



Identidades, fronteras y violencia de género: un debate crítico en la obra de cuatro antropólogos sudamericanos

Identities, Borders and Gender Violence: A Critical Debate in the Works of Four South American Anthropologists

Menara Guizardi¹  <https://orcid.org/0000-0003-2670-9360>

¹ Universidad de Tarapacá, Iquique, CHILE. Email: menaraguizardi@yahoo.com.br

Resumen

El artículo deviene de una revisión de estado del arte sobre identidades, género y frontera que recupera la crítica antropológica posmarxista de cuatro autores sudamericanos. Partiré del debate de Darcy Ribeiro y Cardoso de Oliveira sobre identidades, prosiguiendo con las discusiones de Grimson sobre fronteras e identificaciones en Sudamérica, y llegaré a Segato en sus argumentos acerca de las estructuras elementales de la violencia de género. En el apartado final, retomo y sintetizo los aspectos centrales de los giros críticos discutidos a lo largo del texto, y establezco algunas aproximaciones para nuevas propuestas analíticas.

Palabras clave: género, identidad, fronteras, antropología crítica, Sudamérica.

Abstract

The article derives from a review of the state of the art on identities, gender and borders that recovers the post-Marxist anthropological critic of four South American authors. I will start with the debate of Darcy Ribeiro and Cardoso de Oliveira about identities, continuing with Grimson's discussions on borders and identifications in South America, and I will reach Segato, in her arguments about the elementary structures of gender violence. In the final section, I return and synthesize the central aspects of the critical turns discussed throughout the text, and I will establish some approximations for new analytical proposals.

Keywords: gender, identity, borders, critical anthropology, South America.

Recibido: 9 julio 2018. Aceptado: 6 diciembre 2019

Identidad, frontera y género constituyen conceptos antropológicos heterogéneos. Desde la segunda mitad del siglo XX, los debates en torno a estas categorías estuvieron atravesados por intensos desacuerdos, definiendo “divisores de aguas” entre corrientes y paradigmas antropológicos (Garduño, 2003). A partir de los años noventa, las tres pasaron a ser empleadas en el estudio de las tensiones políticas, económicas y culturales que la globalización engendraba muy asimétricamente en diferentes parajes del mundo (Grimson, 2003, p. 15). Las perspectivas críticas sobre las fronteras ganaron, entonces, una particular preeminencia en las ciencias sociales anglosajonas de la mano de investigadores que, trabajando en territorios fronterizos, empiezan a pensar el tipo de interconexión entre Estados-naciones y localidades que se forjan con los desplazamientos en estas áreas. Las regiones transfronterizas pasaron, en estos debates, a ser definidas como condensadoras de fenómenos multiescalares (Perkmann y Sum, 2002; Sum, 2003). Antropólogos como Kearney (1991) postularían que esta multiescalaridad constituye un desafío para las ideologías fundantes del Estado-nacional, una vez que dificultan la puesta en práctica de la separación (étnica, fenotípica, cultural) entre los ciudadanos y los “aliens” de un país. Esto los condujo a plantear que los territorios fronterizos son constituidos por relaciones dialécticas entre movilidad y restricción, legalidad e ilegalidad, pertenencia y desarraigo (Wilson y Donnan, 1998, p. 3).

La pretensión de ofrecer una síntesis totalizante de estas discusiones constituiría un ejercicio quijotesco del que, por lo menos por ahora, me resguardaré. Por lo mismo, mi pluma apunta en las páginas venideras hacia un recorte puntual de los debates antropológicos sobre identidades, fronteras y géneros: el presente artículo tiene como objetivo reconstruir las rupturas y continuidades en torno a estas categorías en la obra de etnógrafos que desarrollaron sus trabajos en Brasil y Argentina en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI. La recuperación de sus debates nos permite observar cómo se producen en el Cono Sur americano perspectivas antropológicas críticas que anticipan en varias décadas ciertos interrogantes, posicionamientos y propuestas teóricas que se firmarán en la antropología anglosajona solamente hacia fines del siglo XX. Es desde esta perspectiva que construyo mi “dialéctica entre distintos” (Gramsci, 1984, p. 19), trazando una genealogía crítico-interpretativa que dibuja —o forja, si se quiere— un hilo conductor entre Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Alejandro Grimson y Rita Segato.¹

Partiré por situar, en el segundo apartado, algunos aspectos que tener en cuenta para comprender el papel de las experiencias disciplinares de la antropología en Brasil en la trayectoria de los cuatro autores. En el tercero, retomaré el debate de Darcy Ribeiro y de Roberto Cardoso de Oliveira sobre identidades. En el cuarto, abordaré las discusiones de Alejandro Grimson sobre fronteras e identificaciones en Sudamérica y, en el quinto, llegaré a Rita Segato en sus argumentos sobre las estructuras elementales de la violencia de género. En el apartado final, retomo y sintetizo los aspectos centrales de los giros críticos discutidos a lo largo del texto, y establezco mi propuesta analítica sobre cómo conectar estas discusiones.

1 Mi perspectiva sobre estos autores los asume como productos de una relación específica —histórica— entre política, praxis y producción del conocimiento. Mi análisis opera, por lo mismo, (re)constituyendo una unidad entre contrarios, una “dialéctica de los distintos” (Gramsci, 1984, p. 19). Supongo que esta dialéctica constituye un modo particular de vincular la historia, el contexto y las estructuraciones que persisten: ya fueran ellas simbólicas o económicas; materiales o inmateriales (o todas estas cosas en su configuración contradictoria).

Experiencias disciplinares de la antropología en Brasil

Los cuatro antropólogos que recupero tienen en común con esta autora el hecho de que sus vidas y formaciones profesionales están interpeladas –en diferentes medidas– por experiencias disciplinares de la antropología en Brasil. Esta apreciación encierra un comentario político y teórico fundamental: la vinculación entre la formación de los Estado-nacionales y la institucionalización de ciertos campos disciplinares del conocimiento dista de ser aleatoria (Peirano, 1991, p. 8). En el caso específico del Estado brasileño, la antropología ha gozado de un papel central en diversos momentos y entre los más variados proyectos de nacionalización y de constitución de las identidades nacionales hegemónicas. No es mi intención recuperar detalladamente estos debates aquí, pero sí me parece fundamental subrayar tres aspectos genealógicos que dan a la antropología producida en el país unos contornos específicos y autorizan, en cierta medida, adjetivarla con el gentilicio “brasileña”, aun cuando reconozcamos la heterogeneidad de prácticas y debates que se amparan bajo esta rúbrica (Grimson y Semán, 2006, p. 156).

El primero de ellos se refiere a que la disciplina fue institucionalizada y vinculada al Estado en Brasil desde inicios del siglo XIX, con la fundación del Museo Real (en 1818) por parte del emperador portugués, Don Juan VI, radicado en el país huyendo de las Guerras Napoleónicas. La institución, que se convirtió en el Museo Nacional de Antropología en la primera República (1889-1930), recibió a etnólogos europeos y norteamericanos constantemente, lo que permitió que los grupos étnicos radicados en territorio brasileño constituyeran la inspiración –los “otros prioritarios” (Rosaldo, 1989)– de parte relevante de la teoría antropológica desarrollada desde el norte global (Peirano, 1991, p. 72). Este uso “*empire building*” [constructor de imperio]² de la disciplina fue de lo más resistente, sobreviviendo incluso al cambio de modelos estatales (de la monarquía a la República, de la República militar a la clientelar, y de ellas al Estado totalitario). Así, la antropología se vincula tempranamente al Estado brasileño, pero construyendo un discurso sobre la otredad indígena y negra que no cuestiona seriamente el violento papel de este mismo Estado-nacional en la transformación de los modos de vida nativos y afrodescendientes (Peirano, 1991, p. 73).

En segundo lugar, esta relación sufrirá un fuerte cambio en la primera mitad del siglo XX, especialmente a partir de los años treinta (Peirano, 1991, p. 19), en la Era Vargas (1930-1945). En este período, los argumentos antropológicos serán potenciados por el Estado como el corazón semántico del proyecto de identidad nacional mestiza en cuya formulación el gobierno invirtió ingentes recursos (económicos, institucionales, políticos) (Guizardi y Grijó, 2018, p. 179). La disciplina sirvió, consecuentemente, como un hervidero de argumentos acerca del proceso político identitario.

Finalmente, en tercer lugar, el empuje dado a la antropología como ciencia que piensa la identidad nacional surtió efectos inesperados en la formulación del pensamiento antropológico brasileño. Este giro “naciocéntrico”³ incentiva –contradictoriamente, como se puede suponer– una

2 Aludo a los debates de Stocking (1983) recuperados por Grimson y Semán (2006, p. 156) sobre la forma como la antropología producida desde Europa, entre los siglos XIX y XX, se prestó centralmente a propósitos imperialistas: enlazaban las metrópolis a sus zonas de dominio colonial a través de un discurso específico sobre la alteridad entre unos y otros.

3 Adhiero aquí a la propuesta crítica que hace Jimeno (2005, p. 49) del concepto de naciocentrismo en Elias (1989). Este último alude al impacto que los valores, lógicas y definiciones que emanan de la sociedad nacional tienen sobre la formulación de la teoría social, denunciando que pensadores e investigadores no siempre son conscientes de esta interpelación. Jimeno considera, mirando el concepto desde

lectura crítica que, de la mano de antropólogos como Darcy Ribeiro (Peirano, 1991, p. 74), avanzarán hacia un profundo cuestionamiento sobre el encuentro violento entre el Estado-nacional y las poblaciones nativas. La antropología brasileña se constituyó, a partir de la segunda década del siglo XX, cuestionando el papel del Estado-nación en lo que concierne a los grupos étnicos (Correa, 1993, p. 14). Esto condujo a una crítica sobre los peligros políticos de asumir la etnografía como una “descripción de la otredad nativa”. Así, el campo antropológico se dotó, en Brasil, de una especie de “obsesión circular” sobre la cuestión identitaria y sobre la comprensión de los límites entre grupos étnicos, sociedad nacional y Estado. En torno a estas cuestiones se sitúa el primer giro crítico que abordaré, con Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira.

Identidades y fricciones interétnicas

Roberto Cardoso de Oliveira —o RCO, como le gustaba ser llamado (Grimson, 2017, p. 10)— es una figura central de la antropología brasileña: por la envergadura de su obra y por el papel imprescindible que desempeñó en la institucionalización de la disciplina en el país (Correa, 1993). Natural de São Paulo, era filósofo de formación y defendió su tesis de grado en 1953 (Peirano, 1991, p. 87) orientado por Florestan Fernandes, quien fuera un personaje central de la sociología académica en Brasil (Peirano, 1991, p. 42). Tras terminar su tesis, RCO fue invitado por el antropólogo Darcy Ribeiro (amigo personal, compañero de militancia y de investigaciones de Fernandes) a integrar su equipo de etnógrafos en el Servicio de Protección del Indio de Brasil (SPI). RCO se trasladó a Río de Janeiro y formó parte de esta agencia estatal, como brazo derecho de Ribeiro, entre 1953 y 1958 (Molina, 2007, p. 20). Este último lo entrenó como etnógrafo, integrándolo, además, al Museo del Indio como su asistente en los primeros cursos de formación antropológica que allí se ofrecieron (Peirano, 1991, p. 87).

El trabajo etnográfico desarrollado por Ribeiro entre 1947 y 1958 en el SPI influyó decisivamente la perspectiva crítica de RCO (Cardoso de Oliveira, 1972, p. 14; Cardoso de Oliveira, 2007, p. 37). Investigando grupos indígenas del territorio amazónico y del centro-oeste brasileño, Ribeiro aboga, en 1954, por políticas de “asimilación” del indio, pensando la aculturación de los pueblos nativos como un resultado inexorable del contacto interétnico con la entonces denominada “civilización nacional” (Peirano, 1991, p. 77). En este período, el concepto de asimilación hegemónico en la antropología anglosajona preconizaba una noción de integración contaminada por las ideologías darwinistas sociales (Ribeiro, 1960), estableciendo que la aculturación nacionalizada de indígenas y negros permitiría una suerte de mestizaje que “erradicaba el supuesto atraso que los caracterizaba” (De la Cadena, 2009, p. 261).⁴ Entre

una perspectiva latinoamericanista, que el giro naciocéntrico en las ciencias sociales producidas en la región significa lo contrario de lo que observaba Elias en Europa: permite la constitución de lecturas contextualmente críticas al colonialismo y al impacto que el propio Estado-nación tiene en moldear experiencias concretas de etnicidad, identidad y comunidad (Jimeno, 2005, p. 50). Así, el giro naciocéntrico de la antropología brasileña fue lo que permitió que la disciplina transitara desde una lógica “empire building” a una “nation building” [constructora de nación] (Grimson y Semán, 2006, p. 156).

4 Estas ideas hacen eco de las teorías de la aculturación estadounidenses propuestas por los discípulos de Franz Boas como Robert Redfield y Melville Herskovitz y que tendrán una importante distensión hacia América Latina debido a la política de influencia de Estados Unidos en el continente americano entre la primera y segunda mitad del siglo XX (De la Cadena, 2009, p. 261). La Rockefeller y la Ford Foundation financiarían muchos de los estudios dedicados a confirmar estas teorías de la aculturación en territorios sudamericanos. Irónicamente, algunas de estas investigaciones dirigidas por el propio Cardoso de Oliveira en la década de los sesenta —como el Proyecto Harvard-Brasil, con financiamiento de la Ford— terminarían sirviendo de incubadoras críticas de estas mismas conceptualizaciones (Álvarez, 2010, p. 171). Como Cardoso de Oliveira (2007, pp. 40-41) cuenta, estos proyectos con financiamiento

1957 y 1962, verificando en sus incursiones etnográficas en Brasil la masacre de las poblaciones nativas, Ribeiro cambia su preocupación hacia el imperativo de impedir el exterminio de los indígenas. Pero sigue concibiendo que su asimilación era inevitable. Adhiere, entonces, a la idea de que las “reservas indígenas” serían una forma de facilitar la transición progresiva del indio a la sociedad nacional, abogando que la educación debiera ser el instrumento facilitador de dicha “integración gradual”⁵ (Peirano, 1991, p. 76).

Pero el gran giro conceptual de Ribeiro se da entre 1964 y 1979, tras su exilio político y su (traumático) regreso a Brasil. Observando, ahora en una condición de emigrante forzado, a los grupos indígenas cuyo futuro ayudó a moldear desde las agencias del Estado, Ribeiro (1970a, p. 8) vaticina que absolutamente ninguna de las comunidades estudiadas por él (en una década de etnografías en el SPI) fue “asimilada” a la denominada “sociedad nacional”. La mayoría de ellas había sido directamente exterminada. Aquellos que sobrevivieron, no obstante, “permanecieron indios, no más en sus hábitos y costumbres, sino en su autoidentificación como personas diferentes de los brasileños y como víctimas de su dominación” (Ribeiro, 1970a, p. 8). Este argumento lo lleva a plantear una nueva teoría de la identidad que la enuncia en cuanto dimensión de una relación de dominación. Ribeiro supone que lo que define el “ser o no ser” de una identidad étnica no es una supuesta atribución racial o sus supuestos rasgos culturales, sino su relación conflictiva, de “no identidad” con los “nacionales” (Ribeiro, 1967, p. 105): “Un indio es cualquier individuo reconocido como miembro de una comunidad de origen precolombino que se identifica como étnicamente diferente de los nacionales y es considerado indígena por la población brasileña con la que entra en contacto” (Ribeiro en Peirano, 1991, p. 80).

Así, la “identidad étnica” de un grupo estaría definida no por características ontológicas determinísticas, sino por el tipo de contacto con la “sociedad nacional”⁶ y por los tipos de “expansión de fronteras”⁷ que esta segunda proyecta sobre las primeras (Ribeiro, 1967). Darcy rechaza también la teoría positivadora de la aculturación nacionalizante, a la vez que rebate la ideología autonormativa de la identidad nacional brasileña en torno al carácter supuestamente democrático del mestizaje en el país.⁸

Sus reflexiones de este período tendrán dos dimensiones críticas fundamentales. La primera, relacionada a las categorizaciones antropológicas eurocéntricas. Ribeiro rechaza el edificio epistemológico de la antropología clásica atacando la definición sustantivada de cultura: de hecho,

estadounidense y de corte etnográfico clásico fueron simultaneados ¿simultáneos, en paralelo de las? con las investigaciones financiadas por el Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales de la UNESCO (que funcionó en Río de Janeiro desde 1958 y fue clausurado por el régimen militar en 1964), y “cuyo punto de partida era la crítica a cualquier culturalismo, particularmente las teorías de aculturación” (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 40). (Ver también Cardoso de Oliveira, 1963, p. 33).

- 5 Ideas que guardan un fuerte paralelo con los argumentos coetáneos de Aguirre-Beltrán en México sobre las “zonas de refugio” (Jimeno, 2005, p. 51), que fueron interpeladas por el culturalismo estadounidense a partir del propio Franz Boas y de Redfield.
- 6 Ribeiro (1967, p. 115) define cuatro tipos ideales de relación de contacto entre indios y sociedad nacional: aislacionismo, contacto intermitente, contacto permanente e integración.
- 7 Ribeiro define dos tipos de expansión de fronteras de la sociedad nacional sobre los grupos indígenas. Una de carácter “proteccionista” (realizada por los misioneros o por los funcionarios de servicios de protección del Estado), y una de “carácter económico” (marcada por la expansión extractivista, pastoral o de agricultura) (Peirano, 1991, p. 82).
- 8 Sus debates en los setenta tienen paralelos importantes con la crítica realizada por Fernando Ortiz (1987 [1940]), en los años cuarenta, en el marco de su discusión sobre la transculturación en Cuba. Sobre Ortiz, ver Grimson (2017, p. 40) y De la Cadena (2009, p. 262).

habla de los grupos indígenas como “configuraciones histórico-culturales”, no como “culturas” (Ribeiro, 1970b). Ataca también el morbo exotista que sesga la definición de los “pueblos otros”, la reducción microcósmica de la perspectiva etnográfica y desautoriza las nociones de equilibrio estático y sincronía. A través de estas discusiones llega a la conclusión de que las categorías hegemónicas de la antropología clásica, en su discurso objetivista y cientificista, cuando eran aplicadas a los grupos étnicos en territorio brasileño, reproducían una ceguera política:

Florestan [Fernandes] y yo llegamos con otra perspectiva a la universidad; llámala izquierdista, marxista, comunista, socialista, lo que prefieras. Nosotros estábamos preocupados de la nación como un problema, de la sociedad como objeto de transformaciones. Ahora, es curioso que, para ser un cientista, yo tuve que dejar de lado la preocupación por la nación y por entender el Brasil, para contribuir con el estudio de los pequeños detalles de la vida indígena. Yo admito que ellos son importantes en términos teóricos, pero totalmente insignificantes para el destino de los indios en sí mismos (Ribeiro en Peirano, 1991, p. 75).

En segundo lugar, la inflexión crítica de Ribeiro produce un dislocamiento naciocéntrico del argumento antropológico. Siguiendo las ponderaciones de Jimeno (2005), este dislocamiento, lejos de significar el uso de la antropología para la reproducción tácita del Estado-nacional (en sus mitologías, fábulas y mitos), deviene en una crítica de la posibilidad de constituirse una mirada sobre los grupos étnicos que no considere la violencia nacionalizante de este mismo Estado. Ribeiro propone, así, una antropología de los pueblos indígenas “en” el Estado-nación. El propio Darcy llegó a definir, años más tarde, este desplazamiento como vinculado a su “doble-conciencia”:

Tengo dos conciencias que no se conocen entre sí. Una es mi conciencia cientificista y perfeccionista, que me condujo a escribir estudios rigurosos sobre el plumaje y la religión. Mi otra conciencia se refiere a una perspectiva crítica, esa manera paramarxista de mirar los asuntos nacionales como cualquier político, cualquier ciudadano y, a través de ellos, asumir posiciones, discutir problemas y buscar soluciones (Ribeiro en Peirano, 1991, p. 78).

Ribeiro asume, ya desde los años setenta, que esta fractura entre dos conciencias contradictorias solo puede ser superada por la asunción del carácter eminentemente político de la antropología producida desde Sudamérica.⁹ Así, propone una teoría del “contacto interétnico” que, basada en sus observaciones etnográficas sobre el conflicto entre comunidades indígenas y la “civilización nacional”, critica abiertamente las lecturas anglófonas antropológicas que, para este período, seguían positivando la asimilación y la aculturación como procesos deseables de “integración” de los “otros” a la nación. Ribeiro define que el “contacto interétnico” no deviene tácitamente en la “asimilación total”, sino que empuja los indígenas hacia procesos de “transfiguración étnica”, definida como la manera a partir de la cual los grupos étnicos desarrollan habilidades para sobrevivir a las violencias biológicas, culturales y a las transformaciones de sus relaciones con otros grupos y con su entorno (Ribeiro, 1970a, p. 13; Peirano, 1991, p. 73).¹⁰

9 Se puede abducir que esta “doble-conciencia”, que Darcy propone ya en los años setenta, sigue constituyendo el corazón epistémico de diversas propuestas críticas contemporáneas en América Latina, como las “antropologías del mundo” de Lins Ribeiro y Escobar (2009), las “antropologías del sur” de Krotz (1997) o las “antropologías periféricas” de Cardoso de Oliveira (2017, pp. 123-149).

10 Las transfiguraciones étnicas podrían ser de dos tipos. Por un lado, tomando la forma de *aceleración*

Cardoso de Oliveira recoge varios de estos debates de Ribeiro, pero ofreciendo una temprana crítica a su maestro, la cual fundamenta el punto de partida para su teoría de las identidades y de las *fricciones interétnicas* (Cardoso de Oliveira, 1963). Se pueden establecer dos puntos centrales de la crítica de RCO a Ribeiro. En primer lugar, RCO recupera el hecho de que Ribeiro no considera a los grupos indígenas como “totalidades” en sus propios términos, sino que concibe al indio como parte de una sociedad que se define en términos nacionales. Por lo mismo, contradictorio como pueda parecer, el intento de Ribeiro por incorporar una lectura radicalmente crítica a la acción del Estado-nacional termina reproduciendo la episteme que enmarca al indio como “otro” de la sociedad nacional. En segundo lugar, RCO encuentra que la lectura de Ribeiro, si bien incorpora el conflicto y categoriza la configuración identitaria de los grupos y comunidades como una relación, la describe como si ella fuera estática (Cardoso de Oliveira, 1964).

Apoyado en evidencias etnográficas de sus estudios desarrollados en 1960 con los terena (Cardoso de Oliveira, 1960) –grupo indígena asentado en el actual estado brasileño de Mato Grosso do Sul, en la frontera con Paraguay–, RCO enuncia que no todas las comunidades nativas pasan por procesos de asimilación descritos por Ribeiro como inexorables. Sugiere, así, que la transfiguración y la asimilación constituyen algunas de las formas a partir de las cuales el contacto entre grupos étnicos y las sociedades nacionales pueden darse, pero que ellas distan de ofrecer una teorización amplia de los conflictos identitarios que pueden resultar de este encuentro.

Los terena eran un ejemplo vivo de esta asertiva: derivaban de una comunidad indígena denominada “Guarás” que, 130 años antes del estudio de RCO (en 1830), vivía en régimen seminómada entre territorios paraguayos, brasileños, bolivianos y argentinos (Bittencourt y Ladeira, 2000, p. 40). A raíz de las guerras decimonónicas entre los Estados-nacionales y de la expansión de territorios agrícolas, estos grupos migran al territorio brasileño de Mato Grosso, lo que suscita su cambio de nombre grupal a Terena. La relación entre estos grupos y el cruce de fronteras tiene y tuvo impacto trascendente en sus autodefiniciones identitarias. RCO, no obstante, no centró su foco analítico en esta relación específica, en el cruce literal de fronteras nacionales, sino hasta mediados de los noventa.

Pero volvamos al Mato Grosso de inicios del siglo XX, donde se asentaron los terena. Para 1910, el SPI empezará a demarcar estos territorios como reservas indígenas. En 1930, ya había ocho reservas en esta área (Peirano, 1991, p. 88). Dos elementos llaman la atención de RCO. El primero, referido al hecho de que los terena, en 1960, vivían una situación de conflicto jerárquico con los indígenas que ocupaban este territorio antes de su llegada: pasados 130 años de su asentamiento, seguían siendo considerados “invitados” en aquellos lares. Segundo, habían convivido con la expansión de las “fronteras” y la violencia aculturadora del Estado-nacional brasileño desde su formación y, con todo, seguían considerándose a sí mismos indígenas (Molina, 2007, p. 22). La asimilación no se había concretado; pero tampoco la transculturación en los modelos de Ribeiro.

histórica, proceso en que los pueblos afectados son los agentes de la expansión civilizadora, debido a su dominio de una nueva tecnología a la que adoptan de forma simultánea a la “preservación” del carácter étnico-cultural. Por otro lado, en cuanto *incorporación histórica*, proceso en que los pueblos son afectados por el expansionismo civilizatorio de forma violenta, siendo sometidos a través de la imposición de otras tecnologías y subyugados en términos político-económicos (perdiendo su autonomía y la posibilidad de afirmar su etnicidad).

A partir de estas ideas, RCO formula las bases que le permitirán operar un nuevo giro sobre el giro de Ribeiro. Este último había desplazado el foco analítico que la antropología clásica ofrecía sobre los grupos tribales, entendiéndolos como “unidades totales” en sí mismas –circunscritas a su área cultural y viviendo en un ficcioso aislamiento–. Ribeiro focalizó su eje analítico en el entendimiento naciocéntrico (en los términos de Jimeno) de que el Estado-nación interpelaba a estos grupos de forma violenta y que, por lo tanto, la totalidad debiera ser concebida como la propia sociedad nacional. Esta última englobaba, en su hegemonía político-económica, a grupos internos heterogéneos y en conflicto. Su foco permite visibilizar la violencia homogenizadora de un Estado que, contradictoriamente, enuncia su comunidad imaginada como mestiza.

Pero RCO propone reformular esta visión de totalidad naciocéntrica: sitúa el centro epistémico de su perspectiva sobre las relaciones sociales entre grupos (Molina, 2007, p. 20). Con esto, endosa la crítica de Ribeiro a los conceptos del cambio social (británico) y de aculturación (estadounidense), pero camina hacia la centralización de la *situación* y de la *situacionalidad* social (Cardoso de Oliveira, 1963, p. 34). Lo hace a través de su profunda lectura de autores franceses como Balandier y Godelier (Cardoso de Oliveira, 1963). En términos concretos, la situación social se asume en RCO como el único locus donde se puede observar la mediación entre formas cristalizadas de experiencia de la identidad, procesos subjetivos y grupales de identificación, y los conflictos estructurales entre grupos que, en su interacción, van construyendo las fronteras que definen el “ser o no ser” de las colectividades.

Esta última noción, RCO la remite a su entusiasta lectura de Barth (1969), quien rechaza cuatro elementos definitorios de las comunidades tribales que emanan de la antropología clásica: 1) la idea de que estos grupos se perpetúan biológicamente; 2) que comparten valores que se plasman en formas culturales homogéneas (y tácitamente exteriorizadas, identificables por el observador); 3) que constituyen un campo (cohesionado y en equilibrio) de comunicación; 4) que sus miembros se autoidentifican (y son identificados por los demás grupos) como pertenecientes a una misma comunidad identitaria (Barth, 1969, p. 10; Cardoso de Oliveira, 2007, p. 48). Muy a menudo, dice Barth (1969, p. 12), los argumentos antropológicos asumieron que la cultura sería un reflejo inmediato de la unidad de estos cuatro elementos, razón por la cual se produjo una fictiva yuxtaposición entre identidad étnica, identificación, grupo étnico y cultura. RCO es perspicaz al darse cuenta de que esta “confusión” (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 49) emana de la limitación de aquello que podemos observar contingentemente como antropólogos:

Para la clasificación de los individuos o grupos locales se ha destacado el aspecto cultural de los portadores, criterio que depende de la visualización de rasgos particulares de cultura, es decir, cómo son dados objetivamente al observador etnográfico. Con base en este criterio, las diferencias se dan entre culturas, y no entre organizaciones étnicas, toda vez que los análisis son realizados sobre formas culturales manifiestas, que pueden ser relacionadas con un conjunto de elementos o rasgos culturales (Cardoso de Oliveira, 2007, pp. 48-49).

Esta fórmula antropológica clásica no servía para explicar los procesos enfrentados por los terena y por diversos otros grupos étnicos en territorio brasileño. Primero, porque estos grupos habían diversificado fuertemente sus prácticas culturales –estas que son externalizadas y que pueden ser observadas por el etnógrafo– absorbiendo elementos que eran no solamente

impuestos por las “sociedades nacionales” –por los “blancos”–, sino también por los demás grupos étnicos con los cuales compartían los territorios. En el caso de los terena y de los tuku-nas, grupos etnografiados por RCO, esta negociación se daba en áreas protegidas por el propio Estado, en las “reservas”. En segundo lugar, porque, más allá de esta diversificación de prácticas culturales –y de la incorporación de todo un panteón de elementos cotidianos nacionalizados–, los terena seguían enunciándose como indígenas.¹¹

RCO observa, así, que “la cultura” (se refiere más bien a “prácticas culturales”) no se replegaba a modo de holograma en una “identidad”. Los grupos articularían procesos conflictivos de “identificación étnica” que se procesan, precisamente, en el conflicto con otros grupos.¹² La identidad étnica sería, según su argumento, una cristalización momentánea de estos procesos de identificación realizados por un grupo o por sujetos, en la medida en que lo instrumentalizan (buscando definiciones enunciables) como recurso para posicionarse frente a otros. La identidad sería bidimensional en dos sentidos: se estructuraría, por un lado, en cuanto un hecho psicológico y un hecho social (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 52) y, por otro, en cuanto construcción ideológica y posición en la estructura social (Álvarez, 2010, p. 169). Pero ni la apariencia de cristalización que los grupos y sujetos proyectan en la identidad ni su doble bidimensionalidad retiran de ella algo fundamental: se trata de un proceso, no de una cosa (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 53). Es solamente en la medida en que los agentes se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismos y a los demás con propósitos de interacción, que constituyen grupos étnicos. Así, la única manera de aprehender la identidad etnográficamente sería a través de la observación de los mecanismos de identificación desplegados por los grupos en un momento histórico específico, en un contexto particular: en una “situación concreta” a través de la cual un grupo organiza su “ser para el otro” (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 53).

Si ni “la cultura” ni “la identidad” pueden delimitar el grupo étnico, si ninguna de ellas se puede tomar como un punto ontológico de partida de la formación de estos colectivos sino como resultado de su vida colectiva misma, entonces ¿cómo podemos definir antropológicamente un grupo étnico? Aquí viene lo interesante. Esta visión radicalmente contextualista y procesual de la identidad empuja a RCO a asumir, de la mano de Barth (1969, p. 15), que el punto crítico para entender a los grupos étnicos es “la frontera que define el grupo”, y no la “esencia cultural que este encierra” (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 51). Así, ningún grupo étnico –y, por cierto, ninguna identidad étnica– puede ser entendido “en sí”. Su estructuración deviene del proceso co-constitutivo, relacional, de conflicto.

11 Esto nos dirige al debate de Barth (1969, pp. 30-31) sobre la relación entre las interacciones interpersonales y los procesos de cambio identitario en contextos en que un determinado grupo se ve presionado a adherir a los patrones (morales, axiológicos, culturales, económicos y políticos) de un grupo dominante. Barth asume que en ciertos contextos de “asimilación” de un grupo por otro, es posible que los sujetos asuman conductas, formas de hacer e interpretar las cosas del grupo dominante. Pero al hacerlo, los sujetos continúan enunciando su identidad y pertenencia al colectivo de origen, sin entender estas adaptaciones como una contradicción identitaria (Barth, 1969, p. 31). El autor contempla así un tipo de experiencia identitaria en situaciones de encuentro entre grupos diferenciados en las que una interacción dialógica y dialéctica construye semejanzas sin implicar la desaparición de la diversidad, jerarquías y diferencias.

12 La “identificación étnica” sería, entonces, el uso que hace una persona o un grupo “de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo, relacionarse con los otros” (Cardoso de Oliveira, 1960, p. 111).

A partir de este punto, RCO asume que la “totalidad” no se puede enunciar como esta o aquella sociedad o grupo, como aquella o esta “cultura”. Radicalizando la noción de Ribeiro de que la identidad es fruto de la relación, RCO centra la situación de conflicto entre grupos como la única totalidad posible (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 38). Y denomina este conflicto “fricciones interétnicas”, concibiéndolas como “una forma de describir la situación de contacto entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones – expresadas a través los conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes)– existentes entre ellos” (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 56). Es más, todos estos elementos se encuentran encausados en una contradicción dialéctica históricamente identificable, atravesada por la conformación política colonial y Estado-nacional:

Las sociedades tribales mantienen con la sociedad envolvente (nacional o colonial) relaciones de oposición, histórica y estructuralmente demostrables. Nótese bien que no se trata de relaciones entre entidades opuestas, simplemente diferentes o exóticas, unas en relación con las otras, pero contradictorias; esto es, que la existencia de una tiende a negar la de la otra. Y no hay mejor razón para hacer uso del término de fricción interétnica para enfatizar la característica básica de esta situación de contacto [...]. Las sociedades en oposición, en fricción, también poseen sus propias dinámicas y sus contradicciones. De ahí entenderemos la situación de contacto como una “totalidad sincrética” o, en otras palabras, como situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente “unificadas” a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que esto parezca (Cardoso de Oliveira, 1963, p. 46).

Ahora bien, este conflicto se configura multidimensionalmente en y a través de diversas formas de relación. Por lo mismo, es la situacionalidad del investigador –y su elección frente a qué relaciones centrar– lo que va a definir qué aspectos de este conflicto serán averiguados. El conflicto puede ser rastreado observándose el contacto entre economías y procesos productivos distintos, las disputas territoriales, las simbolizaciones de los grupos y, ajenas a estos, los procesos políticos que inciden en las vidas comunitarias, entre otros (Cardoso de Oliveira, 1963, p. 43). Estas asunciones sitúan el conflicto étnico en una estructura ontológicamente anterior al conflicto de clases que, desde la perspectiva de RCO, estructuraría las jerarquías de la sociedad nacional (Álvarez, 2010, p. 169). Con esto, Cardoso de Oliveira pone de manifiesto una lectura crítica al eurocentrismo de ciertos argumentos –marxistas, por cierto– que desconocen el papel fundacional, en el capitalismo, que ha tenido y tiene la dominación étnica de las sociedades nativas. Se acerca, así, a ciertos posicionamientos poscoloniales, como los de Enrique Dussel (Cardoso de Oliveira, 2017, p. 193), con los cuales dialogó desde muy tempranamente (Cardoso de Oliveira, 1964).

Se podría decir que las fricciones interétnicas constituyen un modelo analítico para pensar las identidades, desesencializando no solamente la propia identidad, sino la noción de cultura y de grupo étnico. Ofrece, así, una visión muy particular de los procesos de dominación, de colonialismo interno (Cardoso de Oliveira, 1966), que constituyen a los otros internos de la nación, captando la dimensión dialéctica entre pertenencia y desarraigo que atraviesa la vida de diversos colectivos. Aunque esta teorización está inspirada en la cuestión indígena en Brasil, RCO la entiende como aplicable a otros grupos y otras relaciones de conflicto entre elementos componentes de los Estados-nación (Roberto Cardoso de Oliveira, 2007).¹³ Pero también

13 Cabe, con todo, atender a la salvaguardia de Grimson (2017, p. 13) sobre las extrapolaciones del concepto,

habría que decir que las fricciones constituyen una teoría fronteriza de la identidad étnica. El centro epistémico está puesto en la forma como el conflicto construye las fronteras entre unos y otros; lo que, a su vez, determinaría la forma que las identidades asumirán y su relación con las prácticas culturales en un momento determinado y en un contexto particular. Lo controvertido de esta apuesta es que ella no se pregunta muy claramente sobre las consecuencias políticas de adoptar el término frontera de esta forma metafórica. Hasta 1995, RCO no parece darse cuenta de que los grupos que han inspirado su teorización, los terena, son, precisamente, transfronterizos: han cruzado fronteras internacionales y viven en un territorio de frontera (Álvarez, 2010). Alejandro Grimson recupera estos aspectos para avanzar hacia una definición antropológica de la frontera.

Fronteras e identificaciones

Alejandro Grimson –a quien llamaré AG– es argentino, pero desarrolló sus estudios doctorales en la Universidad de Brasilia, en el programa de posgrado en antropología creado por Cardoso de Oliveira, quien le dirigió la tesis (entre 1998 y 2002). Con todo, el interés de Grimson por la frontera antecede su encuentro con RCO. Remite al desarrollo de su investigación de maestría en el programa de posgrado de la Universidad Nacional de Misiones, en Posadas (ciudad fronteriza entre Argentina y Paraguay). Posadas fue, durante los años de dictadura (especialmente en el período de Videla, entre 1976-1983), un reducto de supervivencia de la antropología argentina (Garbulsky, 1992, p. 27). Fue, también, la única opción de posgrado disponible por mucho tiempo en el país, hasta que los cursos pudieran reabrirse en las universidades más “céntricas”, ya avanzada la redemocratización en los noventa (Garbulsky, 1992, p. 29). De ahí que algunas y algunos de los antropólogos argentinos más reconocidos en la actualidad hayan tenido formación en otros campos del conocimiento en la carrera (como el propio Grimson, que estudió ciencias de la comunicación), y hayan viajado a Posadas para seguir sus posgrados en antropología.¹⁴ En la Universidad de Misiones estos estudiantes tuvieron contacto con la producción antropológica de Brasil, a la que accedían gracias no solamente a los intercambios con las universidades del país vecino, sino también debido al viaje constante de antropólogos brasileños que se dedicaron con alguna regularidad al estudio de los procesos de expansión de las hidroeléctricas entre Argentina, Brasil y Paraguay y su impacto en las comunidades indígenas locales.

El posterior encuentro de Grimson con Cardoso de Oliveira potencia que el primero avance hacia una relectura de las teorías de la fricción interétnica interpelándolas por su apreciación de la centralidad de “los procesos fronterizos y contrastivos” (Grimson, 2017, p. 13).¹⁵

porque su aplicabilidad en otros fenómenos no significa que RCO creyera que “las identidades nacionales o de los movimientos sociales funcionaran como identidades étnicas. Se trata de un proceso metafórico de construcción teórica por el cual el modelo de lo interétnico permite generalizar y trascenderse casuísticamente”.

- 14 Desde mi perspectiva, el que investigadores provenientes de espacios centrales argentinos hayan tenido que desplazarse para estudiar antropología en la frontera provocó un desplazamiento de mirada que determinó los nuevos límites (y posibilidades) de interpretación de la disciplina sobre fenómenos coetáneos en el país. Les permitió a estos antropólogos cuestionar ciertos lugares comunes que la preeminencia de Buenos Aires como centro social, económico y político nacional incita en ciertos argumentos reproducidos (no siempre con la conciencia necesaria) por científicos sociales de diversos campos en Argentina.
- 15 Grimson ha compartido esta preocupación con un grupo de colegas investigadores en Argentina. Nótese que, ya en 1999, AG organiza junto con otra de sus maestras –la socióloga feminista Elizabeth Jelin– un seminario para debatir las aplicaciones del concepto de fricciones interétnicas en territorios de frontera e invitan a Cardoso de Oliveira a comentar los estudios presentados en este seminario

Si Cardoso de Oliveira había atribuido a Barth la genialidad de sus formulaciones sobre fricciones interétnicas, ahora es Grimson quien atribuye a uno y a otro este giro fronterizo que realiza:¹⁶

Hace varias décadas, al menos desde Barth y Cardoso de Oliveira, sabemos que estudiar identificaciones es estudiar sus límites. Es decir, los grupos y las identificaciones no pueden comprenderse en sí mismos, sino en relación con otros, en un entramado de relaciones que repone una situación de contacto, una situación de frontera. Estudiando límites podemos saber aquello que un grupo o una identificación incluyen y excluyen, así como los dispositivos a través de los cuales construyen esas diferencias, articulándolas en la mayor parte de los casos con formas de desigualdad (Grimson, 2005a, p. 65).

Pero las preocupaciones de AG que le llevan a “centralizar la frontera” remiten a debates y apreciaciones de su tiempo que exceden –en gran medida– los ejes de reflexión de los maestros en los cuales se inspira. Desde fines de los ochenta, la aceleración del flujo internacional de mercancías, el desarrollo de tecnologías de la comunicación y transporte, la posibilidad de interconexión simultánea entre regiones espacialmente distantes –fenómenos que conocemos como globalización– provocaron que la modernidad pasara por un período de transición (Brenna, 2011, p. 12), potenciando la ruptura del principio de simetría *tiempo-espacio* que la geografía moderna yuxtapuso al concepto de frontera. La globalización dejó patente que la noción monolítica de una línea divisoria que instaura una tácita separación entre gentes, procesos y cosas resulta imprecisa para describir las prácticas de movilidad identificadas entre Estados-nacionales. En este contexto, las regiones transfronterizas pasaron a despertar una creciente atención de investigadores de diversos campos (Pekmann y Sum, 2002). Las fronteras emergen entonces como espacios sui generis en las ciencias sociales, como locus que desafían los principios definitorios de “lo nacional” (Kearney, 1991). Cuatro de las preocupaciones de AG sobre este proceso son fundamentales para entender su contribución.

La primera de ellas, de la mano de Barth y Cardoso de Oliveira, se refiere a la crítica a los culturalismos en antropología y al reconocimiento de la insuficiencia de las perspectivas que sustentan la cultura como piedra angular –una “esencia cultural”– de la definición de los grupos y subgrupos sociales (Grimson, 2011, p. 20). En su crítica, AG rechaza también la lectura diacrónica sobre los pueblos no europeos (Grimson, 2011, p. 22) y la ficción ahistórica que

(Grimson, 2017, p. 23).

16 En esta secuencia de atribuciones –la de Cardoso de Oliveira a Barth y la de Grimson a los dos anteriores–, identifiqué un proceso que también fue percibido por los discípulos de Max Gluckman en la Escuela de Manchester, quienes afirman que su mentor “tenía una tendencia a disimular su propia originalidad atribuyéndola generosamente a sus influencias” (Cocks, 2001, p. 756). Más allá de las distancias entre estos autores –y de sus semejanzas, manifiestas en su coincidencia acerca de la centralidad del concepto de “situación” y su foco en el conflicto–, este recurso denota una estrategia de legitimación de los argumentos, que permite que la teoría producida por sujetos que no necesariamente ocupan el centro epistémico de la antropología global pueda validar sus argumentaciones respaldándose en figuras más centrales. En el caso de Gluckman, migrante sudafricano en Inglaterra, la voz validadora se materializaba en sus profesores blancos, aristocráticos e ingleses (Evans-Pritchard y Radcliffe-Brown). Cardoso de Oliveira, escribiendo en su posdoctorado en Estados Unidos, revalida la teoría escrita por él dos décadas antes en Brasil, de la mano de Barth, y así sucesivamente. Coincido, así, con los debates de Lins Ribeiro y Escobar (2009, p. 28) cuando afirman que los conocimientos producidos por la periferia capitalista, no importando lo valiosos que sean, solo son reconocidos cuando son puestos en los términos discursivos elaborados en el centro del sistema mundo.

aborda a estos grupos “como si ellos no estuvieran siendo colonizados” y como si el elemento constituyente de la diferencia entre unos y otros deviniera de su “aislamiento” y “distancia” con relación a “Occidente” (Grimson, 2011, p. 20). Pero, escribiendo ya en inicios del siglo XXI, Grimson (2011, p. 21) rechaza también las soluciones constructivistas a la que parte de la antropología del Norte global adhirió en respuesta a estas críticas epistemológicas. Encuentra que parte importante de los cuestionamientos al objetivismo en antropología condujo a un “callejón sin salida” de “unilateralidad, banalidad y superficialidad”:

Reemplazamos el sujeto sujetado por un estructura por el individuo libre de constricciones; la sincronía por una contingencia peligrosamente próxima a la aleatoriedad; la teología clásica por la teología del fin de la historia; las concepciones orgánicas y funcionales de lo social por otras puramente fragmentarias y fractales; el estudio de la dominación y la reproducción por el de la creatividad del consumidor individual; las ideas anacrónicas de que lo simbólico sería un reflejo de lo material, por la pretensión de que lo simbólico es una manifestación *ex nihilo* (Grimson, 2011, p. 21).

La alternativa de Grimson a este callejón lo sitúa en una “postura posgramsciana”, como él mismo la define.¹⁷ AG recupera la visión radicalmente procesual de las experiencias sociales que, como vimos, aparece en RCO. Pero lo hace desde una perspectiva que es mucho más explícita en su apreciación de la dimensión contextualmente histórica e “históricamente dialéctica” (expresión mía, no del autor) de aquellas prácticas sociales que construyen las fronteras y límites entre grupos. Expande, así, la historización del concepto de “situación” que es central en la lectura de RCO sobre las relaciones productoras de las diferencias entre colectivos y/o sujetos. De hecho, Grimson (2011, p. 26) considera que tales relaciones y procesos solo existen en cuanto *son* prácticas “históricamente situadas”. Lo anterior, lógicamente, no destituye que las gentes las asuman —como lo hacen frecuentemente— como si fueran cosas. Así, alude a Marx para reconocer que las relaciones sociales que demarcan límites, las relaciones que crean fronteras, pueden ser objeto de un fetichismo parecido al que desplegamos sobre las mercancías: se nos presentan como si tuvieran vida propia, “una superioridad fantasmagórica” que les otorga poder de coacción sobre los sujetos y grupos (Grimson, 2011, p. 27). Por lo mismo, más allá de este efecto cristalizado, la producción de los límites es siempre un proceso social, y todas las cosas son, en realidad, “personas encantadas” (Grimson, 2011, p. 27). Como he analizado con otros colegas (Guizardi et al., 2018), esta lectura permite una teoría sobre el fetichismo de la frontera que tiene implicaciones fundamentales en la teorización antropológica de corte etnográfico acerca de los territorios o zonas fronterizas en Sudamérica, y también sobre la conceptualización de la relación entre cultura e identidad.

En lo anterior reside, precisamente, la segunda de las preocupaciones de Grimson con relación a la centralidad que, según entiende, debieran asumir las fronteras en la teorización de los juegos y marcos de la diferencia identitaria (étnica, nacional, de clase). AG observa que el concepto de frontera, así como el de identidad y territorio, devinieron “metáforas comodines” de las ciencias sociales (Grimson, 2005a, p. 65). A partir de la comprensión de las relaciones de tiempo y espacio que caracteriza el período globalizado de la economía mundial, estos conceptos pasaron a

17 Grimson en comunicación personal (marzo de 2018). Parte de mi lectura sobre la obra de AG ha sido favorecida por mis diálogos con él, quien viene siendo mi orientador en mi primer período posdoctoral en la Universidad Nacional de San Martín (entre 2016 y 2018) y en mi segundo posdoctorado, actualmente en desarrollo con financiamiento del CONICET (2018-2020).

ser utilizados a-literalmente para referirse a diversos procesos sociales. Aunque AG no lo dice explícitamente, encontramos ahí una fractura importante en la teoría de las fricciones interétnicas de RCO: el que hable de fronteras entre grupos étnicos sin teorizar el concepto y, lo que es más grave, sin dedicar atención etnográfica a los territorios de frontera.¹⁸ Así, la propuesta que teje AG junto de otros antropólogos y antropólogas sudamericanos es, precisamente, la de llegar a una teoría de la frontera que emane de etnografías en las fronteras (Grimson, 2005a, p. 65).¹⁹

Su tercera preocupación crítica refiere a que, hasta inicios del siglo XX, la mayor parte de lo que se había escrito en términos antropológicos sobre las fronteras en América Latina devenía de estudios realizados entre México y Estados Unidos (Grimson, 2005a, p. 66). Desde estos trabajos, se habían tejido generalizaciones que no cuajaban del todo ni con los procesos coetáneos ni con las historias sociales de las fronteras en Sudamérica. Universalizar la categorización de las fronteras en antropología a partir de asumir los límites entre Estado Unidos y México como el único “laboratorio” etnográfico posible era, en su apreciación, un etnocentrismo analítico (Grimson, 2005a, p. 66). Huyendo de esta mala relación con la tensión entre particularismos y universalismos, propone una definición de los procesos fronterizos elaborada a partir de la comparación entre estudios etnográficos en diferentes fronteras. Resultaría imposible recuperar aquí una década (entre 2000 y 2011) de escritos en los cuales AG establece comparaciones entre hallazgos etnográficos propios y ajenos para teorizar sobre las fronteras. Lo que sí me arriesgo a hacer es sintetizar los puntos teóricos más neurálgicos de estos debates.

En primer lugar, Grimson rechaza las asunciones comunes entre investigadores anglosajones en los años noventa, para quienes la experiencia globalizada del cruce de fronteras constituiría una oportunidad de construir relaciones más horizontales, firmadas en principios plurales de designación de los flujos y rupturas del orden económico y social global. Considera que estas movibilidades globalizantes, pese a construir nuevos y complejos patrones de interacción tiempo-espacio, son también atravesadas por patrones de desigualdad que actualizan relaciones de control político, soberanías y dominios entre Estados (Grimson, 2003). El Estado sigue siendo, dice, “el árbitro del control, la violencia y el orden [...] para aquellos cuyas identificaciones están siendo transformadas por las fuerzas globales” (Grimson, 2011, p. 114).²⁰ Se vincula, de este modo, a una lectura un tanto más escéptica sobre las posibilidades que la globalización instaure, reconociendo que la libertad circulatoria de mercancías no tiene un par homólogo en las experiencias de movilidad transfronteriza de las poblaciones (Grimson, 2011, p. 118).²¹

En segundo lugar, Grimson (2005a, p. 67) asume que los territorios fronterizos son espacios privilegiados en los que captar las contradicciones entre circulación y restricción, entre

18 Remito al comentario que realicé en el subapartado anterior, cuando mencioné que RCO no parecía notar, hasta los años noventa, que los indígenas terena (en la frontera Brasil-Paraguay) y los tukuna (en la triple-frontera Brasil-Colombia-Perú) eran centralmente transfronterizos (Álvarez, 2010, p. 173). Esta vida migratoria transnacional de los grupos estudiados permaneció invisible al argumento del autor por casi cuatro décadas. Es recién en 1995 que estos temas ganan centralidad entre sus preocupaciones y RCO organiza un grupo de investigaciones sobre procesos fronterizos que se convirtió, en los años dos mil, en un núcleo de estudios sobre “Etnicidad y fronteras”, radicado en el entonces Centro de Investigaciones de Posgrado en América Latina de la Universidad Nacional de Brasilia (Álvarez, 2010, p. 172).

19 Grimson enmarca sus esfuerzos en aquellos que desarrollan un grupo de colegas trabajando en las fronteras sudamericanas: Escolar (2000), Gordillo (2000), Karasik (2000) y Vila (2000).

20 Sobre estos elementos, sus aseveraciones coinciden con aquellas tejidas por antropólogos como Kearney (2004) sobre la frontera Estados Unidos-México.

21 Ver también Brenna (2011, p. 12) y Cuevas (2005, p. 10).

el adentro y el afuera de los espacios nacionales, y como espacios de *intensa condensación* de fenómenos multiescalares.²²

En tercer lugar, considera que la permeabilidad de las fronteras no conlleva, necesariamente, una modificación o una flexibilización de las clasificaciones identitarias o afiliaciones nacionales (Grimson, 2011, p. 119), sino que “es sobre la existencia de la frontera que se organiza un sistema social de intercambios entre grupos que se consideran distintos” (Grimson, 2000, p. 28). En varios espacios sudamericanos, el avance de lógicas macroeconómicas globalizadas habría, en realidad, instaurado sentidos de separación nacional entre habitantes fronterizos donde antes no los había (Grimson, 2005b). A menudo, los “puentes de la globalización” servían para separar, más que para unir, dos orillas (Grimson, 2000). Esta reflexión sedimenta la consideración de que cruzar las fronteras no equivale a destruirlas. Las disparidades jurídicas, políticas, económicas e identitarias de espacios nacionales colindantes provocan la emergencia de prácticas sociales que buscan beneficiarse de estas diferencias (Grimson, 2005b) y que lo hacen a partir de provocar una liminaridad de la relación entre lícito e ilícito y entre pertenencia y desarraigo. Por lo mismo, asume que las zonas fronterizas se engendran en cuanto espacios plurales donde los distintos Estados-nación actúan estructuralmente (construyendo legitimidades y regímenes de adscripción de las gentes), mientras la agencia de sujetos diversos (a través de los desplazamientos) resignifica y negocia las clasificaciones nacionales.

En este punto, Grimson llega a una conclusión del todo inspirada en los giros de RCO. Observando estas contradicciones entre identificación, intercambio y prácticas sociales en territorios fronterizos, postula que las culturas pueden ser más híbridas que las identidades. Es decir, las prácticas culturales pueden –y a menudo lo hacen– cruzar fronteras estatales, simbólicas, económicas y políticas que los regímenes de identificación reproducen y refuerzan (Grimson, 2011, p. 117). Grupos sociales que se entienden como identidades diferentes, antagónicas y en conflicto pueden reproducir cotidianamente las mismas prácticas culturales sin entender que esto altera o fragiliza la frontera simbólica entre ellos.

Al constatar esta lógica, AG llega a la conclusión de que la única manera de comprender y aprehender esta dialéctica entre identificaciones y prácticas culturales es, precisamente, centralizando la situacionalidad histórica –los modos específicos de conflictividad– de sus contextos de producción. Genera, para ello, una categoría propia, denominando estos contextos “configuraciones culturales”.²³ Así, aporta, finalmente, a una teoría crítica de la cultura desde la frontera:

Ahora bien, las múltiples identificaciones adquieren sentido en la configuración cultural que la frontera instituye. Es así como se constituye una configuración intercultural, una situación que implica el desarrollo de oposiciones, manipulaciones y contrastes identitarios en función de estos vínculos. Aquellos grupos que se interrelacionan y desarrollan disputas de diverso orden tienden a generar *lógicas compartidas para distinguirse* mutuamente. La frontera política ofrece una situación histórica que puede extrapolarse a otro tipo de fronteras intergrupales: la convivencia cotidiana entre límites y alteridades configura una cultura de la interculturalidad, una base compartida para la convivencia y la conflictividad.

22 Coincide en esto con autores de la geografía crítica como Sum (2003).

23 Para una definición mucho más detallada de las configuraciones culturales, remito al texto de Grimson (2011, pp. 171-194).

Incluso si, como a veces sucede *in extremis*, lo que se comparte es el montaje conjunto de un escenario bélico (Grimson, 2011, p. 127).

Pese a estar de acuerdo (y haber aplicado en mis propios estudios) con gran parte de estos debates y definiciones, mi experiencia etnográfica junto a mujeres transfronterizas y, no menos, mi propia vida como mujer transfronteriza me hacen cuestionar si estas definiciones no serían beneficiadas por una perspectiva más fuertemente visibilizadora de la relación entre frontera y género.²⁴ Este tercer giro, lo acompañaremos con Rita Segato.

Las estructuras elementales de la violencia de género en la frontera

Rita Segato coincide en varios de los elementos discutidos por RCO y AG. Pero diverge de ellos en un aspecto fundamental: su apreciación de la centralidad de las construcciones de poder y dominación vinculadas a las relaciones de género como (con)formadoras de límites y fronteras. Tras años de trabajo etnográfico sobre las violaciones, Segato ofrece un giro a estos argumentos, planteando que la violencia de género apunta a dos ejes estructurantes: uno vertical (la relación entre quienes la perpetran y las mujeres que la sufren) y otro horizontal (entre los perpetradores y sus pares). En este segundo eje:

La condición de iguales que hace posible las relaciones de competición y alianza entre pares resulta de su demostrada capacidad de dominación sobre aquellos que ocupan la posición débil de la relación de estatus, y es esto lo que me sugirió la utilización de la noción lévi-straussiana de “estructuras elementales”, que reciclo aquí, no sin tomarme todas las libertades que consideré necesarias [...]. En otras palabras, que es necesario escudriñar a través de las representaciones, las ideologías, los discursos acuñados por las culturas y las prácticas de género para acceder a la economía simbólica que instala el régimen jerárquico y lo reproduce (Segato, 2010, p. 14).

Plantea, con esta idea, la necesidad de abordar dicha violencia desde una escucha etnográfica prolongada, atenta a las profundidades del fenómeno. Nos conduce, así, a otra perspectiva de la relación entre particularismo-universalismo de los procesos de desigualdad identitaria (en zonas de frontera y más allá de ellas). Como explicaré a continuación, este movimiento centraliza la dimensión estructurante de las violencias de género como un eje que, más que transversal, sería conformador ontológico de todos los procesos de negociación fronteriza, impregnando, de esta manera, a todos los regímenes jerárquicos.

En la trayectoria de Rita —de ahora en adelante RS—, esta transformación también tiene una historicidad particular. RS es argentina, como Grimson. Empezó a estudiar antropología en su país, en la Universidad de Buenos Aires. No pudo concluir la carrera porque, tras la muerte de Perón (1974), y en medio de los disturbios políticos que constituyeron la antesala del golpe militar de 1976, la carrera de antropología fue cerrada. Segato se fue, entonces, a Venezuela:

24 Esto no significa que AG no contemplara la importancia de las relaciones de género en sus estudios. Esta preocupación —y su interpretación del género como dimensión constitutiva de las fronteras— atravesó su obra en muchos momentos y su posición frente a esta disyuntiva vertebró varios de sus estudios. Estuvo presente, por ejemplo, en su trabajo sobre bolivianos en Buenos Aires, en su tesis de maestría —en la que veía la metáfora bélica de la “penetración cultural” y de “territorios vírgenes” como la oposición de lo masculino y lo femenino en la imaginación geopolítica—. Está presente en otros textos suyos en distintos momentos: sobre las mujeres piqueteras, las paseras, sobre las esposas de petroleros en la ciudad argentina de Comodoro Rivadavia.

al Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore de Caracas, donde se especializó en etnomusicología con Isabel Aretz.²⁵ Trabajó como investigadora del instituto hasta 1980, cuando partió a realizar su doctorado en la Universidad de Belfast (Irlanda). Su tema de tesis, no obstante, eran las religiones de matriz africana en el noreste de Brasil (Segato, 1995).

Su larga experiencia etnográfica con las mujeres que comandaban las casas religiosas del candomblé brasileño la acercó a estructuraciones de las relaciones de género que, conforme le escuché explicar, en 2016, enseñaban lecciones de autonomía femenina que solamente ahora, pasados más de 30 años, eran enunciadas con igual lucidez por parte del feminismo académico.²⁶ Estas apreciaciones la condujeron a la comprensión de que “ciertos ‘cosmos’ y espiritualidades, muy lejos de ser ‘el opio de los pueblos’, constituyen, ciertamente, vallas disfuncionales al capital” (Segato, 2016, p. 29), puesto que plantean modelos de estructuración de las fronteras étnicas y de género que subvierten las lógicas identitarias que la modernidad impuso (o pretendió imponer) a través de la colonización (Segato, 2015, pp. 94-95). Desde mi perspectiva, la lectura de RS está centralmente caracterizada por esta particular sensibilidad hacia los significados rupturistas que residen allí, en los espacios más íntimos, en las “fracturas peculiares”, de las relaciones de poder (Segato, 2007, p. 47). La suya es una crítica poscolonial que supera ciertas rigideces del marco posmarxista y marxista.

Su atención hacia los procesos identitarios en América Latina expande, desde esta misma sensibilidad, las lecturas previas y provoca una historización de los conflictos entre alteridades. Asume que, en los países de la región, la violencia de institucionalización de los Estados-nacionales no cesó sus efectos, actualizando desde las independencias una estructura de dominio sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes que condiciona la manera como estos grupos están “integrados” a la nación actualmente (Segato, 2007). Reivindicará, así, la necesidad de otorgar centralidad analítica a la construcción social de la nación para pensar los fenómenos potenciados por el capitalismo acelerado en la región. Señalará que, desde la globalización, se generó una tensión entre los enfoques de investigación que explicitan la unificación de los modos de vida producto de la internalización de bienes de consumo y aquellos que enfatizan la creación de nuevas heterogeneidades (nacionales o no) (Segato, 2007, p. 58). Cambiándole el foco a la cuestión, reafirmará la condición estructurante del Estado como el interlocutor válido para la construcción de la nación y de las formas que las diferencias (culturales, identitarias o políticas) asumirán en los procesos de etnogénesis desencadenados por la globalización (Segato, 2007, p. 62). Postulará, entonces, que cualquier análisis sobre el fenómeno obliga a contrastar los contextos de desigualdad producidos por el poder localizador de los Estados-nacionales. Implica considerar, seriamente, la relación entre los Estados periféricos y centrales; entre los grupos de interés y el Estado-nación; entre grupos de interés en origen y destino, y entre las partes y el todo, identificando las líneas de fractura entre todas estas dimensiones (Segato, 1999, p. 120).

En otras palabras, la identidad nacional se construye a partir de la sustantivación contextualizada de las asimetrías locales y globales de larga duración que se jerarquizan al interior de la

25 En Buenos Aires, RS se había graduado, además, en el Conservatorio Municipal Manuel de Falla (1967), donde recibió formación musical, y en la Escuela Nacional de Danzas (1973), en la cual se adentró al mundo de los bailes.

26 En diciembre de 2016, gracias a la invitación de Karina Bidaseca, coordiné y moderé una mesa de debates sobre la crisis política de la democracia brasileña en el II Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismos Poscoloniales (Buenos Aires, Argentina). En esta mesa participaron Rita Segato, Rui Mesquita, Joanildo Buriti y Martin Granovsky. Los comentarios de RS que menciono aquí fueron proferidos por ella, precisamente, en su ponencia en aquella ocasión.

sociedad nacional (Segato, 1999, p. 117). Así, pese a que es frecuentemente reivindicada como “una cuestión cultural”, la identidad nacional es un fenómeno intrínsecamente político. Denomina *formaciones sociales nacionales* al entramado de conflictos que emergen de este contexto de construcción de una “esencia” nacional en cada país. Las comprende como construcciones con un carácter histórico, pues su desarrollo va adquiriendo significación en la medida en que los distintos grupos y el Estado se van relacionando. Las formas de otrificación y racialización (de los “otros” internos y externos a la nación) se constituyen en este proceso. Este segundo elemento materializa la *formación nacional de alteridad*, es decir, las formas específicas a través de las cuales las naciones engendran una distinción identitaria interna que reifica (asimétrica y violentamente) una identidad nacional esencialista (y hegemónica) “que se deriva de esa historia y hace parte de esa formación específica” (Segato, 1999, p. 124).²⁷ Así, de acuerdo con estas reflexiones, Segato llama “alteridades históricas” aquellas relaciones de la diferencia jerarquizadas que

[...] se fueron formando a lo largo de las historias nacionales, y cuyas formas de interrelación son idiosincráticas de esta historia. Son “otros” resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los Estados-nacionales [...]. Pues lo que llamo aquí alteridad histórica es, más que un conjunto de contenidos estables, una forma de relación, una modalidad peculiar de ser-para-otro en el espacio delimitado de una nación donde esas relaciones se dieron, bajo la interpelación de un Estado (Segato 2007, pp. 62-63).

Considera que, en el marco de los ejercicios estatales de delimitación de las diferencias nacionales, la invención de las fronteras constituye un acto particular y primordial, replegado en por lo menos dos dimensiones. Por un lado, en las *fronteras internas* (como en el texto anterior, refiriéndose a la construcción de identidades etnicizadas en las naciones) y, por otro, como las fronteras entre países, las cuales están tajantemente influenciadas por procesos históricos antecedentes. (Por las relaciones establecidas en el sistema mundial capitalista, las cuales generan asimetrías entre el centro y la periferia. O las propias diferenciaciones internas de cada nación derivadas de las aplicaciones particulares del poder de los grupos sociales desde tiempos coloniales).

Sobre estos debates, Segato (2007) y Grimson (2011) coinciden en dos puntos importantes. Primero, en aquella apreciación de que las culturas son más híbridas que las identidades.²⁸ Segundo, en el énfasis que ambos ponen en las fronteras como lugar determinante para estudiar los procesos de construcción de la identidad, alegando que en ellas se experimentan las porosidades, conflictos y contactos entre los grupos sociales pertenecientes a uno u otro Estado-nación; y la tensión entre flexibilización y reificación de las construcciones identitarias.

Pero el argumento de Segato propone otro desenlace más: uno que vincula la violencia de género con el patriarcado en la conformación de los Estados-nacionales y sus fronteras. RS percibe

27 Grimson (2011, p. 175) adhiere a esta definición, subrayando, de su parte, la contingencia —el carácter heterogéneo— que estas formaciones nacionales de alteridad presentarán en los diversos territorios de un país.

28 Aunque Segato (2007, p. 55) lo expresa a su manera: “cada uno de los componentes étnicos introduce su patrimonio de cultura y lo lleva a formar parte del horizonte de los ‘otros’. Estrategia lúdica o ritual que disuelve las fronteras de la etnia en mutuas y múltiples contaminaciones de los territorios de la cultura, pero sin perder en idiosincrasia y multiplicidad”.

la correlación entre la violencia contra las mujeres con la estructuración del patriarcado en cuanto sistema de dominación y poder. Observa, además, que esta articulación se presenta en los contextos fronterizos de manera fuertemente contradictoria: como expresión de valores universalistas de la nación y como una configuración particularizada, regional, al mismo tiempo.

Tras sus estudios sobre los crímenes en contra de las mujeres en Ciudad Juárez, en la frontera México-Estados Unidos, Segato (2013, pp. 27-29) llega a la conclusión de que, en territorios transfronterizos, los mandatos patriarcales se materializan a través de prácticas sociales que acentúan las distorsiones, exclusiones y violencias perpetradas en contra del elemento femenino (Pickering, 2011, p. 110; Monárrez y Tabuenca, 2013, p. 9). Esto tiene por efecto endosar la hegemonía de los subgrupos locales que encarnarán regionalmente el papel de “dominadores” que los órdenes sociales de lo nacional legitiman de forma más amplia.

Segato llega, así, a la indagación sobre el papel de los conflictos de género en la conformación particularizada de los bloques políticos, identidades y Estados-nación en zonas de frontera; y propone, con esto, un nuevo giro crítico a la teoría antropológica feminista sobre la violencia de género, replanteando el concepto de “mandato de género”.

El género fue teorizado, en los términos teóricos de la antropología feminista de los noventa, como la construcción cultural de la diferencia biológica entre lo masculino y lo femenino (Lamas, 1999, p. 147). Dicha construcción estaría estructurada a través de un campo conflictivo: activando procesos de dominio que repercuten tanto sobre las mujeres como sobre los hombres –y sobre las identidades generizadas–, engendrando disputas simbólicas que dan forma a las diferencias, inclusiones y exclusiones (Mills, 2003, p. 42). Un juego dialéctico entre identidades que serían ontológicamente relacionales (Butler, 2011, p. 39). Para esta teorización, asumir la dimensión dialéctica de las identidades de género implica reconocer su incompletud constitutiva: por ejemplo, lo masculino determinándose a partir de lo femenino y viceversa (Butler, 2011, p. 39). No obstante, esta incompletud no destituye a los mecanismos de dominio simbólico que determinan una hegemonía de lo masculino en cuanto discurso, performance e incorporación de las formas sociales de poder, sino que son parte de su configuración ontológica. Las desigualdades de género operan, así, como sistemas de significados y sentidos dominantes. Ellas forman relaciones sociales estructuradas –a modo de roles, prácticas, posibilidades de tránsito y/o permanencia– en espacios sociales, siendo vividas por las personas como procesos componentes de su sentido de personalidad.

A este conjunto de factores de diferenciación derivados de la dimensión simbólica de las relaciones entre identidades generizadas, la antropología feminista de los noventa denominó *mandatos de género*. A través de los mandatos, la adscripción de género produce una articulación entre la dimensión estructural (a niveles locales y globales) y la composición de la agencia subjetiva (individual, colectiva o comunitaria) (Mills, 2003, p. 42).

Estos debates son fundamentales, pero en ellos el género sigue siendo dilucidado como un elemento transversal; un factor que atraviesa otras formas de relaciones e identidades. Segato se acercará a autoras posgramscianas como Chakrabarty-Spivak (1998) para tensionar estos argumentos con un giro crítico que otorga a la violencia de género otra dimensión. La transversalidad de la subalternización de las mujeres de diferentes sociedades reflejaría, en realidad, una cristalización de la legitimidad que el dominio masculino constituye en ámbitos que van desde lo privado a lo público, desde lo propio a lo ajeno, y desde la constitución de los principios identitarios que separan “nosotros” y “los otros” (Segato, 2010, p. 15). La formación

de los Estados-nacionales latinoamericanos, a partir de las independencias y guerras del siglo XIX, operó reproduciendo (cuando no agravando) el sistema patriarcal, racial y de castas que fue sedimentado por el colonialismo (Segato, 2015, p. 82). Pero las desigualdades de género no constituyen una casuística histórica acotada a la colonización y a la formación del Estado, sino que son una forma ontogenética de constitución de las sociedades humanas: el contenido constitutivo de las asimetrías de género se visibiliza abiertamente en el papel fundante de la violencia patriarcal como una *estructura elemental*. Esta inferencia confiere al patriarcado una definición que articula (dialécticamente) lo particular a lo universal. En términos particulares, el patriarcado sería:

El nombre que recibe el orden de estatus en el caso del género es una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles (Segato, 2010, p. 14).

Pero esto no disuelve su dimensión universalizante, según la cual es entendido como:

Perteneciendo al estrato simbólico y, en lenguaje psicoanalítico, como la estructura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social. La posición del patriarca es, por lo tanto, una posición en el campo simbólico, que se transpone en significantes variables en el curso de las interacciones sociales. Por esta razón, el patriarcado es al mismo tiempo norma y proyecto de autorreproducción y, como tal, su plan emerge de un escrutinio, de una ‘escucha’ etnográfica demorada y sensible a las relaciones de poder y su, a veces inmensamente sutil, expresión discursiva (Segato, 2010, p. 14).

Debido a esta compleja articulación particular-universalizante del patriarcado, las violencias de género cumplen una función central “en la reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género [...]. Se trata de un acto necesario en los ciclos regulares de restauración de ese poder” (Segato, 2010, p. 13). Pero Segato (2015, pp. 71-72) denuncia, además, que el neoliberalismo coetáneo está caracterizado por una fuerte escalada de la violencia hacia las mujeres en general. Esta intensificación sería un indicio, entonces, de la necesidad de autoafirmación de este orden de dominación en un momento en que sus principios estructurantes parecen no sostenerse.

Por lo mismo, esta escalada de la violencia tendría dimensiones de mayor envergadura en territorios fronterizos. La forma como las identidades nacionales son constituidas en la frontera –rompiendo y reproduciendo las conformaciones de lo nacional– engendraría la reproducción de esta dialéctica entre particularidad y universalidad de la violencia de género que Segato vincula a las estructuras elementales de las culturas. Las fronteras no son, entonces, solamente un área que condensa la construcción de las identidades, conflictos y contactos entre los grupos sociales pertenecientes a uno u otro Estado-nación. Ellas condensan (particularmente) las violencias y contradicciones estructurantes del patriarcado (en cuanto orden universalizante).

Parte de las investigadoras que estudian las experiencias fronterizas en América Latina han propuesto pensar que, en estos territorios limítrofes internacionales, el tipo de inserción

socioeconómica disponible para las mujeres las expone a una intensificación de la interseccionalidad de elementos de marginación social, vinculados a su adscripción étnica, de clase, de edad (Crenshaw, 1991, p. 1244). Así, se plantea que la experiencia de la “interseccionalidad” de factores excluyentes que es vivida por las mujeres fronterizas define sus espacios, derechos y posibilidades de incorporación social, conjugándose en sus trayectorias al menos dos experiencias fronterizas simultáneas: la de pertenecer al “género otro” y la de desafiar las fronteras del Estado-nación. Así, debido a esta compleja encarnación de las contradicciones del patriarcado en las zonas fronterizas y a la superposición combinada de factores de exclusión (encadenados a procesos macro y microsociales, locales y globales), la interseccionalidad sería experimentada por las mujeres de manera potencialmente más aguda: como una hiperinterseccionalidad.

Segato (2016, p. 33) reposiciona este debate asumiendo que la violencia como “marca en los cuerpos de las mujeres” es una evidencia contundente de que esta interseccionalidad tiene una estructuración *sui generis* en lo que concierne a las mujeres. Esta última afirmación implica considerar el debate en torno a la definición del patriarcado como una estructuración de la dialéctica universal-particular que tiene dimensiones fundacionales “en la organización del campo simbólico en esta larga prehistoria patriarcal de la humanidad de la cual nuestro tiempo aún forma parte” (Segato, 2010, p. 15). Apoyada en el argumento de Carole Pateman, Segato (2010, p. 28) rechaza los planteamientos compartidos por Freud, Lévi-Strauss y Lacan. Los tres definen el “asesinato del padre” como momento transicional hacia la cultura, estableciendo este acto violento como aquel que habría sedimentado la “firma” del contrato de “prohibición del incesto”: pilar simbólico de la intervención social sobre la naturaleza en la especie humana (Lévi-Strauss, 1969, pp. 42-43). Pateman (1995) apunta que el asesinato del padre presupone una forma previa de acto violento: requiere el establecimiento apriorístico de la dominación del patriarca sobre las mujeres de su grupo. De este modo, el contrato fundante tiene un origen anterior al asesinato del padre en la “apropiación por la fuerza de todas las hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo, como el crimen que da origen a la primera ley, la ley del estatus: la ley del género” (Segato, 2010, p. 28). Así, la prohibición del incesto constituiría un contrato entre pares, entre patriarcas, una vez establecida la ley fundante, basada en la apropiación violenta de las mujeres del grupo (Segato, 2013, p. 83).

Asume, así, que las demás formas de diferencia –de clase, raza, etnia– repliegan en otros ámbitos relacionales aquella dominación de género estructural que funda el patriarcado. A través de estas reflexiones, redefine el concepto de *mandatos*:

La idea de mandato hace referencia aquí al imperativo y a la condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus –racial, de clase, entre naciones o regiones– (Segato, 2010, p. 13).

Este argumento no niega la interseccionalidad entre factores de exclusión, sino que reposiciona la desigualdad y los procesos patriarcales de dominio sobre las mujeres en cuanto estructuración primigenia, en cuanto “instancia paradigmática” que da forma jerárquica a todos los otros ejes de diferenciación por estatus. Así las cosas, la violencia de género en la frontera nos empuja ya no a una conceptualización de la identidad como conflicto fronterizo –como en RCO (1963)–, o de la cultura a partir de las relaciones fronterizas –como en Grimson (2011)–, sino a una teoría de las identidades y culturas desde las relaciones de violencia de género (Segato,

2010). Podemos decir, así, que el giro de Segato acompaña los giros de RCO y de AG, dirigiéndolos hacia una centralidad radical del género como estructurante de las relaciones culturales. Las relaciones de género serían, consecuentemente, una ontología conformadora de las estructuraciones de los límites entre grupos étnicos, y también de las fronteras nacionales.

Consideraciones finales

El conductor de un camión de carga está en la autopista como en su casa, pero no tiene allí su hospedaje; la trabajadora está en la hilandería como en su casa, empero, no tiene allí su habitación; el ingeniero director está en la central eléctrica como en su casa, pero no habita allí. Las citadas construcciones domicilian al hombre [sic]; éste las habitúa, pero no habita en ellas [...]. Construir es propiamente habitar. Habitar es el modo como los mortales *son* sobre la tierra. El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, a saber, el crecimiento, y en el construir que edifica construcciones [...]. Habitamos no porque hayamos construido, sino que construimos y hemos construido, en cuanto habitamos, esto es, *en cuanto* somos *los habitantes*. (Heidegger, 1975, pp. 150-153).

Partiré estas reflexiones finales retomando, brevemente, los giros teóricos antropológicos discutidos en el texto. La teorización de RCO asume a las identidades en cuanto proceso relacional: como un conflicto que jerarquiza, generando asimetrías y desigualdades. Postula que la identidad étnica se constituye siempre en un campo de tensiones, una *zona de fricciones*, interpelada por el avance de las fronteras internas de los Estados-nacionales. El giro de AG, partiendo de las premisas anteriores, propone fijar la perspectiva precisamente en los procesos que se dan en las fronteras nacionales, buscando aprehender cómo se constituye la relación entre cultura e identidad, y entre límites socioculturales y fronteras nacionales en zonas donde la separación (entre aquí y allí, entre unos y otros) se pretende como explícita y está claramente intervenida por los Estados-nacionales. Desde la etnografía en diversos espacios fronterizos sudamericanos, establece que las identificaciones son menos híbridas que las prácticas culturales. Por lo tanto, las fricciones en estos espacios constituyen un entramado de sentido particular, históricamente conformado, dotado de configuraciones peculiares.

Rita Segato, a su vez, asume que relaciones de género –y la violencia patriarcal vinculada a ellas– son, más que un aspecto transversal, una estructura elemental de las relaciones fronterizas. Reposiciona todo el debate previo afirmando que la tensión conflictiva que interpela estas tres categorías –género, identidad y frontera– deviene de la fricción entre su existencia como set de relaciones concretas (ancladas en un espacio contextual) y su estructuración trascendente, vinculada a tramas de simbolismos que exceden sus manifestaciones históricamente contingentes. Una tensión entre lo(s) particular(es) y lo(s) universal(es). Así las cosas, “las tramas de afectos e investimentos libidinales” sostenidas por estas jerarquías fronterizas, generizadas e identitarias no son de observación instantánea, ni tampoco se revelan si las etnógrafas nos disponemos a aprehenderlas desde una perspectiva objetivadora (Segato, 2010, p. 15). Captar estas jerarquías demanda superar la tendencia focalizadora de ciertas miradas para las cuales la configuración contextual es integralmente inteligible a partir de sus expresiones cotidianas (exceso “particularista” que opera la de-historización del contexto). Pero también supone superar la trampa “estática y ahistórica” del estructuralismo en su interpretación desmesurada acerca de la permanencia inerte de estos campos simbólicos (exceso al que cabría tildar como “universalista”) (Segato, 2010, p. 15).

Sin querer suponer que esta es la única salida posible para superar el objetivismo, particularismo y universalidad del análisis sobre identidades, fronteras y géneros, propongo concluir este texto desde una perspectiva analítica radicalmente “contaminada” por estos tres elementos. Propongo construir mi “escucha etnográfica demorada” sobre estos fenómenos –y no otros–, porque ellos sitúan, precisamente, mi propia experiencia como ser social. Escribo, así, desde el lugar propio de migrante transfronteriza (que vive en intenso desplazamiento entre Argentina, Brasil y Chile y que vivió en la frontera chileno-peruana); de mujer que ha experimentado violencias de género (personales, pero también profesionales) de diferentes escalas; y desde la dificultad conflictiva cotidiana de las fricciones de mis identidades (a partir de mis múltiples desplazamientos).

La tensión entre contingencia y transcendencia en las tres categorías que discutí a lo largo del presente texto es, también ella, una configuración de la relación entre mi experiencia situada en mis lugares de tránsito y la permanencia de mis estructuras subjetivas de conformación. De ahí que la mía sea una perspectiva “radicalmente contaminada”, que tiene su fortaleza precisamente en la interfaz entre su dimensión psicoanalítica, social, cultural, simbólica, política y económica. Para un sujeto así, el intento de pensar y hablar de estas tres categorías como si fuera posible deshabitarlas –como si pudiera establecer con ellas una relación de exterioridad– implicaría una *forclusión* en términos lacanianos; una lectura psicótica de las relaciones sociales (Segato, 2015, p. 185).

Dicho lo anterior, estoy en condiciones de recuperar la cita de Heidegger con la cual inicio este apartado. Mi forma de situarme en el debate antropológico que realizo aquí opera un giro de posicionamiento del sujeto que les escribe. Identidad, género y frontera son territorios en cuya intersección *habito*. No hablo de ellos como el chofer, la hilandera o el ingeniero que se sienten en sus lugares de trabajo “como en sus casas”. Me sitúo en estos territorios porque *los construyo y he construido en cuanto los habito*: este es el modo como *soy en la tierra*, para aludir a los términos de Heidegger (1975, p. 152). Esta perspectiva se adentra en una praxis del habitar que construye y cuida aquello en que se habita (Heidegger, 1975, p. 153).

Esta teorización está interpelada –y centralmente– por mi experiencia etnográfica con mujeres migrantes en fronteras sudamericanas, experiencias cuya recuperación exceden los propósitos del presente texto. Empero, lo anterior no me impide afirmar que no se trata de una “inter-subjetividad posmoderna”, de estas que suponen un diálogo o interacción entre sujetos como si esta conexión pudiera bastarse en sí misma. Mi habitar en la intersección de las categorías identidad, género y frontera es una posición histórica: una situacionalidad política, simbólica, económica. Y es, por lo mismo, un intercambio: un habitar compartido, aunque atravesado por asimetrías y desigualdades entre aquellas que habitamos. No escribo desde una isla cru-soeriana (en la cual se le otorga al “otro” el nombre de un día de la semana), sino que desde la interconexión de archipiélagos del habitar: entre las formas de “ser en el mundo” de estas mujeres y la mía. De ahí que nuestras maneras de nombrar y denominar las cosas se interpeleen también ellas en esta teorización que aquí esbozo.

Así, mi argumento se identifica con la (auto)reflexión de Anzaldúa (1987) sobre la condición femenina en la frontera. En estos territorios, las mujeres constituyen un elemento a ser expoliado corporalmente, psicológicamente, emocionalmente. Sobre sus cuerpos se ejerce una soberanía masculina que es análoga a la soberanía del Estado sobre su pretense espacio nacional. Esta expoliación se personifica ambiguamente en la figura de los padres, hermanos y en las madres. Nos cabría, entonces, extrapolar los versos de Anzaldúa (1987, p. 194): los

enemigos no solamente “están emparentados entre sí”, sino que están emparentados con las propias mujeres.

Esta circunstancia genera un patrón relacional liminal, en el que las mujeres entran y salen de relaciones en las que los límites entre violencia y lazo familiar se desdibujan. Una ambigüedad que se convierte en estructura de entendimiento aplicable a otras formas de relación con la violencia –en el ambiente laboral, en la relación de pareja, en la relación con los hombres en general y el Estado–. Las mujeres fronterizas encarnan (encarnamos) su condición femenina como un cruce de fronteras. Ellas “son un cruce” (Anzaldúa, 1987, p. 195). Nuestra identidad fronteriza se debe no solamente al espacio donde vivimos y transitamos. Sobrevivimos a este espacio porque la dialéctica de entrada y salida de la violencia que enmarca nuestras vidas tempranas permite incorporar capacidades liminales de resistencia y acomodación.

En sus trayectorias vitales, las mujeres transfronterizas resignifican activamente los límites entre lo lícito y lo ilícito; específicamente mediante la (re)producción y ruptura de este carácter históricamente legítimo que es atribuido a la violencia de género en estos espacios. Al hacerlo, construyen una configuración cultural, mueven fricciones identitarias y reproducen el mismo patriarcado que intentan, a veces de forma discursivamente consciente, romper. Esto implica, por un lado, que ellas constituirán habilidades transgresoras: mediando con los límites entre legalidad e ilegalidad, entre pertenencia y desarraigo, entre permanencia y movilidad, entre amor y violencia. Por otro lado, la experiencia femenina de estas violencias será tanto más vehemente en cuanto las mujeres viven condiciones de vulneración frecuentemente más intensas que las enfrentadas por hombres de su misma generación y misma condición socioeconómica. Pero esta interseccionalidad está profundamente vinculada a las especificidades contextuales y a las tramas simbólicas propias de los lugares por donde las mujeres transitan. Ella deviene, así, de un proceso dinámico y dialéctico que se va construyendo y deconstruyendo en cada contexto. Para decirlo de otra manera: no es que la interseccionalidad atraviesa a las mujeres que vivimos en las fronteras: es que nosotras *habitamos en la interseccionalidad*.

Consecuentemente, la centralidad del género desde la perspectiva con la cual reviso los cuatro autores retomados en este texto, en el cuarto giro que aquí propongo, emerge de una particular *consciencia del habitar*. No es lo mismo tratar el género como transversalmente importante que habitar el género como frontera identitaria. No es lo mismo contemplar la interseccionalidad que habitarla. Mi ejercicio se erige desde estos segundos posicionamientos: desde el ser que habita y posiciona de forma co-imbricada la centralidad del habitar el género. Dicha propuesta interpela a los cuatro autores discutidos aquí y los (con)funde en otra teorización: una que busca situar específicamente la violencia de género en territorios fronterizos marcados por fricciones interétnicas, pero desde un lugar de consciencia propio, que podríamos denominar, inspirándonos en DuBois (2007), como una forma fronteriza y generizada de “doble consciencia”.

Agradecimientos

La autora agradece a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile que financia el estudio que dio origen a este artículo a través del Proyecto FONDECYT 1190056.

Referencias citadas

- Álvarez, G. O. (2010). La antropología de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006). *Desacatos*, 33, 169-174.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands-La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt-Lute Books.
- Barth, F. (Ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, MA: Little Brown.
- Bittencourt, C. M. F. y Ladeira, M. E. (2000). *A história do povo Terena*. São Paulo: USP.
- Brenna, J. E. (2011). La mitología fronteriza: Turner y la modernidad. *Estudios Fronterizos*, 12(24).
- Butler, J. (2011). Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo. En Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (Aut). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 19-50). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso de Oliveira, R. (1960). *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Antropología.
- Cardoso de Oliveira, R. (1963). Aculturación y fricción interétnica. *Revista América Latina*, 6(3), 33-46.
- Cardoso de Oliveira, R. (1964). *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira Editora.
- Cardoso de Oliveira, R. (1966). A noção de colonialismo interno na etnologia. *Tempo Brasileiro*, 4(8), 105-112.
- Cardoso de Oliveira, R. (1972). *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira Editora.
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. Ciudad de México: CIESAS.
- Cardoso de Oliveira, R. (2017). *El trabajo del antropólogo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Chacrabarty-Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- Cocks, P. (2001). Max Gluckman and the Critique of Segregation in South African Anthropology, 1921-1940. *Journal of Southern African Studies*, 27(4), 739-756.
- Correa, M. (1993). Breve esbozo de la antropología brasileña reciente (1960-1980). *Alteridades*, 6, 13-16.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Cuevas P., M. (2005). Fronteras y representaciones fronterizas: aproximaciones comparativas entre Estados Unidos y América Latina. *Estudios Fronterizos*, 6(11), 9-38.
- De la Cadena, M. (2009). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad? En Krotz, E. y Lins Ribeiro, G. (Eds.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 255-284). Ciudad de México: Envién.

- DuBois, W. E. B. (2007 [1903]). *The Souls of Black Folks*. Oxford: Oxford University Press.
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Escolar, D. (2000). Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. En Grimson, A. (Comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: CICCUS.
- Garbulsky, E. O. (1992). La antropología social en la Argentina. *Runa*, 20, 11-22.
- Garduño, E. (2003). Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. *Frontera Norte*, 15(30), 1-30.
- Gordillo, G. (2000). Canales para un río indómito. Frontera, estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa. En Grimson, A. (Comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: CICCUS.
- Gramsci, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, A. (2000). El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad. En Grimson, A. (Comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: CICCUS.
- Grimson, A. (2003). Disputas sobre las Fronteras. En Michaelsen, S. y Johnson, D. (Orgs.). *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural* (pp.13-23). Barcelona: Gedisa.
- Grimson, A. (2005a). Fronteras, Estados e identificaciones en el cono sur. En Mato, D. (Ed.). *Cultura, Política y Sociedad. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 65-73). Buenos Aires: CLACSO.
- Grimson, A. (2005b). Cortar puentes, cortar pollos: conflictos económicos y agencias políticas en Uruguayana (Brasil) - Libres (Argentina). En Cardoso de Oliveira, R. y Baines, S. (Orgs.). *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília: UNB.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, A. (2017). Estudio preliminar. En Cardoso de Oliveira, O. *El trabajo del antropólogo* (pp. 9-31). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Grimson, A. y Semán, P. (2006). Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un debate latinoamericano. *Journal of the World Anthropology Network*, 2, 155-165.
- Guizardi, M. L. y Grijó, M. (2018). Heterotópicos e nacionais. Debates histórico-antropológicos sobre o samba na Era Vargas (1930-1945). *Estudos Ibero-Americanos*, 44(1), 173-185.
- Guizardi, M. L., Valdebenito, F., López, E., Nazal, E. (2018). ¿Transnacionales o transfronterizas? Repensando las experiencias migratorias familiares en zonas de frontera. En González, H. y Cienfuegos, J. (Eds.). *Familias transnacionales. Un campo en construcción en Chile* (pp. 35-70). Santiago: Crann Editores.
- Heidegger, M. (1975). Construir, habitar, pensar. *Teoría*, 5/6, 150-163.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, 1, 43-65.
- Karasik, G. (2000). Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el estado en la frontera

- argentino-boliviana. En Grimson, A. (Comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: CICCUS.
- Kearney, M. (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, 4(1), 52-74.
- Kearney, M. (2004). The classifying and value-filtering missions of borders. *Anthropological Theory*, 4(2), 131-156.
- Krotz, E. (1997). Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics. *Critique of Anthropology*, 17(3), 237-251.
- Lamas, M. (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, 21, 148-178.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (2009). Introducción. En Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (Eds.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 25-56). Ciudad de México: Envió.
- Mills, M. B. (2003). Gender and Inequality in the Global Labor Force. *Annual Review of Anthropology*, 32, 41-62.
- Molina, V. (2007). Prólogo. En Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura Social* (pp. 17-29). Ciudad de México: CIESAS.
- Monárrez, J. E. y Tabuenca, M. S. (2013). Presentación. En Monárrez, J. E. y Tabuenca, M. S. (Comps.). *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México* (pp. 3-19). San Antonio del Mar: Colegio de la Frontera Norte.
- Ortiz, F. (1987 [1940]). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Peirano, M. (1991). *The anthropology of anthropology: The Brazilian case*. Brasilia: UNB.
- Perkmann, M. y Sum, N. L. (2002). *Globalization, regionalization and cross-border regions: scales, discourses and governance*. London: Palgrave Macmillan.
- Pickering, S. (2011). *Women, Borders, and Violence. Current Issues in Asylum, Forced Migration, and Trafficking*. New York: Springer.
- Ribeiro, D. (1960). Un Concepto sobre Integración Social. *América Indígena*, 20(1), 7-13.
- Ribeiro, D. (1962). *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- Ribeiro, D. (1967). Indigenous Cultures and Languages of Brazil. En Hopper, J. (Ed.). *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington: Institute for Cross-Cultural Research.
- Ribeiro, D. (1970a). *Os Índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, D. (1970b). The Culture-Historical Configurations of the American Peoples. *Current Anthropology*, 11(4-5), 403-434.

- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon Press.
- Segato, R. L. (1995). *Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: UNB.
- Segato, R. L. (1999). Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Maguaré*, 5(14), 114-147.
- Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado*. Buenos Aires: Tinta de Limón Editores.
- Segato, R. L. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Stocking, G. W. (1983). Afterword: A View from the Center. *Ethnos*, 47(1), 172-186.
- Sum, N. L. (2003). Rethinking Globalisation: Re-articulating the Spatial Scale and Temporal Horizons of Trans-Border Spaces. En Brenner, N., Jessop, B., Jones, M. y Macleod, B. (Eds.). *State/Space: A Reader* (pp. 208-224). Oxford: Blackwell Publishing.
- Vila, P. (2000). *Crossing Borders, Reinforcing Borders*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Wilson, T. y Donnan, H. (1998). Nation, State and Identity at International Border. En Wilson, T. y Donnan, H. (Eds.). *Border identities: nation and state at international frontiers* (pp. 1-30). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

