género presentando el caso etnográfico histórico de la Cuba decimonónica. En la Cuba colonial la clase social, las adscripciones racialistas, el control del matrimonio, las nociones de filiación estaban estrechamente vinculadas con las concepciones de sexo, sexualidad y género en función de la perpetuación del orden esclavista colonial. Es decir.

debería quedar claro que una perspectiva de género, feminista, es indispensable para una antropología del parentesco y de la procreación.

Abstract

Feminist scholars and their ancestors (cf. Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983) have paid special attention to the socio-symbolic effects kinship systems –i.e. of marriage and descent– have for sex, sexuality and gender structures in varying historical contexts. The reverse had not been the case. I begin this chapter with feminist theoretical-political challenges of androcentric and universalist biologies that prevailed not only in anthropology, pointing out D. Schneider's affinity with feminists anti-essentialism. I then introduce the novel notion of *intersectionality*, its epistemological origin, in order to show its analytic usefulness to uncover the undeniable link that exists between kinship systems and sex/gender structures presenting a historical ethnography of nineteenth century Cuba. In colonial Cuba, social class, racist ascriptions, the control of marriage, notions of descent, were intimately related with conceptions of sex, sexuality and gender in the maintenance of the slave society. Thus, it should be clear that a gender, feminist perspective is indispensable for an anthropology of kinship and procreation.

Introducción

No deja de sorprenderme que a estas alturas aún sea necesario demostrar la relevancia epistemológica, teórica y política que tiene el feminismo, es decir, la antropología de género, para la antropología del parentesco. Una razón puede ser que para un sector no despreciable de la academia el “abrazo malinowskiano” continúe siendo evidente por pertenecer al orden natural de las cosas y por lo tanto resulta invisible a los ojos del/de la investigador/a antropológico/a.

Además de su invisibilidad, las teorías feministas continúan suscitando reticencias y disonancias en la antropología no menos que en otras disciplinas. Quienes a lo largo del último medio siglo hemos insistido en que cualquier rama de la antropología debería interrogarse acerca de las grandes consecuencias de aquella “pequeña diferencia” entre mujeres y hombres porque lejos de ser naturales juegan un papel tan clave como diverso en la experiencia humana en sociedad, observamos, no obstante, la persistente ceguera ante lo que las feministas hemos convenido en denominar las relaciones de género. Y ello a pesar de que incluso algunos, demasiado pocos, de nuestros eminentes antepasados o contemporáneos

hayan hecho hincapié regularmente en el ineludible vínculo que existe entre la antropología del parentesco y la antropología del género.

Excepciones en una antropología androcéntrica

Aquí merece ser recordada en primer lugar Gayle Rubin, la antropóloga feminista pionera y subversiva que nos brindó ya en 1975 la crítica tal vez más precoz, lúcida y feroz del esencialismo biológico y de la heteronormatividad implícitos en las obras de tan destacados pensadores de la modernidad, como lo fueron Karl Marx, Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud, al señalar que

Las necesidades sexuales y reproductivas deben ser satisfechas tanto como la necesidad de comer, y una de las conclusiones más obvias que se puede deducir de la evidencia antropológica es que estas necesidades se satisfacen de modo tan poco *natural* como la necesidad de comer... El hambre es el hambre pero lo que se entiende por comida está determinado por la cultura. Toda sociedad posee alguna forma de actividad económica organizada. Sexo es sexo pero lo que se entiende por sexo es determinado igualmente por la cultura. Toda sociedad también posee un *sistema de sexo/género*—un conjunto de arreglos que configuran la sexualidad y procreación humanas mediante la intervención social de modo convencional, no importa cuán extrañas sean estas convenciones. (Gayle Rubin, 1975: 159; traducción propia)

Cabe añadir, no obstante, que el enigma de qué tiene que ver la materialidad del sexo biológico (si se puede emplear esta noción eurocéntrica moderna) con las múltiples y distintas construcciones socio-culturales del sexo y la sexualidad continúa siendo un tema clave en la antropología feminista (Stolcke, 2003), enigma éste que, además, debería servir de modelo para la propia antropología del parentesco.

Con todo, las evocaciones constructivistas culturales con respecto al sexo, la sexualidad y la reproducción desde el feminismo apenas encontraron resonancia en la antropología convencional. Una excepción que en realidad no debería sorprender fue el distinguido antropólogo David M. Schneider. Se venera a Schneider por su célebre desafío cultural de la definición biológica de la familia y del parentesco tan pronunciada en Estados Unidos y Gran Bretaña en que se basaba la teoría funcionalista del parentesco. Cabe notar, sin embargo, que las afinidades, coincidencias e influencias de los años 1970 de esa revolución simbó-

lico-culturalista que llevó a cabo Schneider en la antropología del parentesco con los fundamentos teóricos de la antropología feminista y el repudio por ésta del esencialismo androcéntrico, así como el interés que Schneider manifestó por los estudios de género, de gays y lesbianas, por lo general pasaron desapercibidas para la disciplina (Schneider, 1968, 1995). Otro síntoma de la empatía que Schneider sentía por las iniciativas feministas es que —a pesar de que se lo recuerda como una persona de difícil trato— solía aceptar a estudiantes interesados en temas fuera de lo común en la disciplina en una época, además, adversa a planteamientos y conductas sexuales poco convencionales y fue tutor de doctorand@s lesbianas o gays que de otro modo no hubieran conseguido ser aceptad@s para llevar a cabo una tesis doctoral¹. Tampoco debemos olvidar a Edwin Ardener, profesor de la Universidad de Oxford, quien realizó su principal trabajo etnográfico en Camerún con un énfasis, inusual para la época, en la historia. Una de sus más influyentes contribuciones antropológicas fue la teoría de la invisibilidad de las mujeres a quienes identificó como *muted groups* (grupos silenciados) en el discurso social (Ardener, 1975)². Pero tales sensibilidades eran muy raras.

Hubo quejas y condenas del androcentrismo de la antropología por parte de antropólogas feministas. En 1983 Shapiro denunciaba con razón a las ciencias sociales por no haber reconocido al género como hecho social (Shapiro, 1983: 112; Stolcke, 2003). En 1987 Strathern hacía hincapié en lo irónica que resultaba la actitud refractaria de la antropología ante la teoría feminista si tenemos en cuenta la influencia que la primera había ejercido sobre el pensamiento feminista, ya que era nítida la huella femenina “en la centralidad del parentesco y del género en el análisis antropológico tradicional y una perspectiva holística que acepta el género como un principio general de la organización social” (Strathern, 1987: 277-78).

Pero el singular volumen *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis* que editaron Collier y Yanagisako también en 1987 —una recopilación de los resultados de la conferencia internacional de 1982 cuyo objetivo fue precisamente examinar e impulsar la teoría feminista en la antropología del parentesco— no dejó de ser una bellísima flor de un día en lo que se refiere a la antropología general. En

1. Esther Newton, conocida por su etnografía pionera de las comunidades gays y lesbianas en los Estados Unidos, fue doctoranda de Schneider en la Universidad de Chicago. Su tesis de doctorado tuvo como tema “The drag queens, a study in urban anthropology” (1968). Newton, al igual que Rubin por cierto, preparó el terreno teórico para el giro deconstructivista de Judith Butler en la teoría feminista.

2. Me atrevo a sugerir —estaba estudiando en esa época en Oxford— que la influencia de Shirley Ardener fue relevante para la percepción de que las mujeres por lo habitual no tenían voz pública.

los círculos feministas la obra tuvo una muy buena acogida y provocó una notable renovación etnográfica en lo que atañe a las concepciones locales de hombres, mujeres, diferencias sexuales, la organización de la reproducción humana en relación con el parentesco. Pero con la loable excepción de Schneider, a quien las investigaciones de Collier y Yanagisako sobre parentesco y género acercaron de forma aún más inmediata a la antropología feminista (Stone, 2004: 248), la antropología en general ignoró estos desafíos epistemológicos y teóricos.

Dos aportaciones de Collier y Yanagisako son de especial relevancia aquí. En vista de la bien documentada variación socio-cultural en las conceptualizaciones de lo femenino y lo masculino y la reproducción humana, estas antropólogas disociaron de modo más radical que sus antecesoras feministas el sexo y la sexualidad como hechos biológicos del género en tanto que concepciones socio-culturales. Si para Schneider el parentesco no existía en tanto que dominio socio-cultural distintivo, para Collier y Yanagisako el género y el parentesco, en vez de ser dominios fenomenológicos separados, constituían, en realidad, en *nuestra* sociedad un solo dominio: "Aunque ambos (parentesco y género) se constituyen mutuamente en *nuestra* sociedad, esto no quiere decir que estén vinculados del mismo modo en todas las sociedades." (Collier y Yanagisako, 1987: 34). Con todo, a pesar del avance teórico que significó la idea de la *constitución mutua* del parentesco y del género, Stone no deja de estar en lo cierto cuando critica el etnocentrismo en que incurren las dos autoras al aludir al fenómeno occidental de la "*constitución mutua* del género y del parentesco en *nuestra* sociedad" como punto de referencia de la labor antropológica comparativa (Stone, 2004: 249-50). Y lo que tiene aun mayor significación aquí es que el interrogante acerca de cómo se vinculan el género y el parentesco, en qué circunstancias socioculturales y políticas, queda sin resolver.

A propósito de interrelaciones, intersecciones e interseccionalidades³

Dejemos de lado momentáneamente la interrelación que existiría entre el género y el parentesco en la antropología para abordar un problema metodológico

3. Como es sabido, Carsten trató de rescatar el parentesco de su ocaso post-schneideriano introduciendo el término de mayor alcance *relatedness* que nos permitiría liberarnos de las ideas occidentales del parentesco como tejido de relaciones biológicas (Parkin y Stone, 2004: 251ss). Éste no es lugar para entrar en este debate más allá de señalar que la multiplicación de usos de *relaciones* no parece contribuir a clarificar de qué estamos hablando.

previo, a saber, con qué herramientas metodológicas habría que abordar el análisis de esta relación.

Interrelación se refiere a la relación o correspondencia mutua entre personas, cosas o fenómenos. Esta locución, por consiguiente, no va más allá de describir la existencia de una relación entre dos cosas sin especificar, no obstante, la dirección, el tipo de influencia recíproca o causalidad que caracterizarían esta interrelación. Mayor alcance y especificidad analítica tiene el término *intersección*, uno de cuyos orígenes es la geometría y cuyas unidades son conjuntos de elementos. Los tipos de *intersección* entre los conjuntos pueden variar pero todos tienen en común una exigencia, a saber, que cada conjunto constituya un dominio circunscrito. Por lo tanto, la *intersección* entre, por ejemplo, dos conjuntos de elementos resultaría en un conjunto con elementos que son comunes a ambos conjuntos originarios. Si traducimos este fenómeno a la *intersección* entre la antropología del género y del parentesco, nos encontraríamos con dos dominios en principio separados compuestos por sendos elementos que se superpondrían parcialmente según lo que nos indicasen datos etnográficos disponibles. La configuración originaria de cada dominio, la *intersección* como proceso, no serían tema de investigación.

Hoy en día está en boga asimismo la muy poco elegante noción de *interseccionalidad* (intersectionality) que aún así puede tener su interés metodológico y utilidad analítica en la medida en que permitiría interrogar una doble y dinámica interrelación: por un lado, en lo que se refiere a la configuración de las relaciones de género, y por otro, con respecto al género en relación al parentesco.

Conocer el origen de conceptos analíticos clave ayuda a apreciar debidamente sus implicaciones heurísticas y epistemológicas. La noción de *interseccionalidad* fue una aportación feminista que surgió cuando los colectivos de feministas lesbianas negras denunciaron a mediados de los años 70 la ceguera racial de sus hermanas feministas blancas en Estados Unidos. *Interseccionalidad* es, por lo tanto, una noción eminentemente política que se refiere a la interacción entre las categorías sociales del género, la clase social, la raza y otros principios de clasificación socioculturales diferenciales en la vida de las personas, en las prácticas sociales, las convenciones institucionales, y las ideologías culturales, así como a las consecuencias de estas interacciones para las relaciones de poder (Davis, 2008: 68)⁴. bell hooks probablemente expresó de manera más clara el resentimiento que sentían las activistas negras cuando las feministas blancas se jactaban de esas hipotéticas

4. Cabe notar el uso habitual del término *diferencia* en lugar de *desigualdad* cuando de hecho se suele tratar de procesos sociopolíticos en los que la interacción entre diversos criterios discriminatorios precisamente refuerza las desigualdades de poder.

solidaridades feministas que, sin embargo, ignoraban absolutamente las desigualdades de clase y raza:

Cuando las mujeres blancas *emancipacionistas enfatizaban el trabajo como camino hacia la liberación*, no se fijaron en las mujeres más explotadas en el mercado de trabajo americano. Si hubiesen prestado atención a la penuria de las mujeres de la clase trabajadora, habrían dejado de fijarse sólo en las esposas de los suburbios de clase media o alta con educación universitaria que deseaban incorporarse a la fuerza de trabajo. *Si hubiesen prestado atención a las mujeres que estaban trabajando y eran explotadas como mano de obra barata en la sociedad americana*, habrían dejado de romantizar a las mujeres blancas de clase media que buscaban un empleo interesante. Sin querer negar la importancia que tuvo la incorporación de las mujeres en el mercado de trabajo para resistir a la opresión sexista, está claro que para la masa de las mujeres americanas el trabajo no fue una fuerza liberadora. (bell hooks, 1981: 146)⁵

Desencantadas con el poco caso que les habían hecho todos —el movimiento por los derechos civiles, el nacionalismo negro, la izquierda blanca, así como el movimiento feminista de las mujeres blancas— a su subordinación y discriminación específicas, el célebre *The Combahee River Collective Statement* de 1977 proclamaba que las feministas negras debían desarrollar una política que, en contraste con las mujeres blancas, fuera antirracista y, en distinción con los hombres negros y blancos, fuera anti-sexista (*The Combahee River Collective Statement*, 1977)⁶.

Fue la jurista de Estados Unidos Kimberlé Crenshaw quien acuñó el término *interseccionalidad*. Quería rescatar de la invisibilidad y omisión, tanto por las feministas como en los discursos antirracistas, de las experiencias específicas de subordinación y explotación justamente de las mujeres negras, pobres y/o inmigrantes

5. bell hooks se había criado en una familia trabajadora con cinco hermanas y un hermano. Durante su infancia asistió a escuelas públicas segregadas y recordaba las adversidades que afrontó durante la transición a un escuela integrada en la que docentes y alumna@s eran predominantemente blancos. En su libro tal vez más conocido, *Ain't I a Woman?* (1981), ella examina varios temas recurrentes en su obra posterior: el efecto histórico del sexismo y el racismo para las mujeres negras, la devaluación de la femineidad negra, el sistema educacional, la idea del patriarcado supremacista y capitalista blanco, la marginalización de las mujeres negras y la negligencia en el feminismo por las cuestiones de clase y raza.

6. Combahee River Collective fue una organización precoz de mujeres lesbianas feministas negras activa en Boston entre 1974-1980. Su contribución más significativa es precisamente el *Combahee River Collective Statement*, un documento clave del feminismo contemporáneo de las mujeres negras.

en Estados Unidos que eran provocadas por el efecto combinado de las categorías de identificación social como la clase, la raza, el sexo/género, la sexualidad (Crenshaw, 1989; Falquet, Lada y Rabaud, 2006).

Coincido con Davis en que no cabe duda de que la noción de *interseccionalidad* refleja una inquietud teórica y normativa central de la investigación feminista, a saber, las diferencias que distinguen a las mujeres y que tienen consecuencias políticas para la acción conjunta (Davis, 2008: 70). Aún así, parece estar perdiéndose el papel pionero que tuvieron las feministas negras en evocar su múltiple discriminación y subordinación en medio de los acalorados y abstractos debates académicos en torno a los méritos y deméritos de la *interseccionalidad*. Pese a que se ha proclamado, tanto en Estados Unidos como en la Unión Europea (Verloo, 2006; Bodelón, 2010), que la *interseccionalidad* sería la contribución feminista de mayor importancia para el estudio de las experiencias femeninas en su diversidad, las investigaciones etnográficas empíricas son muy escasas. Esta carencia de datos concretos quizás sea uno de los motivos de la intensidad de los desacuerdos epistemológicos entre feministas sobre si la *interseccionalidad* representa, en efecto, una genuina nueva teoría, o no es más que otro concepto o herramienta heurística, una especie de sistematización metodológica inspirada por el afán de atender a las denuncias y demandas de las feministas negras. Tampoco está claro si la *interseccionalidad* se refiere tan sólo al cruce estático de ejes de diferencia o a un proceso dinámico interseccional de instituir identidades (Davis, 2008: 68; Crenshaw, 1991; Staunaes, 2003). Pero en estos tiempos de impetuosa y progresiva exaltación de las identidades —a la que el enfoque *interseccionalista* seguramente está contribuyendo— la cuestión de mayor relevancia metodológica se refiere tal vez al alcance analítico a que debería aspirar el análisis *interseccionalista*. Yuval-Davis puso el dedo en la llaga cuando se preguntaba si este paradigma debía limitarse tan sólo al estudio preciso de las relaciones entre identidades, descuidando de este modo el hecho fundamental de que estas interrelaciones se hallan siempre insertas en estructuras sociales históricas (Davis, 2008: 75 citando a Yuval-Davis, 2006).

A propósito del género y del parentesco —desigualdad, raza, género, sexo, sexualidad...

No quiero extenderme más sobre las complicaciones conceptuales de la *interseccionalidad* —confío en que sus lineamientos y las discordancias que han suscitado hayan quedado claras. Lo habitual es abordar la problemática *interseccionalista*

con observaciones inconclusas del tipo señalado, por ejemplo, por Moore: “El sexo, el género y la sexualidad son el producto de un conjunto de interacciones con condiciones materiales y simbólicas que son mediadas por el lenguaje y las representaciones. Necesitamos conectar y tratar un materialismo radical y un constructivismo social radical como relación compleja” (Moore, 2000: 168). No se explica, sin embargo, cuál podría ser esa “relación compleja”. Y ello se debe a que suelen faltar los interrogantes que impulsarían un estudio de los procesos estructurales que dan pie, inciden, dinamizan, en fin, *interseccionalizarían* estas interacciones.

Quienes lean este texto puede que se pregunten qué tendrá que ver esta entredada disquisición sobre la *interseccionalidad* entre categorías de identificación sociocultural con las variadas experiencias de las mujeres y con la relación necesaria entre la antropología del parentesco y la del género. Pero, como señalé arriba, el vínculo entre parentesco y género implica al menos tres momentos interrelacionales, a saber: 1) la constitución histórico-cultural de las relaciones de género, 2) la interacción, mediada por la forma de organizar la procreación, que se da entre la construcción del género en tanto que proceso cultural y la configuración sociocultural del parentesco, y 3) la contextualización histórico-estructural de estas interseccionalidades.

Hace casi dos décadas escribí un texto en el que me preguntaba acerca de qué podría tener que ver, por un lado, el género con el sexo, y, por otro, la raza con la etnicidad (Stolcke, 1993: 17-37). Me indujo a escribir este capítulo justamente la cada vez más frecuente aliteración en los debates teóricos y el activismo feminista de la raza, la clase, y el género del que surgiría eventualmente la noción de *interseccionalidad*. Yo aún no estaba al tanto de estas novedades conceptuales. Mi análisis tenía como base mi investigación antropológico-histórica aún más antigua sobre el racismo y la sexualidad en la Cuba colonial (Stolcke, 1974).

Gracias a una colección de documentos históricos de gran riqueza que había encontrado en 1967 en el Archivo de la Habana había literalmente descubierto el estrecho vínculo político y simbólico que prevalecía en el mundo hispanoamericano colonial entre el *orden en la república*, el honor de las buenas familias, el matrimonio endogámico, pero también el *rapto por oposición paterna al matrimonio*, la honra sexual de las hijas de familia, etc. La Cuba colonial brindaba, así, un ejemplo sin duda singular pero de una claridad meridiana precisamente de la doble *interrelacionalidad* entre una conceptualización del parentesco, el matrimonio, la procreación y una ideología genealógica engendrada por el orden esclavista, por un lado y, por otro, lo que hoy denominaríamos un sistema de

sexo/género, es decir, la imagen sociocultural de las mujeres de las élites, cuya valía reproductiva para la perpetuación del honor de sus familias exigía su "pro-rección" (léase: el control de sus cuerpos sexuados, su sexualidad y su disciplina moral por los hombres de su familia). Éstos, en cambio, eran libres para gozar y abusar del sexo de las "mujeres de color" carentes de honra sexual, sin asumir responsabilidad alguna. Como decía un típico proverbio de la época que aludía a la clásica imagen colonial y poscolonial de la mulata, en Cuba "no ha tamarindo dulce ni mulata señorita".

Un tal Dr. Tembora, notario en Nueva España, en una consulta de 1752 a la Corona acerca de *matrimonios desiguales* desplegó una prodigiosa aritmética socio-sexual, de género, racial y familiar propia del mundo colonial que subyacía a esta imagen:

Pero si la *doncella violada bajo palabra de matrimonio* fuera de tan inferior condición que cause mayor deshonor a su linaje con su casamiento que la que ella padeciese con quedar violada; como si un *Duque, un Conde, un Marqués, un Caballero de eminente nobleza* hubiera violado a una mulata, a una china, a una coyota, ... En este caso no deberá casarse con ella... porque resultaría mayor agravio a él y a todo su linaje que el que padeciera la doncella con quedar perdida y en todo caso debemos escoger el menor daño... Pues aquel es un daño de una persona particular que en ella se queda, sin perjuicio de la República, pero éste fuera un perjuicio tan grave que denigrara toda una familia, deshonorara una persona pública, infamara o manchara todo su linaje noble y destruyera una cosa que es lustre y blasón de la República. Pero siendo la doncella violada de poca inferior condición, y no muy notable desigualdad, de forma que su inferioridad no ocasione notable deshonor a la familia, entonces si el prominente no quiere dotarla o ella justamente no quiere admitir la compensación de la dote; debe precisamente compelerse a que se case con ella; porque en ese caso prevalece su agravio a la injuria de los padres del prominente pues a ellos no se sigue notable deshonor ni grave daño del casamiento y a ella sí de no casarse. (Stolcke [Martínez Alier], 1974: 101)

Pienso que no debe ser fácil hallar un ejemplo más claro y explícito de la triple *interseccionalidad* dinámica a la que aludí antes.

Roger Bastide, el distinguido antropólogo francés, había aprendido de su larga estancia en Brasil que "la pregunta sobre la raza siempre provoca la respuesta sexo..." (Bastide, 1961). Aunque esta constatación es cierta, Bastide deja sin resolver el interrogante acerca del porqué de esta "intima" interrelación.

Clase/condición		Ideología: pureza de sangre/ 'raza'	Sexo/género
<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>		
Blancos	Mujeres	Justificación de la desigualdad social: "está en la naturaleza de las cosas" = limpieza de sangre = 'raza'	Cada una con su cada uno... El control de la sexualidad = honra de las mujeres asegura la reproducción del honor social y por tanto la desigualdad de clase = 'raza'
Libres	-hijas de familia		
Gente de color libre (pardos y negros)	Mujeres de color -hijas sin familia		
Esclavos: Pardos negros	= sin honra		
Jerarquía social			

Ahora bien, para descubrir finalmente cómo se vincula la raza con el sexo, el parentesco con el género, es preciso que me detenga en el orden simbólico-ideológico. Como señalaba Pouillon con gran acierto: "no clasificamos porque hay cosas que clasificar, sino que al clasificar escogemos [e incluso inventamos (VS)] elementos para hacerlo" (Pouillon, 1998: 189-198). Es decir, no son las diferencias "de hecho", potencialmente infinitas, las que engendran distinciones y desigualdades, sino que son las voluntades discriminadoras las que recurren o inventan diferencias para justificar esas voluntades descalificadoras. La Cuba esclavista decimonónica, cuyo interés económico se apoyaba en la transformación de seres humanos en mercancías con el fin de apropiarse por entero de su fuerza de trabajo, representa tal vez la formación socioeconómica moderna más radicalmente desigual. A pesar de los potentes aparatos de control y dominio que eran indispensables para mantener el orden esclavista, ni las sociedades coloniales ni las poscoloniales pudieron ni pueden prescindir de ideologías que legitiman esa desigualdad y el poder en que se sustentaron y sustentan.

El interrogante cardinal es, por consiguiente, el por qué del racismo. El racismo científico inventó la categoría *raza* que es su soporte ideológico. El racismo subdivide la humanidad en una jerarquía de *razas* dotadas de cualidades morales

e intelectuales desiguales que se expresarían en sus rasgos fenotípicos distintivos. Y la posición en la jerarquía racial es hereditaria y por lo tanto inamovible. Me he detenido en esta definición algo extensa pues el sentido común y no tan común suele suponer que las discriminaciones sociopolíticas resultan de diferencias de hecho. El racismo científico decimonónico no es, sin embargo, más que una versión histórica concreta del naturalismo occidental moderno que contrapone la cultura a la naturaleza, la sociedad a la biología, como si se tratara de ámbitos obviamente disociados y distintos de la experiencia humana. La cosmología occidental ha separado al menos desde el Renacimiento el ámbito de la biología, es decir, de todo aquello en la experiencia humana que consideramos inscrito y predeterminado por la *naturaleza*, del de la *cultura*, entendida como el dominio de la creatividad humana en sociedad. Aunque el sentido común y no tan común la considera universal, esta cosmología occidental moderna es, de hecho, muy excepcional al clasificar los organismos según estén determinados por las leyes de la materia o por convenciones sociales arbitrarias (Descola, 2005).

La gran paradoja liberal moderna consiste en que este naturalismo coincide con el nacimiento igualmente en el Renacimiento del sujeto moderno, igual, libre y por lo tanto responsable de sus actos. Esta libertad con el tiempo devino el supuesto constitutivo del individualismo liberal moderno. Y como el individuo era responsable de sus actos, sus logros y fallos fueron atribuidos a su *naturaleza* en vez de ser adjudicados a las circunstancias socioeconómicas que prevalecían. La cosmología naturalista moderna tiene un papel clave en esta paradoja de la modernidad. Como ha señalado Goldberg:

El liberalismo pretende trascender las diferencias históricas, sociales y culturales particulares: se preocupa por identidades generales (abstractas) que unen a las personas por razones morales en vez de aquellas identidades que dividen de modo político, cultural, geográfico, o temporal... Esta es la paradoja, tal vez la *ironía*, de la modernidad: cuanto más universales son los compromisos de la modernidad, tanto más abierta y determinada está por los semejantes de la especificidad racial y la exclusividad racista. (Goldberg, 1993: 4-5)⁷

7. Esta paradoja entre libre albedrío y determinación naturalista tan típica del *ethos* liberal moderno también permite conciliar la obsesión *in crescendo* por tener descendencia de los propios genes que sean del genitor y/o la genitora mediante la fecundación asisrida, *in loco* o en países distantes y distintos, y las adopciones nacionales o transnacionales. Cabe en nuestra visión del mundo tanto la descalificación naturalista como la ilusión meritocrática (es muy interesante en este sentido Bratcher Goodwin, 2010).

Este excursio puede parecer excesivo, pero de hecho responde a la pregunta del porqué el racismo y sus consecuencias para la relación entre el parentesco y el género. En efecto, la cosmología dualista nos dota de las herramientas conceptuales —el contraste entre naturaleza y cultura— para legitimar ideológicamente las reales desigualdades características de la sociedad burguesa moderna. Sin este dualismo sería inconcebible cualquier ideología naturalista que sirviese para justificar situaciones socio-culturales desiguales atribuyéndolas a deficiencias innatas individuales, ni que estas puedan ser desafiadas por ser tenidas por injustas. Al atribuir los méritos o fracasos de las personas en última instancia a sus virtudes o deficiencias innatas en lugar de a las circunstancias socioculturales a las que están sometid@s, no hacemos más que alimentar nuestra forma biológica y genealógica del parentesco. Y si la condición social de cada cual es en última instancia la expresión de estas características innatas y hereditarias en lugar del desorden de clases, entonces es fundamental el control de la procreación para perpetuar los privilegios sociales. Como le advertía con gran acierto una amiga madura a una joven y bella mulata que había sido seducida por un joven blanco de buena familia, en la Cuba colonial, “aquí es cada uno con su cada una” (Villaverde, 1839-1881). Cabe enfatizar aquí que la institución tan típica de la Cuba decimonónica del rapto con fines matrimoniales era un ejemplo por excelencia de que la sociedad colonial, lejos de caracterizarse por un orden social estático e inamovible, era en cambio una sociedad dinámica, socialmente móvil y abierta, razón por la cual era justamente imprescindible la disciplina y sumisión de las mujeres de la familia.

En la Cuba colonial que he descrito, la interrelación entre el parentesco y el género debería ser clara. Lejos de mi intención proponer una teoría general de la necesaria y específica interrelación entre la antropología del parentesco y del género con un sólo estudio de caso por fascinante que sea. Pero sí quiero poner énfasis, para concluir, en que mujeres y hombres juegan papeles inscritos en relaciones culturales específicas y cambiantes que no son arbitrarias, sino que están vinculadas con el sistema de parentesco y de procreación que prevalece en cada circunstancia histórica. Las llamadas relaciones de género no constituyen un subtema o una subdisciplina, por ejemplo, de la antropología. Por el contrario, de modo análogo a como nociones de persona reflejan e inciden en las formaciones socioculturales históricas, las relaciones de género constituyen una dimensión transversal de la vida en sociedad cuyo devenir pone de manifiesto y afecta invariablemente.

Bibliografía

- Ardener, E. (1975), "Belief and the problem of women", en Sh. Ardener (ed.), *Perceiving Women*. Londres: Malaby Press, pp. 1-17.
- Bastide, R. (1961), "Dusky Venus, Black Apollo", *Race & Class*, 3, pp. 10-18.
- Bodelón, E. (2010), "Leyes de igualdad en Europa y transformaciones de la ciudadanía" en E. Heim y E. Bodelón (eds.), *Derecho, Género e Igualdad. Cambios en las estructuras jurídicas androcéntricas*, v. 1, Barcelona: Institut Català de les Dones, pp. 9-26.
- Bracher Goodwin, M. (2010), *Baby Makers. Money and the New Politics of Creating Families*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crenshaw, K.W. (1991), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Stanford Law Review*, 43 (6), pp.1241-99.
- (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist politics", *University of Chicago Legal Forum*, 14, pp. 538-554.
- Davis, K. (2008), "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful", *Feminist Theory* 9, pp. 67-85.
- Descola, Ph. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Descola, Ph. y G. Palsson (eds.) (1996), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres: Routledge.
- Falquet, J., E. Lada y A. Rabaud (2006), "Introduction", en J. Falquet, E. Lada y A. Rabaud (eds.), *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et "race"*, París: Université Paris Diderot.
- Goldberg, D.T. (1993), *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford: Blackwell Publishers.
- hooks, bell (1996), *Killing rage: Ending racism*, London: Penguin Books.
- Moore, H.L. (2000), "Whatever happened to Women and Men? Gender and other Crisis in Anthropology", en H.L. Moore, *Anthropological Theory Today*, Cambridge: Polity Press.
- Parkin, R. y L. Stone (eds.) (2004), *Kinship and Family. An Anthropological Reader* (Blackwell anthologies in social and cultural anthropology), Oxford: Blackwell Publishing.
- Pouillon, J. (1998), "Appartenance et identité", *Le genre humain* 2, pp. 189-198
- Rubin, G. (1975), "The Traffic of Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," en R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Londres: Monthly Review Press.

- Shapiro, J. (1983), "Anthropology and the Study of Gender." en E. Langland y W. Gowe (eds.), *A Feminist Perspective in the Academy*, Chicago: Chicago University Press.
- Schneider, D.M. (1995), "The Power of Culture: Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian Kinship in America Today". *Cultural Anthropology* 12(2), pp. 270-74
- (1968), *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago: University of Chicago Press.
- Staunaes, D. (2003), "Where Have All the Subjects Gone? Bringing Together the Concepts of Intersectionality and Subjectification", *Nora* 11 (2), pp. 101-10.
- Stolcke, V. (2003), "La mujer es puro cuento. La cultura del género", *Quaderns del Institut Català d'Antropologia*, sèrie monogràfics: *A propòsit de cultura*, n. 19, pp. 69-95.
- Stolcke (Martinez Alier), V. (1974), "Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba, as race is to ethnicity?", en T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, New York, Londres: Routledge.
- Strathern, M. (1987), "An awkward Relationship: The Case of Feminism in Anthropology", *Signs* 112 (2), pp. 276-292
- The Combahee River Collective Statement 1977*. <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>
- Verloo, M. (2006), "Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union", *European Journal of Women's Studies* 13 (3), pp. 193-210.
- Villaverde, C. (1839-1881), *Cecilia Valdés o la Loma del Ángel*, La Habana: Imprenta Literaria.
- Yuval-Davis, N. (2006), "Intersectionality and Feminist Politics", *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), pp. 193-210.