

ANTROPOLOGIA Y FEMINISMO

Textos de Linton, Rohrllich-Leavitt, Sykes,
Weatherford, Bamberger, Webster, Newton,
Otner, Strathern, Rosaldo, Slade, Edholm,
O'Laughlin, Sacks, y Young

Compilados y prologados por
Olivia Harris y Kate Young



EDITORIAL ANAGRAMA

Olivia Harris y Kate Young

Antropología y feminismo



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Traducción:

Celia Novoa (texto de Harris/Young), Angels Martínez Castells (textos de Linton y Strathern), M.ª Jesús Izquierdo (texto de Rohrlich-Leavitt), Nuria Pubill (texto de Bamberger), Fabián Prieto (textos de Webster/Newton, O'Laughlin y Sacks), Antonio Desmonts (textos de Ortner y Slade), Lora Barruti (texto de Rosaldo) y Ricardo Pochtar (textos de Edholm y Young)

Maqueta de la colección:

Argente y Mumbrú

Portada:

Julio Vivas

© EDITORIAL ANAGRAMA, 1979
Calle de la Cruz, 44
Barcelona-34

ISBN 84-339-0613-5
Depósito Legal: B. 33044 - 1979

Printed in Spain

Gráficas Diamante - Zamora, 83 - Barcelona-18

INDICE

Olivia Harris y Kate Young	
Introducción	9
Presentación de los artículos	31
ANDROCENTRISMO Y MODELOS MACHISTAS	
Sally Linton	
La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología	35
Ruby Rohrlich-Leavitt, Barbara Sykes y Elizabeth Weatherford	
La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas	47
EL DEBATE SOBRE EL MatriARCADO	
Joan Bamberger	
El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?	63
Paula Webster y Esther Newton	
Matriarcado: enigma y paradigma	83
APROXIMACIONES DUALISTAS	
Sherry Ortner	
¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?	109
Marilyn Strathern	
Una perspectiva antropológica	133

Michelle Zimbalist Rosaldo
Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica . 153

Doren L. Slade
Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en
la sociedad campesina mexicana 181

MUJER E IDEOLOGÍA

Felicity Edholm
Las mujeres como personas antisociales: la representación ideo-
lógica de las mujeres entre los antaisaka de Madagascar . 205

Bridget O'Laughlin
Mediación de contradicción: por qué las mujeres mbum no
comen pollo 225

MUJER Y PRODUCCIÓN

Karen Sacks
Engels revisitado: las mujeres, la organización de la produc-
ción, y la propiedad privada 247

Kate Young
Modos de apropiación y trabajo femenino: Oaxaca, México . 267

FUENTES DE LOS ARTICULOS:

1. Inédito.
2. Sue-Ellen Jacobs, *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies*. Urbana, University of Illinois Press, 1971.
3. Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
4. Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, 1974.
5. Rayna R. Reiter (ed.), *op. cit.*
6. Rosaldo y Lamphere (eds.), *op. cit.*
7. Barbara Lloyd y John Archer (eds.), *Exploring Sex Differences*, Londres, Academic Press, 1976.
8. Rosaldo y Lamphere (eds.), *op. cit.*
9. Ruby Rohrlich-Leavitt (ed.), *Women Cross-Culturally: Change and Challenge*. World Anthropology Series. La Haya, Mouton, 1975.
10. Inédito.
11. Rosaldo y Lamphere (eds.), *op. cit.*
12. Rayna R. Reiter (ed.), *op. cit.*
13. Inédito.

INTRODUCCION

Este libro presenta una serie de artículos que deben su origen al desarrollo del movimiento feminista en la última década. Todos los autores son avezados antropólogos y, sin embargo, muchos de los temas que se plantean y el fenómeno que intentan analizar no son típicos de la temática antropológica. La antropología, que pretende ser la ciencia de la sociedad humana, ha sido de hecho selectiva en sus debates principales. Las feministas no son las únicas personas que se han sentido defraudadas al recurrir a ella en busca de una explicación a temas fundamentales, pero, afortunadamente, el movimiento feminista actual comienza a tener cierta influencia en la orientación de los trabajos antropológicos.

Al reunir los artículos en este volumen, queremos sugerir algunas pautas en que la antropología puede clarificar la historia y la situación actual de la mujer. Asimismo, pensamos que es importante situar la antropología dentro de su propia historia. De esta manera podemos ver su desarrollo como disciplina académica, que en lugar de abordar la problemática planteada por la vida contemporánea se ha aislado, en cierta medida, de las demandas que se le plantean, y se ha preocupado por sus propias discusiones internas tanto teóricas como metodológicas. Por lo tanto, señalaremos, muy esquemáticamente, la historia de la antropología como disciplina, y al mismo tiempo esbozaremos los orígenes de ciertas discusiones actuales que afectan tanto a la antropología como al feminismo. Esto nos llevará a sugerir una ligazón tentativa entre las fuerzas sociales que operan dentro de la sociedad europea occidental y la pauta seguida por la investigación antropológica a través de los últimos cien años.

Primero cabe preguntar por qué las feministas recurren a la antropología en su intento de explicitar la discriminación sexual. La antropología, al estudiar las sociedades no capitalistas, desde la más simple a la más compleja, cuenta con una capacidad única para desafiar las arrogancias de las metrópolis con respecto a la naturaleza humana, a la naturaleza de la racionalidad y la cultu-

ra, y a la variedad de formas posibles de la organización social. Nos brinda descripciones detalladas de sociedades particulares, de su organización social: sistema político, creencias religiosas, parentesco, modos de vida y división del trabajo. Esto no sólo nos permite apreciar la gran diversidad de la experiencia humana sino cuestionar lo inevitable de nuestras propias instituciones y prácticas sociales. Además, de la comparación cultural se desprenden algunas relaciones entre los rasgos de organización social y el nivel de desarrollo de la vida material. Muchos de los teóricos, cuyos trabajos examinamos en esta introducción, han intentado formular leyes sobre el desarrollo social a partir de la comparación con sociedades primitivas. Es decir, tratan de explicar por qué algunas sociedades han llegado a ser más complejas, cuáles son los factores claves que conducen al cambio social. Para dicho análisis es imprescindible una aproximación histórica, pero, como veremos, ha variado la importancia concedida a la historia y también la evidencia histórica misma. Los temas particulares, como la relación entre los sexos, el rol del matrimonio y las distintas formas del mismo, las diferentes tareas productivas de hombres y mujeres, han preocupado a los teóricos en su investigación sobre el desarrollo de la sociedad humana, desde sus orígenes protohomínidas hasta sus estructuras actuales.

Los comienzos de la antropología

La documentación del «otro» es tan antigua como la experiencia misma del otro. Se dice que Heródoto (s. v a. C.) ha sido el padre de la antropología, porque trató de comprender las costumbres de culturas extrañas con un espíritu abierto. Si interpretamos la antropología en ese sentido amplio, veremos que no es simplemente parte del desarrollo de la tradición intelectual europea, sino de la condición humana en general: cada sociedad tiene relatos de forasteros, de sus extrañas y, a veces, repugnantes costumbres, de sus falsas creencias. Aunque la antropología, como disciplina específica, se estableció a partir de mediados del siglo XIX, son más antiguos sus orígenes como investigación humanística, realizada por una cultura dominante para estudiar la naturaleza de las sociedades sojuzgadas a ella. Los españoles y portugueses, por ejemplo, documentaron detalladamente las tierras y pueblos que conquistaron en el siglo XVII, pero no surgió ninguna antropología académica que respondiera a estos intereses y sólo siglos más tarde estos documentos históricos de los imperios ibéricos se incorporaron al creciente corpus de escritos antropológicos.

El desarrollo de lo que hoy llamamos etnología y antropología, marcado por la fundación de sociedades profesionales a mediados del siglo pasado, coincide con la consolidación del capitalismo y su expansión sobre grandes áreas del mundo. Los datos empíricos de la antropología fueron suministrados por aquellos

que hoy llamaríamos los agentes de la expansión capitalista: administradores, comerciantes, exploradores y militares; pero sus precondiciones intelectuales derivan del siglo de las luces y del giro hacia el sentido del orden establecido y a la tradición, producido por la Revolución francesa. Así, el estudio antropológico ofrecía una expansión real de la comprensión de la sociedad humana y la cultura, a la vez que creció como parte de una práctica ideológica que justificaba el imperialismo fuera y la explotación en casa.

En el siglo XVIII muchos sabios se sentían atraídos por la clasificación del mundo material; los debates acerca de la posible cronología de la tierra se vislumbraban a partir de los recientes hallazgos en geología y paleontología. Es preciso situar estas preocupaciones en un contexto de la erupción del interés por la investigación científica, que resultan del fin del monopolio que ejercía la Iglesia sobre el conocimiento; más aún, sólo a partir de entonces fue posible considerar al hombre como objeto de estudio en lugar de hacerlo como sujeto del Designio Divino. Sin embargo, durante el siglo XVIII el estudio de la sociedad humana no fue considerado como tema separado, sino más bien situado, por un lado, dentro del estudio más amplio de la historia natural, y por el otro, dentro de la economía política. Así, por ejemplo, hubo un gran esfuerzo por clasificar, bajo el nombre de frenología, los diferentes tipos raciales según las distintas formaciones craneanas; al mismo tiempo se sostuvieron calurosos debates acerca del tema de si la humanidad fue creada en un estado perfecto (es decir, civilizado) y luego degeneró en barbarie al desobedecer las leyes de Dios.

El desasosiego intelectual, legado de la Revolución francesa, también estaba asociado con el fermento político surgido en Inglaterra entre la clase obrera forjada por la revolución industrial. Fueron fuertemente polemizados los derechos políticos de la clase obrera y las formas que debía revestir la organización política, como asimismo las distintas manifestaciones de la familia, la moralidad y las relaciones entre Dios y los hombres. Tales preguntas estaban implícitas entre los fundadores de una precursora de las sociedades profesionales dedicada al estudio de pueblos primitivos: la *Société des Observateurs de l'Homme*. Fundada en París en 1799, tenía entre otros objetivos el estudio de la «sociedad doméstica», que incluía la condición de la mujer, la decencia, el amor y la educación moral de los niños (ver Stocking 1968). Sin embargo, si bien la Revolución francesa puso en tela de juicio muchos elementos básicos de la sociedad humana, quizá la más inquietante era aquella que se refería a la naturaleza de la vida familiar, a las relaciones entre hombres y mujeres, y a la forma correcta de vida conyugal.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, los teóricos sociales se interesaban por el papel tomado por la familia, y sobre todo las mujeres para socializar adecuadamente a los futuros miembros de la sociedad. En este debate fue de gran importancia en Gran Bretaña el trabajo de John Miller; en su *Origin of the Distinction of Ranks* (1777) sugirió que la relación entre los sexos es altamente fle-

xible: «De todas nuestras pasiones, parecería que aquellas que unen a los sexos están más afectadas por las circunstancias peculiares en que nos encontramos, y más expuestas a la influencia del hábito y la educación.» Sugirió que las sociedades podían clasificarse según el modo en que son tratadas las mujeres. Muchos escritores de fines del siglo XVIII y principios del XIX asumieron esta perspectiva para afirmar que en la transformación del papel de la mujer encontraríamos un índice del progreso de la civilización. Así, por ejemplo, en *An Inquiry into the Duties of the Female Sex* (1796), el sacerdote Thomas Gisbourne afirma: «Cuando las naciones comenzaron a emerger de la barbarie, cada paso encaminado al refinamiento estuvo marcado, en general, por un trato más benévolo y una estima más justa de la mujer.» Gisbourne, al igual que otros escritores, divide la historia en varios estadios: el estadio inferior se representa por el salvajismo, donde las mujeres son el ganapán y las esclavas, y el superior por la civilización cristiana, donde las mujeres se hacen finalmente «virtuosas» y «refinadas». Afirma que esta era final se basa en la realización del edicto de san Pablo: «Esposas, someteos a vuestros maridos como al Señor.»

En el período posterior a la Revolución francesa se desarrolla lentamente una nueva ideología, aquella de la burguesía, que resultaría dominante en la Inglaterra victoriana. Sus raíces se hallan en el movimiento evangélico, que alcanza su punto culminante a principios del siglo XIX, y enfatiza la santidad del hogar, la subordinación de la mujer al esposo y su importante rol de velar por las necesidades de su familia y transmitir a la nueva generación los valores sociales apropiados*. Por lo tanto, el rol supremo de la mujer era la procreación y cuidar a su marido e hijos; la educación, el trabajo fuera del hogar o llevar una vida independiente eran mal vistos. El movimiento evangélico, en su visión de las relaciones correctas entre los sexos y el papel de la mujer, no estaba exento de desafío, pues en el período que siguió a la Revolución francesa surgieron bastantes movimientos utópicos y radicales. Uno de éstos, el de los owenistas o socialistas ingleses (así llamados por acuñar el término «ciencia social» para denominar la ciencia que permite alcanzar la felicidad humana), creía en la existencia de leyes sociales que, cuando guiaban la práctica social, conducían al perfeccionamiento de la sociedad. Los owenistas creían también que estas mismas leyes sociales demostraban que la subordinación de la mujer no era natural, sino resultado del condicionamiento ambiental y, en particular, de no tener acceso a la educación. Recurrían a la evidencia de viajeros y naturalistas para probar que la supuesta inferioridad de la mujer, en fuerza muscular, inteligencia o capacidades morales no es natural. Anna Wheeler, una militante feminista, escribe: «Esta supuesta debilidad orgánica que condena a la mujer a ser esclava no está corroborada de hecho. Las tribus salvajes la desconocen; pero allí donde los hombres escogen su ocupa-

* Se las denominaba "los ángeles del hogar".

ción, confinan a las mujeres al trabajo oneroso, mientras ellos se encargan de las tareas más placenteras y beneficiosas de la vida» (en *The British Cooperator*, 1830). Muchas feministas de la época, como Anna Wheeler, eran owenistas o estaban muy próximas a ellos. Los argumentos anteriores acerca de la evolución de la condición femenina se devanaban constantemente en sus pensamientos. La misma Anna sugirió que tanto la vida salvaje como la civilizada sólo ofrecían a la mujer esclavitud e indignidad: «En nuestro bello sistema civilizatorio... tan sólo discerno la perfección del vicio.» Otras radicales también pusieron gran atención en la posición de la mujer y las formas familiares como parte integral de su resistencia a los efectos del capitalismo en las condiciones de vida y de trabajo. Por esto los seguidores de Cabet, como los de Owen, se propusieron, como parte de su programa social, el reordenamiento de la vida familiar y la educación de la mujer en el marco de las comunidades obreras que querían fundar tanto en Europa como en el Nuevo Mundo.

Si es tentador, también resulta demasiado fácil plantear una relación directa entre el desarrollo de una disciplina académica específica y el ambiente político y social de la época. Sin embargo, es evidente que a fines del siglo XVIII y a lo largo del XIX las discusiones en torno al rol de la mujer y la familia fueron importantes. El desarrollo de la industria trajo una transformación radical de la vida familiar de los pobres, a la vez que reforzaba el encierro de la mujer burguesa en un hogar más elaborado, confinándola a los miriñaques y a una domesticidad estéril.

No es factible plantear el feminismo o el socialismo como causantes de las teorías sociales de la segunda mitad del siglo; más bien las mismas fuerzas sociales estaban inspirando tanto al feminismo como a la teoría intelectual.

El desarrollo de la antropología como disciplina

La Société des Observateurs de l'Homme, mencionada anteriormente, se adelantaba a su época: los intereses de sus miembros no prendían en el clima intelectual de la Europa postrevolucionaria, y no es casual que haya desaparecido paulatinamente. Sin embargo, hacia la década de 1840 se producen nuevas fundaciones de sociedades profesionales: en 1838, la Société Ethnologique de París; en 1842, la American Ethnological Society, y en 1843, la Ethnological Society of Great Britain. En este período el estudio del hombre abarcaba una variedad considerable de temas que hoy son heterogéneos. La etnología respondía al interés general del anticuario; la información sobre pueblos contemporáneos era utilizada como evidencia de los estadios tempranos de la evolución, junto con los datos aportados por la arqueología, la paleontología y la frenología. La raza era otro tema sumamente discutido: ¿descendían las diversas razas humanas de un único ancestro común (la perspec-

tiva bíblica) o tenían los caucásicos, mongoloides, negroides y malayos orígenes diferentes?

Con el desarrollo de la teoría evolucionista se crearon, a fines de la década de 1850 y principios de 1860, sociedades antropológicas en Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Mientras los evolucionistas habían llegado a un acuerdo general acerca del desarrollo de la sociedad humana a través de diferentes estadios, algunos afirmaban que la cultura se había difundido desde un lugar originario (el continente perdido de la Atlántida o Egipto, eran de los preferidos), mientras que otros creían en invenciones independientes en diferentes lugares del mundo. De los evolucionistas, Darwin fue tal vez el más influyente; en *The Origin of Species* (1859) señaló la importancia que tiene para el proceso evolutivo la capacidad de adaptación y la selección natural; mientras que en *Descent of Man* (1871) enfatiza la importancia de los componentes de la sexualidad en el desarrollo de las formas sociales. Esto nos evoca al hombre a quien Marx iba a denunciar como «el descarado adúlador de las clases gobernantes»: Parson Malthus, autor de *An Essay on the Principle of Population* (1798). Malthus rebatía, en su trabajo, la postura de los radicales que creían en el eventual perfeccionamiento de la humanidad a través de mejores instituciones sociales. Sugiere que la población humana tiene una tendencia innata a sobrepasar los límites de los recursos; por lo tanto, la superpoblación conduce a la miseria, a la guerra y a la enfermedad, limitando la posibilidad de alcanzar un nivel viable. La única salida racional para evitar dichos holocaustos cíclicos —y Malthus atribuía a su tendencia a reproducirse muy rápidamente el empobrecimiento y degradación de la clase obrera de entonces— era practicando «restricciones morales» como la abstinencia sexual y el matrimonio tardío.

El éxito de su trabajo fue inmediato y considerable entre la clase gobernante, ya que demostraba científicamente que la sociedad no era perfectible. Incluso sugería que las reformas eran inútiles. En Inglaterra su teoría fue aceptada por economistas políticos y funcionarios gubernamentales, hasta convertirse en la salvaje legislación contra los pobres de 1834. Su influencia alcanzó a muchos teóricos sociales, entre ellos a Darwin, quien escribió que su planteamiento de la supervivencia de los más aptos estaba inspirado por ese trabajo: la selección natural derivaba de la lucha por la existencia y de «la poderosa ley de la necesidad» de Malthus; es decir, sucumbían los más débiles. En *Descent of Man*, Darwin sostiene que los cambios en el control y canalización de los impulsos sexuales de los hombres, mediante instituciones como el matrimonio, favorecen la minimización del conflicto intergrupal y el desarrollo de formas cooperativas entre ellos, otorgándole una capacidad de adaptación al grupo entero. Por otro lado, las mujeres elegidas para la pasividad y la crianza aseguran la reproducción de las especies bajo las condiciones más óptimas posibles.

La importancia dada por Darwin a los beneficios de la canalización de la energía sexual, y a la teoría del desarrollo de la socie-

dad humana a través de estadios definibles, forman parte del cuerpo de ideas que venían desarrollándose en la segunda mitad del siglo XIX. Igualmente, la preocupación por la condición de la mujer deriva de las ideas que otorgan a la mujer el papel central de transmitir los valores sociales. La religiosidad de las mujeres las ubicó a la vanguardia de las actitudes cristianas, otorgándoles un rol generativo crucial como grupos de choque de la moralidad de la clase media.

Estadios evolutivos y el debate sobre el matriarcado

El debate surgido a fines del siglo XIX sobre la evolución humana es importante para comprender el desarrollo de la antropología profesional como práctica ideológica que justificaba el sistema de valores burgués y la explotación y subordinación, entre otros, de las mujeres. Se centró en torno al problema de si la mujer, en algún momento del pasado, fue dominante y, si lo fue, por qué y cómo perdió esa posición. En el año 1861 se publicaron dos libros que planteaban las posturas básicas de ambas líneas; Maine, abogado inglés, en su *Ancient Law* afirma que el patriarcado —dominio del hombre— ha sido la ley universal de la sociedad humana desde sus orígenes, mientras que Bachofen, abogado suizo, sostiene en *Das Mutterrecht* que en el pasado la mujer fue poderosa y legó a la humanidad algunas de sus instituciones más preciadas. La evidencia para ambas posturas proviene de antiguos textos de historia, de leyes y de mitos. Bachofen, que se basaba en los mitos, sostiene que el presente estadio patriarcal estuvo precedido por una era de derecho materno, en donde los líderes políticos y religiosos eran las mujeres; y al institucionalizar los cultos del principio femenino brindaron a la sociedad humana paz, orden y propiedad. Al igual que otros, Bachofen supone una era de promiscuidad primitiva como primer estadio, seguida de la era matriarcal a partir de una rebelión de las mujeres frente a la desenfrenada lujuria de los hombres. Era como si, en el contexto de la desafortunada lucha emprendida por la moralidad puritana burguesa contra la sexualidad, el rol de las mujeres como madres y socializadoras fuera proyectado al pasado como una época histórica diferente. Bachofen considera la lucha entre los sexos como el motor del cambio evolutivo; el estadio patriarcal que sobrevino resulta de una rebelión de los hombres contra su subordinación a las mujeres.

Al disponer de nueva información etnográfica, también se volvieron más complejas las teorías sobre la sexualidad primitiva. La teoría de los estadios evolutivos comenzó a incorporar nociones de diferentes formas familiares, que correspondían a diversos tipos de matrimonio —como por ejemplo, poligamia, poliandria, monogamia, que constituían grados comparativos de su capacidad de adaptación— y a distintas formas de herencia. McLennan (1865) afirmó que durante el estadio matriarcal la mujer no gobernó, pero como

se ignoraba la paternidad, la descendencia y la herencia se transmiten de un hombre al hijo de su hermana, o sea, por línea femenina pero no a la mujer misma. Al igual que muchos de sus contemporáneos, McLennan suponía que las mujeres en estas sociedades primitivas no comparten actividades productivas (es decir, proyecta al pasado la domesticidad de la mujer victoriana de clase media); en consecuencia, pudo afirmar que la descendencia femenina, al ser una carga, se la mata al nacer, produciendo así una gran escasez de mujeres. La era patriarcal, según McLennan, se avecina con la práctica del matrimonio por captura, en la cual los hombres obtienen esposas por la fuerza, asegurando que los más poderosos sean los beneficiados. Esta idea fue más tarde elaborada por Lubbock, que sugiere que el amor conyugal es el resultado directo del matrimonio por captura, ya que el esfuerzo empleado para obtener una esposa lleva a los hombres a enorgullecerse de sus posesiones. Al reconocerse la paternidad, los hombres pudieron generar tiernos sentimientos para con sus proles y de allí quisieron asegurar que su propiedad fuera transmitida a sus hijos. Así pues, estableció una conexión directa entre la capacidad para amar y las relaciones desiguales: los hombres aman a las mujeres por sus debilidades y dependencia, y no a pesar de ello (e. g. 1865, 18).

Al aceptar la evidencia etnográfica de la matrilinealidad, Lubbock y McLennan confirman algunas de las ideas de Bachofen, pero niegan que las mujeres hayan sido alguna vez las dominantes. Afirman también que el cambio hacia la ley patriarcal, y en especial hacia la monogamia, fue necesario para el desarrollo de la civilización; con esto vino el respeto y la adulación de la mujer y por ende su alejamiento de las esferas más duras de la vida.

El desarrollo del pensamiento social evolucionista y la importancia que éste asignó al control de la sexualidad, a la posición de la mujer, a la familia, es importante en tanto nos permite apreciar cómo fue posible incorporar un creciente número de datos dentro de un sistema intelectual que no cuestionó la posición asignada a la mujer en los círculos burgueses de mediados del siglo XIX. Spencer escribió que la sociedad victoriana debía felicitar-se por haber «mejorado el status de la mujer al limitar sus tareas a aquellas de tipo más livianas» (Spencer 1876, citado en Fee 1974). También parecía posible interpretar la mayor participación de las mujeres en muchas sociedades no capitalistas como una forma adaptativa en su curso evolutivo y demostrar la inferioridad de estas sociedades al compararlas con los logros de la cultura burguesa. Como todas las grandes civilizaciones conocidas hasta esa época —Grecia, Roma, China— fueron patriarcales, la superioridad del patriarcado resultaba evidente. Por lo tanto, las convocatorias a la emancipación de la mujer no sólo representaban un desafío al mismo orden civil, sino que amenazaban con un retorno al desenfrenado caos del salvajismo, del cual la humanidad había salido tan trabajosamente.

El escritor que desarrolló la teoría evolucionista más sofisticada,

aunque menos sanguínea con respecto a los beneficios del patriarcado, fue Lewis Henry Morgan, autor de *Ancient Society* (1877). Abogado norteamericano, pasó gran parte de su vida investigando la organización de los aborígenes iroqueses. Restableció la idea de un estadio matriarcal en la evolución humana sobre la base de su primer conocimiento de los iroqueses. Esta tribu era matrilineal; dado que los hombres permanecían ausentes la mayor parte del tiempo en guerra, las mujeres iroquesas habían asumido muchos de sus roles en los asuntos políticos de la tribu. Aparte de ser el único de los grandes teóricos en basar su trabajo en los datos por él mismo reunidos, Morgan amplió sus hallazgos con datos solicitados a corresponsales en distintas partes del mundo, por medio de cuestionarios sobre aspectos particulares de la organización social. Utilizó este material como base para desarrollar una teoría de las interrelaciones en la evolución de las formas de subsistencia, gobierno y familia. Con un creciente dominio sobre la naturaleza y con una mayor posibilidad de acumulación, opinaba Morgan, los hombres deseaban transmitir sus bienes a sus hijos, en lugar de a los hijos de sus hermanas, anunciando así el fin de la sucesión matrilineal. Morgan creía que la canalización progresiva de la sexualidad masculina favorecía una mayor inteligencia; sin embargo, consideró que el desarrollo de la patrilinealidad y el dominio masculino resultó perjudicial a las mujeres, y a pesar de su fidelidad a la monogamia, creyó firmemente en la emancipación de la mujer. Por lo tanto, su esquema evolucionista no tiene solución de continuidad: en la medida que la sociedad evolucionaria, también seguirán transformándose las formas de organización familiar.

El esquema de Morgan fue asumido —aunque modificado— por Engels en *The Origin of Family, Property and the State* (1884). Este postula tres estadios evolutivos, cada uno con su correspondiente forma de matrimonio, relaciones de producción y propiedad, que son éstos: salvajismo-matrimonio grupal; barbarie-apareamiento; civilización-monogamia. Engels siguió a las feministas, con las que estaba familiarizado, y a los owenistas, al marcar que la monogamia es de hecho restrictiva solamente para las esposas, dado que con esta forma de matrimonio se inicia la prostitución y el adulterio. Sin embargo, para Engels, el aspecto más significativo de la monogamia es el transformar a la familia nuclear en unidad económica básica: el hombre encargado de la producción, las mujeres y los niños dependiendo de él y convirtiéndose así en categoría social de segunda clase. Al igual que Morgan, Engels otorga gran importancia al desarrollo de la propiedad privada, pero además al desarrollo de las relaciones de clase antagónicas. Para él es la interrelación entre la transformación de la familia y el desarrollo de relaciones de clase que confluyen en la opresión de la mujer. Aunque su trabajo fue criticado por sus afirmaciones especulativas y su infundada suposición de que las mujeres no asumieron la producción social en la era de la barbarie, sin embargo, desde su publicación se ha

convertido en texto clave tanto para feministas como para socialistas.

Debido a que Morgan fue considerado como máxima autoridad por los marxistas, hasta convertirse en el dogma de la antropología soviética, fue criticado por la antropología occidental ya en desarrollo, y fue desacreditada su idea de la tribu matriarcal como estadio evolutivo. Podemos comprobar, en los antropólogos más importantes de la nueva generación que siguió a Morgan, el intento por desligarse de su trabajo, justamente por ser muy considerado por los marxistas. Sin embargo, el olvido también se debe a un giro intelectual que se apartaba de una historia solemne y especulativa para poner un mayor interés en los datos empíricos y una mayor confianza en los datos reunidos en los trabajos de campo, en lugar de usar los informes de personas no especializadas. Antropólogos como Rivers y Lowie ponían verdadera pasión en la precisión y el detalle; en su elaboración de técnicas de medición, en métodos para la recolección de genealogías o en el registro de otros datos. Resulta curioso que con el creciente interés por la precisión etnográfica, y por consiguiente la insistencia en el trabajo de campo (observación participante, conocimiento de la lengua, convivencia con el grupo bajo estudio, etc.), la antropología se aleja gradualmente de los temas más apremiantes, convirtiéndose en una disciplina especializada con sus propias discusiones internas y sus propios objetos de interés. Los antropólogos, en lugar de convertirse en teóricos sociales de su propia sociedad o de todas las sociedades, terminaron siendo especialistas del comportamiento y costumbres primitivas.

La antropología del siglo XX y el análisis de la mujer

Aunque algunos teóricos sociales de este siglo siguieron usando los datos antropológicos para fundamentar una amplia variedad de temas, por ejemplo, en las primeras décadas, Briffault, Freud y Havelock Ellis (ver bibliografía), los objetivos antropológicos profesionales devinieron altamente especializados, centrándose ante todo en exhaustivos estudios sobre el rápidamente decreciente número de sociedades primitivas existentes. Dos ejemplos aparentemente contrapuestos a esto son los de Malinowski (trabajando en Inglaterra) y Margaret Mead (en los Estados Unidos); ambos utilizaron su excelente material de campo para teorizar acerca de temas de interés más general, como la naturaleza de la relación entre hombres y mujeres, la variabilidad de los estereotipos sexuales y las causas del mismo, la universalidad o no del complejo de Edipo. Ambos autores publicaron best-sellers (*The Sexual Life of Savages* 1929, *Coming of Age in Samoa* 1928); pero aun siendo antropólogos profesionales, resulta significativo que la antropología institucionalizada ignoró sus teorías, a pesar de que retuvo sus métodos de campo y datos.

Desde el comienzo del siglo una gran proporción del creciente

número de antropólogos profesionales eran mujeres (Richards, Kaberry, Mair, Mead, Benedict, Dubois y otras). Sin embargo, la posición de la mujer como objeto de investigación desapareció del horizonte de la disciplina.

Ya que el trabajo de Engels representaba para los socialistas la ortodoxia aceptada, tampoco ellos consideraron necesario un mayor desarrollo de la teoría acerca de la posición de la mujer. En los períodos de entreguerras los antropólogos británicos trabajaron principalmente en las colonias, y muchos de ellos se encontraron en una situación ambivalente. Aunque eran liberales e incluso radicales en su política personal, utilizaron necesariamente la protección de los regímenes coloniales para poder realizar sus trabajos de campo (cf. James 1973). Esta situación contribuyó al desarrollo de la teoría funcionalista: las sociedades se nos presentan como sistemas cerrados y estrechamente ligados a un funcionamiento autónomo, en un vacío ahistórico. De allí, una especie de cosificación de determinados grupos humanos, la cual llevó más tarde a la acusación de que la antropología fue utilizada por las potencias coloniales para desarrollar la ideología tribal de dividir y reinar.

Esta postura ambivalente ayuda, en cierta medida, a explicar el interés por instituciones formales que ha dominado en la antropología británica y el modo en que ésta tiende a desligarse del debate político, incluyendo por supuesto el feminismo. Además, y quizá como consecuencia no intencionada, la antropología se hizo cada vez más androcéntrica: las instituciones formales en la mayoría de las sociedades están en manos de los hombres, dominadas y modeladas por ellos, por lo que los logros de las mujeres parecen irrelevantes. Las mujeres permanecen en los textos, pero con la elaboración de la teoría funcionalista se vuelven cada vez más marginales al debate antropológico (ver Radcliffe-Brown, Evans Pritchard, Fortes). Así, Ardener (1972) afirma que la disciplina tiene una tendencia masculina propia. También agrega la intimidación que sienten aquellos antropólogos masculinos que, pudiendo investigar los modelos sociales de las mujeres, están inhibidos de hacerlo en la mayoría de las sociedades primitivas a raíz de las reglas que se refieren al comportamiento correcto entre los sexos. A esto se suma que las mujeres hablan de sí mismas y de la sociedad de un modo que hace imposible construir modelos definidos y precisos de la interacción, que son el sello de la disciplina. Por lo tanto, su argumento nos lleva a la conclusión de que no son meras etnografías androcéntricas, sino que las mujeres antropólogas producirán el mismo tipo de análisis que sus colegas masculinos. Pensamos que su argumento está en cierta medida rebatido por las nuevas etnografías escritas por mujeres (ver Goodale, Siskind). Sin embargo, para producir una adecuada antropología no es suficiente referirse a las mujeres para que estén incluidas en el análisis. El punto que queremos señalar es que esta ausencia de mujeres de las instituciones formales precisa una explicación, como también el rol de la ideología que presenta esta ausencia como algo natural.

Por lo tanto, las mujeres, durante la primera mitad del siglo XX, fueron paulatinamente olvidadas en los escritos antropológicos y la «sociedad» se veía cada vez más como un asunto exclusivamente masculino: las mujeres fueron denominadas «intersticiales», «marginales», «intermedias», esencialmente mediadoras entre grupos sociales compuestos por hombres. Un buen ejemplo de esto es la postura asumida por Lévi-Strauss (el decano de los estructuralistas) en su *Elementary Structures of Kinship*, publicado por primera vez en 1949. Lévi-Strauss considera el intercambio de mujeres por los hombres, y en consecuencia su subordinación a ellos en algún sentido, como una precondition para la existencia de la sociedad, y un corolario natural del tabú, supuestamente universal, del incesto. Para él, las «estructuras elementales» del parentesco son unidades de hombres, donde las mujeres circulan entre ellos. Mientras el intercambio de mujeres puede demostrarse a nivel explícito, lo sorprendente de la teoría de Lévi-Strauss, y acerca del desarrollo de la teoría estructuralista en general, es el modo completamente ahistórico y no problemático en que se propone. En las sociedades donde se encuentra el intercambio de mujeres, no queda claro si está interrelacionado con otros aspectos de la organización social o si el control sobre las mismas está relacionado a una carencia de control sobre otros recursos. Tampoco sabemos si está relacionado a una estratificación en desarrollo, si es un medio para distribuir los recursos laborales de la generación siguiente, o un aspecto del poder político.

Retorno a la evolución y el interés por la mujer

A partir de 1960 algunos antropólogos intentaron nuevamente establecer la naturaleza de la primitiva organización social humana, el origen de la familia y la naturaleza de las relaciones entre sexos. Simultáneamente se empezó a trabajar dentro de una perspectiva evolucionista más explícita, ya no unilineal, a diferencia del siglo XIX. Nuevos progresos en la arqueología, paleontología, etología, influyeron en la reformulación de teorías.

Ya que el interés primario residía en la comprensión de la evolución humana a partir de sus orígenes protohomínidos, se acentuaron los estudios de grupos cazadores y recolectores contemporáneos. Existía la creencia general que éstos pudieran aportar claves para los desarrollos evolutivos, que posiblemente duraron dos millones de años, cuando la caza y la recolección eran el principal modo de vida de las especies humanas. Sin embargo, el androcentrismo de los investigadores no condujo a una investigación exhaustiva de la participación distorsionada, que se centraba en el Hombre como Cazador. Se considera que la caza, y el perfeccionamiento de las técnicas de caza, era una actividad exclusivamente masculina y que desempeñaba un papel central en el desarrollo social. La caza fue exaltada como «patrón de comportamiento rector de las especies huma-

nas» (Laughlin 1968, p. 304) y considerada crucial para el desarrollo tanto de los rasgos culturales humanos (capacidad de cooperación, fabricación de utensilios, comunicación) como de las aptitudes fisiológicas (desarrollo cerebral, destreza manual, marcha vertical coordinada).

Se sugirió también que la sociedad primitiva estaba dominada por los hombres, formando grupos de caza y de defensa cooperativa, y que era patrilocal —es decir, los parientes varones permanecían juntos—. De hecho, Tiger (1970) asume una postura extrema y sugiere que tales grupos derivan de una predisposición genética masculina para formar vínculos. Se afirmaba que la tensión sexual potencial entre varones se reducía aplicando reglas claras y tajantes que fijaban el acceso de la mujer: el desarrollo de dicho control emocional en los hombres conducía a una mayor inteligencia y, según Tiger (*op. cit.*), a una diferenciación en el proceso cerebral de los sexos. Nuevamente, las actividades desempeñadas por las mujeres eran consideradas irrelevantes —o de escasa relevancia—, excepto en los roles de la procreación y nutrición.

En estos estudios los hombres eran caracterizados como sexualmente agresivos, competitivos y dominantes, tal como fueron considerados por los teóricos del siglo XIX, mientras las mujeres eran sumisas, maternales y totalmente dependientes de los hombres, especialmente de su protección coordinada y cooperativa. Estas afirmaciones se basaban en estudios realizados en primates no-humanos, en especial mandriles, que también insinuaban de paso que los hombres son innatamente jerárquicos y que la estructuración del dominio masculino conforma la base para la actividad cooperativa y la organización comunal.

El androcentrismo exagerado de muchos de estos estudios: El Hombre Cazador, El Hombre Inventor, El Hombre Creador de la Familia, ha sido catalogado recientemente de forma crítica. En primer lugar se ha demostrado que la dentición de los homínidos ancestrales —como la nuestra— es más apropiada para moler y no para punzar, desgarrar o mascar carne. Esto sugiere que a lo largo de milenios nuestros ancestros fueron predominantemente consumidores de hierbas, semillas y raíces en lugar de ser carnívoros; dicha insinuación se funda en el hecho de que gran parte del aprovisionamiento, en la mayoría de las sociedades cazadoras y recolectoras contemporáneas, proviene de la recolección. Hoy en día ésta es una actividad predominantemente femenina.

Segundo, se afirma que el animal humano es el único primate cuyos machos consumen regularmente una notable cantidad de energía suministrando alimento a sus hembras y a sus críos, y que las jerarquías primates son de hecho incompatibles con la distribución y el aprovisionamiento cooperativo (Harris 1975, p. 64). En los primates el débil cede ante el más fuerte (a menudo son forzados a entregar su alimento); mientras que en los grupos humanos lo contrario es la regla. Esto implica que si la redistribución era ya una práctica protohomínida, se habrán producido profundos cambios

biológicos y neurológicos en los homínidos por lo que es muy dudosa la validez de una comparación entre el comportamiento del mandril y el de los protohomínidos.

Tercero, nuestros parientes actuales más cercanos (chimpancés y gorilas) raramente demuestran una abierta agresión física o una competitividad sobre el acceso sexual, y los despliegues de dominio no conllevan una ventaja permanente en el status, ni en el alimento, ni con las hembras.

Cuarto, los estudios han demostrado que el grupo social más duradero en las comunidades primates es aquel formado por la madre y su crío. Se afirma que esta familia matricéntrica era probablemente la unidad de vida social entre nuestros ancestros, y la necesidad y ventajas de la cooperación dentro de esta unidad son conocidas tanto por el macho como por la hembra. Linton (en este volumen) también sugiere que la recolección, más que la caza, necesitaba de la cooperación y comunicación que llevó al desarrollo del lenguaje y de la inteligencia. De igual manera, otros han afirmado que los primeros utensilios fueron probablemente palos cavadores, raspadores para pelar raíces o recipientes como los sacos de piel, fabricados por las mujeres, y no armas para la caza fabricadas por los hombres (ver Harris *op. cit.*, y Martin & Voorhies 1978 para una amplia discusión acerca del tema).

Evidentemente, los argumentos no son del todo acabados, y quizá la respuesta sea que tanto la caza como la recolección, y tanto hombres como mujeres hayan contribuido por igual al desarrollo de la sociedad. Estos estudios han demostrado hasta qué punto nuestro conocimiento y comprensión del mundo están filtrados por la tendencia androcéntrica. En el pasado, el derecho a opinar sobre estos temas estaba totalmente restringido a los ideólogos varones: hoy las mujeres han comenzado a participar en la discusión y a discrepar activamente de las verdades transmitidas por la teoría masculina. Ahora podemos utilizar los datos disponibles para perfilar nuestras críticas y nuestras teorías.

El debate del matriarcado en la actualidad y el pensamiento mítico

Muchas feministas realizan esta tarea retomando la idea del estadio matriarcal en la evolución humana. Afirman que las mujeres deben comenzar por recuperar su propia historia, su propia cultura: debemos preguntarnos qué tipo de roles han desempeñado las mujeres en períodos diferentes, y estar siempre alertas frente a la tendencia a etiquetar a las mujeres como amas de casa, y la tarea que realizan como trabajo doméstico, perteneciendo a una esfera doméstica. El presente debate sobre el matriarcado nos hace preguntar si en realidad las mujeres han estado siempre subordinadas a los hombres, investigar la naturaleza del poder y cómo es compartido por los sexos, e indagar el papel jugado por el lenguaje simbólico del género.

El matriarcado fue asumido principalmente en la búsqueda de una identidad histórica alternativa para nosotras. Aquellas que permanecen indecisas son consideradas víctimas de la ideología masculina; por otro lado, éstas se refugian con frecuencia en argumentos puramente empíricos acerca de la carencia de pruebas suficientes. Sin embargo, el debate no tendrá solución si sólo se contrasta una porción de evidencia con otra: ya queda mencionado cómo la evidencia y los datos resultan altamente selectivos detrás de su aparente objetividad. Más aún, ambos polos del debate presentan una visión estática de la historia, en que muchas consideraciones diferentes son volcadas en un solo tema.

Las que reclaman el matriarcado aciertan cuando afirman que las mujeres no son meros receptores pasivos de las invenciones masculinas y al definir los roles femeninos como activos: sacerdotisas, guerreras, reinas, inventoras, astrónomas; sin embargo pretenden reclamar aún más. Aunque cada escritor posee una perspectiva diferente, existen dos líneas argumentales principales para el matriarcado. Una nutre su postura teórica del lugar que ocupa en la tradición marxista: algunas tendencias marxistas no han cuestionado la posición de Engels, por lo que su adherencia al matriarcado forma parte del compromiso general a su visión de la evolución humana (ver por ejemplo Reed 1975). La otra línea remonta a Bachofen y a su suposición de que los albores de la civilización estuvieron marcados por la sabia y benevolente autoridad del «principio femenino». Esta postura se basa en la evidencia arqueológica y textual de la veneración de la deidad femenina, presente en las culturas prehistóricas del Cercano Oriente. La diosa y el tipo de espiritualidad que representa se opone a los severos dioses patriarcales que dominaron mayoritariamente las llahadas grandes religiones del mundo (ver Stone 1976, Gould Davis 1971).

Así, pues, por un lado existe un argumento materialista del matriarcado; por el otro, un argumento basado en nociones de diferente espiritualidad que son intrínsecas a hombres y mujeres respectivamente. Ambos argumentos parecen adquirir fuerza no tanto a través del análisis histórico sino a través de una fuerte oposición entre el presente orden patriarcal y una época pasada donde las mujeres detentaban muchas de las capacidades que hoy tienen los hombres: poder y autoridad, predominio religioso, control sobre la propiedad. Parecería como si proyectaran hacia el pasado perspectivas de la naturaleza femenina, que son en realidad un producto de la forma en que se ha amoldado la posición de la mujer en la historia reciente. Por ejemplo, la misma idea de la sabia y benevolente autoridad femenina, ardientemente defendida por Bachofen, tiene mucho que ver con la ideología de la domesticidad desarrollada en el siglo XIX. ¿Son las mujeres intrínsecamente más sabias y benevolentes que los hombres, más trabajadoras y sacrificadas, o se les otorgan estos atributos bajo condiciones sociales específicas?

Queda mucho por decir sobre el tema del matriarcado, pero en esta introducción deseamos centrarnos en el tipo de pensamiento en

que está basado. Si, como sugerimos, la aseveración de un matriarcado en el pasado adquiere fuerza a partir de su oposición con el presente orden patriarcal, entonces se asemeja en su estructura a los mitos propios de muchas sociedades primitivas conocidas, en donde la posición dominante de los hombres se justifica haciendo referencia a un pasado lejano donde las mujeres eran dominantes, perdiendo su lugar ya sea por su propia estupidez o por algún ardid empleado por los hombres.

El hecho de que tantos mitos similares se encuentren en lugares completamente diferentes del mundo no prueba, sin embargo, que sean testimonios verídicos de algún pasado histórico; pues en el estudio estructuralista del mito iniciado por Lévi-Strauss (ver 1958; 1965, etc.), que prevalece en la antropología actual, oposiciones tales como aquellas entre el presente patriarcal y el pasado matriarcal son típicas del pensamiento mítico. Según esta interpretación, los mitos, bajo su habitual contenido extraño, conllevan mensajes que están estructurados según el patrón original del pensamiento humano por medio de oposiciones binarias. (Esta idea fue inspirada por estructuralistas tales como Saussure y Jakobson en sus estudios lingüísticos.)

Los mitos pueden incluir una memoria de acontecimientos históricos, o adoptar una forma narrativa, pero la estructuración de los acontecimientos dentro de un mito es ahistórica: en el mito el mensaje está referido, en última instancia, al orden social presente y a las contradicciones y discrepancias que se mediatizan desplazándolas a otra esfera de representación.

Tomemos el ejemplo de mitos que se refieren a las mujeres en un pasado lejano y a veces presocial. Si, como relatan muchos de ellos, las mujeres fueron una vez poderosas y, en especial, según el mito perdieron su lugar por incapacidad, entonces el presente orden de dominación masculina se justifica. La contradicción entre la importancia real y visible de la contribución de la mujer y el status inferior que se les asigna, está mediatizada en dichos mitos atribuyéndoles en el pasado el poder que hoy detentan los hombres. A su vez, cuando ciertas autoras contemporáneas presentan el matriarcado como un hecho histórico, esto puede considerarse como una forma mítica de afirmar que el dominio masculino no es eterno, no es de ningún modo inherente a la estructuración de identidad sexual. Aquellos que comparan el patriarcado actual con el matriarcado del pasado están empleando una oposición binaria que, pese a utilizar datos históricos, está fuera de la historia; las teorías del matriarcado no están preocupadas en la práctica con la datación del mismo. Para algunas, esto aconteció en los estadios tempranos del desarrollo de las formas homínidas; para otras, debe situarse en las civilizaciones agrícolas del Cercano Oriente. Para la mayoría este inmenso período es tomado como unidad sin más diferencias. Para las teorías del matriarcado no es importante debatir las sutilezas académicas, ya que en realidad se trata de las contradicciones y problemas de nuestra propia experiencia.

A diferencia de la visión utópica feminista sobre el matriarcado primitivo, muchos mitos de sociedades primitivas presentan el anterior dominio de la mujer como una era de caos y desorden, al que los hombres pusieron fin al crear la sociedad. Existe una asociación de la mujer con la naturaleza, con una falta de control y de moralidad; en oposición, los hombres son representados como propios del mundo del orden, de la cultura; son sabios y justos, y su poder se ejercita equitativamente. Para comprender enteramente cómo el pensamiento mítico en cualquier instancia mediatiza las contradicciones de una situación vivida, es preciso preguntarse quién relata los mitos. En muchos casos los ancianos de ambos sexos los relatan a los jóvenes; pero en otros, son cuentos sagrados narrados exclusivamente por hombres a los jóvenes iniciados en el confinamiento de las casas de hombres o santuarios rituales. Para llegar al status adulto, en ciertos casos es preciso que un joven aprenda de memoria estos mitos de origen sagrados; por otro lado, existen pocos casos de un rico cuerpo de mitos femeninos narrados exclusivamente para las mujeres. Incluso cuando los mitos de sociedades primitivas no están monopolizados por un sexo, el contenido es igualmente claro muchas veces para justificar el dominio masculino. ¿Acaso la actual creencia en el matriarcado no es una aseveración ideológica similar, esta vez por parte de las mujeres, de su inherente superioridad?

Oposiciones binarias

Hemos dicho que el pensamiento mítico opera a través de oposiciones binarias, pero de hecho tales oposiciones no sólo se encuentran en los mitos en función de relatos acerca del pasado. Muchas de las formas en que se conciben en general las diferencias entre hombres y mujeres pueden comprenderse conformes a esta estructuración. La diferencia biológica objetiva entre hombre y mujer aporta una serie completa de atributos morales que no tienen relación directora con la biología. Por ejemplo, si escogemos la oposición mencionada anteriormente, donde las mujeres son consideradas como seres «naturales» y los hombres como seres «culturales», las mujeres están asociadas con el desorden mientras que los hombres son los portadores del orden. Otra oposición empleada con frecuencia es aquella que se refiere a la mano izquierda y derecha: la derecha es considerada con frecuencia como «masculina» en oposición a la «femenina» mano izquierda, resultando conocidísimas las asociaciones de la mano derecha con la rectitud, la justicia, el «derecho», mientras que la mano izquierda se asocia con lo retorcido y lo «sinistro» (cf. San Mateo 26: 32 et seq.). En todos estos casos, la oposición entre los términos está moralmente ordenada en sus asociaciones, y el término masculino está representado como superior al femenino. Si es correcto el argumento de los estructuralistas, para quienes el pensamiento humano obra sobre la

base de oposiciones binarias, nos ayuda a explicar la calidad satisfactoria, la apariencia irrefutable de las representaciones de cualidades contrastantes de hombre y mujer como opuestos polares.

Dichas categorizaciones duales tienden a ser estáticas y ahistóricas. Es factible demostrar cómo las mujeres son consideradas como contaminantes en muchas culturas, a causa de los ritmos del ciclo menstrual, y que los hombres están asociados en contraste con la cultura y pureza; por lo tanto, se puede demostrar cómo esta dualidad conceptual lleva a todo un sistema de discriminaciones contra la mujer, pero esto no nos enseña cómo tales representaciones cambian a través del tiempo, ya que están situadas en la esfera aparentemente atemporal de las categorías mentales. Se otorga tanta autonomía a la ideología, que a veces resulta difícil ver cómo está relacionada con otras dimensiones de la dinámica social.

También encontramos la fuerza de los modos del pensamiento dualista en las ciencias sociales, siendo un ejemplo apropiado la frecuente oposición entre las esferas doméstica y pública en la sociedad. Se dice que éstas caracterizan los dominios propios de hombres y mujeres respectivamente; y tanto en la antropología como en el análisis de la sociedad capitalista muchas veces, se «explica» la posición de la mujer por su rol en la producción doméstica y comparándolo con los roles de los hombres en la esfera pública. El peligro de dicho análisis radica en que no es dialéctico y, por lo tanto, oscurece la comprensión de las relaciones entre las dos esferas. Es decir, incluso allí donde la asociación de la mujer con la esfera doméstica y el hombre con la pública no es empíricamente incorrecta, falla, sin embargo, en comprender la unidad subyacente de las dos esferas y así cuestionar los modos en que su articulación reproduce una situación de desigualdad. Más que utilizar la oposición entre las esferas doméstica y pública para explicar la posición subordinada de la mujer, es necesario explicar cómo las mujeres quedan encerradas en los roles domésticos, mientras el resto de la vida social es apropiada por los hombres.

En muchos escritos marxistas encontramos el mismo dualismo referente a la posición de la mujer bajo el capitalismo. Se afirma que la totalidad de la fuerza de trabajo de una sociedad capitalista puede dividirse en dos categorías fundamentales: la producción social (es decir, la producción de valores de cambio o mercancías) y la producción doméstica (es decir, la producción de valores de uso, el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo). Las mujeres, se afirma aún, poseen menor status que los hombres porque la ideología capitalista desvaloriza la producción doméstica al no ser productiva para el capital social; sólo si la mujer participa plenamente en la producción social se pondrá a la altura del hombre, social y políticamente. Tal es el argumento derivado de Engels, quien afirmó que «la primera condición para la liberación de la esposa es incorporando a todo el sexo femenino en la industria pública» (Engels 1973, pp. 139-40, *cf.* también Benston 1969, Larguía 197).

Sin embargo, en varios aspectos no es adecuado para aclarar la realidad. Primero, gran parte de la fuerza de trabajo en todos los países capitalistas está de hecho compuesta por mujeres. Ya que se tiende a emplearlas en actividades categorizadas como «trabajo femenino» —en particular en las industrias de servicios—, en tareas que son mal pagadas y ofrecen muy poca perspectiva de promoción, las mujeres son casi siempre postergadas del prestigio masculino y retienen su status inferior, incluso en la industria pública. Segundo, los intentos realizados por las mujeres para trabajar fuera de sus casas corrieron diversa suerte, dependiendo del clima económico; el deber principal de la mujer sigue siendo el de esposa y madre; especialmente en períodos de depresión económica son llamadas a ocupar nuevamente este papel, ¡como si alguna vez lo hubieran dejado! Aunque la mujer tenga una jornada completa en la industria, es relevada raramente de la carga que significa su segunda parte del día: el mantenimiento de la casa y el cuidado de la familia.

Quedamos muy sorprendidos con un reciente llamamiento a las mujeres irlandesas invitándolas a abandonar sus puestos de trabajo, aduciendo que eran las causantes del desempleo masculino al trabajar para obtener un «dinerillo» extra. Esto era casi idéntico a los argumentos usados en Estados Unidos durante la depresión de los años 20 y 30, apelando al sentido de culpa de las mujeres por privar a sus hombres de posibles empleos y por negligir sus tareas domésticas. La esposa de un eminente sindicalista de la época declaró: «Un hogar, aunque pequeño, es lo suficientemente grande para ocupar el tiempo y la mente de la esposa» (ver Humphries 1976). En este caso podemos ver cómo una ideología que relega a la mujer al hogar como su esfera «natural», es revivida en períodos de recesión económica para justificar los altos niveles de desempleo. Es esta dinámica interacción de la ideología con las condiciones económicas la que nos brinda la clave para la comprensión de la situación de la mujer.

Hemos escogido estos ejemplos del capitalismo contemporáneo, en parte para subrayar cuán importante es recuperar a la antropología de su particular dualismo: aquel de la oposición entre lo tradicional y lo moderno, lo primitivo y lo industrializado, lo capitalista y lo precapitalista. También deseamos sugerir que las comparaciones históricas y culturales pueden iluminar nuestra comprensión de las circunstancias diferentes en que nos encontramos las mujeres, revelando el papel de la ideología y la estructuración de las ideas, los cuales nos hacen percibir como algo natural una condición que es en realidad social y que, como tal, cambia constantemente.

A los antropólogos les toca la tarea de buscar generalizaciones acerca de la sociedad humana; esto conlleva el riesgo de suponer una naturaleza humana, en términos universales. Si, como se puede sugerir, las mujeres han estado siempre en algún modo subordinadas a los hombres, puede pensarse que existe una causa universal para esta subordinación. Por ejemplo, algunos aducen que las bases para la subordinación de la mujer deben buscarse a nivel de las estructuras del inconsciente: que el carácter humano está determinado por el modo en que se resuelve el complejo de Edipo; o en rasgos genéticos: que los especies humanas han sido dotadas de agresividad en el caso particular del macho y de sumisión y de una función de crianza en el de la hembra. Sin embargo, diremos que si bien existen tales determinismos, varía su instrumentación en diferentes condiciones sociales y económicas; por lo tanto, sólo comprenderemos su interacción con tales condiciones dentro del contexto mayor del proceso de cambio histórico y cultural. Más aún, no se puede afirmar que en las diferentes condiciones del futuro la mujer permanezca subordinada (disentimos, por ejemplo con la postura de Mitchell 1975).

Otros escritores han tratado de explicar la subordinación de la mujer apelando a la biología: la capacidad universal de la mujer para concebir hijos. Dicha situación está implícita en la frase «biología es destino». Sin embargo, mientras las diferencias biológicas entre sexos pueden presentar una condición límite para la construcción social de la asimetría y la jerarquía, éstas son variables. Debemos ver cómo los requerimientos de la reproducción biológica se instrumentan con la reproducción social a través del tiempo; igualmente cómo los requerimientos de la producción influyen en la reproducción biológica. ¿Es acaso un sistema de autofortalecimiento mutuo, o existen contradicciones entre las condiciones de producción y la reproducción biológica? ¿Existen oposiciones y conflictos de interés entre las mujeres, las reproductoras, y los hombres, quienes controlan la reproducción? ¿Cómo se relaciona esto con la independencia o subordinación de la mujer?

Quisimos afirmar en la segunda parte de esta introducción que las diferencias entre hombres y mujeres deben tratarse desde una perspectiva histórica y materialista. Hemos sugerido que en el simbolismo, en la regulación social de la división del trabajo, en la representación del carácter humano, las diferencias fisiológicas pueden ser la base sobre la cual se construyen una serie de atributos que, dada la diferencia objetiva sobre la cual se fundan, adquieren entonces una apariencia de naturalidad. Por lo tanto, las mujeres resultan *naturalmente* más cariñosas y protectoras, *naturalmente* más capaces para desarrollar tareas manuales minuciosas y *naturalmente* más habilitadas para tolerar las tareas agobiantes y rutinarias.

Al mismo tiempo, prescindiendo de esta perspectiva, se oscurecen las diferencias reales entre las sociedades y permanecen única-

mente los rasgos «universales». Esto no significa que neguemos la base empírica de los muchos factores que se han considerado indistintamente para determinar el universal status inferior de la mujer en relación con el del hombre. Pero sugerimos que volcando un excesivo énfasis en estos rasgos, relegamos a la mujer a una esfera ahistórica que nos impide comprender cómo su situación ha cambiado, está cambiando, y puede ir cambiando.

La antropología puede aportar mucho al conocimiento sobre el cual basar una teoría de la condición de la mujer que tome en consideración su especificidad histórica y social; el desarrollo de una tradición académica de la antropología en este siglo favorece una aproximación totalista: una aproximación que intenta comprender las interrelaciones entre las distintas dimensiones de la vida social. Sin embargo, en la medida en que la antropología ha permanecido dentro de los límites del funcionalismo, explicando lo observado en términos de su utilidad, su función, el mantenimiento del status quo, el tipo de aproximación que buscamos no cabe dentro de sus límites.

De este modo, enfatizaremos que mientras la antropología puede servir al movimiento feminista, hay que ir más allá de la disciplina académica si deseamos construir una teoría capaz de abarcar tanto el presente como el pasado, sociedades pequeñas primitivas y el sistema mundial del capitalismo contemporáneo. Nos inclinamos por un análisis dinámico que, mientras muestra los mecanismos y fines de la subordinación de la mujer, pueda desvelar las contradicciones y traer a la luz el modo en que deben luchar las mujeres para conseguir su liberación. Sobre todo debemos ponernos en guardia respecto a cualquier verdad recibida, y debemos luchar para desarrollar nuestras propias teorías a la luz de nuestra experiencia y de nuestro raciocinio.

1977

BIBLIOGRAFÍA

- ARDENNE, E. 1972, «Belief and the Problem of Women», en J. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*. Londres: Tavistock.
- BACHOFEN, J. J. 1861, *Das Mutterrecht*. Basilea.
- BUNSTON, M. 1969, «Political Economy of Women's Liberation», *Monthly Review* (Sept.).
- BRIFFAULT, R. 1927, *The Mothers, A Study of the origins of sentiments and institutions*. Londres: Allen & Unwin.
- DARWIN, C. 1859, *El origen de las especies*.
— 1871, *Descent of Man*. Londres.
- DAVIS E. GOULDS 1971, *The First Sex*. Nueva York: Putnam.
- ELLIS, HAVELOCK 1901-6, *Studies in the Psychology of Sex*. Nueva York.
- ENGELS, F. 1884, *El origen de la familia*.
- FRE, E. 1974, «The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology»,

- en Mary Hartman y Lois Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised*.
- FREUD, S. 1913, *Totem y tabú*.
- GOODALE, F. 1971, *Tiwi wives*. Washington: University Press.
- HARRIS, M. 1975, *Culture, People, Nature*. Nueva York: Thomas Crowell.
- HUMPHRIES, J. 1977, «Class Struggle and the Persistence of the Working Class Family». *Camb. Journal of Economics* Vol. I:3, pp. 241-258.
- JAMES, W. 1973, «The Anthropologist as Reluctant Imperialist», en T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.
- LARGUÍA, I. y J. DUMOULIN 1976, *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*. Barcelona: Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1949, *Structures Élémentaires de la parenté*.
— 1958, *Anthropologie Structurale*. París: Plon.
— 1964, 1967, 1968, 1972, *Mythologiques*. París: Plon.
- MCLELLAN, J. 1865, *Primitive Marriage*. Edinburgo.
- MAINE, SIR HENRY 1961, *Ancient Law*. Londres.
- MALINOWSKI, B. 1929, *The Sexual Life of Savages*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- MALTHUS, T. R. 1798, *Ensayo sobre el principio de la población*.
- MARTIN y Voorhies 1978, *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- MEAD, M. 1928, *Coming of Age in Samoa*. Nueva York.
- MITCHELL, J. 1974, *Psychoanalysis and Feminism*. Londres: Allen Lane.
- MORGAN, 1877, *Ancient Society*. Nueva York.
- REED, E. 1975, *Woman's Evolution*. Nueva York: Pathfinder.
- SISKIND, J. 1973, *To Hunt in the Morning*. Oxford: University Press.
- SPENCER, H. 1876, *The Principles of Sociology*. Londres.
- STOCKING, G. 1968, *Race, Culture and Society*. Nueva York: Free Press.
- STONE, Merlin 1976, *Paradise Papers*. Londres: Virago.
- TAYLOR, B. 1978, «The Woman-Power: Religions Heresy & Feminism in early English Socialism», en S. Lipshitz (ed.), *Tearing The Veil*. Londres: Routledge.
— 1979, «The Men are as bad as their Master... Socialism, feminism and sexual antagonism in the London Tailoring Trade in the early 1830's». *Feminist Studies*, Vol. 4:3.
- TIGER, L. 1969, *Men in Groups*. Londres: Nelson.

En nuestra introducción hemos intentado ofrecer un contexto en el que situar las argumentaciones de los artículos incluidos en el presente volumen, tanto en lo que respecta al desarrollo de la teoría antropológica como a los debates del movimiento feminista.

En la primera parte se critica e ilustra el sesgo machista de muchos de los escritos antropológicos. Linton rechaza el androcen-trismo de una concepción dominante de la evolución humana y ofrece una alternativa coherente y verosímil. El artículo de Rohrllich-Lea-vitt, Sykes y Weatherford constituye una ilustración aguda y devas-tadora del prejuicio sexista que encontramos en tantas y tantas et-nografías.

Sobre el tema del matriarcado presentamos dos posturas opues-tas. Bamberger argumenta que el «mito del matriarcado» es una justificación para la dominación del hombre, por lo que es pernicioso, mientras que Webster sugiere que un estudio serio del ma-triarcado conduce a las cuestiones políticas importantes relaciona-das con la naturaleza del poder, las relaciones entre los sexos, y la estrategia correcta para las militantes feministas.

La representación de las diferencias de sexo está caracterizada por modelos dualistas, no sólo en los estereotipos que determinadas culturas acuerdan al sexo, sino también en los modelos de los cien-tíficos sociales. Como ejemplo de lo dicho, Ortner expone un impor-tante aspecto de la lógica según la cual las mujeres quedan tantas veces relegadas a un status inferior al del hombre, mientras que Strathern aporta una discusión general sobre la estereotipación de los géneros. Ambos trabajos están referidos a cómo se simbolizan las diferencias de sexo. Rosaldo y Slade, por su parte, emplean una distinción analítica común en la bibliografía sociológica —la existen-te entre las esferas doméstica y pública— para comprender la po-sición de la mujer. Rosaldo ofrece una útil visión de la bibliografía, mientras que Slade expone la articulación de las esferas doméstica y pública en una aldea mexicana.

Los dos siguientes artículos aportan datos sobre la estereotipa-

ción cultural de la mujer, pero al mismo tiempo hacen uso de conceptos marxistas para comprender el contexto y las consecuencias de esta estereotipación. Edholm estudia cómo la ideología está conformada en un caso malgache, donde un grupo dominante de varones actúa en el sentido de separar a las mujeres entre sí y para devaluar sus vitales actividades productivas. O'Laughlin demuestra cómo las relaciones de producción y reproducción entre los mbum del Chad están basadas en la asimetría sexual, y sugiere una lógica por medio de la cual esta asimetría está representada como derivada del papel reproductivo de la mujer.

Los dos artículos de la parte final están centrados directamente en los textos marxistas. Sacks emplea las evidencias de la etnografía africana para discutir críticamente algunos de los argumentos centrales de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels. Young emplea el corpus marxista de las formas cambiantes del capital como punto de partida para explorar las implicaciones que para la mujer representan los modos cambiantes de la explotación del trabajo campesino en México.

Androcentrismo y modelos machistas

SALLY LINTON

LA MUJER RECOLECTORA:
SESGOS MACHISTAS EN ANTROPOLOGIA

En nuestra disciplina se ha prestado poca atención a una «antropología del conocimiento», si bien algunos antropólogos se han dedicado a estudiar el conocimiento en general, a través de las diversidades de las culturas humanas, pocos han sido los que han examinado el conocimiento antropológico en sí mismo. Una antropología del conocimiento debería constar de varias partes. En primer lugar, lo que Peter Berger (1967: 1-18) llamó «antropología filosófica»: un estudio de la naturaleza de las especies humanas. Este ha sido siempre un tema legítimo de la antropología, pero nos vemos tan a menudo ocupados con diferencias puntuales que olvidamos que estamos estudiando una especie singular. En segundo lugar, cómo «sabemos» algo, lo que se acepta como «prueba», lo que es realmente, cuáles son las bases de la racionalidad (Garfinkel, 1960), qué formas se utilizan para adquirir conocimiento, cuáles son los efectos de las diferencias en la cultura y en la visión del mundo a partir de las cuales «conocemos». En tercer lugar, un cuidadoso examen de las cuestiones que surgen en la antropología, ya que las preguntas siempre determinan y limitan las respuestas.

Deseo hablar en este artículo del tercer punto antes mencionado: la naturaleza de las preguntas antropológicas. Nosotros somos seres humanos que estudiamos a otros seres humanos, y no podemos dejarnos al margen de la ecuación. Intentaremos responder a determinadas cuestiones, y *no a otras*. Nuestra elección procede del contexto cultural en el cual existen la antropología y los antropólogos. La antropología, como ciencia académica, ha sido desarrollada principalmente por los varones blancos occidentales durante un período específico de la historia. Nuestras preguntas están construidas por las particularidades de nuestra situación histórica y por los supuestos culturales inconscientes.

Dada la base cultural y étnica de la mayoría de los antropólogos, no es en absoluto sorprendente que esta disciplina haya tomado un rumbo sesgado. Sin embargo, empiezan a aparecer síntomas de que esta ceguera selectiva empieza a ser analizada. Por ejemplo,

en la publicación *Current Anthropology* (1968), antropólogos como Kathleen Gough y Gerald Berreman descubren los esfuerzos inconscientes de los supuestos económicos y políticos norteamericanos en relación con nuestra selección de los problemas y poblaciones a estudiar. Los grupos minoritarios marginales en este país están apuntando al sesgo inherente en los estudios antropológicos sobre ellos mismos, mediante libros tales como el de Vine Deloria, *Custer Died for Your Sins*. Siempre hemos alentado a los miembros de los grupos minoritarios norteamericanos, y otros «extranjeros», a adentrarse en la antropología a causa de la perspectiva del mundo que ellos pueden ofrecer. La invitación es cada vez más aceptada. Como hemos esperado y temido, a la vez, las repercusiones de esta nueva participación se han dejado sentir en la teoría, método, interpretación y problema de elección, sacudiendo la antropología hasta sus raíces.

La perspectiva de las mujeres es, de muchas maneras, igualmente extraña a una antropología que se ha desarrollado y continuado básicamente a través de varones. Hay un fuerte sesgo machista en las preguntas formuladas y en las interpretaciones dadas. Este sesgo ha estorbado el pleno desarrollo de nuestra disciplina como «el estudio del animal humano» (no quiero llamarla «el estudio del hombre» por razones que se harán evidentes). Voy a demostrar el sesgo machista occidental reexaminando la evolución del *Homo sapiens* desde nuestros ancestros primates no-humanos. En concreto, el concepto del «Hombre Cazador» desarrollado por Sherwood Washburn y C. Lancaster (1968), entre otros. Esta crítica está hecha con la intención de superar el sesgo machista que limita nuestro conocimiento, limitando las preguntas que formulamos.

Si bien el sesgo machista puede ponerse también de manifiesto en otras áreas, la evolución del homínido es particularmente adecuada para mi objetivo, ya que contiene especulaciones e inferencias a partir de una pequeña cantidad de datos. En este caso, los supuestos ocultos y las premisas que existen detrás de las especulaciones y las inferencias son más fáciles de demostrar. El sesgo machista no sólo existe en los medios en los cuales se interpretan los escasos datos, sino en el lenguaje que se utiliza. Demasiadas veces la palabra «hombre» se utiliza de forma tan ambigua que es imposible saber si se refiere a los machos o a las especies humanas en general, incluyendo por tanto a hombres y mujeres. De hecho, se puede sospechar frecuentemente que, en la mente de muchos antropólogos, la palabra «hombre», que supuestamente debería referirse a la especie humana, es utilizada en realidad exactamente como un sinónimo de «varones».

Este ambiguo uso del lenguaje es particularmente evidente en la redacción que envuelve el concepto del Hombre Cazador. Washburn y Lancaster ponen de manifiesto que es específicamente el hombre el que caza, que cazar es mucho más que una simple actividad económica, y que muchas de las características en las que pensamos como específicamente humanas están relacionadas causalmente con

la caza. Nos dicen que la caza es un modelo total de actividad y de modo de vida: «La biología, la psicología y las costumbres que nos separan de los simios se las debemos a los cazadores del pasado» (1968: 303). En esta línea de razonamiento, si llegamos a su lógica conclusión, debemos estar de acuerdo con Jane Kephart cuando dice:

Dado que sólo los varones cazan, y la psicología de las especies ha sido construida por la caza, debemos concluir forzosamente que las mujeres son muy humanas, es decir, no han contribuido a construir la psicología básica de la especie: matar y cazar, y finalmente matar a otros de la misma especie. Este argumento implica contribuir a construir la agresión de los varones, así como la supuesta pasividad de las hembras humanas y su exclusión de la principal corriente de desarrollo humano (1970: 5).

Para apoyar su argumento de que la caza es muy importante para los varones humanos, Washburn y Lancaster señalan el hecho de que muchos varones modernos siguen cazando, a pesar de que ya ha dejado de ser necesario hacerlo desde un punto de vista económico. Por mi parte podría añadir que muchos varones modernos juegan al golf, tocan el violín o hacen de jardineros: esas cosas, al igual que la caza, se las ha enseñado su cultura. Utilizar una «supervivencia» como evidencia para demostrar un hecho importante de la evolución cultural no tiene mayor validez cuando lo hace un antropólogo moderno que cuando lo hacía Taylor.

En relación a esa condición de supervivencia, la caza, tanto por implicación como por manifestación directa, es descrita como una actividad masculina de la que están excluidas las hembras. Esta actividad, sobre la que hemos dicho depende la psicología, la biología y las costumbres de nuestra especie, es estrictamente masculina. Una teoría que deja fuera a la mitad de la especie humana es una teoría desequilibrada. La teoría del Hombre Cazador no sólo está desequilibrada; lleva a la conclusión de que la adaptación básica humana era el deseo de los varones a cazar y a matar. Esto no sólo da demasiada importancia a la agresión —que después de todo sólo es un factor de la vida humana—, sino que deriva la cultura de la matanza. Voy a sugerir una lectura menos sesgada de la evidencia, que nos brindará un retrato más válido y lógico de la evolución humana, y al mismo tiempo más esperanzador. En primer lugar tomaré la evidencia, discutiré la lectura más tradicional de la misma, y después ofreceré una reconstrucción alternativa.

Los datos con los que tenemos que trabajar son una combinación de materiales fósiles y arqueológicos, conocimiento de los primates vivientes no humanos y conocimiento de los humanos vivientes. Dado que asumimos que los ancestros protohomínidos del *Homo sapiens* se desarrollaron de forma continuada desde una base de características similares a las de los primates no humanos vivientes, los

hechos más importantes parecen ser los medios en los cuales los humanos difieren de los primates no humanos, y los medios en los cuales son similares. Las diferencias son las siguientes: mayor período de gestación, nacimiento más difícil; mayor inmadurez, dado que los niños humanos están mucho menos desarrollados al nacer; largo período de dependencia en la infancia; ausencia de vello corporal; receptividad sexual anual de las hembras, a causa de la posibilidad de gestar un segundo hijo mientras el primero sigue mamando o es todavía dependiente; bipedalismo erecto; posesión de un cerebro amplio y complejo que hace posible la creación de elaborados sistemas simbólicos, lenguajes y culturas, y que también hace posible un ser con mayor acción o reacción con relación al medio bajo control cortical; que reparte su alimento y finalmente, que vive en familias. (Para los objetivos de este artículo defino la familia del siguiente modo: una situación en la cual cada individuo tiene unas responsabilidades y obligaciones definidas hacia un conjunto específico de los miembros de ambos sexos y de diversas edades. Utilizo esta definición porque, entre los humanos, la familia es una unidad *social*, al margen de cualquier relación biológica o genética que pueda existir o no entre sus miembros.)

Además de las semejanzas psicológicas perfectamente conocidas, encontramos en los primates no humanos las siguientes características: viven en grupos sociales; hay unos estrechos lazos madre-hijo; relaciones afectivas; una gran capacidad para aprender y relacionar pautas de conductas innatas; habilidad para tomar parte en jerarquías dominantes; un sistema de comunicación no simbólico bastante complejo que puede transmitir con considerable sutileza informaciones tales como el talante y el estado emocional del individuo y la actitud y status de cada individuo respecto a los demás miembros del grupo social.

La evidencia fósil y arqueológica consiste en varios huesos llamados *ramapithecus*, *australopithecus*, *Homo habilis*, *Homo erectus*, etc.; y artefactos tales como herramientas de piedra que pertenecen a varias tradiciones culturales, la evidencia del uso del fuego, etc. A partir de esta evidencia podemos hacer inferencias razonables sobre la dieta, la postura y locomoción, y los cambios en el cerebro puestos de manifiesto por la mayor capacidad craneal, la habilidad para hacer herramientas, y otras evidencias de creación cultural. Dado que presuponemos que la complejidad de la cultura material requiere un lenguaje, inferimos los comienzos del lenguaje en algún punto que se encuentra entre el *Australopithecus* y el *Homo erectus*.

Dados estos datos, empieza la reconstrucción especulativa. Tal como me ha enseñado la antropología, la historia se desarrolla más o menos de este modo: debido a las presiones de una oscura selección, el protohomínido se ve empujado en dirección al bipedalismo erecto, a causa quizás de las ventajas de tener libres las manos para acarrear alimentos o para usar herramientas. Al quedar libres las manos, le fue posible una mayor manipulación del medio ambiente

en el sentido de instrumentos para la recolección y para cazar alimentos. Mediante un proceso de realimentación mano-ojo-cerebro, se incrementó su coordinación, eficiencia y habilidad. La nueva conducta fue adaptativa, y la presión selectiva empujó más lejos al protohomínido en las mismas líneas de desarrollo. Cambió su dieta debido al incremento de su habilidad, que le permitió conseguir más proteínas animales. Con ello se seleccionaron cerebros mayores, que hicieron posible la transmisión de información referida a la construcción de herramientas y a la organización cooperativa de la caza. Si bien se asume que fue seleccionado un mayor tamaño del cerebro, también se produjo un retroceso: la inmadurez de los niños al nacer, con un correspondiente incremento en su período de dependencia, que requería mayor tiempo para aprender al tiempo que esta enseñanza se hacía necesaria dada la reducción de los comportamientos instintivos y su sustitución por otros, inventados simbólicamente.

En este punto podemos descubrir un gran salto lógico. Desde la dificultad para explicar el principio de la tendencia hacia la inmadurez y el mayor tamaño del cerebro, la historia salta al Hombre Cazador. Se supone que las mujeres quedaron más limitadas con sus hijos dependientes y no pudieron seguir al riguroso cazador. Por tanto, permanecieron en el «hogar base», recogiendo todo el alimento que podían, mientras los machos desarrollaban las técnicas de la caza cooperativa, incrementaban sus habilidades de comunicación y organización a través de la caza, y llevaban la carne a casa para sus hembras e hijos dependientes. Las prohibiciones de incesto, el matrimonio y la familia (así va la historia) surgieron de la necesidad de eliminar la competencia entre los machos por las hembras. Se desarrolló un modelo del macho cazador como principal soporte de «sus» hembras e hijos dependientes (en otras palabras, el desarrollo de la familia nuclear por una razón no aparente). Así pues, los lazos peculiarmente humanos, sociales y emocionales, pueden ser trazados hacia el cazador que traía a casa el alimento que comportar. La caza, según Washburn y Lancaster, implicaba «cooperación entre machos, planificación, conocimiento de muchas especies y de amplias áreas, y habilidad técnica» (1968: 296). Crean incluso descubrir los inicios del arte en las armas del cazador. Señalan que las herramientas de dos caras simétricas aqueulianas son los primeros objetos hermosos hechos por el hombre. A pesar de que no sabemos para qué se utilizaban estos instrumentos, los citados autores señalan tautológicamente que la simetría indica que debían ser arrojados, ya que la simetría sólo hace una diferencia cuando las irregularidades podrían provocar desviaciones en la línea de vuelo. «Podría ser perfectamente el intento de producir armas eficientes, de gran velocidad, lo que primero diera lugar a hermosos y simétricos objetos» (1968: 298).

Así pues, mientras los machos estaban fuera cazando, desarrollando todas sus habilidades, aprendiendo a cooperar, inventando el lenguaje, inventando el arte, creando instrumentos y armas, las

pobres mujeres dependientes se quedaban sentadas en el hogar base pariendo un hijo detrás de otro (y muchas de ellas muriendo en el proceso), y esperando que los machos trajeran a casa la comida. A pesar de que esta reconstrucción es ciertamente ingeniosa, deja a uno con la decidida impresión de que sólo la mitad de la especie —la mitad masculina— hizo algo que contribuyera a la evolución. Aparte de contener cierto número de saltos lógicos, el argumento empieza a ser bastante dudoso a la luz del moderno conocimiento de la genética y de la conducta de los primates.

Las habilidades de las que normalmente se habla como necesarias para —o desarrolladas mediante— la caza, son habilidades tales como la coordinación, la fortaleza, la buena visión y la habilidad para planificar, comunicar y cooperar. No he oído hablar de ninguna evidencia que indique que estas habilidades estén contenidas en el cromosoma Y, o que sean arrastradas a la existencia por influencia de este cromosoma Y. De hecho, en cualquier test que podamos imaginarnos (psicológico, de aptitud, de inteligencia, etc.), tanto los varones como las hembras consiguen aproximadamente el mismo resultado. La variación se debe al individuo, no al sexo.

Cada individuo humano recibe la mitad de sus genes de un varón y la otra mitad de una hembra; los genes se ordenan al azar. Es posible que una hembra acabe con todos los genes de sus ancestros varones, y que un varón acabe con todos los genes de sus ancestros hembras. La lógica del argumento de la caza nos llevaría a creer que toda la presión de selección estaba en los varones, dejando a las hembras simplemente como las rémoras de la especie. El rápido incremento del tamaño del cerebro y la complejidad se deberían, por tanto, enteramente a la mitad de la especie; la principal función de la mitad femenina consistiría en sufrir y morir en el intento de dar a luz a sus niños varones, de mayor capacidad craneal. Una lectura no sesgada de la evidencia nos indica que la presión de selección se encontraba presente en ambos sexos, y que la caza no era de hecho la adaptación básica de la especie de la cual brotaban todos los rasgos que nosotros consideramos específicamente humanos. La caza no merece el primer puesto que se le ha concedido en la reconstrucción de la evolución humana, como intentaré demostrar mediante la siguiente versión alternativa.

Describamos la banda de los primates: cada individuo recolecta su propio alimento, y la relación más duradera es el lazo madre-hijo. En circunstancias similares podemos imaginar la evolución de los protohomínidos. Desconocemos cómo se inició en ellos la tendencia a la inmadurez y a un mayor tamaño cerebral, pero una vez iniciadas estas tendencias, demostraron adaptarse. Para explicar el paso del primate al humano, no podemos simplemente saltar a la caza. La caza no puede explicar su propio origen. Es mucho más lógico creer que, a medida que el período de dependencia del niño se fue alargando, *las madres empezaron a incrementar el ámbito de su recolección para alimentar también a sus hijos todavía dependientes*. El lazo madre-hijo primates, ya fuerte, empezó a extenderse sobre

un mayor período de tiempo, incrementando la profundidad y el alcance de las relaciones sociales, y dando lugar al primer reparto de alimentos.

Es un ejemplo del sesgo machista describir a estas mujeres y sus hijos total o principalmente dependientes de los varones en lo que se refiere a su alimento. Entre los cazadores-recolectores modernos, incluso en los ambientes marginales donde deben vivir, las hembras pueden recoger normalmente bastante para mantenerse a sí mismas y a sus familias. En estos grupos la recolección significa la mayor porción de la dieta, y no hay ninguna razón para pensar que esto no fuera también así en el Plioceno o en el primer Pleistoceno. En los grupos modernos, tanto las mujeres como los niños recogen y cazan pequeños animales, si bien por lo general no participan en las largas cacerías. Así, pues, podemos imaginarnos un grupo de protohomínidos en evolución que recogen y quizás empiezan a cazar pequeños animales, y en los que las madres recolectoras son totalmente eficientes tanto para ellas mismas como para sus pequeños.

Es igualmente sesgado, y totalmente irracional, creer en un primer o rápido desarrollo de un modelo en el cual un macho es responsable de «su(s)» hembra(s) e hijos. En muchos grupos primates, cuando una hembra entra en el período de celo, inicia el coito o pone de manifiesto su disponibilidad ofreciéndose. La idea de que el macho tiene mucho que decir en la «elección» de una hembra o de que mantiene cualquier tipo de control individual, a largo plazo, sobre ella o su cría, es con toda seguridad un invento moderno que pudo muy bien no producirse en la temprana vida de los homínidos. (El control sexual sobre las hembras a través del rapto o del intento de violación parece ser un invento humano moderno. Las hembras primates no eran violadas, porque aceptaban voluntariamente durante todo el período de celo, y los machos primates parecen no intentar el coito en otro momento, al margen de la capacidad fisiológica.) De hecho, no me parecen razones suficientes para pensar en el desarrollo de los lazos de pareja adulta macho-hembra hasta mucho más tarde. La monogamia a largo plazo es claramente un modelo bastante raro, incluido entre los humanos modernos, y pienso que es un sesgo típico del varón occidental suponer su existencia en la sociedad protohumana. Existe un argumento (Morris, 1967, y otros) que relaciona el desarrollo de la unión como pareja macho-hembra con el desplazamiento de las características sexuales hacia la parte frontal del cuerpo, la importancia de esta parte frontal en la comunicación y el desarrollo del coito cara a cara. Este argumento es insuficiente, en primer lugar porque presupone que el coito cara a cara es el «normal», «natural», o incluso la posición más común entre los humanos (la evidencia histórica pone muy en duda este supuesto). Es muy probable que la posición del coito se inventara *después* de que los lazos de la pareja se desarrollaran por otros motivos.

Más que la pareja sexual adulta macho-hembra, es mucho más

lógica una relación de tipo consorte en la evolución de los homínidos. Es incluso una descripción más detallada del modelo humano actual: los varones más dominantes (jefe, líder, guerrero valiente, buen cazador, etc.) se unen con las hembras más dominantes (en celo, joven y bella, fértil, rica, etc.) por períodos de tiempo que pueden variar. El cambio de pareja sexual es algo frecuente y común. No tenemos ningún medio para saber cuándo las mujeres empiezan a ser fértiles cada año, pero este cambio no es una condición necesaria para el desarrollo de las familias. No necesitamos ninguna noción de paternidad, o de desarrollo de la pareja macho-hembra, o de ningún tipo de matrimonio para poder hablar de familias o de repartición del alimento.

El cada vez más largo período de dependencia del niño debió reforzar y profundizar el lazo madre-hijo; las primeras familias pueden haber consistido en *hembras y sus niños*. En tales grupos, con el paso del tiempo, puede haberse incrementado la importancia del lazo que las unía. La forma de prohibición del incesto más universal, y presumiblemente más antigua, es entre madre e hijo. Se encuentran signos de esta prohibición incluso entre los actuales monos. Podría desarrollarse lógicamente desde la familia compuesta por madre-hijos: dado que el período de la dependencia de los niños tendía a hacerse más larga y se adelantaba la edad de la madurez sexual, una madre podía no ser ya capaz de parir cuando su hijo llegara a la madurez. Otro factor que puede haber actuado es la situación que encontramos todavía hoy en muchos primates, donde sólo los machos más dominantes tienen acceso a las mujeres fértiles. Así, pues, un hijo joven, incluso después de alcanzar la madurez sexual, debe todavía dejar transcurrir mucho tiempo para alcanzar la jerarquía masculina, antes de tener acceso a las hembras. La duración de este período de espera aumenta la posibilidad de que su madre ya haya dejado de ser fértil para entonces.

∨ El reparto del alimento y la familia surgieron a partir del lazo madre-hijo. Las técnicas de cazar grandes animales tuvieron probablemente desarrollos mucho más tardíos, después de que el modelo familiar madre-hijo ya estuviera establecido. Cuando empezó la caza, y el adulto macho llevó a su casa alimento para compartir, es muy probable que los primeros que lo recibieran fueran sus madres, y en segundo lugar sus hermanos. En otras palabras, un cazador no comparte el alimento con su mujer o su pareja sexual, sino con aquellos que han compartido su comida con él: su madre y hermanos.

Se sugiere o implica frecuentemente que los primeros instrumentos fueron, de hecho, las armas de los cazadores. Los humanos actuales se han acostumbrado tanto a pensar en instrumentos y armas, que nos es muy fácil imaginar la primera criatura parecida al hombre que cogió una piedra o un palo. Sin embargo, dado que no sabemos en realidad qué uso tenían los primeros instrumentos de piedra tales como las hachas de mano, es igualmente probable que no fueran en absoluto armas, sino más bien *ayudas en la re-*

coleccion. Sabemos que la recolección fue muy importante mucho antes de que las proteínas animales pudieran añadirse a la dieta, y aún después continuaron siendo importantes. Los huesos, palos y las hachas de mano pudieron utilizarse para desenterrar tubérculos y raíces, o para pulverizar vegetales duros y facilitar así su ingestión. Sin embargo, si en lugar de pensar en términos de herramientas y armas, pensamos en términos de *inventos culturales*, se nos abre un nuevo aspecto. Pienso que dos de los *primeros y más importantes* inventos culturales fueron los recipientes para contener los productos de la recolección, y algún tipo de correa o red para acarrear los niños. Esto último, en concreto, debió ser extremadamente importante con la pérdida del vello del cuerpo y la creciente inmadurez de los recién nacidos, que no podían agarrarse y que cada vez tenían menos dónde agarrarse. Puede encontrarse todo el material que se quiera: enredaderas, correas, cabello humano. Si el niño podía estar atado firmemente al cuerpo de su madre, ella podía hacer sus tareas con mucha mayor eficiencia. Una vez desarrollada la técnica de atar los niños, pudo haberse extendido la idea de acarrear alimentos, e incluso otros tipos de inventos culturales: cuchillas y molinillos para la preparación de los alimentos, e incluso armas. Entre los actuales cazadores-recolectores, al margen de la pobreza de su cultura material, los recipientes para alimentos y para niños son siempre artículos importantes de su equipo.

↘ Un punto importante en el argumento del Hombre Cazador es que la caza cooperativa entre los machos exigía una mayor habilidad en la organización social y la comunicación, y por tanto repercutía en una presión de selección para el mayor tamaño del cerebro. Pienso que largos períodos de dependencia infantil, nacimientos más difíciles, y mayor período de gestación exigen también mayor habilidad en la organización social y en la comunicación, creando a su vez una presión de selección para incrementar el tamaño del cerebro sin necesidad de considerar la caza como una explicación. La necesidad de organizarse para seguir alimentando después del destete, aprender a manejar los lazos socioemocionales mucho más complejos que se estaban desarrollando, las nuevas habilidades e inventos culturales que rodean una recolección más extensiva, todo ello exige un mayor cerebro. Se ha prestado mucha atención a las habilidades requeridas para la caza, y muy poca a las habilidades necesarias para la recolección y la crianza de los niños dependientes. Las técnicas que se precisan para una recolección eficiente incluyen la localización e identificación de las diversas plantas, un conocimiento estacional y geográfico, recipientes para llevar el alimento, y los instrumentos para su preparación. Entre los actuales grupos cazadores-recolectores, este conocimiento es extremadamente complejo, perfectamente desarrollado, y constituye una parte importante de su equipo cultural. El cuidado de un niño curioso, energético pero todavía dependiente, es algo difícil y exigente. No sólo debe vigilarse al niño, sino que también deben enseñársele las costumbres, peligros y conocimiento de su grupo. Para los primeros homínidos, dado que

su bagaje cultural y su comunicación simbólica se iban incrementando, la tarea de adiestrar al joven requeriría una mayor habilidad. La presión de selección para un mejor cerebro procede de muchas direcciones.

Se ha insistido mucho en el argumento de que la necesaria cooperación entre machos, debida a la caza, actuaba como una fuerza reductora de su competencia por las hembras. Creo que la competencia por las hembras se ha exagerado demasiado. Fácilmente puede haber sido manejada en el modo usual para los primates —según las relaciones de status del macho, de las que ya hemos hablado— y no necesitan ser descritas como particularmente violentas o extremas. La simiente para la cooperación masculina ya existía entre los primates cuando trataban de proteger a su banda de los depredadores. Tales peligros pudieron verse incrementados con un desplazamiento hacia la vida en la sabana, y la más duradera dependencia de los niños. Si se pretende que las raíces biológicas expliquen la mayor agresividad de los machos, sería más provechoso examinar su función como protectores más que cualquier adaptación, supuestamente básica, a la caza. La única división del trabajo que existe regularmente en los grupos primates es que las hembras cuidan de los niños y los machos protegen al grupo de los depredadores. Las posibilidades tanto para la cooperación como para la agresión en los machos radican en su función protectora.

El énfasis en la caza como un primer factor motor en la evolución de los homínidos distorsiona los datos. Sencillamente, pasar del modelo del primate individual recolector al modelo del cazador-repartidor cooperativo sin que intervengan algunos cambios, supone un salto demasiado grande. La caza mayor cooperativa sólo podría haberse desarrollado *después* de que las tendencias hacia la inmadurez y el incremento del tamaño de cerebro ya hubieran empezado. La caza mayor se convierte en un desarrollo más lógico cuando es considerada como un producto de un complejo de cambios que incluyen la repartición de los productos de recolección entre madres e hijos, la profundización paulatina de los lazos sociales, el incremento del tamaño del cerebro, y los inicios de inventos culturales tales como acarrear a los bebés, acarrear comida y preparar esta comida. La caza no sólo necesita el anterior desarrollo de algunas habilidades en la organización social y en la comunicación, sino que también debe esperar, probablemente, el desarrollo del «hogar base». Es difícil imaginar que la mayoría o todos los machos primates adultos de un grupo se marchan en una expedición de caza, dejando a sus hembras y a los jóvenes del grupo expuestos al peligro de los depredadores, sin ningún medio de comunicarse para acudir en su defensa, o como mínimo un medio para decirse «No te preocupes, volveré dentro de dos días». Hasta que no se desarrolló este grado de habilidad comunicativa, debemos pensar que toda la banda viajaba y *cazaba* junta, o simplemente que los machos no salían en amplias cacerías cooperativas.

El desarrollo de la caza cooperativa requiere, como primera

condición, un incremento del tamaño del cerebro. Una vez establecida esta tendencia, las habilidades para la caza formarían parte de un proceso de realimentación para la selección de mejores cerebros, al igual que otros inventos culturales y desarrollos tales como las habilidades recolectoras. Por sí misma, la caza no logra explicar ninguna parte de la evolución humana y ni siquiera consigue explicarse a sí misma.

La antropología siempre se ha apoyado en el supuesto de que el distintivo de nuestra especie es nuestra habilidad para *simbolizar*, llevar a la existencia formas de conducta e interacción e instrumentos materiales con los cuales regulamos y controlamos lo que nos rodea. Explicar la naturaleza humana como algo que procede del deseo de los varones de cazar y matar es lo mismo que negar la mayor parte de la antropología. Nuestra especie sobrevivió y se adaptó a través del invento de la *cultura*, en la cual la caza es sólo una de sus partes. A menudo se afirma que la caza *debe* ser considerada como la adaptación «natural de la especie, dado que duró tanto tiempo, nueve décimas partes de toda la historia humana. Sin embargo,

el Hombre Cazador duró tanto tiempo como tal, sin tener una mayor propensión natural hacia la caza que hacia la programación por computadoras, o tocar el violín, o la guerra nuclear, sino porque esto era lo que las circunstancias históricas le permitieron. Ignoramos la primera premisa de nuestra ciencia si nos negamos a admitir que el «hombre» no es más naturalmente un cazador que un jugador de golf, ya que después de la simbolización fue posible que nuestra especie dejara para siempre el nicho ecológico de la necesidad de cualquier adaptación, e hizo posibles todas las adaptaciones por nuestra parte. (Kephart, 1970: 23.)

El hecho de que el concepto del Hombre Cazador influyera tanto tiempo en la antropología es un reflejo del sesgo machista de nuestra disciplina. Este sesgo puede ser puesto de manifiesto en la tendencia a equiparar «hombre», «humano» y «varón»; examinar la cultura casi por entero desde el punto de vista masculino; buscar ejemplos en la conducta de los varones y asumir que con esto basta para obtener la explicación, ignorando casi totalmente la mitad femenina de la especie; y filtrar este sesgo machista en el moderno modelo occidental «ideal» de un macho que mantiene a una esposa dependiente y a un niño pequeño.

La base de cualquier disciplina no está en las respuestas que obtiene, sino en las preguntas que plantea. Como un ejercicio de la antropología del conocimiento, este artículo intenta formular una sola pregunta: ¿qué estaban haciendo las hembras mientras los machos estaban fuera cazando? Yo sólo puedo plantear esta pregunta después de que he llegado a ser políticamente consciente de mí misma como mujer. Es tal el prestigio de los varones en nuestra

sociedad, que una mujer, tanto en la antropología como en cualquier otra profesión, sólo puede hacerse respetar o esperar ser respetada si contiene con preguntas que los hombres consideran importantes. A pesar de que durante años han existido mujeres antropólogas, es muy extraño ser capaz de descubrir cualquier diferencia entre su trabajo y el del antropólogo varón. Aprender a ser antropólogo implica también aprender a pensar desde la perspectiva masculina. Por tanto, no es sorprendente que las mujeres hayan hecho el mismo tipo de preguntas que los hombres. Pero la consciencia política, tanto entre mujeres, negros, indios americanos o cualquier otro grupo, conduce a un reexamen y reevaluación de los presupuestos considerados como indiscutibles. Es un proceso difícil desafiar la opinión convencional, y este artículo no es más que un inicio. El sesgo machista en antropología, que he ilustrado en este caso, es tan real como el sesgo blanco, el sesgo de clase media y el sesgo académico que existen en nuestra disciplina. Nuestra tarea, como antropólogas, es crear un «estudio de la especie humana» a pesar de —o quizás debido a, o incluso por medio de— nuestros sesgos individuales y nuestras perspectivas únicas.

RUBY ROHRLICH-LEAVITT, BARBARA SYKES
y ELIZABETH WEATHERFORD

LA MUJER ABORIGEN: EL HOMBRE Y LA MUJER
PERSPECTIVAS ANTROPOLOGICAS

El propósito inicial de este trabajo fue comparar los descubrimientos de antropólogos masculinos y femeninos sobre la mujer australiana, con el fin de ver si existían variaciones basadas en el sexo. Se ampliaron los estudios incluyendo diferencias teóricas y metodológicas y las ideologías concomitantes, ya que incluso con una investigación tan superficial se mostraron unas discrepancias muy evidentes, tanto en la línea como en la calidad de los datos recogidos en campo.

Por lo general, se reconoce que el estudio de una cultura desde una perspectiva exclusivamente masculina suele ser incompleto. Los etnógrafos masculinos utilizan informadores masculinos, sea por tendencia o por necesidades culturales, y observan aquellas actividades que son masculinas o en las que participan ambos sexos, pero raramente aquellas en que participa únicamente la mujer. Una etnografía parcial ofrece una imagen distorsionada, y queda todavía más distorsionada debido a la teoría y metodología androcéntrica de muchos etnógrafos masculinos, que justamente ahora se empieza a tener en cuenta fundamentalmente por antropólogos. A la mayoría de los hombres de esta disciplina les resulta difícil enfrentarse con la realidad, ya que esto cuestionaría gran parte de los datos acumulados durante más de un siglo, relacionados con las culturas no-occidentales.

Se ha prestado poca o nula atención a la eliminación del androcentrismo en la educación de los antropólogos. La atención se centra fundamentalmente en eliminar el aspecto etnocéntrico que implica el supuesto inconsciente de la superioridad sobre la gente no-occidental. Sin embargo, a pesar de una formación deliberada y concertada con este fin, los antropólogos encuentran casi imposible liberarse de estos supuestos. Paul Riesman constata en su análisis de los libros de Castaneda (1972: 7) que:

La creencia de que todas las personas son humanas no ha impedido que los antropólogos occidentales se sientan supe-

rios a la gente sobre la que investigan y escriben, y esto no ha evitado que surjan, e influyeran nuestras actividades, importantes distorsiones que tenemos en la imagen de la gente no occidental (y de nosotros mismos).

Mucho más serias han de ser, por lo tanto, las distorsiones que surgen del androcentrismo. ¿Cómo es posible para los etnógrafos masculinos, socialmente situados por nacimiento en un status superior en su propia cultura, y en modo alguno considerados responsables de androcentrismo, informar objetivamente de las relaciones entre hombres y mujeres, y sobre el rol y status de las mujeres en otras culturas? Además, la socialización en la materia únicamente fortalece el androcentrismo, ya que obviamente se prefiere a los hombres para ofrecerles investigaciones, trabajos de campo y colocación.

El prototipo de aproximación androcéntrica por parte del antropólogo es el largo debate del siglo sobre la existencia de civilizaciones matriarcales, debate sin igual debido a lo particularmente emocional de su tono. Continúan entre nosotros multitud de contradicciones que potencian esta controversia. Así, por ejemplo, aunque generalmente se acepta que las prácticas religiosas reflejan la vida secular, cuando la información arqueológica revela el predominio de diosas se niega la correspondiente dominación de la mujer, a pesar de que se acepta la supremacía secular del hombre cuando se ha encontrado que predominan los dioses. Y los científicos que suministran pruebas de la existencia de matriarcados, han quedado estigmatizados como *no científicos*.

Al mismo tiempo se afirma la universalidad del sistema patriarcal, ya que la mayoría de antropólogos aseguran que incluso en sociedades matrilineales, matrilocales, no es la mujer sino sus hermanos quienes sustentan el poder político. Esto es pasar por encima de la evidencia histórica. El liderazgo de la mujer está bien documentado en diversos países del sudeste asiático y África. Y en los estados norandinos «las tendencias matrilineales del área del círculo del Caribe promovieron guerreros y gobernantes tanto masculinos como femeninos» (Steward 1970: 221).

La misma selección de las instituciones políticas como criterio definitorio de la organización social es, en sí mismo, una proyección de la sociedad euro-americana. El elevado status de las mujeres en muchas culturas se basó en sus decisivos roles económicos, religiosos y médicos. Pero parece que para tales sociedades no puede utilizarse el término «matriarcado», ya que tal como lo definen la mayoría de antropólogos, un matriarcado es la otra cara de la moneda de un patriarcado, especialmente los del tipo euro-americano, en que el hombre ejerce un control férreo sobre todas las instituciones. Pero el concepto de poder en el patriarcado, así como los medios de control de las masas por parte de una élite gobernante, de ningún modo es aplicable a los pueblos tribales. Tal como señala Leacock (1972: 34), en tales sociedades «la participación de la mu-

jer con una parte fundamental del trabajo socialmente necesario, no las redujo a una virtual esclavitud, tal como sucede en una sociedad clasista, sino que les proporcionó un poder decisorio proporcional a su contribución».

De acuerdo con Kaplan y Manners (1972: 186), «el propósito con que se emprende la investigación y descripción determinará una valoración etnográfica que reposa en “categorías nativas” (en términos émicos) y en “las categorías de los antropólogos” (en términos éticos) o, apurando el tema, en una combinación de las dos». Pero en las etnografías masculinas de los aborígenes australianos predominan «las categorías del antropólogo». Las sociedades se presentan como dominadas por el hombre, teniendo las mujeres un status subordinado y degradado. Sin embargo, en *Aboriginal woman and Tiwi wives*, Phyllis Kaberry (1939) y Jane Goodale (1971) consiguen combinar las «categorías de los antropólogos» con las de los nativos. Su teoría y metodología parece provenir de «la doble conciencia», un concepto que Dubois desarrolló para definir la conciencia de la gente negra en una sociedad racista (1961: capítulos 6 y 7). Kaberry y Goodale, en tanto que también son mujeres en una sociedad sexista, tienen la sensibilidad especial que los miembros de los grupos subordinados, si pretenden sobrevivir, deben desarrollar hacia aquellos que los controlan, a la vez que son plenamente conscientes de la realidad cotidiana de su opresión, una cualidad de que carecen los grupos superordinados. De este modo, Kaberry y Goodale desarrollan etnografías sobre la vida real y visión del mundo de la gente que estudian, y con una conciencia completa de «las categorías de los antropólogos», su teoría se desarrolla tanto émica como éticamente.

En contraposición, C. W. M. Hart señala (Spindler 1970: 147) que, cuando estudió a los tiwi del norte de Australia, se concentró en el sistema genealógico e ignoró deliberadamente la mitología y técnicas de subsistencia, porque le «aburrían». Leacock (1972: 7), apuntando las limitaciones de esta aproximación, dice: «Desgraciadamente, el debate sobre el status de las mujeres en la sociedad primitiva ha ignorado por mucho tiempo el verdadero rol de las mujeres... a favor de un enfoque casi exclusivo en los sistemas de descendencia». Pero la perspectiva émico-ética de Kaberry y Goodale va más allá de los sistemas particulares escogidos por el etnógrafo masculino. Tal como señala Kaberry (1939: 39), «la antropología es una ciencia que debe tener sus leyes y abstracciones, ya que los seres humanos... son capaces de demostrar que son refractarios a la manipulación científica».

La sensibilización de las etnografías respecto a la «manipulación científica» de la gente es otra faceta de la «doble conciencia», término exacto para una perspectiva émico-ética. Este tipo de manipulación queda ilustrada con la invención aristotélica de la dicotomía, ampliamente utilizada por los científicos sociales occidentales para establecer y perpetuar, en el caso de los roles masculino y femenino, el status y temperamento, la superioridad «natural» de los hom-

bres y la inferioridad «natural» de las mujeres. En la antropología de los aborígenes australianos, los funcionalistas y estructuralistas como Durkheim, Warner y Lévi-Strauss establecen dicotomías ficticias y simplistas que designan arbitrariamente a los hombres como sagrados y a las mujeres como profanas, o a los hombres como agentes y a las mujeres como objetos sobre los que se actúa, a la vez que —incongruentemente— se desvaloriza a las mujeres precisamente en los campos en que son agentes, comprometidas con la acción. Tales polarizaciones están siendo desafiadas eficazmente por Kaberry y Goodale, ya que se centran en las reveladoras interacciones entre las actividades cotidianas y rituales de estas gentes.

A excepción de Daisy Bates¹ y algunas mujeres más, cuyos trabajos fueron condenados al silencio durante más de un siglo, los datos sobre aborígenes australianos procedían de investigadores de campo masculinos. Lo que surgió de aquí fue una visión de las mujeres australianas como garantía en un sistema de intercambio masculino, o como «simples ganapanes, que pasan una vida de monotonía y son maltratadas desvergonzadamente por sus maridos»

1. La investigación de Daisy Bates debería ser una fuente fundamental respecto a los aborígenes australianos, ya que estuvo con ellos cincuenta años. Pero hasta la fecha parece que ningún antropólogo haya investigado en los 94 folios de sus manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional de Canberra (Australia). A pesar de que era un miembro del mismo grupo racial y cultural que los etnógrafos masculinos que estudiaron a los aborígenes, Bates, como mujer, parece que padeció el sexismo que aquéllos muestran hacia la mujer aborígen.

Antes de su primera expedición a Australia en 1910, Radcliffe-Brown escribió a Bates que su descripción de la organización social aborígen representaba “una gran cantidad de información que será de un valor inmenso para nosotros en el trabajo que nos proponemos realizar” (Salter 1972: 135), y aceptó su oferta para participar en la expedición. A pesar de su propia pobreza, recurrió a todas las fuentes posibles para financiar la expedición, e introdujo a Radcliffe-Brown en todos los grupos que ella conocía tan bien. Pero al poco tiempo de que empezara el trabajo de campo, él la dejó. Además retrasó la edición del manuscrito que ella le había confiado, que finalmente se perdió. Después de publicar sus primeros informes, Bates escribió a un amigo que “algunos de mis manuscritos se están imprimiendo como descubrimientos recientes, para aquellos que tienen acceso a los mismos. Recordarás que te mencioné hace algunos años a los nativos ngargalulla del distrito Broome. He visto en una publicación reciente que estos hijos espirituales son hallazgos de Mr. A. R. Brown” (Salter 1972: 152).

Elking se puso en contacto con Bates en 1923, antes de empezar su expedición. Pero cuando ella pidió ayuda para obtener una subvención del gobierno, debido a que estaba financieramente sin ayudas, lo único que recibió fueron veinte libras, que rechazó indignada (Salter 1972: 199).

A pesar de que muchos funcionarios habían recomendado que fuera nombrada representante de los aborígenes ante el gobierno, no consiguió el puesto en base a que los riesgos que implicaba eran demasiado grandes para una mujer. “Esta fue la decisión más amarga y peor tomada con una persona que había vivido sola entre los aborígenes, tanto civilizados como salvajes.” Pero se le concedió el título de protectora, un cargo honorífico “como premio de consolación” (Salter 1972: 195).

A pesar de que Daisy Bates continuó trabajando productivamente, no hay duda de que esta materia perdió en ella a una etnógrafa valiosísima, que siempre insistió en que “la cuestión nativa debía estudiarse desde el punto de vista nativo” (Bates 1938: 25).

(Elkin 1939: xxii). Esta perspectiva se hizo asombrosamente consistente, ya que en fecha tan reciente como en 1960 *The Tiwi of Noth Australia* (Hart y Pilling 1960) fue descrito por George y Louise Spinder (en la «Nota de los editores» a Hart y Pilling 1960: v) como «un caso de estudio de un sistema de influencia y poder basado en una extraña moneda... la mujer... Porque los hombres compiten por el prestigio y la influencia a través del control sobre las mujeres, mientras éstas tienen el valor de mercancía escasa».

Kaberry y Goodale presentan una imagen totalmente diferente de la mujer aborígen. Describen sus roles económicos como de importancia crucial, y muestran que éstos determinan la naturaleza de sus roles espirituales, refutando el punto de vista masculino de que las mujeres son excluidas del aparato sagrado. Ya que las ceremonias totémicas australianas reflejan la organización total de la sociedad en que se desarrollan tanto las mujeres como los hombres en su lucha por adaptarse a un medio inseguro.

Con referencia a la división del trabajo según el sexo, Ashley-Montagu (1937: 23) indica que las mujeres sólo son «vacas domesticadas», mientras que Malinowski anota (1913: 287) que se obliga a las mujeres a realizar el trabajo más pesado «por parte de la mitad brutal de la sociedad» (y que) «en el aspecto económico, la relación de un marido con su esposa es la de un amo con su esclavo». Kaberry, sin embargo, demuestra que el trabajo de las mujeres es menos pesado que el de los hombres. La caza en montañas abruptas y bajo un sol abrasador resulta muy agotadora y frecuentemente frustrante, mientras que las mujeres forrajean en un lugar sosegado, descansan chismorreando a la sombra, nadan en las balsas para refrescarse, y siempre se las arreglan para volver con comida al campamento. Las mujeres transportan los bultos cuando el grupo se desplaza de un lugar a otro a la búsqueda de alimentación, ya que los hombres deben estar libres para usar sus armas de caza. Pero los grupos nómadas viajan ligeros y las mujeres no se encuentran indebidamente gravadas con sus cargas.

Las mujeres suministran la mayor parte del alimento para la familia, ya que la caza es impredecible y la cantidad de carne que provee el hombre es incierta. Para forrajear se precisa destreza, paciencia y un conocimiento exhaustivo del medio. Además, la mujer caza pequeños animales e incluso canguros con la ayuda de los perros de caza, que ella misma cuida y adiestra con dedicación y amor. Según Kaberry (1939: 23):

Si bien era obligatoria la búsqueda de alimento, al menos no viajaban como bestias de carga, con docilidad timorata y resignación bovina. No eran dirigidas por los hombres; partían pausadamente, elegían sus propias rutas, y en este apartado de las actividades económicas, gozaban de un mando indiscutible. Si era de su única responsabilidad proveer determinados bienes, al menos ésta era una parcela en que eran sus propias armas, adquiriendo su destreza de las

mujeres mayores, y no se prestaban al tedioso aprendizaje de un padre o marido meticuloso.

* En efecto, el trabajo de las mujeres no era más obligatorio que el de los hombres. La carne se considera esencial para la dieta «y es responsabilidad de los hombres contribuir con ella en la medida de lo posible, del mismo modo que las mujeres deben buscar raíces y tubérculos» (Kaberry 1939: 25).

Cuando a la vuelta de un día agotador el marido cree que su mujer no ha hecho su tarea, puede pelearse con ella y puede intentar golpearla, «pero es incuestionable que ella se somete al castigo cuando su conducta no ha sido la propia de una esposa» (1939: 25). Cada mujer tiene su bastón de combate, que maneja con gran destreza, y cuando el marido es desafortunado en la caza o la mujer piensa que sencillamente es un vago, puede atacarle «tanto con la lengua como con el hacha de guerra» (1939: 26). Tanto Kaberry como Goodale demuestran que en ocasiones hombres y mujeres emprenden juntos expediciones de caza o pesca, a pesar de que generalmente realizan sus actividades por separado.

Kaberry sugiere que la separación de sexos durante la mayor parte del día se prolonga hasta la esfera ritual. Pero Elkin mantiene (1939: xxvi) que «la dicotomía que se manifiesta tanto en la vida económica como en la ritual, puede surgir debido a diferencias entre los hombres y las mujeres». Muchos científicos sociales occidentales, cuando se enfrentan con la complejidad de los roles culturales, se refugian en la tesis simplificadora: «La anatomía es el destino».

Destacando la fundamental importancia de la tecnología en Occidente, Warner (1937: 6) afirma que los roles dominantes del hombre, tanto sociales como religiosos, reflejan su destreza tecnológica, mientras que las técnicas «más simples» utilizadas por la mujer tienden a «simplificar su personalidad» y su rol social, y las excluye de los misterios totémicos. En cualquier caso, Kaberry señala que la destreza de los hombres no incrementa la importancia de sus actividades económicas, mientras que las herramientas que fabrica y usa la mujer satisfacen la mayor parte de necesidades nutritivas del grupo. Las mujeres son respetadas esencialmente en virtud de su contribución económica y se han asegurado un trato justo y favorable. Las mujeres tienen derecho a la propiedad y comercian con muchos de los artículos que hacen, en el sistema de los intercambios económicos, con compañeros tanto masculinos como femeninos. También ellas celebran «corroborees» * con sus compañeras secretas y, como los hombres, las mujeres practican la hechicería contra parteneres informales.

Muchos estudiosos masculinos de los aborígenes australianos, de 1840 en adelante, se centran en la vida marital de las mujeres, con oscuras insinuaciones sobre la terrible suerte de las muchachas jó-

* Danza nativa de los aborígenes australianos. (N. del T.)

venes que son entregadas al viejo. «La poligamia se practica en una forma tan exageradamente bárbara, que es impublicable», escribió Gason (1879: 81). Gribble (1930: 175-176) dijo que «en este tipo de matrimonios pueden suceder cosas incalificables». Y de acuerdo con Malinowski (1913: 101), «el marido tiene un “superderecho” sexual muy concreto respecto a su esposa, que le asegura el derecho a disponer de ella». ¿Cómo pudieron estos estudios, con su escaso acceso a las mujeres, llegar a sus inmencionables conclusiones?

La suposición de que las muchachas prepúberes eran violadas por sucios hombres viejos, refleja la fantasía ampliamente extendida entre los hombres occidentales del incesto padre-hija. De acuerdo con Kaberry, la gente joven de ambos sexos tiene encuentros casuales antes de casarse, cosa considerada normal en las sociedades tribales. Si una chica queda embarazada, ante la sociedad aparece como padre el hombre con quien está prometida; esto es una forma de garantía para la madre. En cambio, no está permitida hasta después de la pubertad la relación sexual completa, sea con el amante o con el marido. El futuro marido de la muchacha se aloja en el campamento de los padres de ella antes de que ésta alcance la pubertad, y en este período transitorio premarital se van conociendo, de manera que, cuando ella vaya a vivir al territorio de él, se haya habituado a él. Tanto los padres como la gente joven, niegan indignados la idea de que hubieran tenido relaciones sexuales antes de la primera menstruación. Las relaciones sexuales siempre siguen a la menstruación y jamás la preceden, según los mitos recogidos de diferentes tribus por Kaberry.

En la mujer aborígen se proyecta con todo su vigor el tema judeo-cristiano de la impureza de la mujer. Warner (1937: 394) señala que «la masculinidad está inseparablemente unida a la pureza ritual, y del mismo modo la feminidad está enlazada al concepto de impureza, siendo lo primero el principio de lo sagrado y de lo profano lo último». Según Warner, los murgin conectan el status superiorizado de los hombres a su pureza sagrada, y también su superioridad tecnológica, y conectan la subordinación de la mujer a su impureza profana. A través de la continuada participación en el ritual, la pureza ritual del hombre se hace más sagrada, y unifica al grupo masculino, mientras que la exclusión de las ceremonias y la impureza ritual unifica al grupo femenino subordinado.

En la medida en que la menstruación está relacionada con la sangre y los genitales, está provista de poderosas propiedades mágicas y asociada con tabúes. Debido a que se cree que el poder de la sangre menstrual puede perjudicar a los hombres, las mujeres se apartan discretamente de su camino. No obstante, Kaberry observa que los hombres jamás expresaron su disgusto ante una mujer menstruante. Ellos nunca hablaron de ella como «sucio» o «impura», ni tampoco «sucio» tenía una significación que implicara impureza ritual. Kaberry opina (1939: 238) que es particularmente significativo el hecho de que las mujeres jamás piensan de sí mismas que son impuras, o de la menstruación que sea una vergüenza, cosa que

harían, como lo hacen las mujeres en Occidente, si los hombres opinaran así. Las mujeres se sienten unidas por su cooperación económica y la participación en sus propias ceremonias secretas, y no por «su impureza ritual».

Los antropólogos masculinos insisten en que los asuntos matrimoniales son completamente controlados por los hombres en su propio beneficio. De acuerdo con Hart y Pilling, las mujeres son inversiones básicas, prendas en la lucha del hombre por el poder. La visión del hombre tiwi se plantea en términos del corredor de bolsa de Wall Street (Hart y Pilling 1960: 16):

Igual que en nuestra cultura, en que el millón que cuesta más hacer es el primero, igual ocurre entre los tiwo, donde la primera esposa conseguida es la más difícil de lograr. Si un padre astuto tiene una hija para colocar a un veinetañero y te la decide colocar a ti, es posible que su decisión arrastre a otros padres a hacer una inversión similar.

Hart y Pilling ignoran completamente las ventajas y poder que las mujeres de este sistema acumulan. Goodale (1971: 52) señala que el lazo que une al yerno con la futura suegra es «una de las más importantes y duraderas relaciones sociales que pueden tener». El yerno se hace responsable de satisfacer las necesidades y deseos de su suegra hasta la muerte de uno de ellos, en correspondencia por la promesa de su futura hija. «Debe suministrarle todo lo que le pida en bienes y servicios, incluyendo las ropas actuales, tabaco, dinero y cosas por el estilo» (1971: 52). Además, si el yerno «no sirve a la suegra a su entera satisfacción, ésta puede anular el compromiso. El padre de la muchacha no tiene derecho a anular el compromiso» (1971: 56). En las tribus kimberley de la Australia noroccidental, el elevado número de raptos y matrimonios informales demuestra que muchas mujeres jóvenes no están dispuestas a aceptar mansamente matrimonios. Y, además, en muchas ocasiones las mujeres jóvenes casadas con un hombre mayor tienen un amante joven.

La mujer australiana viuda y se vuelve a casar con frecuencia, debido a la diferencia de edad con sus primeros maridos. Pero tal como los hombres más viejos se casan con mujeres jóvenes, la mujer, tal como se va haciendo mayor, se casa con hombres más y más jóvenes, y realiza cada vez más la elección del hombre con quien se casa. Cuando una mujer viuda sobrevive a sus hermanos, sus hijos gozan del derecho nominal de arreglar su próximo matrimonio. Pero incluso Hart describe a las viudas tiwi como (1960: 20) «sumamente habladoras y bastante duras; las viejas damas no eran manejadas con facilidad por nadie, ni siquiera por sus ambiciosos hijos ya adultos. En su vejez, eran ellas quienes fundamentalmente decidían con quién se volverían a casar». Y todavía más: estas mujeres viejas no sólo arreglaban sus matrimonios, sino que incluso, de acuerdo con Goodale (1971: 57), los de sus hijos. «Ya que todos

los compromisos implican un intercambio... ¡las madres, ávidas por hacer progresar a sus hijos, pueden estar de acuerdo con intercambiarlos!»

Ashley-Montagu afirma que el vínculo psicológico entre madre e hijo está aún menos aceptado en toda Australia que el existente entre padre e hijo. Añade (1937: 74) que la mujer arunta es simplemente «el medio a través del que el niño-espíritu se convierte en bebé» y tiene una significación mucho mayor «la relación entre padre y niño, que la que debería existir entre la madre y el niño al que ha dado la vida». Pero esto parece ser una proyección típicamente patriarcal de la negación de la capacidad de fecundidad de la mujer.

Las gentes «primitivas» sienten un enorme respeto y miedo hacia la función reproductora de la hembra. Entre las tribus kimberley, concretamente, Kaberry demuestra que la relación psicológica entre la madre y el niño no sólo está completamente admitida, sino que se le otorga a la madre un respeto y un afecto especiales. La mujer embarazada respeta determinados tabúes con la comida, porque se cree que ciertos alimentos pueden perjudicar al niño mientras se encuentra en el seno materno. Los nativos del centro y sur de Australia creen que las personas heredan de su madre el cuerpo, la carne y la sangre. De seis años en adelante, los niños distinguen entre sus propias madres biológicas y «las otras madres», tales como las hermanas de las madres. Los hombres que tienen la misma madre, pero padres distintos, se llaman entre sí «hermano», y los niños se sienten fuertemente unidos al grupo de la madre. Cuando se inicia a un hijo, la madre recibe una parte importante de los regalos, así como regalos del marido de su hija, y participa en las negociaciones para el matrimonio de su hija. Las madres e hijas casadas se visitan y ofrecen regalos mutuamente, y tanto los hijos como las hijas cuidan a su madre cuando es vieja.

Ashley-Montague (1937: 72) sostiene también que «está tan minimizada la propia experiencia relacionada con dar a luz un niño, y tan magnificados los resultados del nacimiento, que lo primero pierde significado antes de haber comprendido las consecuencias de lo último». No teniendo acceso a los rituales que rodean la vida de la mujer, de alguna manera descubrió que «entre los australianos... el parto es un asunto relativamente frívolo para la mujer... No se asocia mucho afecto al nacimiento del niño, ni es en modo alguno sentimental» (1937: 73).

Según Kaberry, esta actitud tipifica el enfoque causal que da el etnógrafo al parto y sus ritos. Si bien a la mujer australiana le gusta tener niños y se potencia con la maternidad, mira a los niños como la consecuencia y no como la razón de casarse. «Cuando tiene niños, lo más seguro es que no la amarren a una posición de inferioridad, como tampoco limitan sus actividades» (Kaberry 1939:156). Pero las mujeres espacian sus partos en las sociedades recolectoras-cazadoras. Más que tratar el parto con ligereza, a muchas mujeres aborígenes no les gusta la perspectiva del dolor y la preocupación, y el peso posterior de tener que cargar con el niño. Existe un ritual

secreto de gran importancia, para aminorar las dificultades del parto. Goodale apunta (1971: 145) que las esposas jóvenes pueden tener varios abortos «con el fin de poder posponer su maternidad y no interferirla con su vida amorosa». Kaberry señala (1939:157-158) que «no se puede suponer la existencia de un instinto maternal anterior al embarazo e incluso después de la concepción, desde el momento en que muchas mujeres aborígenes recurren al aborto». Parece ser que las mujeres «primitivas» tienen un control mucho mayor sobre su cuerpo y las funciones reproductoras que sus hermanas «civilizadas».

Por lo que se refiere a la vida espiritual de las mujeres aborígenes, los antropólogos varones caen en las mayores distorsiones. Durkheim, Warner y Elkin aseguran que sólo los hombres son sagrados y realizan adelantos sagrados. En cambio, Kaberry señala (1939: 230) que si los hombres representan realmente el elemento sagrado, las mujeres seguramente son conocedoras del hecho y lo aceptan. De cualquier modo, las mujeres no ven a los hombres como sagrados; «se mantienen lamentablemente profanas en su actitud respecto a los hombres». Elkin sostiene que los hombres se hacen sagrados en el curso de su vida ritual secreta, los miren o no como sagrados las mujeres. ¿Pero si la mitad de la población se niega a reconocer la santidad de la otra mitad, qué autoridad mágica consigue que esta otra mitad se convierta en sagrada?

Muchos antropólogos se quedan tan boquiabiertos como cualquier turista occidental ante los ritos espectaculares de los hombres aborígenes. Aunque las mujeres participan en menos rituales y menos elaborados, tanto las ceremonias de los hombres como las de las mujeres se relacionan directamente con sus respectivos problemas. Así como los hombres se interesan fundamentalmente por los rituales masculinos, las mujeres están comprometidas con aquellos relacionados con su propio sexo, que los etnógrafos tienden a tratar como una característica menor y exótica de la vida nativa. Spencer y Guillén, por ejemplo, describen (1927: 480) los ritos femeninos en un capítulo que denominan «Costumbres nativas peculiares».

La identificación patriarcal de las mujeres con el mal y el peligro queda especialmente señalada en la denigración que hace Roheim de la religión femenina (1933: 259).

¿Qué es su religión?... Podemos hacer esta pregunta de otra forma y preguntar cuáles son sus miedos, sus ansiedades. Porque es el único aspecto de la religión que está abierto a la mujer. Todos los aspectos de la religión que ocultan un mundo sobrenatural que protege la especie humana... o cualquiera de sus elementos de identificación, están limitados a la mitad masculina de la población. Para una mujer, la religión significa un peligro sobrenatural o semisobrenatural, significa demonios... o vengadores demoníacos o tribus enemigas.

De acuerdo con Kaberry y Goodale, tanto el hombre como la mujer tienen las mismas creencias profundamente enraizadas en los ancestros totémicos. Y la relación igualitaria entre los sexos queda reflejada en los mitos que representan a los antepasados totémicos masculinos y femeninos coexistiendo desde un principio. En el mito de la creación de los tiwi, fue una deidad femenina la que creó la tierra, los árboles, y los animales, agua fresca y salada; y tanto el sol que da calor al mediodía como la Vía Láctea de la noche son diosas. A diferencia de los mitos patriarcales de la creación, que enseñan tanto a hombres como a mujeres que un dios masculino primero creó al hombre, los mitos contados por las mujeres australianas les enseñan a identificar con antecedentes totémicos femeninos la responsabilidad de proteger el parto y la menstruación.

Cuando la muchacha se acerca a la pubertad, las mujeres viejas entonan canciones para llevarla a la madurez sexual, y justamente antes de su primera menstruación realizan rituales secretos para prepararla con vistas al matrimonio. En la primera menstruación se realizan rituales para que la muchacha, a la que se recluye, pase el período sin peligro, y las mujeres cantan canciones sagradas, ocultas celosamente a los hombres, para parar el flujo de la sangre menstrual, para facilitar el parto y para evitar hemorragias. Después que se han realizado los ritos del parto, tienen lugar otros para fortalecer a la madre y el niño.

En el noroeste de Australia se aparta a los hombres de las «corroborees» secretas en que participan las mujeres para obtener amor mágico. A pesar de que algunos hombres se oponen a estos hechos, no pueden evitar que tengan lugar, y las mujeres saborean la situación desventajosa en que colocan a los hombres. Igual que en los rituales masculinos, las confirmaciones dan la oportunidad de bromear y fastidiar, de exhibirse y divertirse. Dirigen estos encuentros tan intensos y dramáticos las mujeres de mediana edad y las viejas. Las bailarinas, pintadas y disfrazadas, usan en tales ocasiones los boomerangs de sus maridos y sus propios bastones de combate, por estar dotados de cualidades mágicas, para la estimulación de la relación sexual. Muchas de las canciones que cantan las mujeres durante estas confirmaciones, así como en otras ceremonias, enfatizan el clítoris para el acto amoroso. Parece ser que entre las tribus kimberley no existe el mito del orgasmo vaginal.

Las mujeres australianas, a medida que se hacen mayores, se hacen más positivas y gozan de mayor poder y autoridad. En cambio, muchos etnógrafos masculinos proyectan sobre ellas el desprecio y falta de respeto que experimentan las mujeres mayores en la sociedad occidental. Por ejemplo, Hart se refiere a las mujeres australianas más viejas como «viejas brujas» o «viejas brujas desdentadas», en contraste con sus referencias respecto a «los poderosos hombres viejos». Sin embargo, los etnógrafos masculinos no pueden ignorar completamente el influyente status que tienen las mujeres mayores en la vida del grupo, así como en el campamento. Las mu-

jeros mayores enseñan a las más jóvenes sus habilidades en el campo económico, y presiden los ritos de las mujeres y sus confirmaciones secretas. De acuerdo con Kaberry (1939: 184):

Mantienen los mitos junto con los hombres viejos, son responsables de transmitir las leyes y costumbres tribales, y son una de las fuerzas que potencian la estabilidad y continuidad de la vida tribal.

Las mujeres viejas toman la iniciativa para parar las disputas «cuando la cólera se eleva y amenaza la paz... En medio de los gritos y ladridos de los perros, se oirá la voz de una mujer mayor por encima del alboroto, con imparcialidad, por encima de las peroratas de hombres y mujeres» (1939: 184).

Resumiendo las diferencias fundamentales entre los estudios realizados por etnógrafos y los de etnógrafas, es evidente que el androcentrismo de los eruditos es el resultado de una perspectiva ética que los ciega ante la auténtica realidad de la vida aborígen. El androcentrismo impide a los eruditos reconocer que los nativos son plenamente conscientes de la importancia de la contribución económica de las mujeres, de modo que están convenidos roles proporcionales de las demás instituciones. El androcentrismo lleva a los eruditos a exagerar la importancia que tiene entre los nativos el poder político y la tecnología. Los androcéntricos eruditos proyectan sobre los aborígenes la idea patriarcal de que son las diferencias psicológicas entre los dos sexos las que determinan todas las diferencias en los roles sexuales, así como el concepto patriarcal que niega a la mujer el principio de la fecundidad, ligando la impureza femenina a la menstruación, afirmando como subordinado el status de esposa y madre, e identificando a la mujer con el mal y el peligro. Los eruditos androcéntricos ignoran o minimizan la importancia que tiene para las mujeres la vida ritual. Además, los eruditos androcéntricos son también misántropos, describen equivocadamente a los hombres australianos como brutales, dominantes, y del mismo modo olvidan la humanidad de las mujeres.

Por su parte, las etnógrafas nos enseñan que hombres y mujeres viven juntos en igualdad de derechos, que garantizan el respeto y la dignidad de los miembros de ambos sexos. Si bien en las relaciones con otros grupos los hombres juegan un papel político más importante, la institución política no está muy desarrollada y está dirigida a la supervivencia económica, en la que la mujer juega el principal papel. Se ha demostrado que las mujeres australianas tienen un control total de la función reproductora, y no son vistas, ni por los hombres ni por sí mismas, como contaminantes, polucionantes, impuras, malignas o peligrosas. Las mujeres obtienen las mismas ventajas que los hombres de sus experiencias rituales: seguridad emocional durante sus crisis vitales, y la oportunidad de hacer teatro, divertirse y exhibirse. Además, las etnógrafas han de-

mostrado que los hombres australianos son padres y esposos responsables y solícitos.

A partir de las diferencias entre etnografías masculinas y femeninas, la deducción básica que se puede señalar es que los antropólogos occidentales no están dispuestos y son incapaces de eliminar su etnocentrismo, del que el androcentrismo y el sexismo son los elementos dominantes. Tanto el androcentrismo como el sexismo conducen a una interpretación errónea y desenfocada de los roles y status de las mujeres en las culturas no occidentales. Y si se interpretan erróneamente y desenfocan los roles y status de las mujeres, es inevitable que pase lo mismo con los de los hombres. Teniendo en cuenta que están ligadas las relaciones de los hombres con las de las mujeres, la distorsión de los roles entre hombres y mujeres lleva consigo la distorsión del sistema social en su conjunto.

Además, esas antropólogas, que son conscientes de la opresión que sufren las mujeres en una sociedad androcéntrica y que son sensibles a las observaciones incorrectas que hacen los hombres respecto a las mujeres, aportan a su investigación una doble conciencia, cuyos resultados son ampliar, puntualizar y objetivizar sus estudios. Etnógrafas como Kaberry y Goodale son las que consiguen una perspectiva auténticamente émico-ética.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHLEY-MONTAGU, M. F. 1937, *Coming into being among the Australian aborigines*. Londres: G. Routledge & Sons.
- BATES, Daisy 1938, *The passing of the aborigines*. Londres: John Murray.
- ELKIN, A. P. 1939, «Introduction», en Phyllis M. Kaberry (ed.), *Aboriginal woman, sacred and profane*. Londres: G. Routledge & Sons.
- GASON, S. 1879, «The Dieri», en G. Taplin (ed.), *The folklore, manners, customs and languages of the South Australian aborigines*. Adelaide: E. Spiller.
- GOODALE, Jane C. 1971, *Tiwi wives*. Seattle: University of Washington Press.
- GRIBBLE, E. R. 1930, *Forty years with the aborigines*. Sydney: Angus and Robertson.
- HART, C. W. M. y Arnold R. PILLING 1960, *The Tiwi of North Australia*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- KABERRY, Phyllis M. 1939, *Aboriginal woman: sacred and profane*. Londres: G. Routledge & Sons.
- KAPLAN, David, y Robert A. MANNERS 1972, *Culture Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- LEACOCK, Eleanor B. 1972, «Introduction», en Friedrich Engels, *The origin of the family, private property and the state*. Nueva York: International Publishers.

- MALINOWSKI, Bronislaw 1913, *The family among the Australian aborigines*. Londres: University of London Press.
- RIESMAN, Paul 1972, *New York Times Book Review*, 22 de oct.
- ROHEIM, Geza 1933, «Women and their life in Central Australia». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 63.
- SALTER, Elizabeth 1972, *Daisy Bates*. Nueva York: Coward, McCann and Geoghegan.
- SPENCER, BALDWIN, y F. J. GUILLEN 1927, *The Arunta*, vol. II. Londres: Macmillan.
- SPINDLER, GEORGE D. 1970, *Being an anthropologist*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- STEWART, JULIAN H. 1970, «Cultural Evolution in South America», en Walter Goldschmidt y Harry Hoijer (eds.), *The social anthropology of Latin America*. Los Angeles: Latin America Center, University of California.
- WARNER, W. LLOYD 1937, *A black civilization*. Nueva York: Harper and Brothers.

El debate sobre el matriarcado

EL MITO DEL MATRIARCADO: ¿POR QUE GOBIERNAN LOS
HOMBRES EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS? *

Es indudable que existe un renovado interés del público por el tema de los matriarcados primitivos. La aparición de libros y artículos en las revistas confirman súbitamente la existencia de un antiguo gobierno de las mujeres y de un modo de vida arcaico que difería radicalmente del nuestro. Puesto que en ningún lugar del mundo actual ha sobrevivido matriarcado alguno y puesto que se carece totalmente de las fuentes primarias que pudieran dar cuenta de él, tanto la existencia como la formación de sociedades dominadas por las mujeres sólo pueden ser objeto de conjeturas. La ausencia de dichos documentos no ha significado, sin embargo, un obstáculo para aquellos estudiosos y divulgadores que ven en el concepto de matriarcado primitivo el fundamento para un nuevo orden social, en el que la mujer puede y debe detentar importantes roles políticos y económicos.

Bachofen y el derecho materno: mito e historia

El estudio más antiguo y erudito sobre el matriarcado se debe a Johann Jakob Bachofen, un jurista suizo estudioso de los clásicos, y fue publicado en Stuttgart en 1861. Su obra *Das Mutterrecht*¹ causó gran impacto en la visión que el siglo XIX tenía de la evolución de las primeras instituciones sociales. Partiendo de argumentos apoyados en su mayoría en fuentes históricas tomadas de la poesía, y con frecuencia dudosas (Hesodo, Píndaro, Ovidio, Virgilio, Hora-

* Mis más sinceros agradecimientos a las editoras Louise Lamphere y Michelle Rosaldo por sus valiosas críticas a una versión anterior del presente trabajo. También quisiera expresar mis agradecimientos a Eugene Goodhart, Eva Hunt y Robert A. Manners por sus útiles comentarios sobre la versión final.

1. Las traducciones de algunos extractos de *Das Mutterrecht* pueden encontrarse en Ralph Mannheim (ed.) *Myth, Religion and Mother Right* (Bachofen 1967).

cio, *La Iliada y La Odisea*, Heródoto y Estrabón)², Bachofen intentó establecer como un hecho moral e histórico la primacía del «derecho materno», que creía nacido de la asociación natural y biológica entre madre e hijo. El matriarcado o dominio de la madre «sobre la familia y el Estado», según Bachofen, era una evolución posterior generada por la profunda insatisfacción femenina ante la «sexualidad descontrolada» a que el hombre la había sometido. Una serie gradual de modificaciones en la familia matriarcal condujo a la institución de la monogamia y a la transmisión «por línea materna de la propiedad y del linaje». A esta etapa avanzada del derecho materno siguió un gobierno civil de mujeres que Bachofen llamó «ginocracia». El gobierno de las mujeres fue derrocado con el tiempo y reemplazado por el «principio divino del padre», pero no sin que el derecho materno dejase su clara impronta en una religión de Estado. Este carácter sagrado del matriarcado, fundado en el misterio maternal gestador, constituyó ciertamente para Bachofen la prueba más importante en apoyo de los antiguos matriarcados.

En el mismo año de la aparición de *Das Mutterrecht*, otro trabajo erudito sustentaba la opinión contraria: el patriarcado era «la condición primitiva de la raza humana». La obra *Ancient Law* de Henry S. Maine abrió en los círculos intelectuales de Europa occidental el debate entre los partidarios del matriarcado y aquellos que defendían el patriarcado. El hecho de que no triunfara ninguno de los bandos se debió a la insuficiencia de las pruebas presentadas por ambas partes. La teoría del matriarcado atrajo partidarios tan incondicionales como John F. McLennan (otro abogado que presentó en 1865 una hipótesis favorable al matriarcado, independiente de la de Bachofen; ver la introducción de Rivière a *Primitive Marriage* de McLennan, 1970), Lewis Henry Morgan (1877), cuya influencia en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels es harto conocida, y Edward Burnett Tylor (1899). La teoría favorable al patriarcado fue defendida con gran habilidad por Edward Westermarck en *The History of Human Marriage* (1891), quien demostró con éxito que en las sociedades de descendencia matrilineal el hombre podía dominar tanto en la familia como en la política.

Los conocimientos actuales sobre las condiciones pasadas y presentes de los pueblos primitivos no son muy alentadores en cuanto a poder descubrir en el futuro un caso claro e indiscutible de matriarcado. Las sociedades patriarcales, sin embargo, parecen ser abundantes tanto de hecho como en teoría, si bien se admite que no existe todavía un método de documentación comprobable sobre las

2. La validez de estas fuentes clásicas del matriarcado ha sido puesta en tela de juicio por Simon Pembroke (1967). Concluyendo una erudita investigación sobre varias de las citas griegas de Bachofen, Pembroke opina que «lo que los griegos conocían sobre su pasado y sobre los pueblos vecinos, ha resultado ser muy poco». Agradezco a Mary Lefkowitz, del Departamento de Estudios Clásicos del Wellesley College, el haber llamado mi atención sobre el trabajo de Pembroke.

relaciones políticas y jurídicas de las más antiguas sociedades humanas. Lo que es seguro, es que aunque los matriarcados hayan existido alguna vez actualmente no existen. ¿Habrán tal vez evolucionado hace ya mucho tiempo, hasta convertirse en patriarcados, como supone Bachofen? Esta pregunta sin respuesta en la historia plantea una vez más interesantes problemas sobre los que se centra actualmente el movimiento feminista. Si los antropólogos especialistas en jurisprudencia clásica no leen ya a Bachofen, los abogados defensores del movimiento feminista contemporáneo sí lo hacen. Han redescubierto en su teoría del derecho materno un precedente erudito que da cuenta de la posición privilegiada de las mujeres en la sociedad primitiva.

Dejando a un lado la cuestión de la validez de Bachofen como historiador de la cultura, se plantea el problema de la validez y oportunidad de su defensa moral del gobierno de las mujeres. De ser correcta mi interpretación de sus escritos, la matriarca de Bachofen es un pálido reflejo de la mujer liberada de nuestros días. No es sorprendente que se encuentre más próximo al ideal que en el apogeo de la época victoriana se tenía de la mujer perfecta, «cuya belleza inmaculada, cuya castidad y nobleza de espíritu» inspiraban a los hombres acciones de caballerosidad y valentía (Bachofen, 1967: 83). En su especial concepto romántico de la condición femenina, Bachofen se hacía eco de su contemporáneo John Ruskin, quien escribe que la mujer, en virtud de su innata perfección moral, podía ejercer el poder «no sólo dentro del hogar, sino en toda su esfera» (cita extraída de Scanlon 1973: 12), aunque dicha esfera era invariablemente el terreno político del hombre. La versión victoriana elevaba a la mujer a la categoría de diosa, pero contribuía en muy poco a promover su independencia o a ofrecerle oportunidades de realización personal fuera del hogar. Bachofen no fue, al parecer, más lúcido que otros victorianos en sus alabanzas a las virtudes del amor casto y del matrimonio prolífico.

Así, a pesar de sus pretendidos conceptos progresistas sobre el matriarcado arcaico, Bachofen ha continuado fomentando, mediante la fantasía y la ficción, un status quo que ha llegado a ser demasiado familiar. Al sobrevivir al derecho materno en sus múltiples aspectos, la maternidad ha quedado subordinada a la firme vigilancia protectora del derecho paterno bajo el cual ha experimentado un florecimiento. Puede decirse que Bachofen no ha hecho grandes aportes al pensamiento moderno en cuanto al desarrollo social de la prehistoria. Ni siquiera las amazonas a las que se refieren los clásicos, aquellas vigorosas doncellas guerreras de un solo pecho, pudieron mantener un sistema político perdurable en el que las mujeres gobernasen de facto. Las amazonas, con todas sus audaces innovaciones sociales y sexuales, eran según Bachofen un grupo extremista que en razón de su preferencia por el trabajo y por una vida fuera del sistema social aceptado, estaba condenado a fracasar en su empresa.

Si hemos de hacer justicia a Bachofen, debemos tener en cuen-

ta que cuando se publicó por primera vez *Das Mutterrecht*, la ciudad de Troya no había sido aún excavada y poco o nada se sabía del antiguo mundo mediterráneo, excepto lo que existía en las fuentes clásicas corrientes en aquella época. Plenamente consciente de que textos tales como los poemas homéricos no habían sido escritos con la intención de hacer historia en el sentido más estricto del término, aceptaba sin embargo estos relatos mitológicos como fuentes históricas fidedignas. Confundiendo así el mito con la historia, Bachofen cometió un error de apreciación frecuente aún en nuestros días. Cualesquiera que fuesen sus confusiones, Bachofen admitía que el tema de su investigación presentaba ciertas «dificultades». Advirtió que la ausencia de pruebas arqueológicas significaba que no podía apoyar la hipótesis del derecho materno con datos sólidos y recordaba al lector que «el más elemental trabajo de excavación aún estaba por hacer, pues el período cultural al que pertenece el derecho materno nunca ha sido seriamente estudiado. Penetramos por tanto en un terreno virgen» (1967: 69).

Desde la publicación de *Das Mutterrecht*, este «territorio virgen» ha sido explorado por innumerables arqueólogos y expertos en antropología social. Sus diferentes sondeos de la prehistoria de las culturas mediterráneas así como de la condición en que se encuentran actualmente las sociedades primitivas en distintos lugares del mundo, no han revelado un solo caso indiscutible de matriarcado. Incluso la sociedad iroquesa, en un tiempo bastión de los «matriarcalistas», ha resultado ser sólo matrilineal³, aunque constituye la representación más cercana al «estado ginocrático» ideal de Bachofen. Esto se debe al papel decisivo desempeñado por la mujer en la transmisión del linaje y en los asuntos políticos de la comunidad. Sin embargo, aun teniendo en cuenta el poder sustancial ejercido por la mujer, la elección de los dirigentes políticos recaía invariablemente en los hombres. A lo sumo se considera actualmente a los iroqueses como un «cuasimatriarcado» (Wallace: 1971).

Arrojar dudas, como lo he hecho, sobre las pruebas históricas en favor del gobierno de las mujeres, no equivale a poner en duda la importancia del matriarcado mitológico. El problema principal no parece centrarse en si la mujer tuvo o no una posición importante desde el punto de vista político en una época determinada de la prehistoria, ni siquiera en establecer si tomó o no las armas para luchar como lo hicieron supuestamente las Amazonas, sino en la existencia de mitos que afirman que la mujer hacía todo esto, cosa que en la actualidad ya no ocurre. Este status mitológico del ma-

3. Se han registrado numerosos casos de sociedades en las que la herencia del linaje y de la propiedad se transmite legítimamente sólo a través de las mujeres (sistema matrilineal). Dicho sistema es considerado muy diferente a aquel en que pretendidamente han gobernado las mujeres (matriarcado). Ni Cleopatra ni las reinas de Inglaterra han sido matriarcas en el sentido más limitado del término, porque sus regímenes se han iniciado con el hecho fortuito del nacimiento. En general, los monarcas femeninos han accedido al trono solamente en los casos de minoría de edad del heredero masculino legítimo o en los casos en que no lo ha habido.

triarcado primitivo plantea un problema más interesante que cualquiera de los que surgieron durante el siglo XXI relativos a la credibilidad o viabilidad del matriarcado en tanto que sistema social. Indudablemente el falso evolucionismo y la concepción errada de la prehistoria han conducido a oscurecer cualquier contribución real que Bachofen haya podido aportar al estudio del mito; el jurista suizo no ha tomado en cuenta el hecho de que los «sucesos» relatados en los mitos no habían de basarse forzosamente en los hechos históricos.

En toda su obra sobre el derecho materno, Bachofen sustenta un punto de vista equivocado sobre el mito como historia. Afirma rotundamente, pero no ofrece pruebas. «Todo mito relacionado con nuestro tema conlleva un recuerdo de acontecimientos reales vividos por la raza humana. No es una representación de ficciones sino de realidades históricas. Las historias de las amazonas y Bellerophon son reales y no poéticas» (1967: 150-51). La distorsión de la relación entre mito e historia continúa con el empleo que hace Bachofen de fragmentos míticos en lugar del mito completo, y sus frecuentes alusiones a los textos de la narrativa clásica adquieren un carácter histórico jamás pretendido por sus autores. Lo fragmentario de las referencias y la disparidad de las fuentes se combinan para debilitar el argumento que apoya la equivalencia entre mito e historia.

Antes que una réplica de la realidad histórica, el mito es más exactamente la historia de un fragmento de la experiencia colectiva que existe necesariamente fuera del tiempo y del espacio. Compuesto de una vasta serie de acciones, el mito puede convertirse mediante la repetición de su relato en historia moral de la acción, sin que a la vez constituya en sí mismo una cronología detallada de los acontecimientos registrados. El mito puede ser parte de la historia de la cultura en tanto proporciona una justificación de la realidad actual, y tal vez permanente, dando una explicación «histórica» inventada de la creación de esa realidad.

No existen reglas claramente establecidas para determinar cuánta una historia es «verdadera», por oposición a un producto de la ficción, en lo que se refiere a la tradición oral de las sociedades ágrafas. Por lo tanto, la distinción entre hechos históricos y míticos puede llevarnos con frecuencia a confusiones. El problema se simplifica considerablemente cuando los mitos relatan historias en las que aparecen animales que hablan y seres sobrenaturales, ya que entonces pueden clasificarse más fácilmente como mitos, leyendas o relatos folklóricos que como relatos históricos. Al aceptar a las amazonas y a Bellerophon como personajes históricos, Bachofen no observó esta distinción, sino que decidió hacer una historia de las prácticas maritales y legales humanas basándose en relatos de las experiencias de criaturas míticas, una táctica que los antropólogos del siglo XX rechazarían por su escasa solidez. Los seguidores actuales de la teoría de Malinowski, del «mito como estatuto social» (1926), prefieren considerar el mito como un medio de descifrar en térmi-

nos simbólicos las asociaciones entre los papeles sociales y las instituciones por una parte, y los aspectos psicobiológicos del papel del narrador de mitos, por otra. Esta concepción considera el mito como historia cultural sólo en la medida en que una determinada sociedad hace uso de él para reproducir o recordar su experiencia social. Nunca, o muy rara vez, los mitos son relatos históricos verbalmente transcritos, aunque se haya podido demostrar que constituyen una reinterpretación de algunos acontecimientos cruciales en el crecimiento y desarrollo de los ciclos de vida individuales.

En el presente ensayo propongo considerar los mitos del matriarcado como «estatutos sociales». Mi estrategia consistirá en presentar primero dos constelaciones de mitos sobre el gobierno de las mujeres, derivadas no de las fuentes clásicas que proporcionarían a Bachofen numerosos ejemplos, sino de informes registrados sobre varias sociedades de indios sudamericanos⁴. Luego proporcionaré interpretaciones a estos mitos sobre la base de fuentes etnográficas publicadas.

En Sudamérica, las series más completas de mitos sobre el gobierno de las mujeres provienen de regiones geográfica y culturalmente distintas: Tierra del Fuego, en el extremo suroriental del continente, y las selvas tropicales del noroeste amazónico y del centro del Brasil. Se han registrado también varias versiones procedentes de otras regiones⁵ (ver Métraux 1943; Schaden, 1959). El mito en sí cuenta con una venerable historia en los anales de la exploración del continente sudamericano. Algunas de sus variantes han sido recogidas en los siglos XIX y XX por exploradores, misioneros y antropólogos que recorrieron las costas rocosas y el agreste interior de Tierra del Fuego, y por aquellos que atravesaron las desconocidas vías fluviales del noroeste de la cuenca amazónica.

Trabajando en Tierra del Fuego en 1918-24, el antropólogo padre Martin Gusinde, nacido en Australia, y su contemporáneo E. Lucas Bridges, hijo de un misionero inglés, recogieron varias narraciones sobre el origen de las ceremonias masculinas de iniciación de los

4. A pesar de que el argumento podría reforzarse con muchos ejemplos tomados de distintos lugares del mundo, la orientación que ofrecen los ejemplos sudamericanos reflejan mi interés particular, así como mi propia formación en el Brasil central. He llevado a cabo trabajos etnográficos de campo en tres pueblos de indios kayapó (gé) en 1962 y 1963, además de un breve trabajo en 1966. Agradezco el apoyo y la colaboración en esta investigación prestada por los miembros del Proyecto Harvard de Investigación del Brasil Central, bajo la dirección de David Maybury-Lewis (Harvard) y Roberto Cardoso de Oliveira (Universidad de Brasilia).

5. Las mujeres de la zona amazónica son sometidas al castigo de violación por varios hombres por delitos tan leves como mirar los objetos sagrados de los hombres. Durante mi estancia entre los kayapó de Gorotire, en 1962, una niña de corta edad intentó espiar bajo el vestido de hojas de palma de uno de los bailarines enmascarados de la ceremonia. El incidente se produjo de noche, de modo que la identidad de la niña nunca fue descubierta; sin embargo, se disparó un arma de fuego para advertir a la aldea las consecuencias de una infracción a las reglas sobre las máscaras sagradas. A la mañana siguiente los informadores nos dijeron que si la niña que había violado la prohibición hubiese sido descubierta, no habrían vacilado en darle muerte.

yamana (yaganes) y de los selk'nam (onas). Tanto a Gusinde como a Bridges se les concedió el honor poco frecuente de ser admitidos a estos rituales como iniciados, un hecho que presta a sus informes sobre estas ceremonias de los aborígenes fueguinos una especial autenticidad.

Origen mítico de las ceremonias masculinas en Tierra del Fuego

Para el pueblo yamana-yagan, la kina es a la vez una ceremonia y una estructura arquitectónica. Ser miembro de la llamada «gran cabaña» o «logia de los hombres» está reservado exclusivamente a los hombres adultos iniciados. En ocasiones se ha permitido la entrada en la kina a una mujer, pero sólo una vez que ésta ha dado satisfactorias pruebas a los miembros masculinos de que es capaz de guardar los secretos de la kina. En 1922 Gusinde asistió a una ceremonia en la que se distinguió a una mujer con semejante honor.

La siguiente versión del mito yamana sobre el origen de la kina ha sido extractada de la obra de Gusinde (1961: 1238-49):

El principal objetivo del grupo de hombres en su kina es renovar el recuerdo de su superioridad a toda la población femenina y hacer que ésta sienta de forma concluyente su mayor poder... Las mujeres fueron las primeras en celebrar la kina. En aquel tiempo las mujeres tenían un poder absoluto: daban órdenes a los hombres, quienes obedecían, así como hoy las mujeres obedecen a los hombres. En aquella época remota, los hombres se sentaban atrás, en la popa de la canoa, y las mujeres en la proa. Mientras las mujeres se limitaban a dar órdenes, todo el trabajo de la cabaña era realizado por los hombres. Ellos cuidaban a los niños, mantenían el fuego y limpiaban las pieles. Y así había de ser siempre.

El mito continúa relatando cómo inventaron las mujeres la Gran Cabaña de la kina «y todo lo que en ella ocurría» y cómo engañaron a los hombres haciéndoles creer que ellas eran espíritus. «Salían de la Gran Cabaña... con todo el cuerpo pintado, llevando máscaras sobre la cabeza». Los hombres no reconocían a sus esposas, quienes simulando ser espíritus golpeaban la tierra con pieles secas «haciéndola temblar». Sus gritos, aullidos y rugidos asustaban de tal modo a los hombres, que éstos se «apresuraban a entrar en sus cabañas, ocultándose llenos de temor». Las mujeres continuaban sus temibles ceremonias manteniendo a sus hombres en el «miedo y la sumisión», para que hicieran todo el trabajo como se les ordenaba.

Un día el hombre-Sol, que proveía de caza abundante a las mujeres espíritu de la cabaña de la kina, escuchó al pasar por una laguna las voces de dos muchachas. Como era un hombre curioso, se escondió entre los matorrales y vio a las jóvenes «lavando de su

cuerpo la pintura característica de los "espíritus" cuando hacían sus apariciones». También practicaban imitaciones de la voz y los gestos de las hijas del Sol, dos prominentes espíritus de la kina. De pronto el hombre-Sol las abordó e insistió en que le revelasen «lo que ocurría en la cabaña de la kina». Las muchachas terminaron por confesar: «son las mujeres mismas quienes se pintan y se colocan máscaras; luego salen de la cabaña y se muestran a los hombres. No hay tales espíritus. Son las mujeres las que gritan y aúllan de ese modo para asustar a los hombres». El hombre-Sol volvió luego al campamento y reveló el engaño de las mujeres. Como venganza, los hombres irrumpieron en la cabaña de la kina y se produjo una gran batalla en la que las mujeres fueron muertas o transformadas en animales. «A partir de entonces los hombres celebran sus ceremonias en la cabaña de la kina; hacen lo mismo que hicieron antes las mujeres.» Así, un nuevo orden social llegó a imperar entre los yamana. Las mujeres, en un tiempo orgullosas poseedoras de la kina, revelaron sus secretos subordinándose así a los hombres.

Bridges (1948: 412-13) relata el mito del origen del hain, vivienda ceremonial de los onas selk'nam, que presenta sorprendentes similitudes con la historia de la kina. Las viviendas rituales kina y hain parecen tener idénticas funciones en ambas culturas. Se diferencian únicamente en que el hain es una institución exclusivamente masculina, de la que las mujeres están definitivamente excluidas.

En los días en que la selva era eternamente verde, antes de que el choroy tiñera las hojas del otoño con el rojo de su pecho, antes de que los gigantes cuyas cabezas sobrepasaban las cimas de los árboles vagaran por el bosque; en los días en que el sol y la luna caminaban por la tierra como marido y mujer, y muchas de las grandes montañas durmientes fueran seres humanos; en esos días lejanos la brujería era sólo conocida por las mujeres del pueblo ona. Poseían una vivienda especial a la que ningún hombre osaba acercarse. Ya próximas a convertirse en mujeres, las muchachas eran instruidas en las artes mágicas y aprendían a llevar la enfermedad e incluso la muerte a todos aquellos que no eran de su agrado.

Los hombres vivían presa de un miedo abyecto y en permanente sumisión. Tenían, es verdad, arcos y flechas con los que procurar carne al campamento, pero ¿de qué les servían esas armas contra la brujería y la enfermedad?

Al acentuarse esta tiranía de las mujeres, los hombres decidieron exterminarlas, «a lo que siguió una gran masacre de la que ninguna mujer escapó con forma humana». Después de esta *débâcle*, para poder reemplazar a sus esposas, los hombres se vieron obligados a esperar hasta que las niñas pequeñas hubiesen alcanzado la madurez.

Entretanto surgía un nuevo problema: ¿cómo podían los hombres mantener la ventaja conseguida? Un día las niñas llegarían a ser adultas y podrían unirse para recuperar su antiguo ascendiente. Para impedirlo, los hombres crearon una sociedad secreta y abolieron para siempre la logia de las mujeres en la que tantos planes perversos se habían urdido contra ellos. Ninguna mujer podía acercarse al hain so pena de muerte. Para tener la absoluta seguridad de que esta orden era respetada por las mujeres de su tribu, los hombres inventaron una nueva rama de la demonología ona: un conjunto de extraños seres salidos en parte de su propia imaginación, en parte del folklore y de las antiguas leyendas, que tomaban forma visible encarnándose en miembros de la logia, ahuyentando así a las mujeres de las reuniones secretas del hain.

Dadas la proximidad geográfica y la similitud cultural de los pueblos selk'nam y yamana, el parecido entre los mitos no es sorprendente. Ambos textos relatan la misma historia. En los tiempos de la creación las mujeres gobernaban manteniendo a sus hombres en la subordinación y el temor, hasta que éstos descubrieron la fuente del poder de las mujeres y decidieron arrebatarlo. Los mitos son claramente misóginos, aunque el mito de los selk'man sobrepasa en este sentido al de los yamana; en aquél las mujeres son descritas como brujas odiosas, heraldos de la enfermedad y de la muerte. Ofrece cierto interés el hecho de que las mujeres de ambos grupos se diferencien en los mitos según el grado de daño que son capaces de infligir a los hombres subyugados. En la versión yamana las mujeres sólo utilizan su ventaja valiéndose de una astuta personificación de los espíritus, mientras en la versión selk'nam las mujeres se instruyen en las artes mágicas para emplearlas contra los hombres.

La diferencia entre la autoridad espiritual yamana y el poder selk'nam para provocar un daño efectivo es tanto ritual como mitológica. Entre los yamana, por ejemplo, ambos sexos atraviesan el proceso de un largo ritual de iniciación llamado *ciexaus*, en el que se enseña a los adolescentes los preceptos de la tribu. Entre los selk'nam, por el contrario, sólo los muchachos celebran el *kloketen*, una doble ceremonia de iniciación de la que se excluye a las mujeres. Ocasionalmente alguna mujer excepcional de la tribu yamana se convierte en miembro privilegiado de la logia masculina de la kina; este honor no es jamás otorgado a las mujeres selk'nam. Los mitos que relatan el origen de las logias kina y hain enfatizan una conceptualización discriminatoria de la mujer en ambas tribus, y los rituales que reactualizan dichos mitos sirven para mantener estas distinciones.

En el mito yamana las mujeres inventaron la cabaña de la kina y las ceremonias que en ella tenían lugar. Mediante su vívida representación y sus complicados disfraces, las mujeres lograban en-

gañar a los hombres haciéndoles creer que eran en verdad espíritus temibles. En el mito selk'nam las mujeres son descritas como brujas que mantenían a los hombres dominados por medio de la magia negra. Las mujeres yamana eran astutas imitadoras de los espíritus; reinaban gracias a una estratagema y no mediante la práctica negativa de la magia negra como sus vecinos selk'nam. La inteligencia y la confiabilidad entre las mujeres yamana eran a veces recompensadas por una que otra invitación a unirse a la logia de los hombres. Las mujeres selk'nam no podían hacerse acreedoras a semejante privilegio. El mito sobre su anterior comportamiento negativo se utilizaba una y otra vez para excluirlas de todo ritual de iniciación masculino. La utilidad de un mito para explicar el origen de la logia masculina que separa a los hombres de las mujeres en la acción y en el espacio, es fácilmente demostrable. Como parte de un código cultural que hace una distinción de orden moral entre hombres y mujeres, el mito incorpora valores que permiten a los hombres ejercer una mayor autoridad en la vida social y política. A pesar de ser la representación de una época anterior al establecimiento del orden social, el mito fija la inalterabilidad de dicho orden.

El mito tukano de Yuruparí

Los danzarines enmascarados y las logias masculinas no pertenecen exclusivamente a Tierra del Fuego, sino que se encuentran en toda la extensión del continente sudamericano. Dondequiera que se descubran, dichas manifestaciones culturales de la autoridad masculina representan, sin embargo, medidas restrictivas para atemorizar y coaccionar a las mujeres obligándolas a observar un comportamiento socialmente aceptable. A las mujeres y a los niños les está prohibido el acceso a las logias masculinas. Se les mantiene en la ignorancia de la confección y uso de las máscaras de los espíritus «so pena de muerte». Entre ciertas tribus del noroeste del Amazonas y del centro del Brasil, las trompetas y flautas sagradas desempeñan las mismas funciones que las máscaras fueguinas. Su conocimiento está prohibido a las mujeres. Como en Tierra del Fuego, los orígenes de la indumentaria y accesorios utilizados por los hombres constituyen el tema de los mitos locales. En especial, un complejo ritual y ciclo mítico, popularmente conocido como yuruparí, es común a varios pueblos tribales de la región Vaupés del Amazonas noroccidental colombiano y brasileño.

El mito y el ritual de Yuruparí, en muchas de las variantes registradas, forma parte de un largo inventario de rasgos culturales comunes a los indios de lengua tukano en toda la región del noroeste del Amazonas: los tukano propiamente tales, los desana, los uanao y los cubeo, así como los grupos witoto y tikuna. Los elementos en común incluyen la agricultura de subsistencia (basada principalmente en el cultivo de la mandioca amarga), el uso de la cerbata-

na, la tela de corteza, la canoa hecha de troncos ahuecados, la cerámica, las grandes casas comunales, el sistema familiar patrilineal exógamo, los cultos ancestrales míticos, los ritos de iniciación y los instrumentos musicales sagrados. El mito de Yuruparí relata la invención de estos instrumentos y cuenta quiénes fueron sus dueños y las antiguas tradiciones relacionadas con su ejecución.

Una de las más antiguas y completas versiones de la leyenda de Yuruparí es la registrada por el viajero italiano Ermanno Stradelli en 1890. Según este relato (Stradelli 1964), Yuruparí era, conforme a la tradición cultural, el héroe y legislador de las tribus que habitaban el curso superior del Río Negro. Nacido de una niña virgen, que quedó embarazada al beber el jugo de un fruto prohibido, Yuruparí se convirtió casi desde su nacimiento en el jefe de una tribu de mujeres cuyos hombres habían muerto en una epidemia. Fue Yuruparí quien seguidamente enseñó a su pueblo que a las mujeres no debía permitírseles intervenir en los asuntos de los hombres ni participar en los ritos secretos masculinos en los que se ejecutaban los instrumentos sagrados. La mujer que violara la prohibición quedaba condenada a muerte y «cualquier hombre que enseñase los instrumentos o revelase las leyes secretas a las mujeres, estaba obligado a darse muerte o a ser muerto por sus compañeros».

El ciclo mítico está dedicado al relato de varios episodios en los que las mujeres descubren el lugar en que los hombres esconden las trompetas sagradas y observan la ceremonia masculina secreta, describiéndola luego a las otras mujeres. El último episodio del mito finaliza con una singular muestra de desesperanza de Yuruparí, quien, enviado por el Sol (su padre) en busca de la mujer perfecta, fracasa en su cometido:

—¿Y Cuál es la perfección que el Sol desea?

—Ha de ser paciente, saber guardar un secreto y no ha de ser curiosa —responde Yuruparí (Stradelli 1964: 66), el cual concluye—: No existe hoy en la tierra mujer alguna en la que se combinen estas cualidades. Si una mujer es paciente, no guarda los secretos; si mantiene un secreto, no es paciente; todas son curiosas: desean saber y experimentarlo todo.

Entre las versiones más incompletas y menos románticas del mito de Yuruparí, se halla el relato de Goldman (1963: 193) sobre el origen de las trompetas sagradas de los cubeo (tukanos de Colombia), que formaban parte del culto ancestral. Otra versión es la que Murphy (1958: 89-91) da en su relato del mito mundurucú (tupi, centro del Brasil): *The Invention of the Sacred Trumpets*. Tanto la variante cubeo como mundurucú del mito comienzan con la posesión de los instrumentos musicales por las mujeres, que los mantenían ocultos en la selva, donde se reunían secretamente para tocarlos. Según el mito mundurucú, las mujeres dedicaban tanto tiem-

po a tocar las flautas, que terminaron por abandonar a sus maridos y sus tareas domésticas. «Al ser las poseedoras de las trompetas, las mujeres habían ganado ascendiente sobre los hombres, quienes debían acarrear la leña y el agua y también hacer (el pan de mandioca)... Pero los hombres continuaban ocupándose de la caza y esto les disgustaba, pues debían alimentarse con carne a las trompeteras. Entonces, un hombre dio la idea de quitar las trompetas a las mujeres» (Murphy 1958: 90). Así lo hicieron, obligando finalmente a las mujeres a volver a sus casas y a permanecer al servicio de los hombres. En la cultura cubeo, el héroe Kúwai «quitó las trompetas a las mujeres y las dio a los hombres, advirtiéndoles que jamás dejaran a las mujeres recuperarlas» (Goldman 1963: 193).

Nimuendajú (1952: 77-78), en su informe sobre el pueblo tukuna que habita las riberas del río brasileño Solimões, en la cuenca del Amazonas, mencionaba la existencia de trompetas de madera y de corteza que eran sacadas de su escondite con la protección de la oscuridad y eran tocadas en las ceremonias que celebraban la pubertad de los jóvenes. Los instrumentos musicales eran utilizados para asustar a las mujeres y a los niños, a quienes les estaba prohibido contemplar la escena. Un texto tukuna (Nimuendajú 1952: 72), relata el caso de una niña que desobedeció las reglas al mirar las flautas a hurtadillas. En castigo se le dio muerte y su cuerpo fue descuartizado. Más tarde su carne fue ahumada y convertida en una papilla destinada a los festejos de la tribu, a los que se obligó a asistir a su madre y a su hermana.

Otra variante del mito es la de Reichel-Dolmatoff (1971: 169-70). La primera trompeta yuruparí fue confeccionada por la mantis religiosa, que empleó el instrumento para denunciar el incesto del padre Sol, quien había violado a su hija impúber. El mito continúa así:

Algún tiempo después de la presentación de las flautas y de tocar con ellas como parte de la ceremonia... algunas mujeres siguieron a los hombres mientras se dirigían al embarcadero, donde escondían los instrumentos. Una vez los hombres se hubieron marchado, las mujeres sacaron las flautas para mirarlas; las tomaron en sus manos y las tocaron con los dedos. Pero al tocar su propio cuerpo con las manos que habían tocado las flautas, les creció de pronto vello en el pubis y bajo los brazos, sitios anteriormente desprovistos de pelo. Cuando los hombres volvieron al lugar, las mujeres los sedujeron y, a pesar de pertenecer a la misma tribu, cohabitaron con ellos. Los hombres no lograron restablecer el orden sino después de castigos sobrenaturales que el mito no describe. Las leyes que se cumplen actualmente, rigen desde entonces.

Parece claro, aun partiendo de las formas fragmentarias que aquí se ofrecen, que los mitos de Yuruparí y los de las logias hain y

kina, originarios de Tierra del Fuego, tienen en común un conjunto de temas que los caracterizan. En primer lugar, los objetos secretos pertenecientes a los hombres (máscaras, trompetas, logias, rituales, cantos y otros elementos afines) fueron originariamente inventados por las mujeres y poseídos por éstas. En los casos en que fueron inventadas por los hombres, las mujeres descubrieron su secreto, contaminando su carácter sagrado al mirarlos o tocarlos. Entre los desana, la contaminación se traducía en el crecimiento del vello en el cuerpo y en la unión incestuosa iniciada por las mujeres al seducir a los hombres de su mismo grupo. Al acto sexual prohibido seguía el castigo. Entre los tukuna, y en la versión que Stradelli da del mito de Yuruparí, se mataba a las mujeres por cometer un delito mucho más leve que el incesto: espiar los instrumentos sagrados significaba la muerte segura para quienquiera que violase la prohibición. Estos mitos establecen una relación obvia entre el ver, el tocar y la prohibición en torno al sexo, aunque la asociación es simbólica y debería tal vez ser considerada como parte de un complejo conjunto de reglas culturales que fijan el código adecuado de comportamiento entre ambos sexos.

Otro de los temas presente en estos mitos es el de la posición de autoridad inherente al poseedor de los secretos tribales, así como la creencia de que quienes detentan tal autoridad, ya sean hombres o mujeres, tienen derecho a una vida de relativo ocio. Las trompetas y las logias son las enseñas de esta autoridad y permiten el dominio de un sexo sobre el otro. Cualquiera que sea su comienzo, los mitos concluyen invariablemente con la toma del poder por los hombres. O bien éstos despojan a las mujeres de los símbolos de la autoridad, constituyéndose en los poseedores legítimos de la ceremonia y de los objetos sagrados, o bien recurren a violentas sanciones contra aquellas mujeres que han osado desafiar la autoridad masculina. En ninguna versión aparecen las mujeres como ganadoras de la batalla por el poder, sino que, por el contrario, se hallan permanentemente sometidas al terrorismo masculino, escondidas en sus cabañas, temiendo mirar a los espíritus enmascarados y a sus antepasados cuando tocan las trompetas. Los informes publicados no dejan en claro si las mujeres creen realmente las historias que les relatan sus hombres, pero lo que parece ser bastante real son los castigos que se imponen a mujeres y niños por violar las reglas sobre las ceremonias.

Las versiones registradas de los mitos sudamericanos sobre el gobierno de las mujeres (no todas las cuales se mencionan en el presente artículo; ver Lévi-Strauss 1973: 271), establecen, al menos en la mente de los oyentes, directrices para el comportamiento sexual. En la versión de Stradelli se enumeran las características deseables de la mujer ideal, mientras que en el fragmento tukuna el castigo de la infeliz pequeña que miró furtivamente las trompetas es un modo cruel de hacer recordar las reglas de buena conducta en la mujer. Existe aún otra versión del mito, en la que un informante tukano (Fulop 1956: 341-66) insiste en que su verdadero tí-

tulo es el de «Relaciones sexuales», un factor fundamental que el antropólogo ha relegado a un pie de página. El informador desana de Reichel-Dolmatoff (1971: 171) intentó dar a entender una idea similar al afirmar que «Yuruparí no es una persona sino un estado, una advertencia de que no debe cometerse incesto sino que se ha de tomar esposa sólo entre las mujeres de otro grupo». Con esto intentaba claramente establecer una distinción entre Yuruparí, el héroe de la cultura tukano, y los preceptos del Yuruparí, considerados como principios fundamentales del orden social y sexual y transmitidos de generación en generación mediante el relato repetido del mito y la representación de la ceremonia.

Ambos aspectos resultan inseparables. Yuruparí, descrito como el descendiente de una virgen o como el hijo del Sol, se convierte en un vehículo mediante el cual se establece el orden cósmico. Sus leyes son las leyes del sistema tribal, que mantiene una convención sagrada según la cual el sistema de valores al que obedecen los hombres es diferente de aquel que rige para las mujeres. Las leyes estipulan que éstas se hallan excluidas de la participación en actos religiosos y sociales, porque toda mujer carece de perfección de acuerdo a la definición del padre Sol y de su protagonista humano Yuruparí. Las diferencias sexuales, definidas y legisladas por el mito, tienen su demostración en las ceremonias. Para mantener esta distinción sexual en la vida social se invocan sanciones sobrenaturales. Importa muy poco si estos castigos toman la forma de espíritus masculinos que se manifiestan a las mujeres y a los niños a través de las horripilantes resonancias de los instrumentos sagrados o de horribles máscaras usadas por los hombres, ya que el principio mismo permanece invariable tanto en el noroeste del Amazonas como en los confines australes de Tierra del Fuego: los hombres gobiernan por el terror de un secreto férreamente mantenido.

Mito y roles sociales

Cada uno de estos mitos comienza con una época caótica anterior al establecimiento del orden social, o sea, durante el supuesto gobierno de las mujeres. Se decía que en un comienzo fueron las mujeres las creadoras y poseedoras de las logias sagradas, de las trompetas y de las máscaras. Se habían instalado en el poder, gobernando sin justicia ni misericordia. Luego, la situación sufre un vuelco repentino. En Tierra del Fuego los hombres descubren casualmente la verdadera fuente del poder secreto de la mujer. Conspiran para recuperar lo que consideran les pertenece en justicia y mediante la lucha consiguen arrojar para siempre a las mujeres de las logias de los hombres. En el noroeste del Amazonas, el relato de Yuruparí, héroe legendario de la cultura tukano, establece las leyes sagradas en una tierra sin ley dominada por las mujeres. Sus leyes proclaman que a las mujeres les está prohibido, so pena de muerte, tener conocimiento de las leyes secretas masculinas. Las

mujeres se hallan en todos los aspectos limitadas en sus actos y subordinadas a las leyes de los hombres. Esta estructura de dominación masculina y de subordinación femenina es un tema constante en los mitos y ceremonias de Sudamérica. La repetición del tema y de las circunstancias no puede ser totalmente casual ni puede atribuirse a los caprichos de la historia, la geografía o el clima, puesto que no existen zonas culturales en Sudamérica más distanciadas entre sí. Por lo tanto, se requiere de principios no basados en parentescos históricos o proximidades geográficas para explicar la increíble similitud de los mitos y los rituales. Pero, ¿cuáles son esos principios y cómo se puede tener la certeza de que son válidos tanto para los extremos australes de Tierra del Fuego como para el noroeste amazónico?

Dondequiera que se descubra el mito del gobierno de las mujeres, existe también un conjunto de reglas culturales y de procedimientos que determinan el dimorfismo sexual en las tareas sociales y de naturaleza cultural. Esta oposición, separación y diferenciación general entre los universos femenino y masculino, lejos de pertenecer al orden mítico, se halla presente en todos los aspectos de la vida humana. Cada sociedad divide en alguna medida sus tareas según el sexo. Las diferencias biológicas obvias proporcionan distinciones igualmente obvias, que cada sociedad parece interpretar diferentemente, según principios que no deben darse por sentados sino demostrados satisfactoriamente en cada caso particular. En algunas sociedades los hombres confeccionan las vasijas y tejen las cestas; en otras estas tareas son realizadas por las mujeres. Ello no depende generalmente del azar. La división sexual del trabajo se halla establecida por reglas fijadas por cada grupo social. Dichas reglas tienen relación con el sexo (y con la edad), aunque no estén necesariamente determinadas por estos factores. Por el contrario, los papeles y las tareas sociales llegan a asociarse a la edad o al sexo mediante algún tipo de proceso educativo, ya sea formal o informal. En las sociedades que aún desconocen la escritura, la repetición del mito y la representación del ritual sirven de procesos educativos.

El elemento principal en torno al cual se centran las ceremonias de iniciación de los adolescentes en la región tropical de Sudamérica, es la transmisión de valores culturales dirigida a los muchachos bajo la forma de tradiciones esotéricas y a las jóvenes en términos de prohibiciones permanentes y restricciones en su conducta. Se enseña a los jóvenes el comportamiento adulto adecuado y, en ocasiones, algunas habilidades propias de los hombres, además de conocimientos esotéricos. Como parte del proceso de iniciación, los adolescentes aprenden que son los hombres, no las mujeres, quienes gobiernan en su sociedad, aunque ello pueda entrar en contradicción con otras expectativas más comunes en la infancia, dadas sus experiencias en el hogar materno. Como descendientes masculinos de hogares dirigidos por mujeres, los varones deben ser reeducados con miras a sus futuros papeles públicos y sociales. Este

es el objetivo que cumple la imitación. Un drástico rompimiento de la relación madre-hijo es la experiencia con que se da comienzo a la iniciación, lo que significa la separación física de sus hogares natales. Al finalizar el período de iniciación, los jóvenes son introducidos en la sociedad de los hombres adultos mediante una ceremonia que es demostración pública de su acceso al estado adulto.

Este reagrupamiento de los adolescentes con los hombres adultos se halla en algunas sociedades prefigurado en los mitos que predicen la caída del dominio femenino y el triunfo concomitante del privilegio masculino. El mito del gobierno de las mujeres, en sus muchas variantes, puede considerarse como una representación repetida de estas etapas de transición cruciales en el ciclo de vida del varón. En ambas series de mitos sudamericanos, por ejemplo, el acceso al papel de hombre adulto se gana capturando los símbolos de poder (máscaras y trompetas sagradas) de manos de las mujeres. En esta batalla de los sexos las mujeres son constantemente descritas como las eternas perdedoras de sus hijos varones, quienes las abandonan para formar parte de la logia masculina. Los derechos y privilegios masculinos encuentran precedente y justificación en el mito y en el ritual. Por el contrario, la influencia y autoridad femeninas se hallan totalmente ausentes de estas expresiones simbólicas.

Las ceremonias de iniciación masculina dramatizan el rompimiento del adolescente con el hogar dominado por la mujer. Entre los kayapo, una tribu «matrifocal» perteneciente a la familia lingüística gé del Brasil central, para citar el ejemplo que conozco mejor, los muchachos entre los doce y dieciséis años son conducidos en procesión ritual desde sus hogares maternos e instalados en la casa de los hombres después de una complicada ceremonia que se prolonga por varios meses. Durante el período de iniciación los jóvenes kayapó son enviados cada día a la selva bajo la vigilancia y cuidado de compañeros de ceremonia, con el objeto de aprender el arte de vivir en la selva y las técnicas de la caza. Después de completar su ceremonia de iniciación, los jóvenes residen en la casa de los hombres hasta que se casan y se establecen en las casas de sus esposas. En la casa de los hombres se les enseñan las ocupaciones masculinas: la caza, la cestería y la confección de armas y adornos, así como los secretos propiamente masculinos como la identidad de los bailarines enmascarados de la ceremonia.

Los kayapó comparten con sus vecinos, los mundurucú, una ideología masculina frecuentemente expresada en la humillación de las mujeres. Que yo sepa, no existe ningún mito sobre el gobierno de las mujeres entre los kayapó, pero las conductas masculinas agresivas, tales como la violación de una mujer por varios hombres y las relaciones sexuales a las que se fuerza a las jóvenes durante el ritual en la casa de los hombres, representan el tipo de castigo con los que continuamente se amenaza a las mujeres en las mitologías de la zona noroccidental de las Amazonas. Puede decirse que los kayapó expresan sus fantasías a través de la «actuación» y, por lo

tanto, tienen poca necesidad del mito, exceptuando el hecho de que el elemento punitivo en la actividad sexual masculina entre los kayapó se manifiesta ampliamente en otros mitos de este grupo referentes a los problemas de la relación hombre-mujer. El mito clave falta sólo a los efectos de nuestra hipótesis, pero cualquiera de los mitos kayapó podría servir al mismo propósito.

Los ritos de iniciación de las muchachas kayapó no son tan complicados como el que celebran los jóvenes. De hecho, la ceremonia de las niñas que presencié no tardó más de quince minutos, a diferencia de la de los varones, que duró casi tres meses. La participación de la tribu no es un requisito en la iniciación de las niñas como lo es en el caso de los muchachos, y ciertamente el breve ritual ejecutado durante la ceremonia femenina no refuerza la idea del trastorno del antiguo orden doméstico o del nacimiento de un nuevo régimen adulto. La breve ceremonia celebra, en cambio, la madurez física de la mujer, su fertilidad y su futuro papel de madre.

En la ceremonia de iniciación tukuna, descrita por Nimuendajú (1952), los símbolos masculinos del poder son empleados para asustar a las niñas. El sonido de las trompetas ancestrales está destinado a su edificación, pero no se les instruye sobre su tradición secreta. La ceremonia tukuna, más complicada que la de los kayapó, tiene una relación directa con las funciones del cuerpo pubescente de la muchacha. En todo el mundo las ceremonias femeninas están estrechamente asociadas con los rituales relativos al cuerpo. Enfatizan, bajo la forma de representación dramática, la especialización biológica de la mujer.

En ninguno de los mitos que hemos seleccionado en el presente artículo vemos un interés por las diferencias reproductivas de la mujer. Es posible que para los pueblos tribales de Sudamérica no tenga un significado obvio el hecho de que el único e incluso el verdadero sitio de la mujer, en razón de su capacidad productora, sea el hogar. Es evidente que el mensaje mítico utilizado entre los aborígenes sudamericanos para atar a las mujeres a sus tareas domésticas pone el acento en la relajación moral y en el abuso del poder antes que en cualquier tipo de debilidad física o incapacidad de la mujer. Si los dictados de la biología hubiesen sido estrictamente respetados, las mujeres podrían muy bien encontrarse aún ocupando la sede del poder, puesto que es obvio que sus funciones biológicas son necesarias para la continuidad de cualquier grupo humano. No existe actividad masculina, por mucho que se la exalte, que pueda compensar la exclusiva capacidad de la mujer para concebir, dar a luz y criar a los miembros jóvenes de la especie. Esta importante contribución de la mujer a la supervivencia del grupo es celebrada en el ritual dedicado a la pubertad femenina, pero el mito no la considera. ¿Cuál es la razón de ello?

Se desprende de este breve estudio sobre unos cuantos mitos sudamericanos que la mujer se halla con frecuencia sometida a severos controles externos a causa de su supuesta inmoralidad. (Esta es, al menos, mi interpretación de las mitologías que he conocido

a través de informantes masculinos.) Así, según el mito, se ha recurrido a fuerzas menos tangibles que la biología para conseguir por la fuerza un cambio en el papel femenino. Cuando, por ejemplo, se imputaba a la mujer su comportamiento de niño y como tal se la mantenía en la no iniciación (en el pleno sentido masculino) o cuando se la comparaba a un animal convirtiéndola con ello en la víctima involuntaria de la ideología masculina, ésta había perdido su derecho a gobernar. Se daba a la acusación un carácter moral, divorciado de las razones biológicas que en otras circunstancias podrían haber dado a su sexo una posición de predominio.

Lo fundamental para comprender el insistente mensaje del mito no es determinar si las mujeres se comportaron de la forma en él descrita. Lo importante es la fuerza ideológica del argumento expuesto en el mito del gobierno de las mujeres y la justificación que éste ofrece al dominio masculino al evocar la visión de una alterna catastrófica: una sociedad dominada por la mujer. Al insistir una y otra vez en que la mujer no supo manejar el poder cuando lo tuvo en sus manos, el mito reafirma dogmáticamente la inferioridad de la condición femenina.

Sea cual fuere su justificación, el sagrado orden masculino asentado en el mito y representado continuamente mediante el ritual, permanece inalterable en muchas sociedades del mundo. Ante esta situación cabría suponer que, si el gobierno de los hombres se mantiene incuestionado, es porque las mujeres, sus adversarios potenciales, se hallan atrapadas desde hace tiempo en un sistema cerrado, que son incapaces de imaginar un modo de destruir los eficaces métodos empleados para inculcarles una ideología de fracaso moral. Tales sentimientos, como he sugerido, se han visto reforzados, al menos en las sociedades de Sudamérica, por el poderoso instrumento de una religión machista.

La falsa interpretación de mitos y rituales los ha convertido en un medio para recordar insistentemente que la mujer tuvo en un tiempo el poder en sus manos para luego perderlo. Esta pérdida fue el resultado de una conducta inapropiada. En Tierra del Fuego las mujeres engañaron a los hombres para hacerles desempeñar tanto el papel femenino como el masculino, y en el noroeste amazónico cometieron el delito de incesto. Los mitos reiteran constantemente que las mujeres no supieron manejar el poder. Con ello, la pérdida del poder se justifica en tanto las mujeres continúen aceptando el mito. En lugar de anunciar un futuro prometedor, el gobierno de las mujeres nos hace retroceder a un pasado oscurecido por repetidos fracasos. Si algún día las mujeres han de llegar efectivamente a gobernar, deben acabar con el mito que las hace aparecer como indignas de ejercer tareas de dirección de un gobierno.

La imagen definitiva de la mujer que surge de estos mitos es la del caos y el desgobierno ejercido mediante la astucia y la sexualidad desenfrenada. Esta imagen es la opuesta a la de la condición femenina pro-helénica que presenta Bachofen, simbolizada en una madre-diosa mística, pura e incorrupta. El contraste entre el con-

cepto de mujer ideal de la era victoriana (que no es el de la antigua Grecia, como suponía Bachofen) y el concepto primitivo que coloca a la mujer al mismo nivel social y cultural de la infancia, no es tan marcado como parece. La elevación de la mujer a la categoría de diosa o su degradación a la condición de niña o de objeto producen el mismo resultado. Tales conceptos no la impulsan en lo más mínimo a lograr el status sociopolítico masculino, ya que mientras se conforme con seguir siendo una diosa o una niña no puede esperarse que comparta las tareas de la comunidad en igualdad con el hombre. El mito del matriarcado es sólo el instrumento utilizado para mantener a la mujer en su lugar. Para liberarla es preciso destruir el mito.

Introducción

¿Por qué traer otra vez a colación la controversia en torno al matriarcado? ¿No está ya muerta y enterrada con el siglo XIX la noción de un período matriarcal en la historia social? Las autoras de este trabajo habíamos aceptado, sin lugar a dudas, que los hombres habían sido siempre dominantes, que tal dominancia se había mantenido incluso en sistemas matrilineales, y que, de todos modos, la búsqueda de los orígenes era una pérdida de tiempo.

Por parecidas razones, ambas hemos llegado a replantearnos en su totalidad la cuestión del matriarcado. La cosa comenzó al implicarnos con el movimiento feminista, y posteriormente con nuestra participación en una sesión colectiva de antropología de la mujer. Uno de los primeros trabajos que nos hizo reflexionar fue «Woman the Gatherer» (La mujer recolectora),** por Sally Linton (1970). ¿Cómo empezó la familia? ¿Por qué las mujeres necesitaron a los hombres en primer lugar? ¿A qué se parecía la sociedad paleolítica? ¿Era entonces mejor la posición de las mujeres?

Las dos nos dedicamos a la enseñanza, y los estudiantes empezaron a venirnos con preguntas, muy interesados en nuestras respuestas a estas cuestiones. Respuestas que nosotras no poseíamos necesariamente, como bien nos dábamos cuenta; cuestiones que nosotras no habíamos suscitado expresamente. Y, de forma creciente, tanto los estudiantes como los preocupados por la cuestión feminista fuera del contexto antropológico nos han venido preguntando: «Y del matriarcado, ¿qué? ¿Opina usted que existió alguna vez?». O incluso: «¿No cree usted que sí existió?». Al principio nuestra respuesta era: NO. A lo cual ellos replicaban: «Y ¿por qué no?». Cuanto más nos veíamos obligadas a pensar acerca de ello, tanto más empezábamos a preguntarnos si no pudiera ser que,

* Comunicación presentada en la 71.ª reunión de la American Anthropological Association.

** Recogido en esta antología. (N. de las Eds.)

en efecto, hubiéramos recibido un lavado de cerebro en las instituciones académicas, invariablemente dominadas por varones, como algunas de nuestras hermanas feministas nos insinuaban. Esta acusación nos condujo finalmente a reexaminar las evidencias y afirmaciones acumuladas por Bachofen (1967) y Engels (1972) a favor de la existencia de un matriarcado, con el fin de quedarnos tranquilas de una vez por todas, en un sentido o en otro. Así pues, originariamente nuestra pretensión era «dejar sentado» de alguna forma si el matriarcado había existido o no.

Pronto descubrimos que las feministas habían comenzado ya a estudiar a Bachofen y Engels especialmente desde un punto de vista teórico. Las afirmaciones de Engels en favor de la tesis de un período universal de matriarcado están basadas escuetamente sobre el materialismo histórico. Las instituciones vienen determinadas por las condiciones materiales; y como con anterioridad a la sociedad de clases las mujeres compartieron con los varones las tareas de producción, eran iguales a éstos. Esta teoría, puesta en relación con el problema del status de la mujer y el origen de la monogamia, ha sido analizada y criticada por Leacock (1972), Seligson y Sherbo (1972), Schein y Lopate (1972), Gough (1971), y el Congreso de Filadelfia (1977). El tipo de evidencia necesario para probar o desautorizar la teoría de Engels podría venir de lo que la arqueología descubra acerca de la organización social durante el paleolítico, o de la etnografía de las sociedades pre-estatales que aún hoy perduran. Y ésta es una tarea inmensa que, como apunta Leacock, apenas ha comenzado.

Bachofen fundamenta su teoría del matriarcado en los períodos universales de la evolución social, para lo cual la organización religiosa es pieza clave. Sostiene que las religiones basadas en la «supremacía femenina» fueron dominantes durante los estadios primitivos y, a partir de entonces, fueron suplantadas por las religiones patriarcales. Estas sociedades primitivas poseían clanes regidos por madres, semejantes a sus análogos en la organización social. Tal teoría contiene muchos puntos débiles, tanto si se la considera internamente, como desde una perspectiva metodológica. Algunas de estas deficiencias han sido señaladas por Seligson y Sherbo. Aunque la arqueología de la historia clásica y preclásica en Europa ha llevado a cabo un ingente trabajo, nosotras no nos encontramos cualificadas para evaluar la mayor parte del mismo. Evidentemente, el que existan religiones en las que aparece una diosa-madre, independientemente de lo bien documentadas que estén, no prueba de manera automática la existencia de un matriarcado, ni siquiera evidencia un status superior de la mujer.

De todos modos, para no duplicar trabajos que ya habían sido hechos con antelación, pasamos directamente a un conjunto de estudios y libros de reciente aparición. Partiendo del trabajo de Engels o Bachofen, algunos de estos estudios reafirman la existencia del matriarcado, modifican las teorías originales, o edifican sobre ellas y aportan nuevas evidencias. A medida que leíamos la literatura de

afirmaciones y negaciones —toda ella escrita por mujeres— comenzaron a emerger varias posiciones clave. La más interesante de éstas es que las feministas que defendían una «edad de oro» en la cual las mujeres poseían el poder y/o no fueron oprimidas (decimos «edad de oro» porque no todas ellas aceptan el término «matriarcado»), no la interpretaban como el espejo opuesto del «patriarcado».¹

Nosotras habíamos estado pensando acerca del patriarcado como de un sistema en el que los hombres, en cuanto clase social o grupo, eran dominantes sobre la clase social o grupo de las mujeres. Esta es la situación que hoy tenemos en Norteamérica y lo que vemos en todas las sociedades de nuestros días, sean o no patrilineales. En otros términos, para nosotras, «patriarcado»=dominancia masculina. Esperábamos que «matriarcado»=dominancia femenina. Pero incluso donde el autor inequívocamente postulaba un sistema fundamentado en la dominancia femenina (Davis, 1971), el sistema era visto como algo basado en principios diferentes de los sistemas de dominancia masculina que conocemos. En otros términos, no había acuerdo acerca del significado de la palabra «matriarcado», que al mismo tiempo era usada a menudo para significar algo bastante diferente de su opuesta, «patriarcado».

La dificultad clave parece estar relacionada con el poder. ¿Se debía tal vez a que estas autoras no podían imaginarse a las mujeres en posición de poder por carecer de modelos para ello? ¿O se trataba, más bien, de una necesidad de distinguir entre poder y autoridad? ¿Quizá un fallo de la imaginación, o tal vez de la voluntad? Es posible que la idea misma de la mujer en posesión del poder turbara a las autoras. ¿Podríamos nosotras ser una clase dirigente más benévola que la de los hombres, porque éramos moralmente superiores, 'o qué?

Tales cuestiones llegaron a convertirse en el centro de nuestro trabajo. Nosotras no creemos que la existencia del matriarcado pueda ser probada o desautorizada de forma concluyente en este momento. Pero la discusión en sí es valiosa. A continuación pasamos revista a los trabajos de ocho autoras (Leacock 1972, Reed 1972 a y b, Gough 1971, Davis 1971, Diner 1965, Borun y otros 1971, Firestone 1970, y De Beauvoir 1952) y mostramos cómo es definido y descrito el matriarcado por cada una. Seguidamente relacionamos cada definición, primero con varios puntos clave acerca de los correlatos del poder u obstrucciones al mismo, y segundo con su visión de lo que podría significar para la mujer el ser liberada. Encontramos que la posición sobre el matriarcado y la visión del futuro están en cada caso directamente relacionadas.

Somos conscientes de que muchas de nuestras hermanas en el

1. El énfasis recientemente asignado al poder de la mujer no se ha reducido al debate en torno al matriarcado. Un buen número de feministas se están interesando por el poder de la mujer "dentro" de sociedades donde priva la dominancia masculina (Brown, 1970; Fried, 1967; Sacks, 1971; Singer, 1972; Dentic, 1971; Shapiro, 1971; y Lewin *et al.*, 1971). Pero éste es un trabajo de revisión, más que profético o visionario.

campo de la antropología están persuadidas de que la controversia en torno al matriarcado es una pérdida de tiempo, en el mejor de los casos, y que en el peor puede convertirse en un pasatiempo destructor y fastidioso. No estamos de acuerdo, y esperamos mostrar que esta controversia suscita algunas cuestiones esenciales en torno a nuestra condición presente y futura, en una forma tal que no puede ser desautorizada a la ligera, porque es profética. En efecto, la discusión se proyecta mucho más allá de una estrecha disputa académica acerca de los orígenes de las instituciones sociales, y condiciona problemas muy apremiantes que las feministas están afrontando hoy en día. Sea lo que fuere la idea del matriarcado, lo más convincente que hay en ella se cifra en lo que vendría a ser una sociedad en la cual la mujer fuera verdaderamente libre. Desde siempre hemos estado tan desprovistas de poder, que el esfuerzo necesario para imaginarnos a nosotras mismas en posición de mando se convierte en un ejercicio sintomático. Por desgracia, al intentar cada autora imaginarse a la mujer en situación de poder, se ha visto encarada con el problema de que todos nuestros modelos de poder/autoridad son masculinos.

Ocho posiciones sobre el matriarcado

Nos hemos propuesto pasar revista al trabajo de ocho autoras feministas, todas las cuales razonan la cuestión del matriarcado con mayor o menor extensión. Las autoras se relacionan con el campo de la antropología de manera diferente, relación que hemos esquematizado en el siguiente cuadro de cuatro posibilidades:

	<i>Antropólogos</i>	<i>No-Antropólogos</i>
<i>Marxistas</i>	Leacock	De Beauvoir
	Gough	Reed
		Firestone
<i>No-Marxistas</i>	Borun <i>et al.</i>	Davis
		Diner

Existen dos supuestos que todas las autoras comparten, a saber: Primero, que las mujeres hoy viven en condiciones de opresión por doquier; que semejante situación es injusta y debería cambiarse. Curiosamente, sin embargo, hay un gran desacuerdo acerca de lo que significaría ser libre. Se da por supuesto que todos sabemos

a qué nos referimos cuando decimos que estamos oprimidos. Varias de las autoras citan ejemplos específicos: se nos ha denegado el conocimiento de nuestra propia historia; nunca se nos concede el prestigio que los hombres tienen; se nos niega el acceso al poder público y al control de la tecnología; nuestra sexualidad y nuestros cuerpos están controlados por una doble medida y por el matrimonio; nuestro trabajo, con la excusa de «socialmente necesario», ha venido a convertirse en un servicio doméstico (Leacock), y así sucesivamente.

Segundo, que nuestra sociedad entera está necesitada de un cambio radical. Existe vivo desacuerdo sobre si la liberación de la mujer comportaría por sí misma una sociedad nueva.

Es dentro de este amplio consenso de líneas generales cómo cada autora aborda la cuestión del matriarcado. En cada trabajo nos fue posible aislar cuatro temas, todos los cuales creemos están relacionados íntimamente. Trataremos ahora por orden cada uno de ellos. Los temas son:

1. ¿Cómo se define y describe el «matriarcado»?
2. ¿Las diferencias biológicas entre hombre y mujer son vistas como algo importante en sí, y conducen a otros tipos de diferencias psicosexuales universales o innatas?
3. ¿Cuál es el origen de la opresión de la mujer en nuestros días?
4. ¿Qué se entiende por liberación, y cómo se producirá?

1. Definición del matriarcado

Cinco de nuestras autoras, ninguna de las cuales es antropóloga, aseguran que hubo un tiempo en que existió el matriarcado (De Beauvoir, Reed, Firestone, David, Diner). Las otras tres, antropólogas, niegan que existiera nunca un «matriarcado». ¿De qué tipo de sociedad están hablando? Cuando contrastamos las varias definiciones, encontramos efectivamente que hablaban de dos tipos diferentes: un matriarcado con «dominancia», y un matriarcado de «igualdad».

En buena lógica, pensábamos: «matriarcado» debería significar el poder de la mujer, como grupo, sobre los hombres, o sea, dominancia femenina (acerca de este punto, véase Borun *et al.*: 7, y Seligson y Sherbo: 4). Pero solamente dos autoras (Davis y Diner) sostienen que las mujeres estaban en situación de dominancia en el «matriarcado». Las otras tres que usan el término (Reed, Firestone, De Beauvoir) no describen un tipo de sociedad en que las mujeres poseían el poder sobre los hombres, sino más bien un orden social en el que la posición y el status de la mujer eran «altamente estimados». En muchos casos no podríamos asegurar si la autora quería decir «más iguales/influyentes/estimadas de lo que ahora son», o «más iguales/influyentes/estimadas que los hombres». Para colmo, casi todas nuestras autoras enfocan el matriarcado como influjo o

poder de las «madres» mientras que el patriarcado ha significado siempre el poder de los hombres. Sospechamos que, en parte, la vaguedad de la definición proviene no sólo de desacuerdos teóricos básicos, sino también de una cierta angustia o miedo de decir que la mujer debería haber tenido el poder (mucho menos que del hecho de haber tenido poder sobre los hombres). Esto está quizá relacionado con la angustia y dificultad que muchas experimentamos de admitir en nosotras una reacción de enojo contra los hombres, o de sentir irritación en cualquier otra situación.

Una de las autoras, Leacock, define el matriarcado como una sociedad en la que las mujeres habrían poseído un poder sobre los hombres, pero niega que tal sociedad existiera nunca. Con todo, ella cree que en condiciones prehistóricas de caza/recolección primitiva y horticultura existieron sociedades «igualitarias».

...Puesto que en una sociedad comunal primitiva las decisiones eran tomadas por aquellos que habían de llevarlas a cabo, la participación de las mujeres en una mayor aportación al trabajo socialmente necesario no las redujo a una virtual esclavitud, como acontece en la sociedad de clases, sino que les otorgó poderes de toma de decisiones, proporcionados a su contribución.

Y/o también:

El aspecto más significativo respecto al status de la mujer es que la familia era comunal, y que la división del trabajo entre los sexos era recíproca; la economía no implicaba dependencia de la esposa e hijos al marido...

Leacock especula diciendo que estas sociedades comunales primitivas fueron muy probablemente matrilineales, de suerte que el «matriarcado» de Engels debería entenderse como «matrilineal». En ningún momento dice Leacock que las mujeres poseyeran poder como grupo, o que tuvieran autoridad y legitimidad igual incluso a los hombres. Posiblemente, en la sociedad comunal no tenían necesidad de éstas.

Evelyn Reed, cuyo pensamiento se fundamenta en Engels, con mezcla de algunos datos antropológicos, defiende con vigor la noción de que existieron «matriarcados». Si examinamos su razonamiento, nos encontramos con que está describiendo casi exactamente el mismo tipo de «sociedad comunal primitiva» que Leacock, matrilineal también. Así pues, en realidad se está llegando a una misma afirmación, aunque Leacock niega y Reed concede la existencia de un matriarcado primitivo.

Por consiguiente, de nuestras ocho autoras, dos afirman el matriarcado definido como un poder de clase (Davis y Diner), mientras que otras cuatro aceptan el matriarcado solamente si es definido como un estadio de igualdad con armonía entre los sexos, cierta forma de autoridad recíproca desprovista de clases (si bien Leacock

explícitamente rechaza la palabra «matriarcado», porque para ella significa poder sobre los hombres); sólo dos niegan la existencia del «matriarcado» en cualquiera de sus versiones «Borun *et al.* y Gough). La primera se expresa de forma perfectamente clara y sin ambigüedad:

En ninguna sociedad, en ningún momento de la historia ni lugar del mundo, las actividades de la mujer —no importa cuán productivas sean éstas económicamente— fueron nunca consideradas por la sociedad tan importantes como las actividades que emprende el hombre. Más aún, las mujeres, en cuanto grupo, nunca han estado en posición de tomar decisiones políticas que afecten a la sociedad plena (pp. 10-11). ...Mujeres individuales detentan un poder, las mujeres como grupo, no (p. 17).

Gough pone en duda la existencia de cualquier tipo de «matriarcado», y dice que «incluso en las sociedades cazadoras parece que las mujeres son de algún modo el segundo sexo, con mayor o menor dependencia de los hombres» (p. 767). Con todo, concede mérito suficiente al planteamiento de Engels y lo suplementa con datos etnográficos comparativos:

En las sociedades de pueblos cazadores, no obstante, las mujeres están menos subordinadas en ciertas cuestiones decisivas de lo que están en la mayoría —si no en todos— de los Estados arcaicos, o incluso de lo que lo están en ciertas naciones capitalistas. Entre estas cuestiones se incluyen la habilidad de los hombres para negar a las mujeres la sexualidad o para forzarlas a ella, para dirigir o explotar su trabajo o para controlar su producción, para controlar o desposeerlas de sus hijos, para confinarlas físicamente o impedir su libre movimiento, o para apartar de ellas amplias áreas de la información y logros culturales de la sociedad (p. 768).²

Resumiendo el pensamiento de la escuela que considera al «matriarcado» como un igualitarismo primitivo armonioso, obtenemos

2. Según una comunicación personal con Nancy Howell, como demógrafo que ha trabajado en la zona, Woodburn ha referido que entre los hadza de Tanzania —grupo de tribus cazadoras y en estadio de recolección primitivo— si una mujer casualmente oye o se entera de alguno de los secretos rituales de los hombres, éstos la violan en grupo. Existe también mucha hostilidad entre hombres y mujeres polarizada en torno a la distribución del alimento. Citamos esto como uno de los múltiples ejemplos de opresión de la mujer entre los grupos de pueblos cazadores y primitivos, que contradice las aserciones de Leacock y Gough acerca de la feliz reciprocidad que existía entre hombres y mujeres en el “comunismo primitivo”. Encuentran molestas estas objeciones, en opinión nuestra, porque atribuyen la dominancia masculina que aparece en estos grupos primitivos de nuestros días al influjo de la hegemonía imperialista patriarcal.

el cuadro siguiente: en las sociedades primitivas de pueblos cazadores/recolectores y horticulturales, las mujeres eran más iguales, más estimadas y no oprimidas. La posición más ventajosa de las mujeres se debía a que éstas contribuían a la producción en una sociedad, muy probablemente organizada en clanes matrilineales y matrilocales, en la que las cargas productivas y socializantes de las mujeres eran compartidas. Las autoras parecen dar por supuesto que existía la usual división del trabajo por sexos, pero que la porción de las mujeres era compartida con otras mujeres (¿vínculo femenino?). Pero con la aparición del Estado, de la sociedad de clases y del matrimonio monógamo, la condición de la mujer empeoró. En este cuadro general, Reed, Leacock, Gough, Firestone y De Beauvoir se inspiraron todas en Engels. No hemos desarrollado las nociones de matriarcado de Firestone y De Beauvoir, porque tampoco ellas lo hicieron. De hecho, sus afirmaciones en torno al matriarcado se parecen mucho a una venia ritual tributada a Engels; ambas autoras fundamentan sus teorías en la afirmación de que las mujeres siempre han estado oprimidas. Véase más abajo.

Davis y Diner son las dos autoras que aceptan la definición de matriarcado como poder de clase y defienden de hecho la existencia del mismo. Esta no era una sociedad igualitaria. Las mujeres, en cuanto grupo, eran más poderosas que los hombres, y en realidad los dominaban en la esfera privada y en la pública. Los problemas que este planteamiento presenta son sugestivos.

Aunque una esté inclinada a clasificar simplemente a estas autoras en la línea de pensamiento antropológico de la escuela de Bachofen, ellas se han alejado tanto de la ortodoxia antropológica corriente, que nos vemos obligadas a presentar sus teorías con cierto detalle. Quienes sean antropólogos pueden sentirse tentados a rechazar las afirmaciones bienintencionadas de estas autoras por falta de seriedad científica, por inverificables, o simplemente por demasiado peregrinas para ser tomadas en serio. Sin embargo, nosotras nos hemos centrado específicamente sobre ellas, porque tienen ahora, y continuarán teniendo, más influencia en el movimiento feminista que los escritos de sus hermanas más «legítimas». Tales afirmaciones han sido ya tomadas como hechos reales, y están comenzando a ser encontradas en trabajos de escritoras tan serias como Jill Johnston y Phyllis Chester. El libro en rústica de Davis, *The First Sex*, ha llegado ya a miles de mujeres y su lectura continúa en auge.³ Al contrario de algunas feministas, nosotras no creemos que esto sea necesariamente algo lamentable.

¿Quién es Elizabeth Gould Davis, y qué es lo que dice para causar tanta agitación? No sabemos gran cosa acerca de ella, excepto que es bibliotecaria en Sarasota, Florida. Comenzó a escribir esta visión revolucionaria de la historia de las mujeres a raíz de la muer-

3. Quizá necesitemos examinar y sopesar nuestro doble compromiso con el feminismo y con la antropología. Las mujeres quieren de nosotras respuestas, y obligación nuestra es escribir y publicar de suerte que nuestro mensaje sea captado.

te de su hermana. Ninguna de sus otras cualificaciones profesionales o su *curriculum* intelectual nos son conocidas. Con sólo ver el título del libro, lo que inmediatamente nos choca es el hecho de que mientras Simone de Beauvoir —quien, con una casi gratuita referencia al matriarcado primitivo, titula su obra *El segundo sexo*— Davis insiste en que las mujeres fueron «El primer sexo». Mientras De Beauvoir opina que las mujeres nunca poseyeron el poder, excepto el concedido por los hombres. Davis proclama gloriosamente a todas las mujeres (y muy secundariamente a los hombres) que en otro tiempo nosotras poseímos un gran poder, que éste era el natural estado de las cosas, y que solamente mediante una violenta revolución patriarcal nos fue arrebatado.

Tomando a Bachofen como punto de partida, también Davis cree que el mito es historia. El mito y otros elementos simbólicos de la superestructura determinan la forma de organización social. El énfasis marxista en una base material como factor causal en la creación de formas sociales es rechazado explícitamente. Davis, sin embargo, no es discípulo servil, ya que su teoría es realmente suya propia. Basándose en fuentes tan diversas como la mitología, arqueología, historia, biología, y pensadores tan marginales como Velikovsky, teóricos de la Atlántida y defensores de los viajes extraterrestres, Davis teje un fascinante e ingenioso argumento en pro de la pasada supremacía de la mujer.

Hemos identificado cinco estadios en la reconstrucción histórica de Davis:

1. Basándose en los escritos de Hesíodo y los partidarios de la existencia de la Atlántida, Davis identifica una Edad de Oro tan antigua, que resulta imposible de fechar. Existió entonces una igualdad entre los sexos, armonía, ni dioses ni reyes, y una avanzada tecnología. Esta edad se terminó por un cataclismo natural ocurrido en el décimo milenio antes de nuestra era, y ha llegado hasta nosotros como el Gran Diluvio (p. 49).

Este período no es esencial para sus afirmaciones matriarcales, pero refuerza su visión cíclica de la historia, en la que nuestra época patriarcal representa un nivel muy bajo.

2. El siguiente es el período de caos social y salvajismo, que se terminó por la revuelta de las mujeres contra la «insaciable sexualidad» de los hombres.

La cultura, representada por las mujeres, se hace predominante sobre la naturaleza, representada por los hombres. El resultado de este conflicto fue que las mujeres dominaron y amansaron a los hombres, trajeron paz y orden al mundo, circunstancias que fueron críticas para el desarrollo posterior de la civilización. Esta revuelta, que pudiera haber sido capitaneada por Basilea, una reina amazona, ocurrió hace aproximadamente cincuenta mil años (pp. 113-144).⁴

3. La victoria de las Amazonas —es decir, de todas las mujeres—

4. Esta fecha se contradice con la de los 10.000 años para el fin de la Edad de Oro, así como también con nuestro conocimiento de los fósiles humanos de que hay constancia.

marcó el comienzo de un largo período de matriarcado primitivo, cuya forma básica de organización social eran agrupaciones de madres con sus hijos, quedando excluidos los hombres, que eran ignorantes de su paternidad biológica. Las mujeres, para protegerse a sí mismas y a sus hijas del deseo sexual de sus hijos, inventaron el tabú del incesto, y posteriormente la exogamia para expulsarlos. (Esta es una fascinante inversión de Freud.) Los hijos expulsados formaron bandas de «varones merodeantes», pero gradualmente más y más chicos permanecían en el hogar y se hacían civilizados (p. 89).

4. Con el tiempo, los primitivos matriarcados evolucionaron convirtiéndose en ciudades-Estado matriarcales, entre las que un día se contaron las grandes civilizaciones de Sumer, Egipto y Creta (p. 64). Esta fue la época de la Gran Diosa Madre, cuando hubo justicia y armonía, nada de sacrificios, caza, ni matanzas, ni —por supuesto— guerra alguna. Davis no acepta la idea de que las Grandes Diosas reflejan simplemente la veneración del hombre hacia la mujer, sino la veneración de la mujer hacia sí misma. «El hombre era pacífico, la deidad era femenina, y las mujeres supremas» (p. 67). Hace uso de hallazgos arqueológicos en Catal Huyuk y Mersin en apoyo de sus teorías. ¿Cómo podemos imaginárnoslo? Davis escribe:

En los inmensurables eones de su reinado exclusivo, ella inaugura la civilización en todos sus aspectos. Bajo su gobierno la tierra disfruta de un largo período de progreso pacífico, tiempo durante el cual se construyen ciudades, son instituidas la ley y la justicia, los cultivos son plantados y cosechados, los ganados son domesticados en razón de su leche y lana, se descubre y utiliza el fuego, se inventa la rueda, se construyen los primeros barcos y comienzan todas las artes, desde la cerámica y los tejidos, hasta la pintura y la escultura (p. 68).

5. Entretanto, los descendientes de los hombres expulsados de los clanes matriarcales, a quienes se había negado el conocimiento de la agricultura, se convirtieron en cazadores carnívoros y estaban relegados a la periferia de las ciudades-Estado ginocráticas. Estos «rechazados» de los reinos civilizados lograban invadir y, finalmente, en el tercer milenio a. C., derrocaron las comunidades agrícolas establecidas en el Oriente Próximo, y las del Egeo alrededor del 1500 a. C., con los siguientes resultados:

Súbitamente todo se ha terminado. Se ha perdido el Paraíso. Una sombría edad avanza sobre el mundo, edad oscura surgida del cataclismo y acompañada por una revolución patriarcal. Nómadas, bárbaros e incivilizados, hordas vagabundas de rechazados, hombres sin mujer, destruyen las florecientes ciudades-Estado, deponen a las reinas y se disponen a reinar en su lugar. El resultado es el caos. Aparecen en escena la guerra y la violencia, desaparecen la justicia y la

ley, el poderío reemplaza al derecho, la Gran Diosa es sustituida por un Dios adusto y vengativo, el hombre se torna carnívoro, los derechos de propiedad aventajan desmesuradamente a los derechos humanos, se rebaja y explota a la mujer, y la civilización se encamina por el sendero de la degradación en el que todavía hoy prosigue (pp. 68-69).

La caída de los Estados matriarcales no queda expuesta adecuadamente. Davis cree que las matriarcas pueden haber ocasionado ellas mismas su propia caída al escoger como compañeros a los comedores de carne fálica entre sus propios hombres pacíficos. Davis incluso sugiere una correlación entre el tamaño del falo y la dieta carnívora (p. 96).

Somos perfectamente conscientes de que buena parte, o la mayoría, de esta reconstrucción de la historia por Davis, puede parecer pura fantasía a los antropólogos, de que su metodología es altamente cuestionable, y de que algunas de sus aseveraciones empíricas son demostrablemente inciertas (por ej. el fuego fue descubierto mucho antes del Neolítico, la caza es aún anterior, etc.). Con todo, algunas de sus afirmaciones son bastante específicas, como por ejemplo que el yacimiento arqueológico de Catal Huyuk proporciona evidencia clara del matriarcado, e invitamos a nuestras colegas en la arqueología, historia clásica y campos afines a que se ocupen de ellas.⁵ Debemos, sin embargo, repetir que nuestro interés en este estudio se centra en torno a la visión del matriarcado que presenta cada autora, y en torno a los problemas relacionados con la opresión y liberación de la mujer, que aparecen de paso, pero no nos ocupamos de la existencia o no existencia de los matriarcados primitivos en sí mismos.

Debemos concluir que, para Davis, el matriarcado (o ginocracia: de forma harto significativa Davis es la única de nuestras autoras que usa los dos términos indistintamente, tal como Bachofen) no era la copia fiel del patriarcado, ya que la sociedad por ella descrita era pacífica, armoniosa y espiritual. Para Davis, esta diferencia procede de la innata superioridad de la mujer. A medida que se ocupa en describir las humillaciones que los hombres, en otro tiempo despreciados, infligieron a las mujeres después de la revolución patriarcal (clitoridectomía, cinturones de castidad, violación, etcétera), nos quedamos con la impresión de que Davis no pudo resolver la paradoja de una sociedad armoniosa y justa en la que los hombres fueran valorados solamente como objetos sexuales y siervos. ¿Formaban los hombres, a quienes se permitió permanecer dentro de las ciudades-Estado matriarcales, una clase oprimida? Parece ser que así fue. Con todo, Davis nos deja entender que las mujeres eran gobernantes más benévolos que lo han sido los hombres. Podría formularse este problema como sigue: si las mujeres gover-

5. Existe una tradición patriarcal entre los eruditos clasicistas, tales como Jane Ellen Harrison, Robert Graves, Erich Neumann y Mary Renault, que debería ser nuevamente sometida a revisión.

nantes son justas, ¿cómo pueden oprimir? Si las mujeres no pueden oprimir, ¿cómo es posible que gobiernen? El poder, ¿corrompe de manera inevitable?

Helen Diner, que escribía en la década de los treinta, está más estrechamente vinculada al pensamiento de Bachofen que Davis, aunque refuerza su argumentación con los datos etnográficos de Briffault (1927). Si bien no es tan sugestiva, agresiva u original como Davis, Diner se dedicó a desenterrar la verdadera historia de la mujer, y no tuvo miedo a ser tachada de parcial (p. XI). La parte teórica de su libro es ecléctica y difícil de comprender, ya que se inspira no sólo en Bachofen, sino también en un buen número de otros pensadores sociales más oscuros. Incluye entre sus fuentes a Engels, pero desestima su teoría por considerarla de cortos alcances, comparable a la que pudiera ocurrírsele a un «inculto funcionario sindical» (p. 287). El materialismo de Engels la desconcertaba; prefería lo mítico y lo simbólico. Al igual que Davis y Bachofen, tiene una idea cíclica de las formas históricas y postula el retorno a un orden social más justo... ¿El matriarcado?

Para Diner, el matriarcado representa el orden social ideal, basado en el primado natural de la madre. La vena de su pensamiento se refleja en este pasaje sobre los reinos femeninos:

Nunca son Estados sino reinos, irracionales, profundamente vitales, bien soldados entre sí —por razón de su sólida substancia— tan sólo por una especie de mágico calor incubatorio de misticismo y sentimiento, veneración de las criaturas hacia su creadora, y de los sujetos morales para con la autora de su moralidad. Esta relación no carece de fricciones; las fricciones, sin embargo, están estructuradas diferentemente. Esto es lo que las hace tan sugestivas. Incluso en la polaridad de los sexos, los compañeros y acompañantes no son aquí amante y amada, esposo y esposa como en el Estado patriarcal. En el matriarcado, los acontecimientos del mundo se corresponden con la polaridad madre-hijo, hermano-hermana. Esto, a su vez, nos conduce a las áreas infraestructurales y se hace comprensible solamente a través de los primeros orígenes de la existencia femenina, retrotrayéndonos a los fenómenos originales (p. XII).

Diner opina que en el largo período de la prehistoria, la forma social básica fue el clan materno, basado en la supremacía de la maternidad. Estos primitivos matriarcados fueron armoniosos, y parece considerarlos como cierta clase de sociedad matrilineal en la cual hombres y mujeres eran verdaderamente iguales. Pero con el auge de la agricultura las mujeres consolidaron su posición, los hombres vinieron a ser una clase oprimida, y las mujeres «degeneraron» en «amazonas» (p. 77). En cierto modo, dos formas sociales extremas surgieron del clan ideal de la madre: los clanes de hijas (amazonas) y los clanes de hermanos (patriarcales). Durante un pe-

ríodo de varios cientos de años, anterior a la época de Homero (p. 123), las amazonas y los clanes de hermanos lucharon en ruda guerra fratricida, que las amazonas a la postre perdieron.

Para Diner, pues, los hombres en definitiva no eran una clase oprimida en el matriarcado ideal, aunque gobernaba la supremacía femenina, y las mujeres eran ciertamente iguales, aunque diferentes de los hombres. Pero en la clase de las amazonas, la mujer mostraba otra faceta de su carácter. En tanto que las madres son pacíficas y justas, las hijas son irritables y guerreras, y en nada opuestas a los procedimientos duros. Los diferentes grupos de amazonas tenían variados modos de habérselas con el problema «hombre». La mayoría de las amazonas limitaban sus contactos con los hombres al acto sexual para la procreación. En los grupos moderados, los hijos eran devueltos a sus padres y sólo las hijas eran criadas. En grupos más extremistas, mutilaban a los hijos y los utilizaban como niñas y criados domésticos. Las amazonas de la «extrema izquierda» mataban a sus hijos y, a menudo, también a sus padres. Los centros de predominio de las amazonas eran la región del Mar Negro y Libia (hoy Marruecos). Diner se inspira incesantemente en los relatos históricos dejados por Estrabón, Plinio y Herodoto, que fueron bastante explícitos acerca de estos reinos. Diner nos ofrece un cuadro general de cómo eran:

De todas las amazonas africanas, solamente las gorgonas parecen haber mantenido un Estado de amazonas puro; los otros reinos, aun manteniendo un ejército puramente femenino, admitían algunos hombres en sus filas. Las amazonas de Libia, que se cortaban el pecho derecho, tenían servicio militar obligatorio para todas las jóvenes por espacio de cierto número de años, durante los cuales tenían que abstenerse del matrimonio. Después de esto, entraban a formar parte de la reserva, y se les permitía tener un compañero y reproducirse. Las mujeres monopolizaban el gobierno y otras posiciones influyentes. En contraste con las más tardías termodontonas, sin embargo, vivían en permanente relación con sus compañeras de sexo; incluso aunque los hombres llevaran una vida retirada, no podían ocuparse de un cargo público y no tenían derecho a mezclarse en el gobierno del Estado o de la sociedad. Los hijos, que eran alimentados con leche de yegua, eran entregados a los hombres para que los criaran (p. 135).⁶

6. Antes de descartar la existencia de estas amazonas como pura fantasía, debemos consignar que nuestras colegas en Ann Arbor (Seligson y Sherbo) opinan que hay sobrada documentación para afirmar que las amazonas pueden haber existido. Un especialista tan conocido como Philip Slater (*The Glory of Hera*, Boston, Beacon Press) afirma: "Los detalles etnográficos y circunstancias en torno a las amazonas y a la guerra de las amazonas se salen un poquito demasiado de lo común como para desautorizar el episodio entero como puro mito" (p. 393). Después de todo, también Troya era "puro mito" hasta que se buscó y fue hallada, y otro tanto ocurrió con los reinos bíblicos.

Diner, al igual que Davis (y Engels, podríamos añadir), parece dar por supuesto que las mujeres fueron las causantes de su propia caída; pero donde Davis sugiere que las mujeres tienen una fatal debilidad por el gran falo, Diner apunta que al degradar a los hombres a la categoría de clase oprimida y dejarse corromper por el poder, provocaron la revuelta de los hombres. Pero no explica cómo éstos fueron capaces de ganar.

2-3. Fuentes de opresión y diferencias congénitas

La posición tomada por cada una de nuestras autoras acerca del matriarcado está en relación directa con lo que cada una cree que fue el origen de la opresión de la mujer. Algo que todas se preguntan a sí mismas es sobre las consecuencias de la más obvia diferencia biológica entre mujeres y hombres, a saber: que las mujeres producen hijos. Existen tres posiciones contrastadas en torno a esta cuestión:

a) El estar encinta no tiene intrínsecamente nada que ver con la opresión de la mujer (Leacock, Reed). Esta opresión es causada por el matrimonio y la sociedad de clases. El agente de nuestra opresión es, por consiguiente, «el sistema de clases».

b) La maternidad intrínsecamente considerada confiere status e incluso dominancia. La opresión es el resultado de una derrota militar (Davis y Diner). El agente de nuestra opresión está, por consiguiente, en la supremacía masculina.

c) La maternidad y otros factores relacionados (crianza de los hijos) son suficientes para explicar la universal e histórica opresión de la mujer. El supremo responsable de nuestra opresión es, por consiguiente, nuestra propia biología (Firestone, De Beauvoir, Gough y Congreso de Filadelfia). En esta última clase de opinión se incluyen autores bastante heterogéneos.

Otro factor íntimamente relacionado es la atribución a posibles diferencias congénitas, o al menos universales, de naturaleza temperamental o psicológica, entre mujeres y hombres. Todas las autoras, excepto Leacock, Reed y Gough dan por supuesto o afirman que tales diferencias existen.

Para Leacock y Reed, la capacidad de producir hijos no es la causa de nuestra presente opresión; en el comunismo primitivo incluso era una fuente de nuestro elevado status:

En cierto modo, es el colmo de la alienación que en nuestra sociedad la capacidad de procrear haya sido transformada en una responsabilidad... La razón (de nuestra presente opresión) no es simplemente que, por razón de llevar un hijo en su seno, la mujer está más limitada en sus movimientos y actividades..., esto no fue nunca un *handicap*, ni siquiera en tiempos de limitada tecnología de las primitivas socieda-

des cazadoras y de recolectores, y, desde luego, hoy no tiene relevancia alguna (Leacock: 40).

Ambas escritoras niegan también la existencia de cualquier diferencia fundamental de temperamento o psicología entre hombre y mujer que pueda dar cumplida explicación, ya sea del matriarcado en época prehistórica, ya sea del patriarcado hoy. La causa de nuestra conocida opresión es más bien la familia monógama, que hizo del trabajo de la mujer un servicio doméstico en la sociedad clasista, en lugar de una producción social. Se deduce, pues, que antes de la sociedad de clases las mujeres no vivían en opresión, es decir, existía la «igualdad» de tipo matriarcal, o igualitarismo, que ambas autoras propugnan.

Para Davis y Diner, la maternidad no fue la fuente de la opresión, sino más bien una fuente de status y poder social, hasta la rebelión patriarcal (la cual, según ellas, ocurrió *después* del advenimiento de la sociedad de clases). Ambas ven a la mujer como moralmente superior, atribuyéndolo a su cercanía con la naturaleza, es decir, a su sistema reproductor y correspondiente apego a la vida sobre la muerte, a la creación sobre la destrucción, a la armonía sobre el conflicto. Que estas cualidades van unidas a la mujer en cuanto madre, al menos para Diner está claro, a juzgar por las características guerreras que esta última atribuye a las amazonas o a los clanes de hijas. Ninguna de las dos autoras ignora los problemas que van anejos a la reproducción y crianza de los hijos, pero opinan que las mujeres supieron superarlos en una organización social en que la mujer y la supremacía femenina eran dominantes (por ej. cuidado socializado del niño en los clanes maternos, crianza de los niños con leche de yegua entre las amazonas, y relegando el cuidado del niño varón a los hombres). De donde, para Davis y Diner, la causa de nuestra presente opresión es la derrota militar a manos de los hombres y el consiguiente triunfo de la religión e ideología patriarcales, es decir, la fuerza, aunque esta línea de pensamiento no es nunca desarrollada por completo.

Para las otras cuatro autoras, la producción de los hijos y los factores concomitantes han hecho siempre de las mujeres súbditos de los hombres. Como es obvio, esto descarta la posibilidad de un matriarcado prehistórico; para De Beauvoir y Firestone, pues, el matriarcado primitivo significó una sociedad en la cual quizá la posición de la mujer fue menos opresiva que hoy, porque la supremacía femenina era importante. (Como todos sabemos, el pedestal proverbial es un espacio muy reducido.) Para Firestone y De Beauvoir, la raíz original, causa de la opresión de la mujer, es la desigual distribución de la labor reproductiva, que viene dada por la biología. Debido a las cargas de la reproducción y de los anejos cuidados del niño, la mujer ha quedado de continuo relegada a un papel nutricional y de mantenimiento, en tanto que el hombre se ha apropiado el rol creativo (o, en expresión de De Beauvoir, «trascendente»):

La Edad de Oro de la mujer no es más que un mito. Pretender que la mujer era «el otro sexo», es decir, que no existió una relación recíproca entre los sexos: Tierra, Madre, Diosa... en ningún momento la mujer fue a los ojos del hombre una compañera; estaba por encima de la esfera de lo humano el que se afirmara el poder de la mujer, y ella quedaba por consiguiente fuera de esta esfera. La sociedad siempre ha sido masculina; el poder político siempre ha estado en manos de los hombres (De Beauvoir, pp. 64-65).

Sin embargo, De Beauvoir opina que la consideración de la mujer decayó más aún en la sociedad de clases, y aboga por una revolución socialista, como paso previo hacia la liberación, dejando el problema de lo biológico sin resolver. Firestone, que escribe más cercana a nosotros, llega más lejos de la necesaria revolución socialista y aboga —con bastante lógica— por la supresión de la desigualdad mediante la solución de bebés de probeta, y una completa redistribución de las tareas de la maternidad.

Gough está de acuerdo con Firestone en que la mujer ha sido siempre «el segundo sexo». Opina que la posición de la mujer era mejor, aunque nunca igual al hombre, ni tampoco dominante en la sociedad anterior a la sociedad de clases. Pero,

...a causa del monopolio masculino sobre las armas, y debido a su exención de las tareas de la maternidad, fueron capaces (al tiempo de la aparición del Estado) de apoderarse de los roles económicos y políticos especializados, y de consolidar su poder sobre hombres y mujeres (Gough, p. 768).

Y prosigue:

En la medida en que los hombres detentan el poder sobre las mujeres en las sociedades cazadoras, esto parece nacer del monopolio masculino sobre las armas pesadas, o de la particular distribución del trabajo entre los sexos, o de ambas cosas a un tiempo. Aunque los hombres rara vez usan las armas contra las mujeres, son ellos quienes las tienen (o poseen armas superiores), aparte además de su fuerza física. Esto da a los hombres un completo control de la fuerza (pág. 768).

Señala también las restricciones que se aplican a las posibilidades de la mujer para determinada tecnología, si bien admite que la desigualdad entre los sexos fue adaptativa en las circunstancias primitivas:

El alcance de la desigualdad variaba según la ecología, y la consiguiente división de tareas según el sexo. Pero en gran medida fue todo cuestión de supervivencia más que imposiciones culturales forzadas por el hombre (p. 770).

Gough no admite la existencia de diferencias psicológicas innatas. Evidentemente, la introducción de un imperativo de adaptación hace derivar la discusión del poder hacia la ecología y la tecnología; de las implicaciones de esto nos ocupamos en la sección siguiente.

Por fin, Borun y otras también coinciden en que la mujer ha estado siempre oprimida y, por lo mismo, rechaza toda noción de matriarcado primitivo. Debido a las cargas reproductoras de la mujer, a las necesidades de la caza y de la defensa, la naturaleza seleccionó al varón por su mayor talla y fuerza, por su agresividad biológicamente innata y por su tendencia a asociarse con otros varones (en este punto parecen aceptar la tesis de Tiger y Fox). La dominancia masculina era adecuada ya bajo las condiciones de vida primitivas, y ha perdurado así hasta hoy (Borun *et al.*: p. 55).

4. *¿Qué es la liberación?*

Para quienes propugnan la visión de una Edad de Oro, o de una época en que el status de la mujer fue más ventajoso, sirve de modelo el imaginar una sociedad liberada, lo cual resulta útil como declaración acerca de cómo deberían abordarse los problemas con que tiene que enfrentarse de ordinario la mujer, particularmente problemas de poder y de jerarquía. Para quienes no aceptan el matriarcado, el problema estriba no en retornar a una situación anterior, sino en cambiar lo que siempre ha habido, para que aparezca la liberación de la mujer por vez primera. En ninguno de los dos grupos aparece completamente desarrollada la idea de una sociedad nueva, de forma detallada, y son más los problemas planteados que los que se resuelven.

Todas las autoras quieren poner fin a la opresión de la mujer y propugnan una sociedad nueva en la que la tecnología esté al servicio de los fines humanos. Si una cosa traerá casi automáticamente la otra, o si ambos objetivos deben ser impulsados al mismo tiempo, es cuestión en la que no hay acuerdo. Esto proviene en parte de una falta fundamental de claridad acerca de lo que debe entenderse por liberación de la mujer.⁷ Parece haber dos posibilidades lógicas. La tendencia central entre nuestras autoras es la esperanza de que hombre y mujer algún día lleguen a ser «iguales», pero esto ¿qué significa? ¿Se quiere decir que toda distinción de sexo, incluyendo los diferentes roles, deberá ser eliminada, de suerte que hombres y mujeres serían en cierto modo «lo mismo»? Tal solución es la que propone Firestone: ya que la fuente de la opresión de la mujer han sido siempre las tareas de la maternidad y la crianza de los hijos, la distinción de sexos podría eliminarse poniendo fin a la desigual repartición biológica de la labor, mediante la reducción de la población, bebés de probeta, y mediante unos cuidados del bebé total-

7. Véase Juliet Mitchell (1971) para una discusión más completa del problema.

mente compartidos y socializados. Al mismo tiempo recalca, como parte esencial del cambio, que necesitamos una revolución socialista. En última instancia, todas las formas de jerarquía y poder están basadas en la distinción de sexos, y deberían ser eliminadas, incluyendo finalmente la cultura como tal. El objetivo final es una «conciencia cósmica». ¿Cómo estaremos las mujeres seguras de que el cambio revolucionario progresa en interés nuestro? Firestone da por supuesto que los que ocupen el poder después de la revolución socialista estarán animados de «buenas intenciones» (p. 206).

Por otra parte, si «iguales» no significa «los mismos», ¿habrá que entender un equilibrio de poder? Leacock, Reed, De Beauvoir, Gough no tratan semejante problema. Todas ellas abogan por una revolución socialista, como paso previo más o menos suficiente para la instauración de la igualdad entre hombres y mujeres, con tal que esto incluya una socialización de los cuidados maternos al bebé, y la liquidación del matrimonio monógamo. Pero ¿quién puede garantizar que las futuras revoluciones socialistas acabarán con el matrimonio monógamo? Las mujeres siguen todavía claramente oprimidas en los países socialistas. Y ¿qué ocurrirá si estos cambios, llevados incluso a la práctica, no son suficientes para liberar a la mujer? Ninguna de las autoras se aventura más allá de la sugerencia de crear una camarilla política de mujeres, dentro de la revolución socialista, encargada de velar por los intereses de la mujer. Gough soslaya la cuestión de cómo oponerse al total monopolio masculino de la fuerza, que para ella es el probable origen de la opresión de la mujer, ya desde tiempos de la sociedad cazadora y primitiva.

Borun *et al.* recomiendan explícitamente la eliminación de la opresión debida al sexo a través de un equilibrio de poder. Para ellas, la dominancia masculina ha sido un comportamiento adaptativo propio de circunstancias primitivas, pero actualmente nos conduce a la mutua destrucción, y debe abolirse. Como antídoto de las tendencias agresivas del hombre, proponen una «política parcialmente dominada por la mujer» e igual control sobre la tecnología. Todas parecen asustarse de las posibles implicaciones que surgirían de una situación de equilibrio de poder. Un equilibrio de poder, ¿no es más bien una situación notoriamente inestable y abocada a numerosos conflictos, más que de armonía y cooperación, como las autoras suponen? ¿Por qué tendría que desaparecer el antagonismo de los sexos señalado por De Beauvoir, Diner, Davis y Firestone?

Existe aquí un problema constante, que consiste en el fracaso de exponer con claridad las implicaciones del poder cuando éste se relaciona con la mujer. Para las autoras anteriormente citadas, en cierto modo, la opresión de la mujer como grupo podría hacerse desaparecer sin necesidad de que éstas, en cuanto grupo, se hicieran con el poder. ¿Qué razón habría para que los hombres desistieran de su actitud de poder, simplemente porque la dominancia masculina ya no se explica como comportamiento «adaptativo»? ¿Cómo po-

dremos contar con que los hombres estén de acuerdo en que su dominancia ya no beneficia a los intereses de la raza humana?

Por otra parte, Davis (y, quizá sólo implícitamente, Diner) rechazan la noción de igualdad o equilibrio de poder y propone, en su lugar, una sociedad con dominancia femenina. Puesto que la mujer fue primeramente desposeída por la fuerza, podría esperarse que Davis abogara por la formación de un nuevo ejército de amazonas para remediar la situación; pero no aboga por esta solución, porque afirma que el propio patriarcado está atrayéndose su pronta destrucción. Para Davis, la dominancia femenina instaurará la igualdad y armonía entre los sexos y pondrá término a todos los males, de los que hace responsable a la vigente dominancia de los hombres, y a la supremacía «masculinista»: violencia, caos, injusticia, énfasis excesivo en el materialismo y en el derecho de propiedad, contrario todo a la espiritualidad y a los derechos humanos. La visión que Davis presenta es apocalíptica:

Los tiempos del masculinismo están ahora acercándose a su fin. Sus últimos días los vemos iluminados por una llamada de universal violencia y desesperación como pocas veces se habían visto. Los hombres de buena voluntad se vuelven en todas direcciones en busca de remedios para su agonizante sociedad, pero en vano. Cualesquiera reformas superimpuestas a nuestra enferma civilización no pueden ser más eficaces que lo sería una venda sobre una herida abierta y putrefacta. Sólo una completa y total demolición del cuerpo social podrá curar tal fatal enfermedad. Sólo el derrocamiento de esta bestia del materialismo masculinista —vieja de tres mil años— salvará la raza.

En la nueva ciencia del siglo XXI no será la fuerza física, sino la fuerza espiritual la que dictará la norma. Las cualidades de la mente y del espíritu serán dones más estimados que los de la naturaleza física. La percepción extrasensorial primará sobre la percepción sensorial. Y en esta esfera, de nuevo la mujer predominará. La que en los tiempos del hombre primitivo fue reverenciada y adorada por su poder para captar lo invisible, será de nuevo el pivote —no en cuanto sexo, sino como mujer divina— sobre el cual girará la próxima civilización, al igual que la antigua (p. 339).

Una vez más, el problema fundamental gravita en torno al poder. Si las mujeres van a ser supremas, ¿no serán necesariamente convertidos los hombres en subordinados? Si las mujeres dictan la norma, ¿no serán los hombres los súbditos? ¿Cómo se avendrían éstos a tal estado de cosas? Semejante sociedad, ¿cómo podría ser mejor que la que tenemos ahora?⁸ Puede también pensarse que a

8. Con todo, si la opresión del otro sexo no puede ser abolida, ¿por qué no decir francamente que nosotras preferiríamos ser más bien las que mandan que las que son mandadas?

los hombres no les va a quedar otra alternativa que la de convertirse en la clase oprimida, les guste o no. Pero no, porque la nueva utopía, según Davis, estará:

...fundada sobre el amor y la confianza, y el mutuo respeto y consideración. En ella todos los hombres y mujeres serán de verdad hermanos y hermanas, bajo la justa égida de una deidad benéfica, en que las leyes serán cumplidas mediante persuasión y buena voluntad (pp. 337-338).

Aquí el *deus ex machina* es la noción de que hombres y mujeres son tan congénitamente diferentes, que el poder en manos de la mujer será diferente por completo de lo que ha sido en manos del hombre, es decir, las mujeres serán gobernantes benévolos.⁹

Conclusión

Así, pues, ¿dónde nos encontramos ahora? Nos quedan por aclarar las implicaciones y contribuciones que el debate sobre el matriarcado tiene para la teoría antropológica y feminista. En nuestra opinión, los problemas relacionados con el debate del matriarcado son algunos de los más interesantes, incluso en situación de no respondidos. Un área de dificultad estriba en la definición de poder, y en su confusión con la autoridad, status o prestigio elevado. A los antropólogos y feministas les queda encomendada la ardua tarea de aclarar cómo se relacionan estos conceptos con la mujer, y de ayudarnos a comprender los correlatos de estos factores en las sociedades concretas. Es de esperar que podamos también empezar a unir nuestros recursos y energía, lo cual dé pie al examen de soluciones críticas para la mujer en nuestra propia sociedad.

Otro vástago del debate sobre el matriarcado es la creciente convicción de que la historia de la mujer está aún por escribir.¹⁰ Puesto que tanto antropólogos como feministas están interesados en la historia como revisión de lo mítico, debería emprenderse urgentemente la recogida de testimonios históricos y etnológicos en apoyo del

9. Valerie Solanis (1967), que nosotras sepamos, es la única feminista que lleva hasta el final la conclusión lógica —aunque improbable— del poder en manos de la mujer. Propugnaba el derrocamiento del patriarcado por el simple procedimiento de eliminar físicamente a los hombres (perdonando tan sólo unos pocos para fines de exhibición o de reproducción). Si se suprime a los hombres, quedaría también eliminada la opresión del otro sexo. Véase también las sociedades de amazonas para una variante de esta solución.

10. Aunque nosotras no nos sentimos capacitadas para emprenderla, esperamos que será inmediatamente hecha una sociología que analice la relación entre el movimiento feminista histórico y el debate del matriarcado dentro y fuera de la antropología. Nos sorprendió ver que Elizabeth Cady Stanton había escrito sobre el matriarcado ya en 1891. ¿Fue el rechazo antropológico de la teoría del matriarcado una especie de contragolpe?

verdadero rol de la mujer.¹¹ Tal vez, buena parte del libro de Davis no sea tan fantástica como parece.

Finalmente, se admita o no la existencia de un primitivo matriarcado, la controversia, al menos, impulsa a mujeres (y hombres) hacia el futuro, desafiándonos a imaginarnos una sociedad en la que las mujeres deberían ser liberadas, libres y (quizá por primera vez) poderosas. Hasta ahora no existe literatura utópica feminista que nos ayude a hacernos una idea de la sociedad del futuro, en la que nuestra liberación sea presentada como un hecho ya ocurrido.¹²

¿Qué aspecto ofrecería una sociedad en la que nosotras tuviéramos poder político y autoridad? La mayoría de las mujeres viven tan oprimidas y reprimidas, que no podemos imaginarnos a nosotras mismas en posición de poder, y, si llegáramos a imaginárnoslo, nos asustaría la idea de hacer proposiciones concretas. Quizá ésta sea la razón por la que admiramos y respetamos a todas las mujeres que se enfrentan seriamente con la cuestión del matriarcado. Y Davis nos merece un respeto especial, porque ella no tiene miedo a salir de casa cojeando, ni a que la llamen «loca». Existe en el terreno de la ciencia un recinto para los visionarios, para los intuitivos y los arriesgados. A los hombres con tales cualidades se los llama «genios».

Las mujeres en el campo de la ciencia se sentirán molestas por el libro *The First Sex*, a causa de su insistencia en que las mujeres son biológica y moralmente superiores a los hombres, a causa de su método poco científico y, tal vez, sobre todo por su tono airado. Todo esto es una afrenta a nuestra idea de ciencia social y objetividad incondicional. Algunos antropólogos han llegado a negar que exista una real neutralidad ideológica en las ciencias sociales; cuando tal argumento se aduce a propósito del imperialismo o del racismo, muchos están de acuerdo. Nuestro propósito, en nuestro caso, se limita a orientar la misma crítica al prejuicio del sexo en antropología. Y, siendo sinceras, confesamos que la cólera es no pocas veces el móvil de nuestra motivación. Solamente que esta cólera no es académica y, por lo tanto, es silenciada o encubierta bajo el lenguaje del discurso antropológico «respetable». Nosotras creemos que, para llegar a una nueva comprensión de la mujer en la sociedad, tendremos que forzar algunas de las viejas fronteras hasta sus límites y crear paradigmas nuevos en el proceso.

Lo que más nos afecta, como feministas y antropólogas, es el peligro de una escisión que está apareciendo en el movimiento de liberación de la mujer. Muchas mujeres en el movimiento se están aferrando a la teoría del matriarcado como a una verdadera historia de la mujer y como a un modelo ideal (mítico o no). No nos encerramos en nuestra imagen de chicas buenas, hijas de papá, que por encima de todo defendemos la sabiduría convencional de la antro-

11. *Women Out of History: A Her-Story Anthology* (Forfreedom, 1972) es un intento.

12. La única excepción es el reciente libro de Monique Wittig, que lleva por título *Les Guerrillieres*.

pología, ni desautoricemos a nuestras hermanas ajenas al campo de la antropología como mal informadas, o simplemente desorientadas. Aquellas de entre nosotras que rechazan —ya sea en el terreno de lo teórico, ya en el de lo empírico, ya en ambos— la existencia de un matriarcado, haríamos bien en asegurarnos de que no estamos tirando por la borda, a un mismo tiempo, la búsqueda de una historia de la mujer o el ideal del poder de la mujer.

BIBLIOGRAFÍA

- BACH OFEN, JACOB J. 1967, *Myth, Religion and Mother Right*. Princeton University Press.
- BENEDICT, B. 1967, «The Equality of the Sexes in the Seychelles», en M. Freedman (ed.), *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. Chicago: Aldine Press.
- BORUN, M. et al. 1971, *Women's Liberation: An Anthropological View*. Pittsburgh: Know, Inc.
- BRIFFAULT, ROBERT 1927, *The Mothers: The Matriarcal Theory of Social Origin*. Nueva York: Macmillan.
- BROWN, J. K. 1968, «W. Schmidts Mutterrecht and Cross-Cultural Research». *Anthropos*, 63, pp. 3-6.
- BROWN, JUDITH 1970, «Economic Organization and Female Status Among the Iroquois». *Ethnic History*, vol. 7, n.º 2.
- DAVIS, ELIZABETH GOULD 1971, *The First Sex*. Nueva York: Princeton.
- DE BEAUVOIR, SIMONE 1952, *El segundo sexo*.
- DENITCH, BETTE S. 1971, «Sex and Power in the Balkans». Contribución presentada a la 70 reunión anual de la American Anthropological Association.
- DINER, HELEN 1965, *Mothers and Amazonas*. Nueva York: The Julian Press, Inc.
- DIVALE, WILLIAM T. 1972, *Migration, External Warfare and Matrilineal Residence: An Explanation for Matrilineal Residence Systems*. Tesis doctoral, SUNY, Buffalo.
- FIRESTONE, SULAMITH 1970, *The Dialectic of Sex: The Case for feminist Revolution*. Nueva York: Bantam Books, Inc.
- FORFREEDOM, ANN (ed.) 1972, *Women out of History: A Herstory Anthology*. Los Angeles: publ. del autor, P.O. Box 25514.
- FRIEDL, ERNESTINE 1967, «The Position of Woman». *Anthropological Quarterly*, vol. 40, n.º e, pp. 97-108.
- GAMBLE, ELIZA BURT 1894, *The Evolution of Woman: An Inquiring into the Dogma of Her Inferiority to Man*. Nueva York: Putnam.
- GOUGH, KATHLEEN 1971, «The Origin of the Family». *Journal of Marriage and the Family*. Nov.
- HARRISON, JANE ELLEN 1962, *Epilegomena to the Study of Greek Religion*. Nueva York: University Books.
- HAYS, H. R. 1964, *The Dangerous Sex: The Mith of Feminine Evil*. Nueva York: Putnam.

- HULTKRANTZ, AKE 1961, «Bachofen and the Mother Goddess: An Appraisal After One Hundred Years». *Etnos*, vol. 26, pp. 75-85.
- INGLIS, GORDON B. 1970, «Northwest American Matriliney: The Problems of Origins». *Ethnology*, abril, vol. 9.
- LANGDON-DAVIES, JOHN 1927, *A Short History of Women*. Nueva York: International.
- ENGELS, FRIEDRICH *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.
- LEAWITT, RUBY R. 1972, «Women in other Cultures», en B. Moran y V. Gornick (eds.), *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*. Nueva York: New American Library.
- LEWIN, ELLEN *et al.* 1971, «Power Strategies and Sex Roles». Ponencia presentada a la 70 reunión anual de la American Anthropological Association.
- LINTON, SALLY 1970, «Woman the Gatherer: The Male Bias in Anthropology». Ponencia presentada a la 69 reunión anual de la American Anthropological Association.
- LISON, TOLOSANA C. 1972, «Matriarcado: Tres posiciones». *Revista Internacional de Sociología*, vol. 20, n.º 77 (ene.-mar.), pp. 5-24.
- MASSARI, C. 1962, «Nota sulla probabile eta del matriarcato». *Revista de Ethnografía*, vol. 16, pp. 159-161 (Nápoles).
- MEHROHOF, BARBARA y SHEILA CRONIN 1972, «The Rise of Man: The Origins of Women's Oppression. One View», en Ann Forfreedom (ed.), *Women out of History*.
- MITCHELL, JULIET 1971, *Woman's Estate*. Nueva York: Pantheon Books.
- NARR, KAROL, J. 1968/69, «Mutterrechtliche Züge im Neolithikum», «Zum Befund von Catal Huyuk». *Anthropos*, pp. 66-70.
- REED, EVELYN 1972, *Is Biology Woman's Destiny?* Nueva York: Pathfinder Press.
- 1972, «Engels and Komen's Liberation». *International Socialist Review*, vol. 33, n.º 4 (abril).
- SACKS, KAREN 1971, «Comparative Notes on the Position of Women». Ponencia presentada a la 70 reunión anual de la American Anthropological Association.
- SCHEIN, M. y C. LOPATE 1972, «On Engels and the Liberation of Women». *Liberation*, vol. 16, n.º 9 (febrero).
- SCHNEIDER, D. M. y K. GOUGH 1961, *Matrilineal Kinship*. University of Chicago Press.
- SELIGSON, J. y A. SHERBO 1972, *Matriarchy*. Inédito.
- SHAPIRO, JUDITH 1971, «Male Bonds and Female Bonds: An Illustrative Comparison». Ponencia presentada a la 70 reunión anual de la American Anthropological Association.
- SINGER, ALICE 1972, «Ridewelth and The Exchange of People». Ponencia presentada a la reunión regional del Noroeste de la American Anthropological Association.
- SLATER, PHILIP 1968, *The Glory of Hera*. Boston: Beacon Press.
- SOLANIS, VALERIE 1967, *SCUM* (Society for Cutting Up Men) *Manifesto*. Nueva York: Olympia.

- SPENCER, R. F. 1952, «The Arabian Matriarchate: An Old Controversy». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 8, pp. 478-502.
- STANTON, ELIZABETH CADY 1891, «The Matriarchate, or Mother Age». *Transactions of the National Council of Women of the United States*, pp. 218-222.
- WITTIG, MONIQUE 1971, *Les Guerrillieres*. Nueva York: Viking Press.

Aproximaciones dualistas

¿ES LA MUJER CON RESPECTO AL HOMBRE LO QUE
LA NATURALEZA CON RESPECTO A LA CULTURA? *

Buena parte de la creatividad de la antropología procede de la tensión entre dos conjuntos de exigencias: explicar los universales humanos y explicar las concreciones culturales. Según este canon, la mujer nos plantea uno de los problemas más desafiantes. El status secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un verdadero universal, un hecho pancultural. Sin embargo, dentro de ese hecho universal, las simbolizaciones y concepciones culturales concretas son extraordinariamente variadas e incluso contradictorias unas con otras. Además, la consideración concreta de las mujeres y de su aportación y poder relativos varía mucho de una cultura a otra y también entre los distintos períodos históricos de una misma tradición cultural. Ambos aspectos —el hecho universal y las variaciones culturales— constituyen un problema que debe ser explicado.

Desde luego, mi interés por este problema es algo más que académico: deseo ver cómo se produce un cambio genuino, cómo surge un orden social y cultural en el que todo el abanico de las posibilidades humanas sea tan accesible a las mujeres como a los hombres. La universalidad de la subordinación femenina, el hecho de que ocurra dentro de todos los tipos de organización social y económica, y con independencia del grado de complejidad de las sociedades, me indica que nos enfrentamos a algo muy profundo, muy inflexible,

* La primera versión de este artículo fue leída en una conferencia, en octubre de 1972, en el curso de "Mujeres: mito y realidad", en Sarah Lawrence College. Recibí útiles comentarios de los alumnos y de las profesoras del curso. Joan Kelly Gadol, Eva Kollisch y Gerda Lerner. Un breve resumen se presentó en las sesiones de la American Anthropological Association en Toronto, noviembre de 1972. Entretanto, recibí excelentes comentarios críticos de Karen Blu, Robert Paul, Michelle Rosaldo, David Schneider y Terence Turner, y la presente versión del artículo, en la que se ha cambiado sustancialmente el meollo de la argumentación, fue escrita en respuesta a tales comentarios. Por supuesto, sigo siendo la responsable de su forma definitiva. El artículo está dedicado a Simone de Beauvoir, cuyo libro *El segundo sexo* (1953), primera edición francesa en 1949, sigue siendo en mi opinión la mejor explicación global escrita por una sola persona del "problema de la mujer".

algo que no se puede extirpar mediante la simple reestructuración de unas cuantas tareas y funciones dentro del sistema social, ni siquiera reordenando toda la estructura económica. En este artículo trato de presentar la lógica subyacente al pensamiento cultural que presupone la inferioridad de las mujeres; trato de mostrar la gran capacidad persuasiva de esa lógica, pues si no fuera tan convincente la gente no seguiría escribiéndola. Pero también trato de mostrar las fuentes sociales y culturales de tal lógica, para señalar dónde radica la posibilidad de cambiarla.

Es importante distinguir los niveles del problema. La confusión puede ser asombrosa. Así, por ejemplo, según cuál sea el aspecto que observemos de la cultura china, podemos extrapolar suposiciones absolutamente distintas sobre la situación de la mujer en ese país. En la ideología taoísta, el *yin*, el principio femenino, y el *yang*, el principio masculino, tienen igual peso; «la oposición, alternancia e interacción de estas dos fuerzas da lugar a todos los fenómenos del universo» (Siu, 1968: 2). A partir de ahí podríamos suponer que lo masculino y lo femenino son valorados por igual en la ideología general de la cultura china.¹ No obstante, al observar la estructura social vemos con cuánta fuerza se subraya el principio patrilineal en la filiación (*descent*), la importancia de los hijos varones y la absoluta autoridad del padre de familia. Por tanto, podríamos concluir que la sociedad china es el arquetipo de la sociedad patriarcal. Luego, observando los verdaderos roles que se desempeñan, el poder y la influencia que se detentan, y las aportaciones materiales de las mujeres en la sociedad china —todo lo cual, según vemos, es de gran importancia—, podríamos decir que las mujeres ocupan dentro del sistema una situación de gran importancia (no explícita). Ahora bien, también podríamos centrarnos en el hecho de que una diosa, Kuan Yin, sea la deidad central (la más venerada y representada) del budismo chino, y en tal caso podríamos sentir la tentación de afirmar, como han hecho muchos con respecto a las culturas que adoran diosas, sea en sociedades protohistóricas o prehistóricas, que en realidad China es una especie de matriarcado. En resumen, debemos tener perfectamente claro *qué* vamos a intentar explicar antes de explicarlo.

Se pueden distinguir tres niveles del problema:

1. El hecho universal de que en todas las sociedades se asigna a la mujer un status de segunda clase. Dos cuestiones importantes hay aquí. En primer lugar, ¿qué queremos decir con esto y cuáles son las pruebas de que se trata de un hecho universal? Y, en segundo lugar, ¿cómo vamos a explicar este hecho, una vez lo hayamos establecido?

2. Las ideologías, simbolizaciones y ordenaciones socioestructurales concretas relativos a la mujer, que tanto varían de una cultura

1. Desde luego, es cierto que el *yin*, el principio femenino, tiene una valencia negativa. Sin embargo, en el taoísmo hay una absoluta complementariedad del *yin* y el *yang*, un reconocimiento de que el mundo exige por igual el funcionamiento e interacción de ambos principios para poder sobrevivir.

a otra. En este nivel, el problema consiste en explicar cualquier complejo cultural concreto en función de los factores específicos de ese grupo, en el nivel habitual del análisis antropológico.

3. Los detalles observables sobre el terreno de las actividades, aportaciones, poder, influencia, etc. de las mujeres, que suelen variar de acuerdo con la ideología cultural (aunque siempre constreñidos dentro del supuesto de que las mujeres nunca pueden ser prominentes en el sistema global). Este es el nivel de la observación directa, que ahora adoptan muchas veces los antropólogos de orientación feminista.

Este artículo se ocupa sobre todo del primero de los tres niveles, el problema de la desvalorización universal de las mujeres. No es, pues, un análisis de datos culturales específicos, sino un análisis de la «cultura» entendida genéricamente como una clase especial de manipulación del mundo. El tratamiento del segundo nivel, el problema de la diversidad intercultural en cuanto a concepción y valoración relativa de las mujeres, entrañaría una más extensa investigación intercultural y debe posponerse para otra ocasión. En cuanto al tercer nivel, mi perspectiva pondrá en evidencia que considero un esfuerzo mal orientado centrarse únicamente en los poderes reales pero culturalmente no reconocidos y desvalorizados de las mujeres en cualquier sociedad concreta, sin haber comprendido antes la ideología abarcadora y los supuestos más profundos de la cultura, que convierten tales poderes en trivialidades.

La universalidad de la subordinación femenina

¿Qué quiero decir cuando afirmo que en todas partes, en todas las culturas conocidas, las mujeres son consideradas de alguna manera inferiores a los hombres? Antes que nada, debo resaltar que estoy hablando de valoraciones *culturales*; digo que todas las culturas, a su manera y en sus propios términos, hacen esta valoración. Pero ¿cuáles podrían ser las pruebas de que una cultura en concepto considera inferiores a las mujeres?

Tres tipos de datos bastarán: 1) elementos de la ideología cultural y declaraciones de los informadores que *explícitamente* desvalorizan a las mujeres concediéndoles, a ellas, a sus funciones, a sus tareas, a sus productos y a sus medios sociales, menos prestigio que el concedido a los hombres y a sus correlatos masculinos; 2) artificios simbólicos, como el atribuirles una cualidad contaminante, que debe interpretarse con el contenido *implícito* de una afirmación de inferioridad; y 3) los ordenamientos socioestructurales que excluyen a la mujer de participar o tener contacto con determinadas esferas donde se supone que residen los poderes sociales.² Estos tres tipos

2. Algunos antropólogos podrían considerar que esta clase de pruebas (ordenamientos socioestructurales que, explícitamente o *de facto*, excluyen a la mujer de determinados grupos, roles o status) constituye un subtipo del segundo tipo de pruebas (formulaciones simbólicas de inferioridad). No discrepo

de datos pueden estar, desde luego, interrelacionados en cualquier sistema concreto, aunque no es necesario que lo estén. Además, cualquiera de ellos bastaría para dejar sentada la inferioridad de la mujer en una cultura concreta. Evidentemente, la exclusión de las mujeres de los ritos más sagrados o del órgano político supremo constituye una prueba de por sí suficiente. Evidentemente, la ideología cultural explícita que desvaloriza a las mujeres (y sus tareas, funciones, productos, etc.) es una prueba de por sí suficiente. Los indicadores simbólicos, como la cualidad contaminante, suelen ser suficientes, aunque en algunos pocos casos en que el hombre y la mujer son igual y mutuamente contaminantes, se precise de otro indicador, del cual siempre se dispone, hasta donde he podido comprobar en mis investigaciones.

Por cualquiera de estas razones, pues, afirmaré llanamente que encontramos a las mujeres subordinadas a los hombres en todas las sociedades conocidas. La búsqueda de un igualitarismo genuino, dejando de lado el matriarcado, ha resultado infructuosa. A este respecto bastará un ejemplo de sociedad que tradicionalmente se ha clasificado en el debe de esta contabilidad. Entre los matrilineales indios cuervos, como señala Lowie (1956), «las mujeres... ocupan puestos muy honoríficos en la Danza del Sol; pueden llegar a ser directores en la Ceremonia del Tabaco y desempeñar, incluso, un papel más notable que los hombres; a veces hacen de huésped en el Festival de la Carne Guisada; no tenían prohibido los trabajos pesados ni ejercer de curanderas ni recurrir a visiones» (p. 61). Sin embargo, «antiguamente las mujeres montaban en caballos inferiores [durante la menstruación] y, sin duda, ésta era tenida por una fuente de contaminación, pues no se les permitía acercarse a los hombres heridos ni a los que iban a emprender una expedición bélica. Aún permanece el tabú a acercarse en estas épocas a los objetos sagrados» (p. 44). Además, antes de enumerar los derechos de las mujeres a participar en los distintos ritos arriba reseñados, Lowie menciona un envoltorio concreto, la Muñeca de la Danza del Sol, que no debía ser deshecho por mano de mujer (p. 60). Continuando este rastro, encontramos: «Según todos los informadores de la Hierba de la Logia y otros muchos, la muñeca propiedad de Cararrugada no sólo tenía precedencia sobre todas las demás muñecas, sino sobre todas las demás medicinas de los cuervos... Esta muñeca concreta no podía ser manejada por las mujeres» (p. 229).³

En suma, que probablemente los indios cuervos son un caso muy típico. Sí, las mujeres tenían ciertos poderes y ciertos derechos, que en este caso concreto las situaba en una posición muy elevada. Sin

de este punto de vista, aunque la mayor parte de los antropólogos distinguirían probablemente dos tipos.

3. Mientras somos objeto de toda clase de injusticias, podríamos señalar que Lowie compró en secreto esta muñeca, el objeto más sagrado del repertorio tribal, a su custodio, la viuda de Cararrugada. Ella pedía 400 \$, pero ese precio estaba "mucho más allá de los posibles" (de Lowie), y al fin la consiguió por 80 \$ (p. 300).

embargo, en último término se traza una línea: la menstruación es una amenaza para la guerra, una de las instituciones más preciadas de la tribu, una institución central para su autodefinición; y el objeto más sagrado de la tribu es tabú para la visión directa y el tacto de las mujeres.

Los ejemplos similares podrían multiplicarse *ad infinitum*, pero creo que ya no estamos obligados a demostrar que la subordinación femenina es un hecho universal; quienes deben presentar ejemplos a su favor son quienes defiendan lo contrario. Consideraré como un hecho dado el universal status secundario de las mujeres y partiré de ahí.

*Naturaleza y cultura*⁴

¿Cómo vamos a explicar la desvalorización universal de las mujeres? Desde luego, podríamos asentar la cuestión en el determinismo biológico. El macho de las distintas especies tiene algo genéticamente inherente —como argumentaría el determinista biológico—, que hacen que sea de modo natural el sexo dominante; las hembras carecen de ese «algo» y, en consecuencia, las mujeres no sólo están naturalmente subordinadas, sino en general muy satisfechas de su situación, dado que les ofrece protección y la posibilidad de maximizar los placeres maternales, que constituyen para ellas las experiencias más satisfactorias de la vida. Sin entrar en una detallada refutación de esta postura, creo que basta con decir que no se ha conseguido demostrarla a satisfacción de casi nadie vinculado a la antropología académica. Con lo cual no se quiere decir que los hechos biológicos sean irrelevantes ni que hombres y mujeres no sean distintos, sino que estos hechos y diferencias sólo adoptan la significación de superior/inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores.

Si nos sentimos reacios a atribuir el problema al determinismo genético, me parece que sólo tenemos una vía de proseguir. Debemos tratar de interpretar la subordinación femenina a la luz de los demás universales, los factores incorporados a la estructura de la situación más general en que, cualquiera que sea la cultura, se encuentran los seres humanos. Por ejemplo, todos los seres humanos tienen un cuerpo material y la percepción de un entendimiento no material, forman parte de una sociedad compuesta de otros individuos, y son herederos de una tradición cultural, y para sobrevivir deben mantener algunas relaciones, por mediatizadas que sean, con la «naturaleza» o esfera de lo no humano. Todos los seres humanos nacen (de una madre) y finalmente mueren; se supone que todos tienen interés en la supervivencia personal, y la sociedad/cultura tiene un interés (o al menos tiende a tenerlo) por la continuidad y la supervivencia que trasciende las vidas y las muertes de los individuos concretos.

4. Con el debido respeto a Lévi-Strauss (1969a, b y *passim*).

Y así sucesivamente. En la esfera de tales universales de la condición humana es donde debemos buscar una explicación al hecho universal de la desvalorización de la mujer.

Traduzco el problema, con otras palabras, a la siguiente pregunta simple. ¿Qué puede haber en la estructura general y en las condiciones de la existencia comunes a todas las culturas que conduzca, en todas las culturas, a conceder un valor inferior a las mujeres? Concretamente, mi tesis es que la mujer ha sido identificada con —o, si se prefiere, parece ser el símbolo de— algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, al parecer sólo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la «naturaleza» en su sentido más general. Toda cultura o bien la «cultura», genéricamente hablando, está empeñada en el proceso de generar y mantener sistemas de formas significativas (símbolos, artefactos, etc.) mediante los cuales la humanidad trasciende las condiciones de la existencia natural, las dobléga a sus propósitos y las controla de acuerdo a sus intereses. Así, pues, podemos igualar aproximadamente la cultura con la noción de conciencia humana o con los productos de la conciencia humana (es decir, con los sistemas de pensamiento y la tecnología) mediante los cuales la humanidad intenta asegurarse su control sobre la naturaleza.

Ahora bien, las categorías de «naturaleza» y «cultura» son, claro está, categorías conceptuales: en el mundo real no se encuentra una delimitación entre ambos estados o esferas de existencia. Y es indiscutible que determinadas culturas articulan una oposición mucho más fuerte que otras entre estas dos categorías; incluso se ha defendido que los pueblos primitivos (algunos o todos) no ven ni intuyen ninguna distinción entre el estado de cultura humana y el estado de naturaleza. No obstante, yo sostendré que la universalidad de los rituales demuestra que en todas las culturas humanas hay una afirmación de la capacidad, específicamente humana, para actuar y regular, y no para ser pasivamente movida por —o moverse con— las condiciones de la existencia natural. En el ritual —la consciente manipulación de unas formas dadas para la regulación y mantenimiento del orden— todas las culturas afirman que las relaciones correctas entre la existencia humana y las fuerzas naturales dependen de cómo la cultura utilice sus poderes especiales para regular los procesos globales del mundo y de la vida.

Una esfera del pensamiento cultural donde estos aspectos suelen articularse es la de los conceptos de pureza y corrupción. Virtualmente, todas las culturas tienen tales creencias, lo que en buena medida (aunque, desde luego, no absolutamente) parece tener conexión con las relaciones entre cultura y naturaleza (véase Ortner, 1973, s. f.). Un aspecto bien conocido de las creencias sobre pureza/corrupción interculturales es el del «contagio» natural de la corrupción; dejada a sus propias fuerzas, la corrupción (en este sentido más o menos igualada al funcionamiento no regulado de las energías naturales) se extiende y subyuga a cuanto entra en contacto con ella.

De ahí la inquietante cuestión: si la corrupción es tan poderosa, ¿cómo se pueden purificar las cosas? ¿Por qué no se corrompe el propio agente purificador? La respuesta, ateniéndonos a la presente línea argumental, es que la purificación se efectúe en un contexto ritual; el ritual de la purificación, como actividad intencional que pone a luchar la acción autoconsciente (simbólica) contra las fuerzas de la naturaleza, es más poderoso que esas fuerzas.

En cualquier caso, lo que me importa es simplemente que toda cultura reconoce y afirma implícitamente una diferencia entre el funcionamiento de la naturaleza y el funcionamiento de la cultura (la conciencia humana y sus productos); y, aún más, que la diferenciación de la cultura radica precisamente en el hecho de que en muchas circunstancias puede trascender las condiciones naturales y dirigirlas hacia sus propios fines. De modo que la cultura (es decir, todas las culturas) en algún nivel consciente, afirma de sí misma no sólo que es distinta de la naturaleza sino que es superior, y ese sentido de diferenciación y de superioridad se basa precisamente en la capacidad de transformar —«socializar» y «culturizar»— la naturaleza.

Volviendo ahora al tema de las mujeres, su status pancultural de segunda clase podría explicarse, de forma muy sencilla, postulando que las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura. Dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se considera que las mujeres forman parte de ésta, entonces la cultura encontraría «natural» subordinarlas, por no decir oprimirlas. Pero aunque puede demostrarse que este argumento tiene una considerable fuerza, sin embargo parece una excesiva simplificación del problema. La formulación que me gustaría defender y elaborar a lo largo de la sección siguiente, pues, consiste en que las mujeres son consideradas «simplemente» *más próximas* a la naturaleza que los hombres. Es decir, la cultura (todavía equiparada de forma comparativamente poco ambigua a los hombres) reconoce que las mujeres toman parte activa en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza.

La matización puede parecer de poca importancia o incluso trivial, pero yo creo que es una versión más exacta de los supuestos culturales. Además, planteado en estos términos, el argumento tiene varias ventajas analíticas sobre la formulación más simple; más adelante hablaré de esto. Tan sólo quiero subrayar aquí que la argumentación matizada sigue siendo una explicación de la desvalorización pancultural de las mujeres, pues, aunque no se equipara las mujeres a la naturaleza, no obstante se considera que representan un orden inferior de la existencia, al haber trascendido a la naturaleza menos que los hombres. La siguiente tarea de este artículo, pues, consiste en examinar por qué han podido ser consideradas de este modo.

¿Por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza?

Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres. Podemos distinguir tres niveles en que este hecho fisiológico absoluto tiene significación para nuestro análisis: 1) *el cuerpo y las funciones* de la mujer, implicados durante más tiempo en la «vida de la especie», parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza en comparación con la fisiología del hombre, que lo deja libre en mayor medida para emprender los planes de la cultura; 2) el cuerpo de la mujer y sus funciones la sitúan en *roles sociales* que a su vez se consideran situados por debajo de los del hombre en el proceso cultural; y 3) los roles sociales tradicionales de la mujer, impuestos como consecuencia de su cuerpo y de sus funciones, dan lugar a su vez a una *estructura psíquica* diferente que, al igual que su naturaleza fisiológica y sus roles sociales, se considera más próxima a la naturaleza. Me ocuparé sucesivamente de cada uno de estos puntos, demostrando en primer lugar cómo, en cada caso, determinados factores tienden fuertemente a alinear a la mujer junto a la naturaleza, señalando luego otros factores que demuestran su absoluta alineación junto a la cultura, factores estos que, combinados, la sitúan globalmente en una problemática posición intermedia. A lo largo del análisis quedará claro por qué, en comparación, los hombres parecen menos intermedios, más puramente «culturales» que las mujeres. Y reitero que me muevo sólo en el nivel de los universales culturales y humanos. Estos argumentos pretenden ser aplicables a la humanidad en general; surgen de la condición humana, tal como la humanidad la ha vivido y afrontado hasta el momento presente.

1. *La psicología de la mujer parece estar más próxima a la naturaleza.* Esta parte de mi argumentación ha sido anticipada con sutilidad, coherencia y gran cantidad de datos exactos por Simone de Beauvoir (1953). Beauvoir pasa revista a la estructura fisiológica, el desarrollo y las funciones de la hembra humana y llega a la conclusión de que «la hembra, en mayor medida que el macho, es la víctima de la especie» (p. 60). Señala que muchas zonas e importantes procesos del cuerpo de la mujer no tienen ninguna función visible para la salud y la estabilidad del individuo; por el contrario, mientras realizan sus funciones orgánicas específicas suelen ser fuente de incomodidad, dolor y peligro. Los pechos carecen de importancia para la salud personal; pueden ser extirpados en cualquier momento de la vida de la mujer. «Muchas secreciones ováricas operan en beneficio del óvulo, su maduración y adaptando el útero a sus exigencias; con respecto al conjunto del organismo, más bien colaboran al desequilibrio que a la regulación: la mujer se adapta a las necesidades del óvulo más que a sus propias exigencias» (p. 24). La menstruación suele ser incómoda y a veces dolorosa; con frecuencia tiene correlatos emocionales negativos y en cualquier caso conlleva fastidiosas tareas de limpieza y dispositivo para las pérdidas; y —punto que no menciona de Beauvoir— en muchas culturas in-

terrumpe la rutina de la mujer, colocándola en una situación estigmatizada que implica diversas restricciones en sus actividades y contactos sociales. En la preñez, muchos de los recursos vitamínicos y minerales de la mujer se canalizan hacia la alimentación del feto, a costa de las propias fuerzas y energías. Y, por último, el mismo parto es doloroso y peligroso (pp. 24-27 *passim*). En suma, Beauvoir llega a la conclusión de que la hembra «está más esclavizada a la especie que el macho, su animalidad es más manifiesta» (p. 239).

En la medida en que el libro de la Beauvoir es ideológico, su investigación de las situaciones fisiológicas de la mujer parece justa y exacta. Porque es un hecho que, en proporción, una mayor parte del cuerpo femenino, durante un mayor período de su vida, y con un cierto —a veces gran— costo de su salud personal, fuerzas y estabilidad general, se ocupa de los procesos naturales relativos a la reproducción de la especie.

Beauvoir prosigue ocupándose de las implicaciones negativas del «esclavizamiento a la especie» de la mujer en relación con proyectos de que se ocupan los seres humanos, proyectos mediante los cuales se genera y define la cultura. De este modo llega al punto crucial de su argumentación (pp. 58-59):

Aquí tenemos la clave de todo el misterio. En el plano biológico, una especie sólo se mantiene creándose de nuevo; pero esta creación sólo se produce mediante la repetición de la misma Vida en más individuos. Pero el ser humano asegura la repetición de la Vida mientras trasciende la Vida mediante la Existencia [es decir, mediante la acción significativa, orientada a fines]; mediante esta trascendencia crea los valores que impiden la pura repetición de todo valor. En el animal, la libertad y la diversidad de las actividades del macho son vanas, porque no contienen ningún proyecto. Exceptuando sus servicios a la especie, lo que hace es inmaterial. En cambio, al servir a la especie, el macho humano también remodela la faz de la tierra, crea nuevos instrumentos, inventa conforma el futuro.

En otras palabras, el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida; el macho, por el contrario, al carecer de funciones naturales creativas, debe (o tiene la posibilidad de) afirmar su creatividad de modo exterior, «artificialmente», a través del medio formado por la tecnología y los símbolos. Y, al hacerlo, crea objetos relativamente duraderos, eternos y trascendentes, mientras que la mujer sólo crea algo perecedero, seres humanos.

Esta formulación pone al descubierto cierto número de percepciones importantes. Se remite, por ejemplo, al gran rompecabezas de por qué las actividades de los machos que implican la destrucción de la vida (la caza y la guerra) suelen tener más prestigio que la capacidad de la hembra para crear vida, para reproducirse. Dentro del entramado de la Beauvoir, comprendemos que matar no es el as-

pecto significativo y valorado de la caza y de la guerra; más bien lo es la naturaleza trascendente (social y cultural) de estas actividades, por oposición a la naturalidad del proceso de nacer: «Pues no es el hecho de dar la vida sino el de arriesgar la vida lo que eleva al hombre por encima del animal; ésa es la razón de que la humanidad no haya concedido la superioridad al sexo que pare sino al que mata» (*ibid.*).

Por eso si, como estoy sugiriendo, en todas partes el macho se asocia (inconscientemente) con la cultura y la hembra parece más próxima a la naturaleza, no es muy difícil comprender las razones de tales asociaciones teniendo en cuenta, tan sólo, las implicaciones que suponen las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres. Y al mismo tiempo, sin embargo, la mujer no puede ser totalmente relegada a la categoría de naturaleza, pues es absolutamente evidente que es un ser humano maduro y dotado de conciencia humana en la misma medida que el hombre; es la mitad de la especie humana, sin cuya cooperación se arruinarían todos los empeños de ésta. Puede parecer que esté más poseída que el hombre por la naturaleza, pero, al tener conciencia, piensa y habla; genera, comunica y manipula símbolos, categorías y valores. Participa en los diálogos humanos, no sólo con otras mujeres, sino también con los hombres. Como dice Lévi-Strauss: «La mujer nunca puede convertirse en un signo y nada más, puesto que incluso en el mundo de los hombres sigue siendo una persona, y, por lo tanto, en la medida en que es definida como signo, debe [también] ser reconocida como generadora de signos» (1969a: 496).

En realidad, el hecho de que la mujer tenga completa conciencia humana, su absoluta participación y compromiso con el proyecto cultural de trascender la naturaleza, puede explicar irónicamente otro de los grandes embrollos del «problema de la mujer»: la casi universal aceptación, sin resistencia, de su propia desvalorización. Parece como si, en tanto que ser humano consciente y miembro de una cultura, hubiera seguido la lógica de los argumentos culturales y hubiera llegado a tales conclusiones culturales junto con los hombres. En palabras de la Beauvoir (p. 59):

Puesto que ella también tiene existencia, siente la urgencia de superarse y su proyecto no es mera repetición, sino transcendencia hacia un futuro distinto; en el fondo de su corazón encuentra la confirmación de las pretensiones masculinas. Se suma a los hombres en las fiestas que celebran los éxitos y victorias de los varones. Su desgracia es estar biológicamente destinada a reproducir la Vida cuando, incluso desde su propio punto de vista, la Vida no contiene en sí misma sus razones para existir, razones que son más importantes que la propia vida.

En otras palabras, la conciencia de la mujer —su pertenencia, como si dijéramos, a la cultura— se evidencia en el hecho de que

acepta su propia desvalorización y adopta el punto de vista de la cultura.

He intentado mostrar aquí una parte de la lógica de tal punto de vista, la parte que nace directamente de las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres. Puesto que la mujer tiene una mayor implicación corporal en las funciones naturales relacionadas con la reproducción, se considera que forma parte de la naturaleza en mayor medida que el hombre. Sin embargo, debido en parte a su conciencia y a su participación en el diálogo social de los humanos, se le reconoce que participa en la cultura. Por eso aparece como algo intermedio entre la cultura y la naturaleza, algo situado por debajo del hombre en la escala de la trascendencia.

2. *El rol social de la mujer se considera más próximo a la naturaleza.* Las funciones fisiológicas de la mujer, sobre las que acabo de argumentar, pueden motivar⁵ de por sí una concepción de la mujer como más próxima a la naturaleza, una concepción con la que ella misma, en cuanto observadora de sí y del mundo, puede estar de acuerdo. La mujer crea naturalmente desde el interior de su propio ser, mientras que el hombre es libre de —o bien se ve obligado a— crear artificialmente, es decir, por medios culturales, y de tal modo que mantenga la cultura. Además, quiero ahora demostrar cómo las funciones fisiológicas de la mujer han tendido, universalmente, a limitar su movilidad social y a confinarla, universalmente, en determinados contextos sociales que, *a su vez*, se consideran más próximos a la naturaleza. Es decir, no sólo los procesos corporales sino también la situación social donde se localizan sus procesos corporales pueden transportar esta significación. Y en la medida en que está constantemente asociada (a ojos de la cultura) a estos medios sociales, estos medios añaden peso (quizás la parte decisiva de la carga) a la concepción de que la mujer está más próxima a la naturaleza. Me estoy refiriendo, claro está, al confinamiento de la mujer en el contexto de la familia doméstica, confinamiento motivado, sin duda, por sus funciones en la crianza.

El cuerpo de la mujer, al igual que el de todas las hembras mamíferas, segrega leche durante y después de la preñez para alimentar al recién nacido. El niño no puede sobrevivir sin la leche de los pechos o alguna composición similar en este primer estadio de la vida. Puesto que el cuerpo de la madre pasa por este proceso de crianza como consecuencia directa de la preñez de un hijo concreto, la relación que durante la crianza se establece entre madre e hijo se considera un lazo natural, considerándose las demás formas de alimen-

5. La teoría semántica utiliza el concepto de motivación del sentido, que abarca las distintas formas en que puede asignarse sentido a un símbolo como consecuencia de determinadas propiedades objetivas del símbolo, en lugar de ser de una asociación arbitraria. En este sentido, todo este artículo es una investigación de la motivación del sentido de la mujer en cuanto símbolo, que se pregunta por qué se asigna inconscientemente a la mujer la significación de estar más próxima a la naturaleza. Para una exposición concisa de los distintos tipos de motivación del sentido, véase Ullman (1963).

tación como antinaturales y substitutivas, en la mayor parte de los casos. Según el razonamiento cultural, las madres y sus hijos van unidos. Además, una vez pasada la infancia los niños no tienen fuerzas para participar en grandes trabajos; sin embargo se mueven, son indisciplinados y no comprenden muchos de los peligros; requieren vigilancia y constantes cuidados. Resulta evidente que la madre es la persona que debe ocuparse de estas tareas, como una prolongación de su lazo natural con los niños durante la lactancia, o bien debido a que tiene un nuevo bebé y, de todos modos, está dedicada a actividades relativas a los niños. De este modo, sus propias actividades quedan circunscritas por las limitaciones y los bajos niveles de fuerza y habilidad de sus hijos;⁶ es confinada al grupo de la familia doméstica; «el sitio de la mujer es su casa».

La asociación de la mujer al círculo doméstico puede contribuir de varias formas a concebirla como más próxima a la naturaleza. En primer lugar, la manifiesta y constante asociación con los niños desempeña un papel en esta cuestión; fácil es comprender por qué los niños pueden considerarse a sí mismos parte de la naturaleza. Los niños pequeños son completamente humanos pero no están en absoluto socializados; al igual que los animales, son incapaces de andar erguidos, excretan sin control, y no hablan. Resulta bastante evidente que incluso los niños algo mayores no están completamente sometidos al imperio de la cultura. No comprenden las obligaciones, responsabilidades y costumbres sociales; su vocabulario y su campo de conocimientos adquiridos son pequeños. El reconocimiento implícito de esta asociación entre niños y naturaleza se encuentra en muchas prácticas culturales. Por ejemplo, la mayor parte de las culturas tienen ritos de iniciación para los adolescentes (sobre todo para los muchachos; más adelante volveré sobre este punto), cuyo objetivo consiste en trasladar al niño de forma ritual desde el estado algo menos que totalmente humano a la completa participación en la sociedad y en la cultura; muchas culturas no celebran ritos funerarios por los niños que mueren en edades tempranas, explícitamente debido a que no son seres sociales completos. Por tanto, es probable que los niños se categoricen con la naturaleza, y la estrecha asociación de las mujeres a los niños puede considerarse acorde con su capacidad potencial para ser ellas seres más próximos a la naturaleza. Resulta irónico que en muchas culturas la razón fundamental de los ritos de iniciación de los muchachos sea que los niños deben ser purificados de la contaminación acumulada por pasar tanto tiempo con la madre y otras mujeres cuando, en realidad, la mayor parte de la suciedad de las mujeres debe proceder de tener tanto tiempo a los niños alrededor.

La segunda consecuencia problemática e importante de la estrecha asociación de la mujer con el contexto doméstico procede de ciertos conflictos estructurales entre familia y sociedad, que se dan en la mayoría de los sistemas sociales. Las implicaciones de la oposición

6. Situación que con frecuencia sirve para hacerla aún más parecida a los niños.

«público/doméstico» en relación con la situación de las mujeres han sido coherentemente desarrolladas por Rosaldo (*en este volumen*) y yo sencillamente quiero mostrar su pertinencia para esta argumentación. La idea de que la unidad doméstica —la familia biológica encargada de la reproducción y la socialización de los nuevos miembros de la sociedad— se contrapone a la entidad pública —el impuesto entramado de alianzas y relaciones que constituye la sociedad— es también el fundamento de la argumentación de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1969a). Lévi-Strauss sostiene no sólo que esta oposición está presente en todos los sistemas sociales sino, además, que tiene el sentido de la oposición entre naturaleza y cultura. La prohibición universal del incesto⁷ y su secuela, la regla de la exogamia (matrimonio fuera del grupo), aseguran que «queda definitivamente eliminado el peligro de que la familia biológica se convierta en un sistema cerrado; el grupo biológico ya no puede mantenerse aislado, y el lazo de la alianza con otra familia asegura el predominio de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural» (p. 479). Y aunque no todas las culturas articulen una contraposición radical entre lo público y lo doméstico en cuanto tales, cuesta negar que lo doméstico está siempre subsumido en lo público; las unidades domésticas se alían unas con otras mediante la promulgación de unas reglas que, lógicamente, ocupan un lugar superior al de las propias unidades; esto da lugar al surgimiento de una unidad —la sociedad— que lógicamente ocupa un lugar más elevado que las unidades domésticas de que se compone.

Ahora bien, dado que las mujeres están asociadas al contexto doméstico, y de hecho están más o menos encerradas en sus límites, son identificadas con este escalón inferior de la organización social/cultural. ¿Cuáles son las consecuencias de esto para la forma en que se concibe a las mujeres? En primer lugar, si se subraya la función específicamente biológica (reproductiva) de la familia, como en el planteamiento de Lévi-Strauss, entonces la familia (y por tanto la mujer) representa un tipo de ocupaciones de nivel inferior, socialmente fragmentadoras y particularistas, en contraposición a las relaciones interfamiliares que suponen un tipo de intereses de nivel superior, integradores y universalizantes. Dado que los hombres carecen de fundamento (la crianza, extendida al cuidado del niño) «natural» para su tendencia familiar, su esfera de actividad se define en el nivel de las relaciones interfamiliares. Y de ahí —parece proseguir el razonamiento cultural— que los hombres sean los propietarios «naturales» de la religión, el ritual, la política y otras esferas de la acción y del pensamiento cultural, donde se realizan declaraciones universalizadoras de la síntesis espiritual y social. De ahí que no sólo se identifique a los hombres con la cultura, en el sentido de toda la creatividad humana, en cuanto opuesto a naturaleza; se identifican en concreto con la cultura en el sentido *old-fashioned*

7. David M. Schneider (comunicación personal) está dispuesto a defender que el tabú del incesto no es universal, basándose en un material procedente de Oceanía. Digamos a este respecto, pues, que es virtualmente universal.

de los aspectos más elevados y delicados del pensamiento humano (arte, religión, derecho, etc.).

De nuevo resulta claro y, superficialmente visto, coactivo el razonamiento que alinea a la mujer en un escalón de la cultura inferior al del hombre. Al mismo tiempo, no puede colocarse a la mujer completamente en la naturaleza, pues hay aspectos de su situación, incluso dentro del contexto doméstico, que demuestran de modo innegable su participación en el proceso cultural. No hace falta decir, desde luego, que exceptuando la crianza de los niños recién nacidos (y los medios artificiales de lactancia pueden llegar a cortar este vínculo), no hay ninguna razón para que haya de ser la madre —en cuanto contrapuesta al padre o a cualquier otra persona— quien se encargue del cuidado del niño. Pero aun suponiendo que otras razones prácticas y emocionales mantengan a la mujer sujeta a esta tarea, se puede demostrar que sus actividades en el contexto doméstico la sitúan lógicamente y cabalmente en la categoría de la cultura.

En primer lugar, se debe señalar que la mujer no sólo alimenta y limpia a los niños ejerciendo una simple función de guardiana; en realidad es, ante todo, el agente fundamental de su primera socialización. Ella es quien transforma al recién nacido de simple organismo en ser humano, enseñándole los modales y las formas adecuadas de conducta para convertirse plenamente en un miembro de la cultura. Partiendo tan sólo de las bases de sus funciones socializadoras, no puede ser más representativa de la cultura. No obstante, virtualmente en todas las sociedades, hay un momento en que la socialización de los muchachos se transfiere a manos de los hombres. De una u otra forma se considera que los muchachos no están «realmente» socializados todavía; su entrada en la esfera del status humano (social y cultural) total es una tarea que sólo pueden realizar los hombres. Esto lo vemos aún en nuestras escuelas, donde se produce una gradual inversión de la proporción de profesores masculinos y femeninos al ir ascendiendo los cursos: la mayor parte de los profesores de jardines de infancia son femeninos; la mayoría de los profesores universitarios son varones.⁸

O bien, tomemos la cocina. En una abrumadora mayoría de sociedades la cocina es el trabajo de la mujer. Sin duda, esto nace de consideraciones prácticas: puesto que la mujer ha de estar en casa con el niño, le conviene llevar a cabo las pequeñas labores centradas en el hogar. Pero si fuera cierto, como ha sostenido Lévi-Strauss (1969b), que transformar lo crudo en lo cocido puede representar, en muchos sistemas de pensamiento, la transición de la naturaleza a la cultura, nos encontraríamos con que la mujer participa en este importante proceso culturalizador, lo que fácilmente la situaría en la categoría de la cultura, triunfando por encima de la naturaleza. Sin embargo, también es interesante señalar que cuando una cul-

8. Recuerdo que tuve mi primer profesor varón en el quinto curso y recuerdo que eso me emocionó: era señal de que me hacía mayor.

tura (p. e. Francia o China) desarrolla una tradición de *haute cuisine* —la «verdadera» cocina, en contraposición a la sencilla y trivial cocina casera— los grandes *chefs* casi siempre son hombres. De este modo, la pauta replica que, en el campo de la socialización, las mujeres llevan a cabo conversiones de la naturaleza a la cultura, pero cuando la cultura se diferencia a un nivel superior de las mismas funciones, este nivel superior se restringe a los hombres.

En resumen, una vez más encontramos los mismos orígenes a la apariencia que presenta la mujer de ocupar una posición más intermedia con respecto a la dicotomía naturaleza/cultura. Su «natural» asociación al contexto doméstico (motivado por sus funciones naturales de amamantamiento) tiende a corroborar su potencialidad para ser vista como más próxima a la naturaleza, debido a la naturaleza de los niños, similar a la de los animales, y debido a la connotación infrasocial del grupo doméstico en cuanto contrapuesto al resto de la sociedad. Sin embargo, al mismo tiempo, sus funciones socializadoras y culinarias transforman constantemente los productos naturales brutos en productos culturales. Perteneciendo a la cultura, pero teniendo en apariencia conexiones más fuertes y directas con la naturaleza, una vez más se la concibe situada entre ambos reinos.

3. *La psique femenina se considera más próxima a la naturaleza.* La idea de que la mujer no sólo tiene un cuerpo y una localización social diferentes de la del hombre, sino también una estructura psíquica distinta, resulta de lo más discutible. Se argumentará que probablemente sí que tiene una estructura psíquica diferente, pero yo me apoyaré extensamente en el artículo de Chodorow (incluido en este volumen) para demostrar, en primer término, que no es necesario asumir que la estructura psíquica de la mujer sea innata; ésta puede explicarse, como Chodorow muestra de forma convincente, por los hechos de la experiencia de la socialización femenina, que probablemente es universal. Sin embargo, si consideramos válida la percepción de una «psique femenina» casi universal, con determinadas características específicas, estas características añadirán peso a la concepción cultural de la mujer que la considera más próxima a la naturaleza.

Es importante especificar lo que nosotros vemos como aspectos dominantes y universales de la psique femenina. Si postulamos la emocionalidad o la irracionalidad, nos enfrentamos a las tradiciones de distintas partes del mundo donde las mujeres son funcionalmente, y así se consideran, más prácticas, pragmáticas y en este sentido mundanas que los hombres. Una dimensión importante que, al parecer, se puede aplicar panculturalmente es el de la relativa concreción versus la relativa abstracción: la personalidad femenina tiende hacia los sentimientos, cosas y personas concretos, más bien hacia entidades abstractas; tiende hacia el personalismo y el particularismo. En segundo lugar, y estrechamente emparentada, otra dimensión parece ser la relativa subjetividad versus la relativa objetividad:

Chodorow cita el estudio de Carlson (1971), que concluye que «los varones representan las experiencias del yo, de los demás, del espacio y del tiempo en formas individualistas, objetivas y distanciadas, mientras que las hembras representan sus experiencias en términos relativamente interpersonales, subjetivos e inmediatos» (en este volumen, p. 56. citando a Carlson, p. 270). Aunque éste y otros estudios han sido realizados en sociedades occidentales, Chodorow considera que sus hallazgos sobre las diferencias entre la personalidad masculina y femenina —a grandes rasgos, que los hombres son más objetivos e inclinados a relacionarse en términos de categorías relativamente abstractas, y las mujeres más subjetivas e inclinadas a relacionarse en términos de fenómenos relativamente concretos— constituyen «diferencias generales y casi universales» (p. 43).

Pero el meollo del artículo de Chodorow, argumentado con tanta elegancia, es que tales diferencias no son innatas ni están genéticamente programadas; surgen de los rasgos casi universales de la estructura familiar, a saber, que «las mujeres son, universalmente, responsables en gran medida del cuidado de los niños y de (por lo menos) la posterior socialización de las hembras» (p. 43) y que «la situación estructural de los niños, alimentada y reforzada por la preparación en el rol masculino y femenino, produce estas diferencias que reciben su réplica en la estructura sociológica y sexual de la vida adulta» (p. 44). Chodorow sostiene que, dado que la madre es el primer agente socializador tanto del niño como de la niña, ambos desarrollan una «identificación personal» con ella, es decir, una difusa identificación con su personalidad general, sus rasgos de comportamiento, sus valores y actitudes (p. 51). Un hijo, no obstante, en último término debe pasar a identificarse con el rol masculino, lo que conlleva la creación de una identificación con el padre. Puesto que casi siempre el padre es más remoto que la madre (rara vez participa en el cuidado del niño y quizás trabaje lejos del hogar buena parte del día), la creación de la identificación con el padre supone la «identificación posicional», es decir, la identificación con el rol masculino del padre en cuanto conjunto de elementos abstractos, en lugar de la identificación personal con el padre como individuo real (p. 49). Además, conforme el muchacho entra en el mundo social más amplio, descubre que, de hecho, está organizado alrededor de criterios más abstractos y universales (véase Rosaldo, pp. 28-29; Chodorow, p. 58), como ya he señalado en la sección anterior; de este modo, la primera socialización lo prepara para —y reforzará— el futuro tipo de experiencia social adulta.

Para una chica joven, en contraposición, la identificación personal con la madre, que se creó en la primera infancia, puede permanecer mientras penetra en el proceso de aprendizaje de la identidad del rol femenino. Dado que la madre es inmediata y está presente mientras la hija aprende su rol identificador, aprender a ser mujer supone la continuidad y el desarrollo de las relaciones entre la chica y la madre, y mantiene la identificación con ésta en cuanto individuo;

no supone el aprendizaje de las características de un rol externamente definido (Chodorow, p. 51). Esta pauta prepara a la chica para su posición social, al mismo tiempo que la refuerza; llegará a instalarse en el mundo de las mujeres, que se caracteriza por la poca diferenciación del rol formal (Rosaldo, p. 29) y que vuelve a presuponer, durante la maternidad, la «identificación personal» con sus hijos. Y de este modo recomienza el ciclo.

Chodorow demuestra satisfactoriamente, al menos para mí, que la personalidad femenina, caracterizada por el personalismo y el particularismo, puede explicarse como generada por el ordenamiento socioestructural en lugar de por factores biológicos innatos. Este aspecto no precisa de mayor elaboración. Pero, en la medida en que la «personalidad femenina» ha sido un hecho casi universal, puede argumentarse que sus características han aportado su granito de arena a la concepción de que las mujeres son menos culturales que los hombres. O sea, las mujeres tenderían a establecer relaciones con el mundo que la cultura puede considerar más «parecidas a la naturaleza» —inmanentes e incrustadas en las cosas tal como son dadas— que «parecidas a la cultura», que trasciende y transforma las cosas mediante la imposición de categorías abstractas y valores transpersonales. Las relaciones de las mujeres tienden a ser, como la naturaleza, relativamente inmediatas y más directas, mientras que los hombres no sólo tienden a relacionarse de forma más mediata, sino que en último término, en realidad, suelen tener unas relaciones más coherentes y fuertes con las categorías y las formas mediadoras que con los mismos objetos y personas.

Así pues, no es difícil comprender que la personalidad femenina preste apoyo a la concepción de las mujeres como seres «más próximos a la naturaleza». Sin embargo, al mismo tiempo, los modos de relacionarse característicos de las mujeres desempeñan un indiscutible papel, poderoso e importante, en el proceso cultural. Pues si bien este tipo de relación relativamente sin mediaciones se sitúa, en un cierto sentido, en el extremo inferior del espectro de las funciones humanas espirituales, incrustado en la particularización y no en la trascendencia y la síntesis, ese mismo modo de relación, sin embargo, aparece también en el extremo superior del espectro. Piénsese en las relaciones madre-hijo. Las madres tienden a preocuparse de su hijo en cuanto individualidades, sin tener en cuenta el sexo, la edad, la belleza, la filiación al clan ni ninguna otra categoría de que pueda participar el niño. Ahora bien, cualquier relación que tenga estas cualidades —no precisamente la que hay entre madre e hijo, sino cualquier clase de compromiso muy personal y relativamente sin mediaciones— puede considerarse un desafío a la cultura y a la sociedad «desde abajo», en la medida en que representa la potencial fragmentación de las lealtades individuales *vis-à-vis* la solidaridad del grupo. Pero también puede considerarse que lleva en su interior el agente sintetizador de la cultura y la sociedad «desde arriba», en el sentido de que representa los valores humanos generales por encima y más allá de las lealtades a las categorías sociales

concretas. Toda sociedad debe tener categorías sociales que trasciendan las lealtades personales, pero toda sociedad debe también generar un sentimiento de unidad moral última para todos sus miembros, por encima y más allá de tales categorías sociales. Por tanto, el modelo psíquico aparentemente típico de la mujer, que tiende a no tener en cuenta las categorías y a buscar la «comunidad» (Chodorow, p. 65, a partir de Bakan, 1966) directa y personal con los otros, aunque desde un punto de vista puede parecer infracultural, está al mismo tiempo asociado con el nivel más alto del proceso cultural.

Implicaciones de la posición intermedia

Mi propósito fundamental en este artículo ha sido explicar el status secundario que universalmente tiene la mujer. Intelectual y personalmente, me siento muy afectada por este problema; me siento obligada a tratarlo antes de emprender un análisis de la situación de la mujer en cualquier sociedad concreta. Las variaciones locales, sean económicas, ecológicas, históricas, políticas o de la estructura social, de los valores o de la concepción del mundo, pueden explicar las variaciones dentro de este universal, pero no explican el universal en sí. Y si no queremos aceptar la ideología del determinismo biológico, su explicación, me parece a mí, sólo puede realizarse haciendo referencia a otros universales de la situación cultural humana. Por eso, los rasgos generales de este tratamiento —aunque no, desde luego, la solución concreta ofrecida— fueron determinados por el mismo problema y no por ninguna predilección mía por el análisis global, estructural y abstracto.

He sostenido que la desvalorización universal de las mujeres puede explicarse afirmando que las mujeres son consideradas más próximas a la naturaleza que los hombres, considerándose que los hombres ocupan de forma más inequívoca los niveles superiores de la cultura. La distinción cultura/naturaleza es, de por sí, un producto de la cultura, definiéndose mínimamente la cultura como el trascender, por medio de sistemas de pensamiento y tecnología, los hechos naturales de la existencia. Se trata, por supuesto, de una definición analítica, pero sostengo que en un cierto nivel toda cultura incorpora esta noción de una u otra forma, aunque sólo sea en la celebración de los ritos que afirman la capacidad humana para manipular lo dado. En cualquier caso, este artículo pretende fundamentalmente mostrar por qué las mujeres pueden tender a ser consideradas, una y otra vez, en las más diversas clases de concepciones del mundo y en las más diversas culturas de todos los grados de complejidad, como más próximas que los hombres a la naturaleza. La fisiología de la mujer, que durante la mayor parte del tiempo se ocupa de la «naturaleza de la vida»; la asociación de la mujer al contexto doméstico, estructuralmente subordinado, encargado de la crucial función de transformar los niños que son parecidos a los animales en seres culturales; la «psique de la mujer», adecuada para

las funciones maternas por su propio proceso de socialización y que tiende hacia un mayor personalismo y hacia formas de relación menos mediatizadas, todos estos factores hacen que la mujer parezca estar más directa y profundamente enraizada en la naturaleza. Al mismo tiempo, sin embargo, su «pertenencia» y su absolutamente necesaria participación en la cultura son reconocidas por la cultura y no se pueden negar. Así, pues, se considera que la mujer ocupa una posición intermedia entre la naturaleza y la cultura.

Esta posición intermedia tiene diversas consecuencias para el análisis, según cómo se interprete. En primer lugar, por supuesto, responde a mi pregunta básica de por qué la mujer es considerada en todas partes inferior al hombre, pues aunque no sea vista como pura y simple naturaleza, sigue suponiéndose que trasciende la naturaleza en menor medida que el hombre. Una posición intermedia, en este caso, no significa ni más ni menos que un «status medio» en la jerarquía de la existencia, que va desde la naturaleza a la cultura.

En segundo lugar, la posición intermedia puede tener el significado de «mediación», es decir, de realizar alguna clase de síntesis o de conversión de funciones entre la naturaleza y la cultura, consideradas aquí (por la cultura) no como dos extremos de un continuo sino como dos clases radicalmente distintas de procesos. La unidad doméstica —y en consecuencia la mujer, que virtualmente aparece en todos los casos como su representante fundamental— es uno de los organismos cruciales de la cultura para la conversión de la naturaleza en cultura, especialmente en lo que se refiere a la socialización de los niños. Toda la posible continuidad de una cultura depende de la adecuada socialización de los individuos, que habrán de ver el mundo en los términos de esa cultura y adherirse de modo más o menos inequívoco a sus preceptos morales. Las funciones de la unidad doméstica deben ser estrechamente controladas con objeto de asegurar su producto; la estabilidad de la unidad doméstica en cuanto institución debe colocarse tan fuera de toda duda como sea posible. (Algunos aspectos de la protección de la integridad y estabilidad del grupo doméstico podemos verlos en los fuertes tabúes contra el incesto, el matricidio, el patricidio y el fratricidio.⁹) En la medida en que la mujer es universalmente el agente básico de la primera socialización y virtualmente se considera la corporización de las funciones del grupo doméstico, tenderá a someterse a las pesadas restricciones y limitaciones que rodean tal unidad. Su posición intermedia (culturalmente definida) entre la naturaleza y la cultura, que aquí tiene el sentido de *mediación* (es decir, que realiza funciones de conversión) entre la naturaleza y la cultura, no sólo explicaría su status inferior, sino también la mayor parte de las restricciones que recaen sobre sus actividades. Virtualmente en todas las culturas sus actividades sexuales permitidas están

9. A nadie parece importarle mucho el sorocidio, cuestión esta sobre la que habrá que investigar.

más estrechamente circunscritas que las del hombre, se le ofrece un menor abanico para la elección de rol y se le concede acceso directo a un menor número de instituciones sociales. Además, es casi universalmente socializada de forma que tenga un conjunto de actitudes más estrecho y generalmente de tono más conservador, y los limitados contextos sociales de su vida adulta refuerzan tal situación. El conservadurismo y el tradicionalismo, socialmente engendrados, del pensamiento de la mujer es otra forma —quizás la peor, y desde luego la más insidiosa— de restricción social, y sin duda debe relacionarse con su función tradicional de producir miembros del grupo convenientemente socializados.

Por último, la posición intermedia de la mujer puede tener la consecuencia de una mayor ambigüedad simbólica (véase también Rosaldo). Modificando nuestra imagen de las relaciones cultura/naturaleza, podemos llegar a concebir la cultura como un pequeño calvero en medio del bosque que constituye el sistema natural más amplio. Desde este punto de vista, aquello que es intermedio entre la cultura y la naturaleza se sitúa en el continuo que constituye la periferia del calvero de la cultura; y aunque, por eso mismo, puede parecer situado tanto arriba como debajo (o al lado) de la cultura, está sencillamente fuera y alrededor. Entonces podemos comenzar a comprender por qué un único sistema de pensamiento cultural suele asignar a la mujer significados completamente polarizados y en apariencia contradictorios, puesto que los extremos, como dice el dicho, se tocan. Que con tanta frecuencia la mujer representa la vida y la muerte sólo es el ejemplo más simple que podemos mencionar.

Para otra perspectiva sobre el mismo tema, recordaremos que el modelo psíquico que se asocia a las mujeres suele situarse tanto en el fondo como en la cima de la escala de las formas humanas de relación. Este modelo tiene tendencia a una implicación más directa con las personas en cuanto individuos y no en cuanto representantes de una u otra categoría social; también puede verse al mismo tiempo que este modelo «ignora» (y por tanto subvierte) y «trasciende» (y por tanto alcanza su más elevada síntesis) esas categorías sociales, según sea el punto de vista que se adopte para cada objetivo concreto. De ahí que podamos explicar fácilmente tanto los símbolos femeninos subversivos (brujas, mal de ojo, contaminación menstrual, madres castradoras) como los símbolos femeninos trascendentes (diosas maternas, piadosas dispensadoras de salvación, símbolos femeninos de la justicia, y la fuerte presencia del simbolismo femenino en el arte, la religión, el ritual y el derecho). El simbolismo femenino, con mucha mayor frecuencia que el simbolismo masculino, tiene una manifiesta propensión hacia la ambigüedad polarizada, a veces con absoluta exaltación, a veces con absoluto rebajamiento, rara vez dentro del ámbito normal de las posibilidades humanas.

Si la posición intermedia de la mujer (culturalmente considerada) entre la cultura y la naturaleza tiene esta implicación de am-

bigüedad generalizada, característica de los fenómenos marginales, entonces también estamos en mejor posición para explicar aquellas «inversiones» culturales e históricas en que, de una u otra forma, se alinea a la mujer junto con la cultura y a los hombres junto con la naturaleza. Se me ocurren algunos ejemplos: los sirionó de Brasil, para los que, según Ingham (1978: 1098), «la naturaleza, lo crudo y lo masculino» se oponen a «la cultura, lo cocido y lo femenino»;¹⁰ la Alemania nazi, donde se decía que las mujeres eran guardianas de la cultura y de la moral; el amor cortesano europeo, donde el hombre se considera a sí mismo bestia y la mujer es el objeto prístino y exaltado (pauta que persiste, por ejemplo, entre los actuales campesinos españoles [véase Pitt-Rivers, 1961; Rosaldo]). Y, sin duda, hay otros casos de este tipo, incluyendo algunos aspectos de nuestra propia concepción de la mujer. Cada uno de estos ejemplos de alineación de la mujer con la cultura y no con la naturaleza requiere un detallado análisis de los datos históricos y etnográficos concretos. Pero al indicar cómo la naturaleza en general, y en particular la forma femenina de las relaciones interpersonales, desde determinados puntos de vista pueden parecer situados ambos por encima y más allá (pero en realidad simplemente fuera) de la esfera de la hegemonía de la cultura, hemos sentado por lo menos los cimientos para tales análisis.

En resumen, el postulado de que la mujer es tenida por más próxima a la naturaleza que el hombre tienen diversas consecuencias para los posteriores análisis y puede interpretarse de muy distintas formas. Si simplemente se considera como una posición *media* entre la cultura y la naturaleza, entonces se sigue considerando inferior a la cultura y, de ese modo, se explica el supuesto pancultural de que la mujer es inferior al hombre en el orden de las cosas. Si se interpreta como un elemento *mediador* en las relaciones naturaleza/cultura, entonces puede explicar en parte la tendencia no a simplemente desvalorizar a las mujeres sino a circunscribir y restringir sus funciones, puesto que la cultura debe mantener el control sobre sus mecanismos —pragmáticos y simbólicos— de convertir la naturaleza en cultura. Y si se interpreta como un *status ambiguo* entre la naturaleza y la cultura, pueden colaborar a hacer comprensible el hecho de que, en simbolizaciones e ideologías culturales concretas, se alinee en ocasiones a la mujer junto a la cultura, y que en todas circunstancias suela asignársele significados polarizados y contradictorios dentro de un mismo sistema simbólico. *Status medio*, funciones mediadoras y significación ambigua son tres distintas interpretaciones para distintos objetivos contextuales del ser de la mujer, considerado como intermedio entre la naturaleza y la cultura.

10. El tratamiento de Ingham es bastante ambiguo, puesto que las mujeres también son asociadas con animales: «La contraposición hombre/animal y hombre/mujer son evidentemente similares... la caza es el procedimiento para adquirir mujeres así como animales» (p. 1095). Una cuidadosa interpretación de los datos indica que tanto hombres como mujeres y animales son, en esta tradición, mediadores entre la cultura y la naturaleza.

Conclusiones

Por último debemos volver a subrayar que todo este esquema es una construcción de la cultura y no un hecho de la naturaleza. La mujer no está «en realidad» en absoluto más próxima (o más alejada) de la naturaleza que el hombre: ambos tienen conciencia, ambos son mortales. Pero sin duda hay razones para que la mujer aparezca de esta forma, y eso es lo que he tratado de mostrar en este artículo. El resultado es un (tristemente) eficiente sistema de *feedback*: los distintos aspectos (físicos, sociales, psicológicos) de la situación de la mujer colaboran a que sea vista como más próxima a la naturaleza, mientras que la concepción de ella como más próxima a la naturaleza es a su vez incorporada en formas institucionales que reproducen su situación. Las consecuencias para el cambio social son igualmente circulares: una concepción cultural distinta sólo puede surgir de una realidad social distinta; una realidad social distinta sólo puede surgir de una concepción cultural distinta.

Está claro, pues, que la situación debe ser atacada por ambos flancos. Los esfuerzos dirigidos exclusivamente a cambiar las instituciones sociales —mediante el establecimiento de cuotas de empleo, por ejemplo, o mediante la aprobación de leyes de igual-salario-para-igual-trabajo— no pueden tener efectos de largo alcance si la imaginación y el lenguaje cultural siguen suministrando una concepción relativamente desvalorizada de la mujer. Pero, al mismo tiempo, los esfuerzos únicamente orientados a cambiar los supuestos culturales —mediante grupos masculinos y femeninos de concienciación, por ejemplo, o mediante la revisión de las disciplinas educativas y de la imaginación de los *mass-media*— no pueden conseguir su objetivo a no ser que cambie el fundamento institucional de la sociedad para apoyar y reforzar la modificada concepción cultural. Finalmente, hombres y mujeres pueden y deben participar igualmente en los proyectos de creatividad y trascendencia. Sólo entonces se considerará a las mujeres alineadas junto a la cultura, dentro de la dialéctica entre cultura y naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- BAKAN, DAVID 1966, *The Duality of Human Existence*. Boston.
- CARLSON, RAE 1971, «Sex Differences in Ego Functioning: Exploratory Studies of Agency and Communion». *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 37: 267-77.
- DE BEAUVOIR, SIMONE 1953, *El segundo sexo*.
- INGHAM, JOHN M. 1971, «Are the Sirionó Raw or Cooked?». *American Anthropologist* 73: 1.092-99.

- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1969a, *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.
- 1969b, *The Raw and Cooked*. Nueva York.
- LOWIE, ROBERT 1956, *The Crow Indians*. Nueva York.
- ORTNER, SHERRY B. 1973, «Sherpa Purity». *American Anthropologist* 75: 49-63.
- s.f., «Purification Beliefs and Practices». *Encyclopaedia Britannica*.
- PITT-RIVERS, JULIAN 1961, *People of the Sierra*. Chicago.
- SIU, R. G. H. 1968, *The Man of Many Qualities*. Cambridge, Mass.
- ULLMAN, STEPHEN 1963, «Semantic Universals», en Joseph H. Greenberg (ed.), *Universals of Language*. Cambridge, Mass.

Los estudios de las diferencias de sexo, tanto los populares como los científicos, analizan por lo general la conexión entre los estereotipos culturales sobre varones y hembras (género) y la base psicológica para la discriminación (sexo). ¿Es el hombre por naturaleza más agresivo que la mujer? ¿Toma el desarrollo mental de la mujer un curso realmente diferente? Estos son los tipos de preguntas que encontramos interesantes. Este capítulo versa sobre los propios estereotipos o, más bien, sobre la actividad de formación del estereotipo. Al igual que cualquier otro comportamiento, debe ser comprendido dentro de su contexto cultural. En muchas culturas, las nociones sobre las diferencias y similitudes entre los sexos (construcciones de género) son usadas no sólo para ordenar las relaciones reales entre los hombres y las mujeres, sino también como una especie de lenguaje para hablar sobre otras cosas como, por ejemplo, el respectivo prestigio de ciertas ocupaciones o la relación correcta entre un ser humano y su deidad. Este uso del género conduce a las diferencias de sexo como fuente de simbolismo. Esto significa que un conjunto de elementos o características, considerados como indicativos de masculinidad o feminidad, significan o son una especie de lenguaje abreviado para hablar de otro conjunto. Así, por ejemplo, si un trabajo es descrito como «trabajo de mujeres», el que el lector entiende inmediatamente que se trata de una clase de actividad que recibe una valoración particular. Esta clasificación no sólo vincula a las mujeres con determinados tipos de trabajo, sino que también sugiere una relación entre este trabajo

* Me he beneficiado considerablemente de las discusiones que sobre varios aspectos de este capítulo he sostenido con Inge Riebe, Sue Robertson, Andrew Strathern, y Elizabeth y Neil Warren. También agradezco los comentarios que me han hecho Ruth Latufeku, Barbara Lloyd y Ann Whitehead, Paul Rosenblatt, y Paula y Abe Rosman.

Escribí este capítulo por primera vez en 1973, y por lo tanto no tiene en cuenta la considerable literatura antropológica "sobre la mujer" que se ha publicado desde entonces.

y otros, basada en parte en la relación de las mujeres con los hombres.

Cuando las diferencias de sexo se utilizan en este sentido, los estereotipos resultantes se relacionarán no sólo con lo que los hombres y las mujeres son biológicamente o en su vida social, sino también con las preocupaciones culturales que podrían ser perfectamente un reflejo de las tareas asignadas a los hombres y a las mujeres. En nuestro ejemplo podemos encontrar a los hombres muy interesados en el prestigio y en ocupar puestos de jerarquía, de modo que la designación de tareas como «masculinas» o «femeninas» empieza a convertirse en un asunto altamente emocional. Para insultar o denigrar a otros, dichos hombres son capaces de zanjar el asunto diciendo simplemente que aquéllos realizan un trabajo de mujer. La relación entre hombres y mujeres, por lo tanto, se utiliza para clasificar a los propios hombres entre sí. Consideremos de nuevo una forma que toma nuestra preocupación (occidental) por el límite entre naturaleza y cultura: contrastar lo que son factores innatos, biológicos, en la formación de los seres humanos y los que son de origen social, ha sido un estímulo para la investigación científica así como para ideologías tales como las de los movimientos de liberación de la mujer. Como mínimo deberíamos ser conscientes de la posibilidad de que se produzca un proceso de realimentación, es decir, que al llegar al claro entendimiento de los elementos culturales y biológicos de la formación de los sexos estamos también utilizando las diferencias de sexo para iluminar y hablar de —en resumen, para simbolizar— la relación que vemos entre naturaleza y cultura.

Género

Los antropólogos están interesados en las maneras en que las sociedades utilizan o ignoran las diferencias y similitudes entre hombres y mujeres para producir las categorías genéricas de «varón» y «hembra». Muchas culturas parecen conceder una importancia considerable a esta categorización, a pesar de que, como veremos, el género puede ser más producto del pensamiento de un sexo, que del otro.

Las diferencias de sexo en las que se basan las ideas de género son tanto las características anatómicas como las variaciones de calidad de la conducta o mentalidad. El modo de percibir estas últimas es, en gran medida, una cuestión de clasificación y valoración social. Sin embargo, con frecuencia todas las diferencias y similitudes se toman en conjunto y parecen estar basadas en la biología. En muchas sociedades, por lo tanto, el género parece ser una representación directa de las características sexuales naturales. El proceso puede discurrir, poco más o menos, del siguiente modo. La cultura enfatiza las diferencias que se perciben en la complejidad muscular de los sexos; estas diferencias se suman a contrastes entre el trabajo

dentro y fuera de casa. El estereotipo es que en cualquier situación exterior que requiera ejercicio muscular, los hombres se desenvolverán mejor que las mujeres. Entonces la tipificación del género atribuye a los varones unos roles que tienen alguna conexión con todo ello. Así, por ejemplo, para el varón cortar el césped parece ser una contribución más adecuada al trabajo doméstico que fregar el suelo. Cortar el césped tiene la característica de ser visible, pero esporádico; fregar el suelo es algo invisible y rutinario. Estas características, por sí mismas, crean posteriores vínculos de valor entre aspectos de las cualidades masculina y femenina (el trabajo rutinario de los hombres se produce en otra parte).

Este proceso reviste las construcciones de género de una concreción y una naturalidad que puede ser considerada como una fuente de simbolismo. Es decir, los hombres son (físicamente) fuertes y éste es el motivo por el que son (socialmente) poderosos. El poder (como noción cultural) se encuentra aquí como atributo de género. El poder como noción analítica, que implica por parte del observador una investigación sobre la influencia que tienen las personas en una sociedad dada, puede ser quizás otro asunto. En la cultura *hagen*¹ los varones son «poderosos», a pesar de que algunas veces puedan ser desafiados por débiles hembras. Un observador externo podría comentar que, en realidad, el hecho de que a veces los hombres teman a las mujeres podría interpretarse como una distribución más equitativa de la influencia interpersonal de lo que el estereotipo permite, y que tanto los hombres como las mujeres son «poderosos» en algunos aspectos. Naturalmente, este ejemplo es muy común. En muchas sociedades se representa a los hombres como más poderosos que las mujeres, sea cual fuera el grado real de discriminación de poder que exista entre los sexos. Así, encontramos también algunos atributos de género muy comunes, como por ejemplo la creencia de que las mujeres son caprichosas. Lo cual no es difícil de entender. Si los hombres ven a los varones como los naturales poseedores del poder y del prestigio, la ingenua devoción hacia sus propios intereses se convierte en devoción hacia su propia causa. La ingenuidad femenina dirigida hacia los intereses femeninos es considerada como algo antisocial. Un observador que se mantuviera al margen, argumentaría que el atributo del capricho es una función directa de la manera como se perciben las relaciones de poder; mientras que uno que procediera del interior diría que los hombres deben detentar el poder dado que las mujeres, por su propia naturaleza, son irresponsables. Nosotros añadiremos que si bien la atención al género es algo universal, y en muchas sociedades constituye la mayor de las preocupaciones, existen unas pocas culturas² que no parecen utilizarlo demasiado. Esto puede ponernos en guardia en cuanto al significado que pueda tener su uso.

1. Un pueblo en las tierras altas de la Nueva Guinea papúa, con el cual trabajé. Para dar alguna concreción y continuidad a mis ejemplos, cito diversos casos de los *hagen*.

2. Esta puntualización necesita mayor investigación. Las tres culturas que

La función del género como apoyo a las relaciones de poder ha sido captado por las feministas modernas al empezar éstas su «descubrimiento» de la mitología. Los varones son considerados como una clase deseosa de proteger sus intereses. Por lo tanto, tienden a perpetuar los estereotipos que versan sobre los relativos poderes y peligros del sexo opuesto cuando esto les comporta una ventaja. Las cualidades reales en las que parecen basarse las relaciones de poder (por ejemplo, que las mujeres son débiles, caprichosas, emocionales/los hombres son fuertes, ingenuos, lógicos) deben interpretarse más bien, como ya hemos visto, como el reflejo y no como la causa de este estado de cosas. D'Andrade (1967, p. 202) afirma que «algunas de las diferencias biológicas de sexo³ en nuestros días... pueden ser debidas a la actuación de los factores selectivos que se deben a las universales culturales en la división del trabajo». Dado que la división entre los sexos es una esfera en la que aparece, substituiría aquí «género-determinante», por cuanto eso mismo es un reparto que no se basa en una distribución *ad hoc*, sino en una determinada percepción de lo más adecuado; y esto ya implica la existencia del género. La idea del rol implica un dispositivo selectivo anterior que define quién se adecua o no a desempeñarlo.

El género es un conjunto de ideas. Podemos percibir su actuación en el modo en que la sociedad clasifica los roles y construye los estereotipos. A cada sexo se le asignan determinados roles (por ejemplo, asalariado/ama de casa), y que muchas veces son congruentes con las ideas existentes sobre cómo los hombres y mujeres se comportan, piensan y sienten. Así, por ejemplo, los hombres son aventureros, tienen mentes investigadoras, están orgullosos de sus éxitos; las mujeres, por el contrario, prefieren quedarse en casa, aceptan los condicionantes y son muy sensibles a las relaciones sociales. Esto son ejemplos de estereotipos. Estos tipos concretos de conducta o de personalidad pueden ser tomados para caracterizar en qué varía el sexo de una cultura a otra. Estos conjuntos de ideas nos indican el modo en que se percibe el sexo; y no son principalmente unas reglas o normas, a pesar de que pueden tener un efecto normativo. Es muy posible que, incluso dentro de una misma cultura, los estereotipos sean inconsistentes. Por ejemplo, a las mujeres *hagen* se las considera a la vez (por parte de ambos sexos, ya que en este caso las mujeres adoptan el punto de vista de los hombres) como fáciles de influir y difíciles de engañar. El

vienen a la mente son las de los pigmeos mbuti en el Congo, que dan poca importancia al género (Turnbull, 1965); hadza, en Tanzania, que enfatizan unas pocas categorizaciones sociales al margen del género (Woodburn, 1964); y los kaulong de Melanesia (Nueva Bretaña), que utilizan el sexo y la sexualidad para definir las identidades sociales, pero producen un modelo que no se parece en absoluto al género (Goodale, 1973 a y b. Agradezco que me haya permitido referirme a sus artículos todavía no publicados).

3. Sea cual fuera su condición biológica, existirán características que serán «culturales» en la medida en que son producto de la vida social, pero también «naturales» en la medida en que son limitaciones a la realización de un individuo moderno que poco puede hacer al respecto.

vínculo entre estas afirmaciones contradictorias se debe a que las mujeres no tienen en realidad los mismos intereses que los hombres, sea ello debido a sus constantes vacilaciones o a su obstinación. Los estereotipos alientan a los actores a relacionar una conducta individual con la categoría a la que él o ella pertenece. Definen el modo en que se espera que las personas sentirán y reaccionarán en una situación concreta. Y esto es llevado a un punto tal en que se considera que cada sexo tiene unos rasgos personales que hacen que ciertas tareas sean especialmente adecuadas para él.

El objetivo de los estereotipos de género es que parezca perfectamente «natural» que los hombres están mejor dotados para determinados roles y las mujeres para otros. Es casi seguro que una vez puestos en práctica encontrarán un proceso de realimentación. Dada la definición sexual de cada actividad, los datos «naturales» pueden ser utilizados como apoyo. Esto queda perfectamente claro en un ejemplo *hagen*. Entre los estereotipos machistas sobre las personalidades de las mujeres y su conducta existe la suposición de que las mujeres consideran muy difícil ser ingenuas, y ello se debe a que a la vez son básicamente poco seguras. Dado que son poco seguras, no pueden participar en los importantes procesos de toma de decisiones mediante los cuales cada clan dirige sus asuntos. Su dominio es el hogar, con sus tareas relativamente circunscritas. El fundamento de esta distribución de esferas radica en los hechos biológicos, tal como son percibidos. Algunos *hagen* dicen que la mente de la mujer está organizada de forma distinta a la del hombre (tiene más compartimientos), y que esto es un don innato.

Las diferencias culturalmente deslindadas entre los sexos se definen frecuentemente en relación al otro, como por ejemplo la masculinidad y la feminidad se identifican mediante referencia a su opuesto. Los sexos constituyen un par cerrado de términos mutuamente excluyentes (macho = no hembra, y hembra = no macho). La estructura de este contraste tiende a apoyarse en la asociación de ideas que le van unidas, de modo que la constelación de atributos de un sexo se relaciona con frecuencia a los atributos del otro sexo. Por lo tanto, varones y hembras pueden ser contrapuestos en términos de fortaleza y debilidad, cualidades que, al igual que la definición de varón y hembra, son relativas al otro. Otra opinión *hagen* es que los hombres están constituidos para la vida pública y las mujeres para la vida hogareña, lo cual constituye una oposición polar entre las esferas de acción pública y doméstica, aunque no se excluyan mutuamente. Dado que el contraste de los sexos está cerrado (no así, por ejemplo, entre madres y padres: no se puede definir a la madre sólo como no-padre) y parece referirse a fenómenos (varones y hembras) que son diferentes tanto cualitativa como naturalmente, el efecto resultante es el de clasificar las diferencias en grados de conducta y también como si pensarán que fueran cualitativas.

En los conjuntos de características consideradas como diferencias entre los sexos, podemos descubrir normalmente dos tipos de

relaciones. La primera entre conceptos opuestos (por ejemplo, fortaleza/debilidad). La segunda es un vínculo interno —que puede ser explícito o no— entre todas las características que se consideran típicas de un sexo, como cuando se dice que los hombres están más dotados para la vida pública por ser fuertes.

En la misma medida en que algunos ítems aplicados a los sexos pueden tener alguna relación lógica entre sí, se generarán nuevas características. La «vinculación sexual» de los atributos, al igual que cualquier plan clasificatorio, puede determinar de forma creadora la dirección de nuevos vínculos. ¿Hace esto que las construcciones de género sean adaptables a las nuevas situaciones ecológicas? Tomemos como ejemplo la movilidad, que Rosenblatt y Cunningham identifican como un rasgo común en los hombres. Sea cual sea su origen, la adscripción cultural de esa cualidad a un conjunto de roles «vinculados sexualmente» la encajará en una matriz que puede incluir diversas esferas de actividad, tales como trabajar fuera de casa, viajes comerciales y deportes al aire libre. En tiempo de guerra, las mujeres podrán ser conducidas a la vida pública, pero se construirá una nueva barrera entre los sexos a imagen y semejanza de la antigua, y por lo tanto se considerará más apropiado que las mujeres recorran su país de origen, mientras que los hombres salgan a luchar al extranjero. Las barreras se desplazan, pero permanece el concepto (quién es típicamente móvil en una determinada sociedad) como una clara discriminación de género. Así, pues, la relación anterior entre distintas características (movilidad, trabajo fuera, sea lo que sea lo que se defina como «fuera») pueden influir en el modo en que serán definidas nuevas características (los roles en tiempos de guerra).

Finalmente, las ideas son proyectadas en la «vida real», y se produce otro tipo de relaciones a las cuales deberá prestar atención un antropólogo: la conducta de los hombres y de las mujeres entre sí. Las diferencias que hemos percibido en la conducta y en el temperamento entre los sexos, que algunas sociedades concretas maximizan o minimizan, contribuirán y serán a la vez un producto de las relaciones reales varón-hembra. Por ejemplo, dado que los hombres cultivan su atributo de fortaleza, de vez en cuando deben sentirse amenazados por las mujeres. O bien, ya que hablar en público sólo es adecuado para hombres, excluirán a las mujeres de los foros abiertos.

Por lo tanto, no basta con decir que las clases de género son desarrollos obvios de las diferencias de sexo. Muchos sistemas dan prominencia pública a los hombres y ponen obstáculos a la movilidad de las mujeres, pero existe una infinita variación en las ideologías y en la lógica en base a las cuales se han elaborado estas ideas. Las construcciones de género son moldes vacíos en los cuales puede ser vertido cualquier tipo de nociones y de valores. Lo que el molde nos da, es únicamente la estructura de contraste y de relación.

¿Pero de qué construcciones estamos hablando?

¿Tienen las mujeres visión totalizadora?

En los últimos años se ha producido una avalancha de estudios en base al tema de las relaciones hombre-mujer, y entre las cuestiones planteadas por los antropólogos está la de si las mujeres construyen su mundo social del mismo modo que los hombres, dado que en su posición es probable que las mujeres tengan un distinto punto de mira, si no distintos intereses, de los de los hombres; o incluso diferentes «modelos» de la realidad social. Su modelo puede parecerse al punto de vista de una subcultura o de un grupo minoritario; o puede representar una especie de visión totalizadora alternativa. Estas cuestiones afectan directamente a dos facetas de la vida social: las relaciones de poder entre los sexos y las ideologías acerca de sus naturalezas.

Podría pronosticarse con bastante certeza, dada la dirección de las ideas populares y de cómo están representadas en la literatura de la liberación de la mujer, que un antropólogo podría demostrar que muchas etnografías están escritas desde un punto de vista androcéntrico (es decir, machista). Esto no sólo es cierto porque muchos antropólogos han sido hombres, sino porque esta disciplina —si creemos lo que dice Edwin Ardener (1972)— tiene un sesgo machista. Ardener alega que los antropólogos se ven alentados a descubrir aquellas estructuras en las cuales los varones (tanto el investigador como los que pertenecen a la sociedad que está estudiando) es probable que tengan intereses creados, como, por ejemplo, los grupos cerrados. Un etnógrafo ha aprendido a interpretar los roles en términos de normas jurídicas y de identidades sociales; busca ideologías de determinados tipos. Si la «sociedad» se compone de determinados grupos (tribus, clanes, etc.), es probable que el análisis sea más fiel a la realidad que para aquellos trabajadores de campo que no han podido encontrar estos grupos. Si a pesar de ello estos elementos conducen a un enfoque androcéntrico, ello es inherente a la disciplina, y no debe relacionarse con el sexo del individuo que realiza el trabajo de campo.

Ardener señala que mientras los hombres tienden a dar un modelo cerrado de su sociedad, que les incluye tanto a ellos mismos como a las mujeres, los modelos que las mujeres construyen no son «aceptables a primera vista por los hombres o por los etnógrafos... Carecen de metalenguaje para su discusión... (Y) no necesariamente construyen un modelo para la sociedad como una unidad que contenga tanto a los hombres como a ellas mismas». (1972, pp. 138-139.)

Se siente interesado por el modo en que los hombres y las mujeres se ven a sí mismos en relación con la «sociedad» y la «naturaleza». Esto también conlleva implicaciones en las nociones sobre el género. Los modelos machistas de la sociedad tienden a abarcar una definición de las mujeres (una teoría del género), pero quizá lo contrario no sea necesariamente verdad.

La opinión de Ardener es más severa en relación a las teorías sociales sobre la naturaleza de las estructuras de grupo. Puede ser

que los que proponen el sistema o la teoría transaccional no lleguen a esta misma conclusión. Van Baal, al enfatizar las poderosas ventajas que las transacciones reportan a las mujeres en el matrimonio al aceptar actuar como llamados «objetos», afirma:

El código de reglas y costumbres (de una sociedad) no es el simple producto de la discreción machista, sino el resultado de un incesante tira-y-afloja entre los sexos. ... La suposición de que las reglas de conducta de una sociedad son exclusiva o predominantemente hechas por los hombres es algo descabellado. El hecho de que la codificación de las reglas y la supervisión de su cumplimiento sean con mucha frecuencia prerrogativas del hombre, no debe conducirnos al error del gallo cantando en lo alto de una valla porque la gallina ha puesto un huevo. (1970, pp. 299-300.)

Sin embargo, esto no altera realmente el argumento sobre los modelos. Presumiblemente sea la imaginativa visión del gallito presuntuoso en relación a los respectivos roles de los sexos lo que le conduce a situarse en tan destacada posición.

Muchas veces los antropólogos sociales se describen a sí mismos como observadores. ¿Será su androcéntrico énfasis una ilusión visual o un espejo de la realidad? En otras disciplinas⁴ puede encontrarse también alguna evidencia que sugiere que los hombres tienden a ser los hacedores, y que las «sociedades», tal como las conocemos, son más probablemente construcciones del hombre que no de la mujer. Evidentemente, se puede esperar que los detentadores de poder (los varones) se sientan más interesados que sus parejas en todas estas clasificaciones y definiciones que revisten poder en categorías sociales. Una perspectiva gynecéntrica (es decir, femenina) por parte del observador no necesariamente representaría algún tipo de ayuda. Algunas sociedades incluso pueden llegar a producir modelos del mundo tanto femeninos como masculinos, pero en otros las mujeres quedan simplemente reducidas a vivir en la sombra, o al abrigo, de las estructuras del hombre.

Las implicaciones de procedimiento son muy curiosas. Si la «sociedad» (o la «cultura») debe seguir siendo el centro del estudio de los antropólogos sociales, entonces debe investigarse tanto si los hombres como las mujeres tienen el tipo de vida social que los antropólogos son capaces de analizar. Pero si el centro es la «gente», ¿cómo puede esta disciplina, en su forma actual, situar aquella conducta que en algunos casos no tiene nada que ver con la actividad «social», o aquellas ideas que no están incluidas en las clasificaciones o en las visiones totalizadoras? Ardener dirige su atención al descubrimiento de modelos femeninos que de hecho son contrapartidas a

4. Algo de esto es estudiado en Callan (1970) y Maccoby (1967), cf. Tiger (1969), la analogía de los varones vinculados como la columna vertebral de una comunidad, de la cual se derivan sus estructuras y su coherencia social.

los masculinos. La cuestión es, por lo menos, preguntarse si tal contrapartida existe siempre.

Los que escriben sobre las relaciones hombre-mujer han subrayado la frecuente ambigüedad sobre el lugar ocupado por las mujeres como «personas sociales» en comparación con los hombres. Son «personas» en la medida en que se les asignan roles que les confieren status en la sociedad. Pero muchas sociedades también atribuyen a las mujeres un status menos completo que el de los hombres, de modo que se considera a las mujeres como menos dóciles al control cultural, como más «próximas a la naturaleza», y cosas por el estilo. Prácticamente el mismo punto de vista lo encontramos en estudios sobre la «posición de la mujer», en comparación con la matriz de las estructuras sociales machistas. Los análisis de las mujeres como seres ambiguos, periféricos y asociales, son muy vecinos a los modelos creados por el hombre en los cuales las mujeres aparecen como ajenas al hombre, a la vez poderosas y desposeídas, a la vez dependientes y antisociales. Goodale (1973a) ha sugerido que prácticamente en todas partes las mujeres parecen ser descritas en términos menos precisos que los hombres. La observación de Dornbusch (citando a Hartley, 1964) de que existe una «mayor latitud para la desviación, permitida a las mujeres por la sociedad» (1967, p. 211), puede aplicarse a muchas sociedades. Esto puede sugerirnos algún componente femenino en el modelo, si también se está de acuerdo en que las mujeres están menos interesadas en el proceso mismo de definición. Queda implícito en alguna de las cuestiones sobre nuestras creencias la idea de que posiblemente las funciones cognoscitivas de las mujeres difieren de las de los hombres y que las mujeres no hacen, si se las abandona a sus propios proyectos, el tipo de definiciones que trazan barreras y que tanto preocupan al otro sexo. Esta es la lógica conclusión o *reductio ad absurdum*, que depende de cada cual, de la búsqueda de los modelos femeninos.

Símbolos

La antropología social puede ofrecer quizás una importante contribución al estudio de las diferencias de sexo si tenemos en cuenta que los conceptos son creados con algún propósito, y que las diferencias de sexo, tal y como aparecen en el género, son utilizadas y manipuladas. El género es un lenguaje en cuyos términos se consideran las relaciones entre los sexos. La asignación de las esferas de actividad, o de poderes sobrenaturales, o de cualidades tales como la nutrición y el desarrollo, sirven para regular la interacción entre los hombres y las mujeres. Pero los contrastes y comparaciones entre la conducta del varón y de la hembra puede utilizarse además como un símbolo de otras categorías y valores. Se puede definir el género como la aplicación de diversos atributos a los sexos; o, por el contrario, decir que lo que también puede su-

ceder es que mediante el artificio de la «articulación de sexos» se consigue estructurar ciertos atributos. Si la clase media considera a las clases bajas como emocionales, solapadas e incapaces para gobernar, esta concatenación de cualidades establece una ecuación implícita entre los hombres que pertenecen a estas clases bajas y las mujeres. Estas cualidades se consideran conexas de forma natural tal como aparecen en el sexo femenino, y aplicables como un todo, asimismo, a los hombres de bajo status. Millet (1971, pp. 228-232) nos brinda un devastador ejemplo de este proceso. Cuando el matrimonio entre marido y mujer significa la unidad de Cristo con la Iglesia, y se dice al hombre que él es la cabeza de su esposa como Cristo es la cabeza de la Iglesia, la doctrina nos pone de manifiesto la analogía de las relaciones entre los sexos. El símbolo de un esposo autoritario para con su respetuosa esposa, presentado como una metáfora de la subordinación de la Iglesia a Cristo, procede del tipo de interacción que la sociedad prescribe entre esposos.

El género es una etiqueta muy conveniente para colgarle discriminaciones, dadas sus connotaciones de «natural» e inevitable. En la cultura hagen, el gran valor que los hombres conceden a la ceremonia del intercambio queda demostrada al intercambiarse las cuentas que llevan al cuello. Los distintos tipos de actividad del intercambio quedan diferenciados según sean conchas o cerdos el principal valor. Los hombres sólo se cuelgan cuentas cuando se trata de intercambios de conchas, y danzan solos en la celebración de los mismos. A las mujeres se les conceden roles ceremoniales cuando también se intercambian cerdos; entonces, las mujeres pueden bailar también junto con los hombres. Se podría decir que esto representa la participación de los sexos en la obtención de estos valores. Las conchas sólo pueden ser obtenidas a través de transacciones con otros hombres, mientras que los cerdos deben ser alimentados, y el trabajo de las mujeres es precisamente el de atenderlos. Por tanto, la participación de las mujeres se celebra cuando el intercambio es de cerdos —pero no de conchas—, tal y como lo plantean los *hageners*. De hecho, la economía real de la situación es mucho menos transparente. Un hombre que consigue conchas de un socio puede guardarlas en la casa de la mujer para que ella las «vigile», y el socio puede ser probablemente alguien con quien ha entrado en contacto a través de una mujer —su esposa o su hermana—. Mientras que es totalmente cierto que las tareas de las mujeres incluyen el cuidado de los cerdos, en ocasión de un intercambio puede darse que muchos animales sean cuidados mediante transacciones o que procedan del hogar. Estas discriminaciones siguen un proyecto clasificador: las mujeres están asociadas conceptualmente con los cerdos. Los tipos de valores con los sexos tienen probablemente mucha más importancia para estructurar los intercambios que para los roles varón-hembra en la sociedad. En realidad, brinda un modo de pensar sobre las actividades sociales, que pone de manifiesto un contraste explícito y valorativo entre el trabajo asociado con la producción (horticultura, incremento de las provisiones) y la

participación en las transacciones sociales (ceremonial del intercambio, política).

Resumamos ahora los aspectos de las construcciones de género que hemos estado considerando. En primer lugar, de la forma en que se contemplan los sexos obtenemos un espejo en el cual la propia sociedad puede contemplarse. Este sería el ejemplo *hagen*: los hombres se asocian con las transacciones, las mujeres con la producción; la política y el ceremonial del intercambio son socialmente más significativas que la horticultura o las tareas domésticas. Estas asociaciones no sólo definen la masculinidad o la feminidad; también definen un determinado tipo de relación entre la política y la horticultura.

En segundo lugar, una vez construidos los estereotipos de género, pueden ser utilizados para simbolizar cosas que están al margen de la relación varón-hembra. Aparte del sistema de realimentación que antes hemos descrito, se produce una aplicación metafórica de los estereotipos varón-hembra a otros dominios. La práctica de llamar mujer a un enemigo se basa en las construcciones de género del tipo «las hembras son débiles e inferiores». El pueblo *hagen* establece una distinción radical entre el varón y la hembra en términos de éxito potencial en la vida pública. Al tiempo que con ello en realidad se excluye a las mujeres de un lugar destacado en los actos públicos, también consolida la diferenciación de status entre los propios hombres. De los hombres que fracasan se dice que son «igual que mujeres». Y sólo son igual que mujeres en determinados aspectos, pero la definición de los sexos en términos de relevancia pública e insignificancia es un elemento importante en la discriminación de género, y en este sentido es adecuado referirse a las actividades de un hombre basura como femeninas. (En algunas ocasiones, las mujeres pueden trascender su sexo psicológico y llegar a ser «como hombres».) Al considerar que el éxito va unido a estar «vinculadas sexualmente», un gran hombre puede reivindicar la falta de naturaleza de sus méritos; y dado que el éxito se basa más en cualidades mentales que en cualidades psicológicas, puede también reivindicar su habilidad personal al hacer el mejor uso de la misma. Los contrastes entre los potenciales de varones y hembras, por tanto, se basan sobre los contrastes entre los potenciales de éxito o de fracaso entre los propios hombres.

Queda por considerar un tercer aspecto. Los antropólogos han señalado desde hace tiempo la relación existente entre las clasificaciones culturales del medio ambiente natural o de los elementos en el cuerpo físico y la formación de divisiones y categorías en el seno de la propia sociedad. Estas clases naturales pueden brindar símbolos para analizar las clases sociales, como ocurre con los oficios corporales y el estreñimiento que están vinculados con el ámbito social. Al mundo natural y al cuerpo humano como fuentes de símbolos podríamos añadir las diferencias de sexo. Lo más importante sobre las construcciones de género «basadas» en ello son las implicaciones de la relación.

Las relaciones sociales están basadas en la clasificación y la comunicación. El reconocimiento de la clase de persona con la que uno interactúa (con un niño, un jefe) nos señala el lenguaje apropiado. Los procesos de diferenciación y de comunicación son probablemente básicos para que sea posible categorizar, lo cual a su vez es probablemente básico para que sea posible formar relaciones tal y como las conocemos⁵. La relación es inherente en una auténtica construcción del género. Los varones y las hembras están delimitados como categorías sociales: el género levanta las barreras entre los sexos, y brinda también las reglas de la comunicación entre los mismos.

Por lo tanto, las relaciones varón-hembra dan lugar a poderosos símbolos, con los que se expresan la oposición y el contraste, mientras que al mismo tiempo incluyen la posibilidad de complementariedad o unión. Las construcciones de género ponen en mutua relación las diferencias de sexo. Quizá sea posible que en la evolución de la sociedad estas ideas sobre el género jueguen una parte importante en la conceptualización de las relaciones sociales. Esta conclusión se ve apoyada en cierto modo por la demostración de Kohlberg de que, como mínimo para el individuo, el proceso de formación de una identidad de género es «una parte del proceso general del crecimiento conceptual» (1967, p. 98). En otras palabras, la diferenciación de género puede quedar vinculada a la capacidad de percibir las relaciones como tales.

Lo que he descrito hasta ahora en términos cognoscitivos, lo aplica Rosemary Firth (1970) a la conducta social. Señala que una de las funciones de los conceptos de género es la de regular

esta condición complementaria que se origina en la distinción biológica. Y... que fuerza a los sexos a una dependencia social incluso más importante que su interdependencia biológica. (1970, p. 87.)

Cuando las líneas artificiales se dibujan alrededor de la actividad de cada sexo, sus diferencias físicas se hacen más exageradas hasta convertirse en simbólicas, y la acentuación de la diferencia incrementa la ya percibida necesidad de dependencia. Por tanto, escribe, la regulación cultural de la conducta sexual humana

se orienta hacia la dependencia mutua; (la cual) no sólo es genética y económica sino, sobre todo, social y simbólica. Implica un conjunto completo de ideas sobre las relaciones, las cuales se ven apoyadas por las formas del arte, el ritual y la religión, que constituyen las culturas humanas específicas. (1970, p. 91.)

5. Algunas experiencias modernas de vida comunitaria son intentos de llevar unas relaciones sin categorización (a pesar de que un antropólogo podría decir que esto constituye una contradicción en sus propios términos).

Sin embargo, si esta formulación es utilizada contra algunas escritoras de la liberación, es evidente que el lenguaje del análisis incorpora ciertos sesgos culturales. En primer lugar, implica que la dependencia es algo bueno o, como mínimo, algo esencial para la vida social. Aquellos que por otra parte están interesados en politizar el género, verán en cada relación un decreto de tiranía, y si esto es lo que acarrea la vida social, rechazarán la sociedad.

El papel del género en la ideología de la liberación

Una cuestión central que preocupa a algunas feministas radicales es hasta qué punto una «mujer» o un «hombre» pueden ser tratados tanto como miembros de un sexo en concreto y como una persona con todos sus derechos, llegando a la deducción de que es imposible. Existe una concepción muy extendida de que considerar a alguien como miembro de una categoría o clase, como por ejemplo «hembra» o «varón», es denigrar su condición humana. Kate Millett, por ejemplo, argumenta que la «humanidad» debe ser liberada de «la tiranía de la categoría socio-sexual» (1970, p. 363). Esto se relaciona con la oposición popular entre las relaciones institucionalizadas («sociales») y la interacción con los demás sobre una base puramente afectiva.

De una u otra forma, estas oposiciones nos remiten a una dicotomía central del pensamiento occidental: la «relación» existente entre la «sociedad» y el «individuo»⁶. En los argumentos sobre los poderes y la libertad de los sexos entre sí refleja el dilema entre la condición del Estado con su control sobre la vida de cada uno y la preservación de las libertades del individuo (un «individuo» tipificado como «un ser humano»). Los resultados de las relaciones de poder entre los sexos se relacionan con las desigualdades reales existentes entre los hombres y las mujeres; pero mucho de su ímpetu puede derivarse lógicamente de amplios intereses intelectuales. De ahí la polarización popular entre las coacciones sociales (control de la condición, relaciones institucionalizadas, interacción social, cualquier tipo de influencia interpersonal) y la autonomía individual (derechos humanos, relaciones espontáneas, interacción emocional, y la validez del sentimiento y la experiencia personal).

Estos intereses están relacionados a su vez, como argumenta Dou-

6. Mitchell sugiere que la nueva "política de la experiencia", "la promoción de los 'sentidos' al rango de acción política" (1971, p. 38) es una situación radical a la prueba de las piedades en la ideología capitalista. "(Las mujeres) son... las primeras en beneficiarse de la 'captura' radical de la emocionalidad de la ideología capitalista para los movimientos políticos de protesta" (1971, p. 38). Aquí se parte de que las mujeres son el primer grupo interesado ("clase"). Con igual fuerza lógica se podría invertir este argumento. El género, al brindar un poderoso conjunto de símbolos a partir de los cuales argumentar sobre lo que es humano y natural y lo que es social y artificial, ha sido lanzado a la controversia, con el resultado de que las ideas sobre el género van siendo modificadas, y que los sexos son considerados clases sociales.

glas (1970), con ciertos estilos de nuestra vida social. En realidad, el análisis que Douglas hace de las cosmologías tiene mucho que ver con la vida interior, donde no existe ninguna concepción de ofensa sino sólo de fracaso, donde el yo es valorado por sí mismo a pesar de que la gente sospecha que los demás no hacen caso de sus reivindicaciones de ser tratados como personas, y donde el sentimiento espontáneo merece alta consideración, prefigurando muchas de las preocupaciones de los escritores afines a la liberación de la mujer. Germaine Greer puntualiza: «La guía más segura hacia el sendero más correcto que las mujeres toman es la *alegría de la batalla*. La revolución es el festival del oprimido» (1970, p. 330, la cursiva es del original) y Mary Douglas (1970, p. 154): «La protesta contra los símbolos sólo es contra los rituales de la diferenciación. Los rituales del entusiasmo son honrados». Douglas considera el aparente anti-ritualismo de hoy como la adopción de un conjunto de símbolos religiosos en lugar de otros. Lo significativo es el tratamiento de las diferencias de sexo. Muchas feministas identifican los roles como instrumentos de la opresión, equiparan las relaciones de dependencia con el colonialismo, y entonces denuncian las relaciones actuales entre los sexos como una forma de competencia y no de complementariedad. La exploración de la base de las diferencias de sexo en este sentido es análogo a la búsqueda de la autoidentidad.

Los escritos de los movimientos de la liberación de la mujer también manipulan el género para crear, al margen de las categorías de sexo, un interés de grupo. La demarcación de una categoría de personas que comparten unas características tales como un sexo común conduce a una proclamación de la identidad común en términos de intereses compartidos. Los «derechos» que este grupo reclama son reivindicaciones contra el mundo, no para ser miembros de un cuerpo social definido en términos de «derechos y deberes», sino para el reconocimiento de su identidad autónoma⁷. Un observador podría decir que la analogía entre los sexos y las clases sociales o minorías étnicas proviene no sólo de las similitudes en su situación de poder, sino de sus principios iniciales, por los cuales son definidos. Si a las mujeres se las identifica con las clases oprimidas, entonces los hombres se convierten en los opresores, tanto si se dan cuenta como si no. Se produce una ecuación entre los hombres (agresivos) y la sociedad (malevolente en su control) por una parte, y las mujeres (educadas) y el individuo (cuyos puntos de referencia son sus propios sentimientos y experiencia) por la otra parte.

Este es un tipo de distinción entre naturaleza y cultura, con armonías morales añadidas. Este añadido es muy pesado, debido a las diferentes maneras en que los términos son usados tanto en el habla popular como académica. Lo natural puede ser todo lo que no sea humano; o todo lo que es no-cultural en el sentido de no-artificial; entonces también vienen a la mente aquellas partes de la

7. Shirley Ardener (1973) vincula los asuntos de la liberación con los de las mujeres bakweri, que buscan la expresión de "feminidad", un modelo abstracto de lo que significa ser mujer.

cultura que son aceptadas incuestionablemente como «normales»; y, finalmente, existe el modo de equiparar lo que es normal con lo que es legítimo, de modo que aquellos que desafían las formas sociales existentes lo hacen diciendo que son artificiales, y por implicación, contra «natura»⁸. El interés en las diferencias de sexo puede quizás dar nueva vida al contraste entre lo que es inevitable e inmutable y lo que es artificial y alterable. También queda introducida la idea de explotación y el maquiavélico intento por parte de los responsables de la actual situación «artificial». Esto nos lleva a investigar los orígenes naturales de las diferencias de sexo, los cuales nos darán un «punto de partida» básico a partir del cual podrán forjarse nuevas y liberales ideas sobre los sexos: preguntar cuándo empezaron las relaciones de poder actualmente existentes entre los sexos es investigar la separación entre naturaleza y cultura en el tiempo⁹.

La dicotomía cultura/naturaleza ha sido identificada por los antropólogos como algo que afecta a los pueblos en muchos lugares distintos. Nuestra particular contribución (occidental) puede radicar en la idea de reforma, que está vinculada al contraste entre poderes legítimos e ilegítimos. Así, Millett (1970) se toma la molestia de destruir la legitimidad del «patriarcado» demostrando que no tiene su auténtico origen en las diferencias biológicas de los sexos. Se acostumbra a considerar los instintos naturales como primitivos, adecuadamente controlados por la civilización o la cultura en su sentido original, pero, en la moderna visión extremista, la cultura ya no puede ser durante más tiempo un vehículo de la reforma, ya que es considerado un instrumento de opresión.

En nuestra sociedad alienada es normal (pero sin medios)... saludable... haber perdido el contacto con el propio ser interior y que con toda eficiencia se marquen los dictados del rol social de cada uno... Es imposible en nuestra sociedad «escindida» que cada uno sea total y realmente uno mismo. (Hamblin, 1972, p. 25.)

Con el aislamiento del «individuo» como fenómeno legitimado, obtenemos la siguiente ecuación:

individuo	: sociedad
bases emocionales para las relaciones «personales»	: rol artificial — roles obligados
identidad humana	: conducta rol-sexo
autoexpresión	: acción inhibida
naturaleza	: cultura

8. No siempre ha sido así. La cultura acostumbraba a estar en el lado legitimado (civilización *versus* animalidad).

9. Por ejemplo: "Potencialmente todos nosotros somos seres humanos completos, la escisión entre lo masculino y lo femenino ha sido creada artificialmente... ¿Cómo se produjo esta escisión? En algún momento de nuestra histo-

Un objetivo de la política de la liberación es adaptar la «sociedad» hasta el punto en que permita la libertad sin trabas de la autoexpresión de los individuos, de forma que cada uno pueda actuar sobre una base personal. Si llevamos todo esto hasta su conclusión lógica, ello significa la abolición de la sociedad. En un contexto en el cual la idea global de cambio/reforma/revolución cuestiona cada supuesto, y donde la noción real de sociedad/relaciones sociales está en el disparadero, la única base para la legitimidad debe estar en aquellas formas sociales más acordes con las inmutables realidades biológicas. De ahí que debemos añadir a la dicotomía

naturaleza	: cultura
hechos biológicos	: artificios sociales
características inmutables	: características cambiables
sexo	: género

Bajo este punto de vista, la división del trabajo entre los sexos deberá considerarse como la opresión originaria de una clase sobre la otra. No ponemos aquí en tela de juicio la correlación, sino la deliberada politización del análisis. Esto requiere que las relaciones sociales como tales sean consideradas como opresivas, de modo que todos los lazos son luchas de clase en miniatura, y que trabajan más a favor de la ideología de la lucha de clases que no por el entendimiento de la sociedad.

Un claro ejemplo de ello es *La dialéctica del sexo*, donde Firestone demuestra el tipo de pensamiento milenario descrito por Douglas, que está obsesionado con demoler la diferenciación y definición como tal. Para ella, el último objetivo es la abolición de la sociedad («el logro de la conciencia cósmica»), que seguiría explícitamente a la desaparición de las distinciones de cultura, clases, sexo, raza y edad. De hecho, lo que aquí se considera es que no haya más infancia, envejecimiento o muerte. En su argumento cabe también el sexo:

La cultura no sólo se desarrolla fuera de la dialéctica económica subyacente, sino también al margen de la dialéctica del sexo, mucho más profunda... La revolución cultural, al igual que la revolución económica, debe predicar la eliminación del dualismo (sexual) en los orígenes no sólo de las clases, sino también de la división cultural. (1971, p. 179.)

La revolución no consiste solamente en conquistar el privilegio de los varones (el poder de las desigualdades), sino en eliminar la distinción (vida social): «las diferencias genitales entre los seres humanos dejarán de ser asuntos culturales» (1971, p. 19). En este caso, llega a ser imposible separar los objetivos de los símbolos.

ria, los tempranos matriarcados comunistas fueron derrotados, las mujeres fueron reducidas a la condición de animales domésticos, y nació la supremacía masculina" (Hamblin, 1972, p. 24).

Va quedando de manifiesto, que creemos importante establecer la relación existente entre los factores biológicos, innatos, y los que tienen un origen cultural. Incluso en el caso de que la conclusión sea interaccionista —«biología *más* cultura», en palabras de Money (1973)—, lo que afirma que estos elementos no pueden tomarse de forma separada para explicar las diferencias de conducta, sino que deben contribuir a una secuencia desarrollada de determinantes, sigue siendo indispensable hacer algunas distinciones. Mientras que una persona implicada puede decir que está interesado en explorar las diferencias de sexo, para cuyo fin utilizará tanto las ciencias físicas como las sociales, el observador al margen podría comentar que esta discusión simboliza la preocupación filosófica occidental acerca de la distinción entre naturaleza y cultura. Para ello es una especie de prueba fundamental. Existen ciertas diferencias primarias entre los sexos; y una multitud de diferencias secundarias, algunas de ellas altamente dependientes de las primeras, pero otras mucho más maleables culturalmente.

El punto significativo es que debemos ser conocedores de que algunos de nuestros índices, y especialmente los relacionados con las características de comportamiento tales como el grado de agresividad o de inteligencia, están probablemente influenciados por nuestras preocupaciones culturales. Por lo tanto, el modo en que definimos a varones y hembras, nuestros estereotipos científicos de género, puede estar relacionado con asuntos que no tienen conexión directa con hombres y mujeres, siendo lo importante que estos asuntos se enfatizan al relacionarlos con las diferencias de sexo: la alta valoración que nuestra cultura concede al éxito queda reflejada en la adscripción de una orientación hacia el éxito más fuerte para la condición sexual más elevada, es decir, para los varones. La motivación del éxito como índice de la discriminación de género, de hecho nos dice mucho más acerca de cómo actúa nuestra sociedad que no sobre las diferencias sexuales.

No hay nada trivial en la conclusión de que la búsqueda de indicios de masculinidad o femineidad simboliza ciertos valores sociales. Debemos prestar atención hacia la manera y el lenguaje, los modismos, en términos en los cuales pensamos. El síndrome europeo varón/agresivo/lógico/resolvedor de problemas/orientado hacia el éxito/intencional/ambicioso, nos brinda de forma conjunta algunos valores y actividades que se considera pertenecen a otro, y que al estar vinculadas al «varón» nos llevan a conclusiones sobre la «naturaleza» de los hombres que deben realizar ciertos roles. Las asociaciones de género nos señalan lo que es la conducta apropiada del hombre, y nociones tan dispartadas como la agresividad y la capacidad para resolver problemas se ven vinculadas tanto al «modo de hacer del varón» como a una significativa asociación con una sociedad tecnológicamente consciente, basada en la profesión de cada individuo.

La nuestra es una sociedad también muy interesada en el cambio, y la dicotomía naturaleza/cultura conduce a acentuar este interés cuando, como hemos visto, lo natural es considerado muchas veces como inmutable¹⁰, mientras que lo que es cultura se considera artificial y, por tanto, fácilmente alterable. Los antropólogos, interesados abiertamente en la cultura, deben enfrentarse a la acusación de creer que todo esto es relativo. Margaret Mead ha sido interpretada como si hubiera dicho que existe una plasticidad casi infinita en el temperamento sexual. Pero es evidente que sólo se trata de una arbitrariedad de cierto orden. Los estereotipos transculturales, temperamentales, parecen estar afectados por ciertos temas comunes tales como agresividad/sumisión; autointerés/interés por los demás; sentido de la aventura/falta de imaginación. Todo esto está en relación a cómo se ve actuar a los seres humanos. ...contienen una relación intrínseca con la naturaleza humana, apareciendo el elemento de arbitrariedad cuando una cultura atribuye *definitivamente* tal o cual cualidad a uno u otro sexo. En el seno de la cultura, este proceso, por sí mismo, pierde arbitrariedad cuando se analiza en relación con lo que los hombres y las mujeres hacen en la sociedad —el tipo de realidades sociales que examinan Rosenblatt y Cunningham— y en relación con el uso simbólico que se hace de los estereotipos de género, los cuales brindan los medios para organizar distintas actividades y valores. Este uso simbólico reintroduce un elemento de arbitrariedad. Y es arbitrario en la medida en que presumiblemente pueden haberse usado símbolos distintos a los géneros; pero no son arbitrarios en la medida en que el poder del símbolo puede derivar de un sentido primario que parece estar basado en la realidad. Si se utiliza una división del trabajo para simbolizar la importancia relativa de la vida pública y doméstica, los repartos reales del trabajo deben ser una forma de sustantivarla. Decir que el género es un conjunto de símbolos no es lo mismo que decir que no tiene nada que ver con las diferencias fisiológicas. Por el contrario, sí tiene que ver; del mismo modo que la tierra, símbolo de lo que es fundamental para la naturaleza humana y para su subsistencia, tiene que ver con la base ecológica de nuestra especie, a pesar de que como símbolo no puede ser plenamente descrita en estos términos.

Conclusión

El epílogo de Dornbusch a los *papers* Maccoby editados en *El desarrollo de las diferencias de sexo* concluye con las siguientes palabras:

¿Por qué existen mitos de la masculinidad y de la feminidad que son creídos y defendidos, incluso ante la evidencia de lo

10. Relativo a la cultura. Naturalmente, la teoría de la evolución estudia la naturaleza bajo un cambio constante.

contrario? Claramente, ambos sexos deben tener un alto grado de interés emocional en la actual ideología del rol sexual. Sin embargo, al mismo tiempo esta ideología está cambiando... (1967, p. 216.)

Deja la pregunta sin contestar, con la negativa conclusión de que es difícil separar el producto cultural de su base ideológica, que no sabemos bastante sobre las hormonas, que ha existido una observación inadecuada de la interacción padre-hijo, etc. Acaba con la esperanza de que «la ideología del mañana pueda reflejar un mayor entendimiento de las fuerzas que moldean a los hombres y a las mujeres» (*ibid*). Con todos los respetos, creo que ha eludido la cuestión. Los mitos sobre la masculinidad y la feminidad (construcciones de género) perduran y cambian, del mismo modo que el lenguaje perdura y cambia, debido a su nulidad como símbolos en la sociedad. Ninguna precisión científica adicional que investigue la formación de los sexos podrá alterarlo. Más bien, la actividad científica por sí misma deberá ser considerada como una parte del mismo proceso en la medida en que contribuye al significado con que se ve investido el género. En otras culturas, al igual que en la nuestra, la ideología del género de mañana reflejará la sociedad de mañana.

Las diferencias de sexo, tal y como son moldeadas por la cultura en estereotipos, no son precisamente los productos acabados de las multivariadas fuerzas biológicas, psicológicas y sociales. En muchas sociedades ya se ha puesto en marcha el género. Frecuentemente debe llevar una pesada carga simbólica, que procede del modo como los hombres y las mujeres se ven entre sí, pero también de cómo la sociedad se ve a sí misma. En los atributos que se perciben de los varones y de las hembras se reflejan muy probablemente las preocupaciones generales de tipo intelectual y moral. Al considerar estos elementos como vinculados al sexo («naturales»), la validez de las propias preocupaciones recibe un apoyo. Estamos hablando de los valores de la orientación hacia el éxito cuando tratamos de descubrir qué sexo es más propenso a conseguirlo mejor bajo condiciones específicas; de forma similar, estamos hablando de la legitimidad de continuar la lucha de clases identificando a los sexos como clases que podrían llegar a ser políticamente conscientes, o la integridad de culturas minoritarias, preguntándonos si existen tanto modelos femeninos como masculinos de la sociedad. El deseo de buscar una base natural para las instituciones y los valores culturales es, en sí misma, otra línea de investigación. Una simple puntualización que podemos hacer ahora es que, debido a que las construcciones de género ya están actuando, deberá existir un constante proceso de realimentación entre aquello para lo que son útiles y el modo como están construidas.

BIBLIOGRAFÍA

- D'ANDRADE, R. 1967, «Sex differences and cultural institutions», en E. E. Maccoby (ed.), *The Development of Sex Differences*. Londres: Tavistock.
- ARDENER, E. 1972, «Belief and the problem of women», en La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*. Londres: Tavistock.
- ARDENER, S. 1973, «Sexual insult and female militancy», *Man* 8, 422-440.
- CALLAN, H. 1970, *Ethology and Society. Towards an Anthropological View*. Oxford University Press.
- DORNBUSCH, S. M. 1967, «Afterword», en E. E. Maccoby (ed.), *The Development of Sex Differences*. Londres: Tavistock.
- DOUGLAS, M. 1970, *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*. The Cresset Press, Barrie and Rockliff.
- FIRESTONE, S. 1973, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. Londres: Paladin.
- FIRTH, R. M. 1970, «The social images of man and woman». *Journal of Biosocial Science*, Supl. 2, 85-92.
- GOODALE, J. C. 1973a, *The Kaulong gender. Symposium on Gender in Oceania*. Inédito.
- 1973b, *The rape of the men and the seduction of the women*. Ponencia leída ante la conferencia de la A.S.A.O.
- GREER, G. 1970, *The Female Eunuch*. Londres: MacGibbon and Kee.
- HAMBLIN, A. 1972, «Ultimate goals». *Women's Liberation Review*, 1, 23-46.
- HARTLEY, R. E. 1964, «A developmental view of female sex-role definition and identification». *Merrill-Palmer Quarterly*, 10, 3-16.
- KOHLBERG, L. 1967, «A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes», en E. E. Maccoby (ed.), *The Development of Sex Differences*. Londres: Tavistock.
- MACCOBY, E. E. 1967, «Sex differences in intellectual functioning», en E. E. Maccoby (ed.), *The Development of Sex Differences*. Londres: Tavistock.
- MILLER, K. 1971, *Sexual Politics*. Londres: Hart-Davis.
- MITCHELL, J. 1971, *Woman's Estate*. Harmondsworth: Penguin.
- MONEY, J. 1973, Review of C. Hutt's «Males and Females». *Contemporary Psychology*, 18, 603-604.
- TIGER, L. 1969, *Men in Groups*. Londres: Nelson.
- TURNBULL, C. 1965, *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*. Nueva York: Garden City, Natural History Press.
- VAN BAAL, J. 1970, «The part of women in the marriage-trade: objects or behaving as objects?». *Bijdragen tot de taal-, land-, en Volkenkunde*, 26, 289-308.
- WOODBURN, J. 1964, *The social organisation of the Hadza of North Tanganyika*. Tesis doctoral, University of Cambridge.

Como antropólogos, al observar los roles y las actividades de la mujer, nos encontramos desde el principio con una evidente contradicción. Por un lado, partiendo de los trabajos de Mead *et al.*, tenemos noticia de la extraordinaria diversidad de roles sexuales que se dan en la nuestra y en las demás culturas. Y, por otro lado, somos herederos de una tradición sociológica que trata a la mujer como algo irrelevante y sin interés, y que acepta como necesario, natural y escasamente problemático el hecho de que en todas las culturas humanas las mujeres estén de alguna forma subordinadas a los hombres.

El propósito de este trabajo es desarrollar una perspectiva que incorpore de forma inmediata las observaciones más avanzadas, al mismo tiempo que sugiera unas dimensiones sistemáticas en las que puedan investigarse y entenderse las relaciones sociales de los sexos. Es posible que las mujeres sean importantes, poderosas e influyentes, pero parece que, en relación con los hombres de su misma edad y status social, las mujeres, en todas partes, carecen de una autoridad universalmente reconocida y culturalmente estimada. La valoración de la mujer como elemento secundario puede considerarse desde diferentes perspectivas. Aquí propongo, más que adelantar una causa explicativa única, un modelo estructural que exponga los aspectos recurrentes de la psicología y de la organización social y cultural, relacionándolos con la oposición entre la orientación «do-

* Este trabajo no hubiera podido concebirse si, en 1971, no hubiese tenido la oportunidad de dar un curso sobre la mujer en la Universidad de Stanford, junto a Ellen Lewin, Julia D. Howell, Jane Collier, Janet Shepherd Fjellman y Kim Kramer. Muchas de las ideas se apuntan en el trabajo colectivo *Power Strategies and Sex Roles* (Lewin *et al.*, 1971) y repercutieron en la discusión siguiente. A partir de entonces influyeron en el desarrollo de las ideas que aquí presento, discusiones con Jane Atkinson, Amy Burce, Nancy Chodorow, Jane Collier, Peggy Comstock, Mary Felstiner, Carol Nagy Jacklin, Louise Lamphere, Bridget O'Laughlin, Sherry Ortner y Ellen Rogat. Debo mucho a todas ellas así como a Renato Rosaldo, Arthur Wolf, Karl Heider y Harumi Befu por sus comentarios a este trabajo.

méstica» de la mujer y las actividades «extra-domésticas» o «públicas» que en la mayoría de las sociedades son más fácilmente asequibles a los hombres. Esta consideración, desarrollada más ampliamente en otros trabajos, nos permite dar sentido a una serie de características muy generales de los roles sexuales e identificar ciertas estrategias y motivaciones, así como el origen de la estimación y el poder que están al alcance de las mujeres en los diferentes grupos humanos. De esta forma se proporciona una introducción a las diversas «fuentes de poder» de las mujeres.

Asimetrías en las estimaciones culturales de los sexos

El hecho de que aquello que los occidentales consideramos rasgos «naturales» de los hombres y de las mujeres sea casi necesario, natural o universal (como podría llevarnos a considerar una perspectiva etnocéntrica), se presenta por primera vez como elemento importante en los trabajos de Margaret Mead. Como ella dice, «si aquellas actitudes temperamentales que tradicionalmente hemos considerado femeninas —tales como la pasividad, el conformismo y la complacencia en el cuidado de los niños— pueden ajustarse fácilmente en una tribu como modelo masculino, y en otra estar proscritas tanto para la mayoría de los hombres como para la mayoría de las mujeres, ya no tenemos ninguna base para considerar los aspectos de dicho comportamiento ligados al sexo» (1935: 279-80). Y hasta cierto punto Mead tenía razón. De hecho, hay grupos —como los arapesh de Nueva Guinea— en los que ninguno de los dos sexos representa agresión o afirmación, y hay sociedades —como la nuestra— en la que los niños de ambos sexos son más egoístas que los niños de otras partes del mundo (Chodorow, 1971). Prácticamente cualquier clase de comportamiento que pueda imaginarse comporta una variabilidad semejante: hay sociedades en las que la mujer comercia y se ocupa de la horticultura, y aquellas en las que lo hacen los hombres; hay sociedades en las que las mujeres son reinas, y sociedades en las que siempre deben ceder ante los hombres; en algunos lugares de Nueva Guinea los hombres son al mismo tiempo (como las mujeres de la época victoriana) mojigatos y galantes, temerosos respecto al sexo y, sin embargo, preocupados por la magia del amor y por los cosméticos que harán que las doncellas —que son las que llevan la iniciativa en el galanteo— se interesen por ellos.

Pero también hay límites a dichas variaciones. Todas las sociedades conocidas reconocen y elaboran algunas diferencias entre los sexos, y aunque hay grupos en los que los hombres usan faldas y las mujeres pantalones o calzones, en todas partes hay tareas, modales y responsabilidades características asociadas primordialmente a las mujeres o a los hombres. Estudios sobre la educación infantil desde la perspectiva de la comparación cultural (Barry, Bacon y Child, 1957) revelan que existen ciertas diferencias temperamentales entre

los sexos, y estudios sobre adultos indican que es la mujer, y no el hombre, la que tiene la responsabilidad básica de la educación de los niños; esto parece que disminuye las posibilidades de que la mujer sea soldado, cazador o cosas similares en una sociedad (Brown, 1970b). Las diferencias de constitución física, especialmente en lo referente a resistencia y fuerza, pueden comportar también diferencias características entre las actividades femeninas y masculinas.

Pero quizás es más impresionante y sorprendente el hecho de que las actividades masculinas, en contraposición con las femeninas, se consideren mucho más importantes, y que los sistemas culturales proporcionen autoridad y estima a los roles y actividades de los hombres. Contrariamente a las suposiciones generales, hay pocas razones para creer que existen o que existieron sociedades primitivas matriarcales, sociedades en las que las mujeres tenían un predominio semejante al que hoy ejercen los hombres en las sociedades actualmente conocidas (ver Bamberger). Aparece como universal una asimetría en las estimaciones culturales de los hombres y de las mujeres, en la importancia asignada respectivamente a las mujeres y a los hombres. Mead se dio cuenta de ello al observar que «sean cuales fueren las disposiciones referentes al origen o a la posesión de la propiedad, e incluso si estas disposiciones formales se reflejan en las relaciones temperamentales entre los sexos, los valores de prestigio siempre están ligados a las actividades de los hombres» (1935: 302).

Tampoco esto es difícil de documentar. En algunos lugares de Nueva Guinea, por ejemplo, nos encontramos con que las mujeres cultivan boniatos y los hombres ñames; y los ñames son un alimento de prestigio, el único que se distribuye en las fiestas. Por otra parte, en la sociedad filipina que yo estudié, los hombres cazaban en grupo mientras que las mujeres, en su mayoría, se dedicaban individualmente a la horticultura; y a pesar de que el arroz de las mujeres constituía la provisión alimenticia de su familia más inmediata, la base de la dieta, la carne, se repartía siempre entre toda la comunidad y era el alimento más apreciado. El mismo modelo se repite en otras sociedades cazadoras, en las que las mujeres pueden ayudar en la caza, pero las piezas obtenidas son repartidas por los hombres, y la carne se aprecia y se comparte entre los individuos del grupo a diferencia de los vegetales alimenticios y de las nueces que la mujer recoge.¹ Entre los grupos aborígenes australianos solamente la carne, que es distribuida por los hombres, se considera propiamente «comida» (Kaberry, 1939).

Las expresiones culturales de la asimetría de los sexos pueden relacionarse con la economía, pero también las encontramos bajo di-

1. El hecho de que la horticultura femenina, más que la caza masculina, es la que puede proporcionar la mayor parte de las necesidades alimenticias de un grupo fue sugerida por Lee (1968) *et al.* Linton (1973) usó esto, así como los datos sobre el desarrollo del recién nacido, para criticar la visión del "hombre cazador" en la evolución humana.

versas formas en otros tipos de actividades. Entre los arapesh estudiados por Mead (1935, 1971), los papeles de los hombres y de las mujeres se consideran coadyuvantes y complementarios, pero una esposa se consideraba como una «hija» de su marido, y cuando llegaba el momento del ritual masculino dominante (cuando los hombres hacían sonar las flautas en secreto) se le exigía que actuase como un niño ignorante. En el grupo vecino de los tchambuli (Mead, 1935), las mujeres efectuaban los intercambios controlando la economía familiar; pero los hombres eran artistas y especialistas en los rituales y, aunque las mujeres sentían poco respeto por los secretos masculinos, tenían la necesidad de unirse y participar en un sistema ritual que las colocaba en situación de inferioridad respecto a los hombres en cuanto a moralidad y sabiduría. Además, en ciertas sociedades africanas, como la de los yoruba (Lloyd, 1965), las mujeres tienen la posibilidad de controlar una buena parte de las provisiones alimenticias, de acumular dinero y de comerciar en mercados distantes e importantes; pero cuando los maridos se acercan, deben fingir ignorancia y obediencia y, arrodillándose, servirles cuando éstos se sientan. Incluso entre los iroqueses que, según Murdock, «de toda la gente del mundo son los que más se acercan a esa forma de sociedad hipotética conocida como matriarcado» (1934: 302), no eran las mujeres las que gobernaban. Allí, las mujeres que tenían poder podían nombrar y destituir a sus gobernantes, pero los jefes iroqueses eran hombres.

Otra forma de subordinación cultural se revela en las prácticas lingüísticas de las mujeres de la tribu merina de Madagascar (Keenan, 1974). Allí se considera que para ser culto, sofisticado y respetable, se debe aprender a hablar en estilo indirecto. Los hombres, más que hablar de forma afirmativa, son los maestros de la alusión, con un estilo formal propio de la oratoria pública. Por el contrario, se dice que las mujeres no conocen las sutilezas del lenguaje educado. En efecto, son culturalmente idiotas, y se espera de ellas que digan lo que piensan de cualquier forma. Y las mujeres son además inferiores en las cuestiones públicas. Sin embargo, también tienen sus métodos de influencia: en las reuniones públicas todos los hombres se apiñan y susurran palabras educadas y evasivas, dando opiniones juiciosas, mientras que las mujeres —que políticamente son unas intrusas— se las arreglan para tener incidencia en las opiniones públicas simplemente voceando lo que piensan.

Como último ejemplo pueden considerarse las comunidades-ghetto judías de la Europa oriental (Zborowski y Herzog, 1955). En estas comunidades las mujeres tenían una considerable importancia. Eran madres fuertes y seguras de sí mismas, cuyos hijos las asistían fielmente; estaban al tanto de cualquier acontecimiento político, al nivel de habladurías de la comunidad; en las tareas domésticas ellas llevaban las cuentas y realmente decidían los gastos familiares; y, finalmente, en las familias más ricas eran las mujeres, y no los hombres, las que trabajaban llevando el negocio familiar, que solía ser una tienda pequeña en la localidad. Pero, a pesar de todo esto,

las esposas eran diferentes de sus maridos, y su mayor felicidad en la vida era tener un hijo varón. La gratificación del trabajo de la mujer era que su hijo llegase a terminar la escuela, a ser un hombre cuyas actividades iban a tener quizá muy poca importancia en la vida cotidiana de la comunidad, pero que, sin embargo, sustentasen el orgullo de la madre, su ideal cultural.

Tomados individualmente, ninguno de estos ejemplos nos sorprende, pero existe una línea de conexión entre ellos. En todas partes, desde las sociedades que quizá llamaríamos más igualitarias hasta aquellas en las que la estratificación por sexos es más notoria, los hombres tienen una importancia cultural. Algunas áreas de actividad se consideran siempre predominantemente masculinas y, por lo tanto, de más peso y moralmente importantes. Corolario de esta observación sería el hecho de que en todas partes los hombres tienen una «autoridad» sobre las mujeres, que tienen un derecho —culturalmente legitimado— a la subordinación y sumisión de éstas. Al mismo tiempo, las mujeres, claro está, no están ni mucho menos desamparadas y, esté o no reconocida su influencia, ejercen importantes presiones sobre la vida social del grupo. En otras palabras: hay algunas circunstancias en las que la autoridad del varón puede verse mitigada y, quizá, llegar a considerarse casi trivial por el hecho de que las mujeres (por medio de murmuraciones, gritando, cantando canciones al lado de los hermanos, llevando negocios, o negándose a cocinar), pueden llegar a tener bastante influencia oficiosa y «poder».² Al mismo tiempo las mujeres pueden dirigir en su propio interés el reconocimiento de la autoridad del hombre, y en términos de elecciones y decisiones efectivas, de quién influye a quién y cómo, el poder ejercido por las mujeres puede tener un efecto considerable y sistemático.

Es crucial para nuestro estudio sobre la mujer esta distinción entre poder y autoridad culturalmente legitimada, entre la habilidad para conseguir obediencia y el reconocimiento de que eso está bien. Los sociólogos han dado por descontado la autoridad masculina;

2. La distinción clásica entre poder, autoridad e influencia fue desarrollada por Weber (1974). M. G. Smith propone la siguiente definición: "Autoridad es, en abstracto, el privilegio de tomar una decisión particular y ordenar obedecer... Poder... es la habilidad de actuar eficazmente sobre personas o cosas, de proporcionar o afianzar decisiones favorables que, de hecho, no están asignadas a los individuos o a sus roles" (1960: 18-19). Si bien el poder se ejerce mediante influencia o fuerza, es inherentemente competitivo; la autoridad, por el contrario, está asegurada por una sucesión jerárquica de mando y control. Aunque la idea de autoridad implica acciones positivas y obligaciones, el ejercicio del poder no tiene sanciones positivas, sólo reglas que especifican "las condiciones de ilegalidad de su funcionamiento" (p. 20). Los últimos trabajos mostrarán que, aunque las mujeres no puedan tener ningún derecho, ni obligación de tomar decisiones, muchas veces cuentan con una influencia sistemática sobre las decisiones que se han tomado. Y, a pesar de que las normas sociales no pueden reconocer el uso positivo del poder por parte de las mujeres, frecuentemente determinan los límites de ilegalidad de cada poder al tratar a la mujer poderosa o influyente como quebrantadora, anómala o cosas similares. Lamphere mantiene una discusión más técnica sobre el poder, la autoridad y la influencia.

también han tendido a aceptar el punto de vista masculino según el cual el ejercicio del poder por parte de las mujeres es manipulador, quebrantador, ilegítimo y sin importancia. Pero es necesario recordar que, a pesar de que la autoridad legítima el uso del poder, no lo agota, y las formas actuales de dar retribuciones, de controlar la información, de ejercer presión, y de incidir en los acontecimientos pueden estar tanto al alcance de las mujeres como de los hombres. Aquí es necesario destacar simplemente que el reconocimiento del hecho universal de la autoridad masculina no implica negar la importancia de la mujer.

Las formas de poder que son asequibles a las mujeres, y las razones por las que han sido tradicionalmente ignoradas, pueden aclararse si examinamos los aspectos de la posición de las mujeres que presentan problemas especiales de estudio. Hemos empezado preguntándonos qué podemos hacer respecto a la autoridad masculina. ¿Por qué la asimetría de los sexos es un hecho universal en las sociedades humanas? ¿Qué importancia tiene y cómo se relaciona con otros aspectos de la vida de los hombres y de las mujeres? Una vez hayamos comprendido estas complejas relaciones, podremos preguntarnos cómo y en qué situaciones los sistemas de autoridad masculina se ven reducidos o mitigados en importancia, qué fuentes de poder son asequibles a las mujeres, y qué tipos de organización social confieren ciertos tipos de valía a la vida de las mujeres.

La mayor parte de los trabajos de que disponemos sobre las relaciones asimétricas de los sexos, las han aplicado en términos de una causa universal y necesaria. Estas explicaciones derivan de la más bien poco plausible afirmación de que en un momento dado de la historia de la humanidad los hombres «tomaron» el poder a las mujeres (Engels, 1891),³ de consideraciones más sugestivas relacionadas con la asimetría sexual de la envidia masculina de los poderes reproductores femeninos (Bettelheim, 1954), o de aspectos de las características biológicas humanas (Bardwick, 1971). Diferentes ciclos hormonales, niveles de actividad infantil, capacidades sexuales u orientaciones emocionales han sido propuestos como posibles desencadenantes de la subordinación cultural de las mujeres respecto a los hombres.

No obstante, resulta perfectamente razonable preguntarse por los hechos comprobables, por las previsibles informaciones futuras (a partir, digamos, de adelantos en los estudios biológicos o en la investigación arqueológica) y las consecuencias que de ello resulten. ¿Explicarán el factor constante de los cultos secretos con las flautas de los arapesh, la falta de ingenio de la mujer merina, la reverencia y el ahorro de la esposa yoruba? A pesar de que no existe ninguna

3. Ver también Bachofen (1967) y Davis (1972). Si bien muchas sociedades cuentan con mitos que parecen confirmar esta interpretación (mitos en los que, por ejemplo, los hombres "roban" un artefacto cultural importante a las mujeres), yo preferiría verlos como reflejos culturales frecuentemente débiles y como encuentros naturales de la reivindicación masculina de autoridad, más que como informes históricos (ver Murphy, 1959).

duda sobre la importancia de la biología y sobre que la sociedad humana se ve constreñida y dirigida en su desarrollo por factores de tipo físico, me resulta difícil creer que éstos pueden llevar a valoraciones de tipo moral. Las investigaciones en el terreno de la biología pueden aclarar el área de las tendencias y posibilidades humanas, pero no pueden justificar la interpretación de éstos desde la perspectiva cultural. Puede dar datos sobre las características medias de grupos o de individuos particulares, pero no puede explicar el hecho de que todas las culturas han conferido al hombre, como categoría opuesta a la mujer, importancia social y valor moral.

Más que nada, tengo en cuenta la organización social y cultural de los grupos humanos. Yo sugeriría, parafraseando a Parsons (1964: 58), que algo tan general como la asimetría universal de los roles sexuales puede muy bien ser el resultado de un amplio conjunto de diferentes factores, factores que están íntimamente ligados con la base de las sociedades humanas. La biología puede muy bien ser uno de ellos, pero únicamente es significativa si la interpretan seres humanos y si se la asocia a formas de actuación características (De Beauvoir, 1968: 29-33). Ya que por la biología se explica la maternidad de las mujeres, está claro que un análisis de la relación de fuerzas en los sistemas sociales humanos, en particular, dará unos resultados muy prometedores. En el siguiente apartado sugiero que la asimetría característica de la experiencia de los hombres y de las mujeres —asimetría que comprende desde sus orientaciones emocionales hasta considerar el hecho de que los hombres tienen una autoridad pública— puede entenderse en términos no directamente biológicos, sino de un hecho casi universal en la experiencia humana. El hecho de que, en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan una buena parte de su vida de adultas pariendo y cuidando a sus hijos, lleva a una diferenciación de los terrenos de la actividad que se concreta en doméstica y pública; puede tenerse en cuenta, creo, para aclarar una serie de aspectos importantes de la estructura social y psicológica humanas.⁴

Orientaciones domésticas y orientaciones públicas

A partir de lo expuesto, podemos deducir a continuación que la oposición «doméstico» y «público» proporciona las bases de un modelo estructural necesario para identificar y explorar la situación masculina y femenina en los aspectos psicológicos, culturales, sociales y económicos de la vida de la humanidad.⁵ «Doméstico», tal como

4. La importancia del papel de la mujer como madre no es una idea nueva, pero Nancy Chodorow me la sugirió por primera vez como elemento crítico para comprender el status de la mujer. Ver su trabajo *On Being and Doing* (1971).

5. Quisiera hacer hincapié en que, mientras que un número de observaciones empíricas puestas aquí a la vista puede parecer apoyar a aquellos

está usado en este trabajo, hace referencia a aquellas instituciones y formas de actividad organizadas de modo inmediato alrededor de una o varias madres y sus hijos; «público» hace referencia a las actividades, instituciones y formas de asociación que unen, clasifican, organizan o reúnen determinados grupos de madres e hijos. Aunque esta oposición será más o menos notoria según los diferentes sistemas sociales e ideológicos, desde luego proporciona un modelo universal con el que conceptualizar las actividades de los sexos. La oposición no «*determina*» estereotipos culturales o asimetrías en la evaluación de los sexos, sino que más bien es la razón fundamental de ellas y sirve de soporte para la identificación de forma muy general (y, para las mujeres, a menudo degradante) de las mujeres con la vida doméstica y de los hombres con la vida pública. Estas identificaciones, ni necesarias ni deseables, pueden estar ligadas al papel de las mujeres en la educación de los niños; a base de examinar sus múltiples ramificaciones, se puede empezar a entender la naturaleza de la subordinación femenina y las formas en que puede superarse.

A pesar de que parece que el hecho de que las mujeres paren a los niños y los críen no tiene que tener otras consecuencias, resulta ser el centro de la distinción más simple en la división del trabajo de los adultos de un grupo humano. Las mujeres llegan a verse absorbidas predominantemente por las actividades domésticas a causa de su rol de madres. Sus actividades económicas y políticas se ven limitadas por las responsabilidades del cuidado de los niños, y sus emociones y atenciones están dirigidas muy precisamente hacia los niños y la casa. Así, por ejemplo, Durkheim pudo argumentar que «la mujer hace tiempo que se retiró de los asuntos guerreros y públicos y consagró su vida por completo a su familia» (1964: 60). Y Simmel hace notar que la mujer, «a causa de su función peculiar, fue relegada a las actividades que tienen cabida dentro de los límites de su casa, confinada a dedicarse a un individuo en particular e impedida para trascender las relaciones del grupo establecidas por el matrimonio y la familia» (1955: 180).

Dejando aparte las estimaciones históricas o funcionales, es chocante que en estos dos casos, como en otros muchos, se tome como factor crítico en la comprensión de la posición social de la mujer su orientación doméstica. Esta orientación contrasta con las esferas extra-domésticas, políticas y militares, esferas de actividad e interés que se asocian principalmente al hombre. Dicho en pocas pa-

teóricos que han reivindicado que los hombres, en oposición a las mujeres, son propensos biológicamente a constituir "grupos" sociales (v.g. Tiger, 1969), mi punto de vista es aquel que universalmente puede apoyarse en la organización social y por el que la posición de los hombres y de las mujeres puede atribuirse a consideraciones sociales más que a biológicas. La asociación universal de las mujeres con sus niños pequeños y sus diferentes implicaciones sociales, culturales y psicológicas han sido probablemente consecuencias, pero no de forma necesaria (o deseable) y se han derivado más de factores organizativos que de la biología.

labras, los hombres no tienen ningún compromiso del tipo de responsabilidad, empleo de tiempo y obligación moral —tan cerca de parecer necesaria y natural— que tiene una madre con su hijo pequeño; y, así, los hombres tienen libertad para formar esas amplias asociaciones que llamamos «sociedad», sistemas universalistas⁶ de orden, sentido, y responsabilidad que reúnen en particular a los grupos de madres-hijos. Aunque sería la última en afirmar que esto es un arreglo necesario o en negar que es tan simple como la explicación de un caso en concreto cualquiera, pienso que la oposición entre orientación doméstica y pública (oposición que debe, en parte, derivar de las facultades educadoras de la mujer) es una estructura necesaria para examinar los roles masculinos y femeninos de una sociedad. Aunque parezca obvio, de ello se derivan muchas cosas; nos permite aislar aquellos factores interrelacionados que hacen universalmente de la mujer el «segundo sexo».

Autoridad. Una segunda consecuencia de la orientación doméstica, o familiar, está relacionada con la forma en que la mujer es vista por el resto de la sociedad. Se cree que las mujeres están cerca de los niños; que tienen acceso a un tipo de seguridad, un sentido de propiedad vago, inaccesible a los hombres.

Los hombres, que se mantienen física y socialmente lejos de sus niños, también pueden tener derechos políticos y económicos sobre ellos; pero sus derechos tienden a basarse más en una autoridad abstracta que en un lazo personal. Si se ausentan y desapareciesen en tanto que portadores y símbolos de un status, pueden perder su lugar en el hogar. Esto puede suceder en nuestra sociedad, en un padre que acaricia a su hijito torpemente, o en las familias negras en las que los pilares de la casa son las mujeres (Liebow, 1967; Stack) y en otros grupos urbanos pobres. En algunas partes de Indonesia, los hombres pasan la mayor parte del tiempo comerciando muy lejos de sus casas, en las que se les trata como forasteros o invitados (Tanner).

Pero la propia distancia puede proporcionar recíprocamente ayuda a los hombres en sus reivindicaciones de autoridad, y a menudo es un hecho. En muchas partes del mundo hay una diferencia total entre la vida del hombre —tal como se refleja en su política, dormitorios separados, y ritos— y la vida del grupo doméstico. Siempre que los hombres vivan aparte de las mujeres, no podrán, por supuesto, controlarlas, y las mujeres tendrán la posibilidad de cons-

6. El uso, aquí, de “universalista” y “particularista” se parece, pero es diferente, a los significados que proponen Parsons y Shils (1951: 82). Parsons usa estos términos para sociedades diferenciadas en las que el status se consigue y se asigna sobre la base de atributos individuales, se define y evalúa en términos generalizados, como cuando las posiciones del status están determinadas por las relaciones de parentesco y la semejanza. Hablo del mundo de las mujeres como “relativamente particularista” en todas las sociedades, porque está presidido por un conocimiento informal y personal de los individuos, en contraste con el mundo de los hombres, que relativamente se corresponde más con normas formales de relaciones de parentesco y con características de roles públicamente reconocidas.

tituir grupos informales entre sí. Sin embargo, los hombres tienen la libertad de apoyarse en rituales, que los definen como superiores, especiales y aparte. En Nueva Guinea, por ejemplo, a menudo los hombres tienen dormitorios colectivos, práctica asociada con rituales secretos, con un conocimiento por el que los chicos jóvenes aprenden que su salud, fuerza y belleza se ven dañadas y empeoradas si están ligados al hogar. En partes del mundo árabe (Fernea, 1965) está muy extendido que las mujeres se relacionen con las mujeres y los hombres con los hombres; las esposas se encuentran con sus maridos durante unos instantes al servir la comida y durante unas horas en la cama. La relación está muy estructurada y limitada, sujeta al humor del hombre. Entre los tuareg, pastores de rebaños de camellos (Murphy, 1964) del Sahara central, los roles sociales a menudo son ambiguos y confusos, debido a la preferencia por la endogamia y la estimación bilateral del parentesco. Aún hay más; las mujeres disfrutaban de mucha más libertad y consideración social que en las demás sociedades islámicas. Respecto a los hombres, parece que las situaciones del trabajo diario, difíciles y de cooperación, llevan a la desaparición de las distancias sociales: esclavos y nobles, mujeres y hombres deben ayudar al cuidado del rebaño. A fin de escapar de un entramado de complejas relaciones de parentesco, y proteger su integridad y sentimiento de autoestimación, los hombres tuareg han adoptado la práctica de llevar un velo sobre la nariz y la boca. El velo se lleva más apretado cuando un hombre se confronta a un superior. Pero, significativamente, los hombres que tienen un elevado status social llevan el velo de forma más estricta que los esclavos o vasallos; las mujeres no llevan velos; y para asegurarse de su distancia, ningún hombre permite que su amante vea su boca.

Dichas costumbres refuerzan la distancia entre los hombres y sus familias; respecto a los individuos constituyen una barrera para no comprometerse en un mundo íntimo y exigente. La distancia permite a los hombres manipular su entorno social, conservarse fuera de todo tipo de relaciones íntimas y, en consecuencia, les permite controlarlo como quieren. Porque los hombres pueden existir por separado, pueden ser «sagrados»; y, rehuyendo ciertos tipos de intimidad y relaciones estrechas, pueden desarrollar una imagen y cubrirse de una capa de integridad e importancia.

Las mujeres, por el contrario, tendrían mucha dificultad en mantener una distancia constante con la gente que tratan. Tienen que cuidar a los niños, alimentarlos y limpiarlos, hacer las tareas desagradables. Les es mucho más difícil manipular o controlar su imagen pública; y en lo que respecta a su imagen, la familiaridad puede llevar al menosprecio, que las dañará. Las fórmulas de autoridad no son asequibles a la mujer; únicamente cuando es vieja y está libre de responsabilidades con los niños, cuando ya está emancipada del cuidado de los niños y disociada de la sexualidad, una mujer puede ser respetable.

Status logrado y atribuido. Mis primeras observaciones reseñaban que las primeras experiencias del crecimiento de la niña tienen continuidad. Sea cual sea la dificultad que se asocie con la socialización femenina, la mayoría de las culturas suponen que es relativamente fácil para una chica joven hacerse mujer; en la mayoría de las sociedades la gente da por supuesto este proceso. La experiencia de un hombre carece de esta continuidad; puede ser arrancado de la esfera doméstica, en la que ha vivido durante sus primeros años, por medio de una serie de rituales o iniciaciones que le enseñan a desconfiar o despreciar el mundo de su madre, a buscar su masculinidad fuera de la casa. Una mujer se convierte en una mujer si sigue los pasos de su madre, mientras que tiene que haber un corte en la experiencia de un hombre. Para que un chico llegue a adulto, ha de probarse a sí mismo —su masculinidad— entre sus iguales. Y a pesar de que todos los hombres logren su masculinidad, las culturas consideran dicho desarrollo como un triunfo de cada individuo. A diferencia de las dos o tres generaciones de un grupo doméstico de mujeres, el grupo de hombres a menudo no dispone de criterios naturales que determinen de una forma única su pertenencia al grupo, que ordenen las relaciones de parentesco o que establezcan las relaciones de mando. El orden de los grupos masculinos y en la sociedad en general se ve como un producto cultural, y los hombres elaboran sistemas de normas, ideas, y modelos de evaluación que les permiten ordenar las relaciones entre ellos. Si «llegar a ser un hombre» es, en cuanto a la evolución que entraña, un «triunfo», los grupos sociales elaboran los criterios para dicho triunfo y crean las jerarquías e instituciones que asociamos con un orden social articulado. Por lo tanto, ya que en dicho sentido este logro es un prerrequisito para la masculinidad, los hombres crean y controlan un orden social en el que compiten como individuos. La feminidad, por el contrario, es más algo dado para la mujer, y en la mayoría de las sociedades encontramos relativamente pocas formas para expresar las diferencias entre las mujeres. Simmel dice que «su cualidad más generalizada, el hecho de ser mujer y estar sujeta por eso a las funciones propias de su sexo y, en consecuencia, se la clasificaba junto con todas las mujeres bajo un concepto general» (1955: 180). La feminidad es un status consustancial; a la mujer se la ve tal como es «naturalmente». Una consecuencia de esto está clara en aquellas descripciones tradicionales de la estructura social que dan cuenta, más que nada, de las actividades que detentan los hombres. Los hombres, en el verdadero sentido de la palabra, se identifican con y por aquellos grupos de compañeros o camaradas que rompen con las unidades domésticas; se clasifican según jerarquías de competencia, están diferenciados en sus roles. Esos sistemas de clasificación, agrupación y diferenciación comprenden el orden social explícito que los sociólogos describen comúnmente. Por su parte, las mujeres llevan unas vidas relativamente comparables, al propio tiempo dentro de una cultura, y de una cultura hacia

la siguiente.⁷ Sus actividades, en comparación con las de los hombres, están relativamente desligadas de la articulación y expresión de las diferencias sociales. Por ello, en la mayoría de las sociedades encontramos relativamente pocos roles institucionalizados para las mujeres, y relativamente pocos contextos en los que las mujeres puedan hacer demandas de forma legítima. Raramente se explicitan las contribuciones de las mujeres en relaciones extradomésticas; a las mujeres se les da un rol social y una definición en virtud ya sea de su edad o de sus relaciones de parentesco con los hombres. Así, pues, a las mujeres se las concibe casi exclusivamente como hermanas, esposas y madres. Mientras que los hombres consiguen una posición como resultado claro de su esfuerzo, las diferencias entre las mujeres son vistas generalmente como producto de características idiosincráticas, tales como temperamento, personalidad y talante.⁸

A consecuencia de que las culturas no proporcionan una clasificación social estimable de los tipos de mujeres y de sus intereses, las mujeres son vistas y llegan a verse a sí mismas idiosincráticas e irracionales. Bateson, por ejemplo, explica que los hombres de la cultura iatmul (Nueva Guinea) pronuncian «frases estructurales» al hablar de asuntos y relaciones, mientras que «las mujeres pronuncian con mucha más frecuencia que los hombres frases emocionales sobre razones de comportamiento» (1958: 253). También explica que los hombres iatmul se entregan a ostentaciones histrió-

7. Las mujeres de los pastores, agricultores y hombres de negocios llevan unas vidas que pueden formularse en términos muy similares. Las mujeres que en todas partes se caracterizan como "las otras", a menudo son las personas con las que es más fácil entrar en contacto, convertir o educar; la hispanización del Nuevo Mundo, por ejemplo, parece que dependió en alto grado del uso de las mujeres, por parte de los colonizadores, como amantes y servicio doméstico y, por lo tanto, de mediadoras entre dos mundos (Mary Felstiner, 1973). El hecho de que las hermanas puedan casarse con extranjeros (ya sea en las Montañas Altas de Nueva Guinea o en las cortes monárquicas de Europa), de que las mujeres puedan "cambiarse" (Lévi-Strauss, 1949), muestra que las concepciones culturales sobre los roles de las mujeres son similares a nivel universal; todo aquello que una mujer hace en una sociedad puede considerarse de forma inmediata equivalente en ciertos aspectos a lo que hace otra mujer en cualquier otra sociedad.

8. Esta generalización tiene sus excepciones. En Africa Occidental (Little, 1951) y en algunos lugares de Melanesia (Deacon, 1934), por ejemplo, las mujeres establecen una clasificación precisa en términos sociales de las jerarquías existentes entre ellas mismas. De todas formas, en general, las mujeres no se diferencian más que en términos de edad, relaciones con los hombres, o características idiosincráticas (e irrelevantes desde el punto de vista institucional). El contraste entre las categorías usadas para los hombres y para las mujeres parece paralelo a la oposición que Cancian (n.d.) ha observado que rige en los juicios populares respecto a la actuación de los hombres "buenos" y "malos". Las reglas "buenas" se organizan en términos de instituciones sociales y proporcionan criterios de jerarquización de actividades en las esferas sociales bien articuladas; las normas "malas", por el contrario, se organizan de forma poco estricta y hacen referencia a elementos como temperamento, aspecto, sociabilidad —características idiosincráticas que no se prestan a sistemas de jerarquización organizados y públicos.

nicas de su status, mientras que las mujeres se comportan de forma espontánea, sin complicaciones, alegremente. Además, al hablar de los ojibwa, Landes dice que «únicamente la mitad masculina de la población y sus actividades caen dentro del terreno de las normas tradicionales, mientras que la otra mitad femenina se abandona a un comportamiento espontáneo y desordenado»; las mujeres pueden llegar con éxito a rivalizar con los hombres en sus actividades; sin embargo, «no lo persiguen de la forma sistemática como lo persiguen los hombres» (1971: v). Parece que las vidas de las mujeres carecen de ordenación y son «espontáneas» en comparación con las de los hombres.

Por supuesto que dichas observaciones no son privativas de las culturas exóticas, sino que parecen ser muy generales. En Occidente, desde Durkheim hasta Parsons han afirmado que las mujeres son más «afectivas» o «expresivas», y menos «intelectuales» o «instrumentales» que los hombres. Se ha hecho la objeción de que esta diferencia es una necesidad funcional de la familia como grupo social (Zelditch, 1955, 1964). Pero una evidencia cada vez mayor invalida esta idea y sugiere que el carácter «expresivo» de las mujeres es más una interpretación cultural, o un cliché, que una afirmación correcta de las formas en que la mujer actúa y piensa.

Si queremos pensar, siguiendo a Durkheim, que la estructura y naturaleza de las propias relaciones sociales influyen en la percepción cultural y en las formas de pensamiento, podemos ahora aclarar esta duradera objeción de las ciencias sociales. No refleja una característica natural o necesaria, sino un elemento cultural muy general. Puesto que las mujeres deben trabajar en un sistema social que esconde sus metas e intereses, son capaces de desarrollar formas de ver, sentir y actuar que parecen ser «intuitivas» y asistemáticas con una sensibilidad respecto a la gente que les rodea que les permite sobrevivir. Es posible, entonces, que sean «expresivas». Pero también es importante darse cuenta de que estereotipos culturales informan las propias percepciones de los observadores. Es por el hecho de que los hombres se integran en el mundo de las relaciones sociales articuladas que nos parecen intelectuales, racionales o instrumentales; y el hecho de que las mujeres estén excluidas de ese mundo hace que parezca que piensan y actúan de forma diferente.

Naturaleza y cultura. Hay aún otro hecho que se deriva de todo lo anterior. Mientras que se defina al hombre en términos de sus logros en las instituciones creadas socialmente, será el participante «par excellence» en los sistemas de la experiencia humana hechos por el hombre. En un nivel moral, el mundo de la «cultura» es suyo. Por otra parte, las mujeres llevan una vida que parece ser irrelevante para la articulación formal del orden social. Su status deriva del estadio del ciclo de la vida en que se encuentren, de sus funciones biológicas, y, en particular, de sus lazos sexuales o biológicos con hombres en concreto. Lo que es más, las mujeres están más involucradas que los hombres en el «sucio» y peligroso barri-

zal de la existencia social, dando a luz y llorando las muertes, alimentando, cocinando, limpiando los excrementos y cosas por el estilo. De la misma forma, en los sistemas culturales encontramos una oposición recurrente: entre el hombre, que según el último análisis es responsable de la «cultura», y la mujer, que (definida por medio de símbolos que dan importancia a sus funciones biológicas y sexuales) es responsable de la «naturaleza» y a menudo del desorden.⁹

Pero puede ser interesante revisar algunas de sus implicaciones. Lo que quizá sorprende más es que las nociones culturales sobre la mujer gravitan a menudo en torno a sus características naturales o biológicas: fertilidad, maternidad, sexo, y flujo menstrual. Y las mujeres, como esposas, como madres, brujas, comadronas, monjas o prostitutas, se definen casi exclusivamente en términos de sus funciones sexuales. Según la tradición europea, una bruja es una mujer que se acuesta con el diablo; y una monja es una mujer que se desposa con su dios. De nuevo, la pureza y la corrupción son ideas que se relacionan sobre todo con las mujeres que deben negar su cuerpo o limitar su peligrosa sexualidad.

Las mujeres en tanto que anomalías. El hecho de que los hombres, al contrario que las mujeres, puedan considerarse asociados a la cultura, refleja otro aspecto de las definiciones culturales de las mujeres. Estudios recientes sobre símbolos y cultura han apuntado la posibilidad de que cualquier cosa que viole el sentido del orden de una sociedad será considerada una traición, mala, perturbadora y equivocada. Douglas (1966) llamó a este tipo de cosas «anómala». La idea de «orden», claro está, existe lógicamente en oposición a «desorden», a pesar de que la sociedad intenta que no pueda tener lugar esto último.

Yo sugiero ahora que en muchas sociedades se ve a las mujeres como algo «anómalo». En tanto que los hombres, en sus relaciones de parentesco institucionalizadas, políticas y otras definen el orden público, las mujeres son sus oponentes. Así como se clasifica a los hombres en términos de posiciones seguras, institucionalizadas, las mujeres son simplemente mujeres, y sus actividades, intereses, y diferencias únicamente llevan una nota idiosincrática. Mientras que las actividades de los hombres se justifican y racionalizan por medio de una clasificación social precisa mediante un sistema de normas que acusan sus diferentes objetivos, a las mujeres se las

9. La tendencia a asociar a las mujeres, más que a los hombres, con la naturaleza, y en concreto con la sexualidad, en el pensamiento occidental contemporáneo está expuesta en las observaciones de Ellman relacionadas con la común "asociación... de los órganos reproductores femeninos con la mente femenina" (1968: 12). Ellman muestra que en la escena literaria existe la idea estereotipada y "repetida de asociar a las mujeres... con la naturaleza y a los hombres con el arte" (p. 61). De Beauvoir (1953) pensó lo mismo, así como Bachofen (1967) en el siglo XIX, cuya idea de que la civilización moderna ha estado precedida de un matriarcado se basa, en gran parte, en la premisa de que la naturaleza, y especialmente la fertilidad (más que las proezas tecnológicas), gozaba antiguamente de gran estima.

clasifica en conjunto y se ignoran sus fines particulares. Desde el punto de vista del sistema social más amplio son vistas como objetoras o manipuladoras. Puesto que los sistemas de clasificación social raramente dan cabida a sus intereses, éstos no se comprenden a nivel público.

Pero las mujeres desafían los ideales del orden masculino. Pueden ser juzgadas como vírgenes y, sin embargo, son necesarias para la reproducción del grupo. Pueden ser excluidas de la autoridad y, sin embargo, ejercen todo tipo de poder informal. Su status puede derivar de sus relaciones con los hombres y, sin embargo, viven más que sus maridos y sus padres. Y mientras la presencia de las mujeres represente dichas contradicciones, las mujeres serán consideradas anómalas y se las definirá como sujetos peligrosos, sucios y corruptores, como algo que se ha de mantener alejado.

Quizás nos lo aclararán más unos ejemplos. En muchas ideologías patrilineales las mujeres se consideran innecesarias o superfluas; sin embargo, al mismo tiempo son de una importancia vital para los hombres: se necesitan como esposas, como hermanas para intercambiar por esposas, y como procreadoras que paren trabajadores y descendencia para el grupo. Por el hecho de ser importantes, tienen poder, aunque su poder se opone a las normas formales. Así, por ejemplo, una mujer puede ser la mediadora entre su propio grupo de parientes y el del hombre con quien se ha casado; sus manipulaciones y elección de aliados masculinos puede ser de una importancia crucial para su grupo de parientes. En dichas situaciones puede ser que las culturas elaboren la idea de su corrupción; las actividades de las mujeres se limitan al calificarlas de peligrosas, al convertirlas en algo temible. Douglas (1966), por ejemplo, explica que entre los lele de Kasai, en Africa del Sur, los hombres, que son objeto y dependen de la manipulación política de las mujeres, tienen miedo de comer alimentos cocinados por mujeres que tienen la menstruación, y antes de cualquier acontecimiento importante se abstienen de tener relaciones sexuales, de tener ningún contacto con las mujeres corruptoras. Meggit (1964) refiere un caso extremo, y ya clásico, en Nueva Guinea. Los mae enga de las Montañas Occidentales dicen que «se casan con sus enemigos»; las mujeres son las prendas de una alianza política sutil. Aunque la mujer que se va a casar, claro está, es una extraña siempre, y siempre se teme su influencia. Así, pues, a los jóvenes mae enga se les enseña desde pequeños a huir de los grupos de mujeres; aprenden que la inclinación sexual los degrada y que la sangre menstrual puede producir enfermedades. Las ideas sobre la corrupción son tan exageradas, que incluso el matrimonio se considera extremadamente peligroso; y para estar a salvo de la corrupción del niño recién nacido, un hombre puede llegar a dejar pasar tres meses hasta que se atreve a mirar al recién nacido.

Claro está que en otros lugares las mujeres que sustentan sus roles convencionales no son terribles. Una mujer esposa y madre es inofensiva. El peligro aparece solamente cuando una mujer no

puede tener hijos, o cuando su marido o sus hijos han muerto. En algunos lugares se relaciona el peligro, la censura, con la mujer que lleva luto por la muerte de sus parientes masculinos. El hecho de que muchas sociedades hayan prestado mucha más elaboración cultural al papel de la «viuda» que al del «viudo» es muestra de que dichos conflictos existen.¹⁰ Los hombres pueden tener un papel activo en los rituales del luto, pero son las mujeres, no los hombres, las que lloran más y más fuerte, o las que en otros aspectos tienen que mostrar más sufrimiento ante la muerte. En Madagascar, por ejemplo, las mujeres bailan con el esqueleto de los muertos (Bloch, 1971); en la cuenca del Mediterráneo las mujeres que han perdido un pariente cercano probablemente llevarán luto hasta el final de su vida, según prescribe la tradición. En algunos lugares de Nueva Guinea, cuando hay una muerte en la familia se le corta un dedo a trozos a una de las niñas jóvenes; en las castas altas de la India las mujeres solían arrojar a las piras funerarias de sus maridos; y en otras partes del mundo se estrangula a las viudas, o ellas se suicidan, o cosas por el estilo.

La creencia de que una viuda es anómala —de que ella es la que ha de llevar el peso de la pérdida, más que el fantasma de la persona muerta o cualquier otro pariente próximo— parece que está mucho más arraigada en aquellos grupos en los que se define a la mujer exclusivamente por y a través de sus relaciones con los hombres. Harper (1969) aclaró esto en un trabajo sobre la casta alta de los brahmanes del sur de la India. Entre los miembros de este grupo se ve el matrimonio como un hecho necesario pero terrible de la época madura de la mujer. A las niñas, de pequeñas se las mima porque a sus padres les da pena su destino inminente; antes de la pubertad se les casa dentro de un grupo en el que no figuren ninguna de las mujeres de su grupo de parientes y se les deja a merced de una suegra hostil, y para asegurar su pureza y su relación exclusiva con un solo hombre se le niega un papel en las actividades de la producción y se la confina en la casa. Se dice que una mujer tendría que rezar pidiendo morir antes que su marido. Si él muere primero, ella puede ser sospechosa, como un extranjero, de

10. La creencia de que los extremos o exageraciones en las prácticas del luto reflejan la posición sutil y anómala de la que lleva el luto (cuya posición respecto a un grupo social se define únicamente por y a través de los lazos que haya tenido con el fallecido, se confirma por una aparente excepción. Fortune (1932) informó sobre las prácticas funerarias entre los dobuán, donde tanto la viuda como el viudo debían pasar un año entero aislados de forma virtual, guardando luto por el cónyuge perdido. Las costumbres domiciliarias de los dobuán exigen que las parejas pasen unos años en el pueblo matrilineal del esposo y de la esposa alternativamente. Esto representa que ninguno de los cónyuges tiene una relación de afinidad con el otro, y que no pueden ser más que forasteros en el grupo que visitan. Cuando uno de los dos muere, la única base para la relación social entre ellos se pierde y el esposo se queda en una situación “anómala” —de familiaridad sin sentido institucional— respecto al fallecido. Entonces él o ella tienen que pasar un año entero mostrando tristeza en los alrededores del pueblo, hasta que puedan romperse los lazos que mantenían. Al final del luto al esposo se le impide la entrada al pueblo ya para siempre.

ser la causa mística de su fallecimiento. Cuando enviudan estas pobres mujeres, que han estado excluidas de cualquier papel social propio, pasan a ser de hecho anómalas socialmente, sin sentido ni lugar. Los otros las consideran parias, malvadas, envilecedoras; se las desprecia y rehúye. Es significativo que las castas bajas de la misma zona no tengan estas ideas sobre las viudas; entre ellos las mujeres tienen un papel en la vida social y en la producción, y las viudas pueden volver a casarse cuando quieran.

Para acabar, las mujeres pueden ser «anómalas» porque las sociedades que definen a la mujer como algo falto de autoridad legítima no tienen forma de reconocer la realidad del poder femenino. Esta diferencia entre regla y realidad queda reflejada en nuestra propia sociedad cuando hablamos de las mujeres con poder llamándolas «zorras». En otras partes del mundo la mujer con poder se considera a menudo una bruja. Nadel, en su estudio sobre los nupe de Nigeria (1952), describe una situación en la que, a pesar de existir un sistema político y religioso regido por los hombres, las mujeres llegaron a ser comerciantes de larga distancia y así podían conseguir unas ganancias propias bastante sustanciales. Aún hay más, estas mujeres podían usar anticonceptivos y tener relaciones sexuales en mercados lejanos, enfrentándose contra una norma dominante por la cual la reproducción era una prerrogativa y derecho exclusivos del marido. Así, los nupe llegaron a considerar las sociedades comerciantes femeninas como sociedades de brujas. Y por ello mismo reconocieron el poder real de la mujer aunque lo consideraron ilegítimo y perjudicial.

Producción. Un último reflejo de la oposición entre las áreas públicas y domésticas puede verse en las relaciones de producción, en el lugar de los hombres y de las mujeres en la economía. En este punto es muy difícil generalizar, porque las actividades económicas femeninas son realmente muy variadas, desde la actividad doméstica de la mujer norteamericana hasta el comercio de larga distancia de la mujer africana. Sin embargo, la organización económica de las mujeres realmente parece menos pública que la de los hombres; las mujeres más bien trabajan individualmente o en pequeños grupos, organizados sin articulación. Y los productos del trabajo femenino tienden a estar dirigidos a la familia y al hogar. Incluso cuando los productos del trabajo femenino se distribuyen en una comunidad mayor, a menudo irán en refuerzo del prestigio masculino.

Diversos estudios tratan sobre las consecuencias de los diferentes modos de trabajo femeninos, así como sobre las diferentes formas en que las capacidades reproductoras de la mujer se integran en la vida económica de una sociedad (Sanday, Sacks, O'Laughlin). Pero, a pesar de las diferencias, está clara la orientación relativamente doméstica y particular que la mujer obtiene en la inmensa mayoría de los grupos sociales. En la mayoría de las bandas de cazadores, por ejemplo, puede ser que los hombres y las mujeres cacen juntos y también que juntos hagan la recolección, pero, de los dos, el trabajo que se considera femenino es solamente el de la recolección.

La práctica de la recolección no requiere mucha planificación u organización formales; grupos de mujeres buscan juntas las plantas, todas hacen el mismo tipo de trabajo y se proveen de alimentos que podrán compartirse de manera informal con los vecinos, pero que sirve de base de las necesidades de cada familia por separado. En el grupo filipino que yo estudié, los ilongots, el arroz es un producto y posesión de la mujer; las mujeres adultas tienen normalmente sus propias plantaciones y graneros individuales en los que almacenan arroz para el uso doméstico. Por otra parte, la caza es responsabilidad de los hombres como miembros de la comunidad, y las piezas se distribuyen todas entre el grupo, ya que es difícil almacenarlas. Incluso cuando los hombres cazan por separado, y secan y venden los animales, cambian las piezas por bienes de prestigio, que usan para comprar esposas, como obsequios y como objetos para reconciliarse en caso de enemistad. Por último, Bateson comenta que en la sociedad iatmul (Nueva Guinea) tanto los hombres como las mujeres pescan para conseguir su alimento, pero cuando es la mujer la que pesca, «no existe aquella excitación que tienen los hombres en sus expediciones pesqueras. La mujer salió a su jornada de trabajo sola» (1958: 143).

A pesar de que existen excepciones, puede decirse que generalmente ocurre que la orientación económica de la mujer, así como su orientación emocional y social, es relativamente más individual y privada que la de los hombres. Esto me lleva a repetir la sugestiva idea de Engels de que las mujeres estuvieron en un tiempo involucradas en la «producción social» y que el desarrollo tecnológico y capitalista las ha relegado al terreno doméstico. Más bien parece que la asimetría doméstico/público es general, tanto en las formas económicas de organización humanas como en otros órdenes. Las sociedades capitalistas desarrolladas, aunque son extremas en cuanto a esto, no son las únicas.

Fuentes de poder e importancia

La anterior disquisición hace pensar que los aspectos característicos de los roles masculinos y femeninos en los sistemas sociales, culturales y económicos pueden relacionarse con una oposición universal y estructural entre terrenos domésticos y públicos de actividad. En muchos sentidos, esta afirmación es demasiado simple. Es fácil —por ejemplo en la sociedad norteamericana— identificar la esfera doméstica del ama de casa del suburbio, y oponerlo al mundo público y social de la industria, las finanzas y el prestigio. Sin embargo, los grupos domésticos son muy variados —desde los frágiles mbuti, que apenas están disociados de la vida de la comunidad, hasta las famosas grandes casas de los iroqueses (Brown, 1970a), que engloban a varias familias y encierran en sí mismas ya un tipo de dominio social. De hecho, tal como afirma Lamphere, las variaciones en la estructura del grupo doméstico son importantes

en cuanto que a partir de ellas varían los tipos de poder femenino.

Pero la complejidad de casos particulares no minimiza nuestra generalización global, que no apunta a lo absoluto, sino a las orientaciones relativas de las mujeres y de los hombres. Es más, al usar el modelo estructural como patrón, podemos encontrar las implicaciones de los roles domésticos y públicos respecto al poder, la importancia y el status femeninos en varias articulaciones de culturas opuestas. Aunque el modelo no tiene implicaciones necesarias para el futuro, permite identificar dos tipos de disposiciones estructurales que elevan el status de la mujer: las mujeres pueden introducirse en el hogar.¹¹ Observando cómo las mujeres han manipulado, elaborado o infravalorado sus responsabilidades domésticas, podemos empezar a apreciar los roles de las mujeres en tanto que actores en varios sistemas sociales, y también a reconocer los tipos de cambios que las mujeres podemos abordar por nuestra cuenta.

El modelo me lleva a sugerir, primero, que el status de las mujeres será inferior en aquellas sociedades en las que exista una fuerte diferenciación entre los terrenos de actividad doméstica y pública, y en aquellas en que las mujeres estén aisladas unas de otras y colocadas bajo la autoridad de un solo hombre en la casa. Su posición se eleva en el momento en que pueden luchar por cambiar dicha situación ante la autoridad, ya sea tomando los roles de los hombres o estableciendo ligámenes sociales, creando un sentido de la jerarquía, del orden y de la importancia en un mundo en el que prevalezcan las mujeres. Una posibilidad para las mujeres es introducirse en el mundo de los hombres o crear su propio mundo público. Pero quizás las sociedades más igualitarias son aquellas en las que las esferas públicas y domésticas se diferencian poco, en las que el sexo tampoco reivindica mucha autoridad, y en las que el centro de la vida social es la propia casa.

Para empezar (y sin especificar los criterios particulares con los que rendir cuentas del status de las mujeres), está claro que las mujeres que no tienen lazos con compañeras de su propio sexo, que están limitadas en sus movimientos y actividades, tienen un porvenir que no es envidiable. Un buen ejemplo sería la excelente descripción que Campbell hace de los pastores de ovejas griegos sarakatsani (1964). Los hombres pasan los días en la montaña, guardando los animales, mientras que las mujeres están confinadas de forma estricta en la casa. A la niña adolescente muy pronto se le enseña a limitar sus movimientos, a no andar de forma ostentosa, y a no correr nunca. Su sexo es carne del demonio; su cuerpo es tan temido que ella casi nunca se mira su torso; y si osa mirar a los ojos a un hombre, se dice que está provocándole. Después del matrimonio se inicia una vida doméstica hostil y distante para ella; ningún hombre o mujer diría que dan muestras de tener una intimidad de esposos. Para ella la única felicidad en la vida es el hijo que crece, las sociedades actuales se caracterizan por una combinación de ambas.

11. Para fines conceptuales, tales posibilidades están diferenciadas, si bien

que la mantendrá, garantizándole una comodidad para cuando sea mayor. Aunque también el futuro status de su hijo depende de su actuación, y ella debe guardar su pureza y preservar el buen nombre de su marido. Tampoco puede quejarse de los abusos de su marido por miedo a desacreditarlo. Efectivamente, ella es su criada, y tal como Campbell advierte, él (1964) es su dios.¹²

Otras formas sociales, de todas formas, otorgan más poder e importancia a la mujer. En algunas, las opiniones de una mujer y su habilidad para tener un precio alto de novia, o entablar lazos con hombres en concreto, son factores importantes para el establecimiento de alianzas políticas entre grupos. En otras, su contribución económica y, en particular, su control de los alimentos le permite influir en los hombres. Allí donde los terrenos doméstico y público están fuertemente diferenciados, las mujeres pueden manipular a los hombres y tener influencia en sus decisiones por medio de estrategias diversas, como negándose a cocinar para sus maridos (ver Paulme, 1963), ganándose el apoyo de los hijos, colocando al marido en oposición a la familia, o provocando aquello que el resto de la sociedad llamaría una «tragedia» en la casa (ver Wolf, 1972; Collier, 1973). Finalmente, existen sociedades como la nuestra en las que las esferas doméstica y pública están diferenciadas, pero en la que ciertas mujeres privilegiadas, adoptando los roles de los hombres (son doctoras, abogadas o incluso miembros de las fuerzas armadas), consiguen un status y un poder considerable. Este parece que es el caso de las clásicas reinas y jefas femeninas de Africa (Lebeuf, 1963; Hoffer). Entre los lovedu (Krige y Krige, 1943), por ejemplo, una mujer puede hacerse con un cierto poder, status y autonomía superando a su marido o acumulando capital y casándose con esposas (los lovedu tienen reinas que en la parte ritual del matrimonio toman el papel del rol de un hombre).

Las mujeres que detentan roles de hombres, de todas formas, constituyen en realidad una porción de élite dentro de la población femenina; pocas mujeres en la historia han llegado a tener una posición dominante en el mundo del trabajo, e incluso menos han competido con políticos varones y llegado a ser políticas o reinas. Es más común, en aquellas sociedades en que lo doméstico y lo público está fuertemente diferenciado, que las mujeres ganen poder a base de extremar sus diferencias respecto a los hombres. Al aceptar y moverse alrededor de los símbolos y expectativas asociados a su definición cultural, pueden conseguir la sumisión de los hombres, o establecer una sociedad entre ellas. Así, por ejemplo, la mujer norteamericana tradicional puede obtener poder solapadamente, jugando con la vanidad de su marido (dirigiendo su vida

12. Como complemento a nuestro énfasis en mostrar cómo las mujeres ven sus propias vidas, cabe señalar que el status de las mujeres sarakatsani alcanza su nivel más bajo en los últimos años de la adolescencia y los primeros de matrimonio. Cuando se casan sus hijos, éstos ocupan la posición del padre como cabezas de familia, y sus poderes y privilegios se acreditan, al tiempo que se desvanecen los del marido.

pública desde la intimidad). O en todo aquello que va desde las obras de beneficencia a la contestación en la cocina, pueden forjar un mundo público que les sea propio. En otras partes las mujeres pueden crear sociedades comerciales, clubs parroquiales, o incluso organizaciones políticas, a través de los que ponen al hombre negligente en su sitio. Entre los iroqueses (Brown, 1970a), el poder de las mujeres se cimentaba en una organización predominantemente femenina de la vida doméstica y el trabajo en el campo; los hombres pasaban períodos largos fuera de sus casas cazando o haciendo la guerra, y las mujeres trabajaban juntas, controlaban la distribución de los alimentos, tomaban las decisiones sobre los matrimonios, y, en general, ejercían su dominio sobre las cuestiones de la comunidad. También en las tan prestigiosas sociedades políticas y religiosas femeninas del Africa occidental (Lebeuf, 1963; Leis, Hoffer), las mujeres crearon sus propias jerarquías sociales totalmente articuladas.

Las ideas de pureza y corrupción que se han usado tan a menudo para limitar las actividades femeninas, pueden servir de base para afirmar la solidaridad, poder e importancia de las mujeres. En el caso más simple podemos darnos cuenta de que una mujer temida a menudo tiene poder; muchos hombres de Nueva Guinea obedecerán los deseos de su mujer, por temor de que una mujer enfadada le sirva comida durante su menstruación, o de que se ponga sobre él mientras duerme y derrame un chorro de sangre. Asimismo parece que los roles como el de bruja o comadrona los toman aquellas mujeres que, al extremar los aspectos de su situación especial o anómala, se arrogan poderes exclusivos. Es más, las ideas sobre la corrupción pueden proporcionar una plataforma para la solidaridad entre las mujeres. Las mujeres, por ejemplo, pueden reunirse en cabañas durante la menstruación, y descansar y charlar, conformando un mundo fuera del control de los hombres. O también, tal como indica Lewis (1971), en muchas partes del mundo mujeres anómalas y sin poder pueden ser particularmente vulnerables para ser poseídas por espíritus; basándose en dicha posesión, las mujeres forman grupos para el culto que rivalizan con las organizaciones religiosas de los hombres. Por último, las prostitutas seculares y religiosas, en tanto que mujeres que nunca se casan y sin embargo tienen trato con cantidad de hombres, hacen un uso positivo de su sexualidad anómala. El que sean temidas y deseadas les supone a ellas una auténtica fuente de poder y, en algunas situaciones, el burdel y el templo pueden ser terrenos donde la mujer prevalezca.

Si las afirmaciones sobre sexualidad pueden dar poder a la mujer, también lo puede su negación. Las mujeres de la época victoriana mejoraron su status negando su propia sexualidad y considerando pecado las inclinaciones sexuales de los hombres. Las ideas sobre la pureza parecen particularmente atractivas para las mujeres, que a menudo establecen normas respecto a la pureza, reglas sobre una forma de vestir y un comportamiento rigurosos, modestia, limpieza, remilgamiento, que usan como artificio para con-

trastar su mundo con el mundo de los hombres, y así fijan las bases de orden y status entre ellas mismas. Así, por ejemplo, en un pueblo español que estudié, las mujeres condenaban de forma encarnizada la seducción femenina; establecían un sistema de normas estrictas para la época del luto, y la mujer pura y respetable pasaba la mayor parte de su vida vestida de negro. Grupos de estas mujeres se juntaban durante el día en la fuente, en el centro del pueblo y éste era su propio centro. Tal como sucede en otras partes del Mediterráneo, se juzgaban a sí mismas más puras, más morales y estables que los hombres, que raramente se dejaban ver, pues estaban en el campo o en el bar o en las ciudades. En la fuente las mujeres charlaban e intercambiaban informaciones valiosas. Sus sábanas de un blanco deslumbrante y sus severos vestidos, que ni realzaban su sexo ni provocaban, eran testimonio de su pureza; y mientras los hombres se ensuciaban con el trabajo, con sus obligaciones y con la competitividad, las mujeres tenían una esfera moral propia. Quizás es el convento el caso extremo de una sociedad de mujeres basada en el lenguaje de la pureza, en la falta de relación con los hombres. Las novias de Cristo no necesitan ser tentadas por las debilidades mortales de los hombres. En vez de ello establecen una sociedad pura y moral, un mundo totalmente suyo.

Estos ejemplos nos sugieren que tales concepciones muy simbólicas y sociales, que sirven para relegar a las mujeres y limitar sus actividades, pueden ser usadas por éstas como base para la solidaridad y consideración femenina. Si los hombres viven separados de las mujeres, de hecho no pueden controlarlas, y, sin querer, les pueden proporcionar los símbolos y los recursos sociales con los que montar su propia sociedad. Dichos grupos de mujeres, que van desde los conventos y burdeles a las amistades informales entre vecinos de China (ver Wolf, 1972), las organizaciones políticas y de cultos africanos (Leis, Hoffer), son asequibles a las mujeres durante la ausencia de los hombres y añaden una importancia social y moral al papel que de otra forma sería doméstico.

Los lazos extradomésticos con otras mujeres son, pues, una fuente importante de poder e importancia para las mujeres de aquellas sociedades que crean una división fuerte entre lo público y lo doméstico, o entre los papeles masculinos y femeninos. Sin embargo, tal como hemos sugerido más arriba, hay otra posibilidad. Las sociedades que no crean la oposición entre masculino y femenino y otorgan una importancia positiva a la relación conyugal y al compromiso de los hombres tanto como de las mujeres en la casa, parecen más igualitarias en términos de los roles sexuales. Cuando un hombre se ve implicado en las tareas domésticas, en el cuidado de los niños y en la cocina, no puede fabricarse un aura de autoridad y distancia. Y cuando las decisiones públicas se toman en la casa, las mujeres pueden tener un rol público legítimo.

Puede ser interesante estudiar un ejemplo en extenso. Entre los ilongots, la sociedad filipina que yo estudié, la caza practicada por el hombre se valora más que el cuidado del huerto por parte de la

mujer, pero ambos modos de producción se conciben como complementarios y la división del trabajo no es estricta. Los rituales de la caza y de la horticultura giran alrededor del mismo repertorio complejo de los objetos mágicos; en la casa, cuando se distribuye la comida, las mujeres cocinan y reparten las raciones de arroz, mientras que los hombres cocinan, cortan y distribuyen trozos de carne. Durante el día, mientras las mujeres están en el huerto, los hombres pasan muchas horas con sus hijos, y marido y mujer a veces duermen con un niño en medio de ambos. Un matrimonio representa un núcleo, una unidad social duradera y de cooperación; la única expresión que tienen los ilongot para «familia» es «pareja casada» o «los que tienen relación juntos». De hecho, no existen elementos en la vida cotidiana de los ilongots que hagan pensar en una relación asimétrica de los sexos. No hay casas o plazas públicas para hombres, no hay lugar donde pueda darse un mundo de hombres independiente, compartimentado y organizado jerárquicamente.¹³ La mayoría de las confrontaciones políticas se celebran en las grandes casas de una sola habitación; a pesar de que en dichos contextos predominan los hombres, únicamente en raras ocasiones se les prohíbe hablar a las mujeres. La actividad que diferencia a los hombres es la caza de cabezas. Igual que los cultos masculinos y los rituales secretos de otros lugares del mundo, esto se asocia con la adquisición de la masculinidad; es la actividad en la que los hombres definitivamente se separan. Sin embargo, es particularmente interesante observar que no se considera que sea obligatorio ni es deseable que un hombre consiga una cabeza en más de una ocasión. Se considera agresivo a aquel que está desmesuradamente ansioso por matar, y la caza de cabezas no sirve de base para que los hombres se clasifiquen fácilmente o compitan entre ellos.

En otras palabras resulta que la implicación de los hombres en la esfera doméstica y, paralelamente, la participación de las mujeres en la mayoría de los acontecimientos públicos trae bastantes consecuencias encadenadas. En una zona del mundo en la que los hombres tradicionalmente han obtenido autoridad a partir de sus éxitos competitivos en la guerra, parece que los cazadores de cabezas ilongots minimizan la ética masculina de autoridad y éxito, de sistemas de clasificación entre los hombres. Los chicos, al tener sus primeras experiencias en intimidad con los padres tanto como con las madres, están relativamente libres de la necesidad del «éxito», o de denigrar a las mujeres; los hombres que se comprometen en tareas domésticas no exigen sumisión a sus esposas. Los ilongots evidencian una estratificación pequeña en la vida social y política y, a pesar de que está presente, la asimetría sexual está minimizada por el hecho de

13. La reciente influencia misionera ha establecido una institución fuera del hogar: la iglesia. Y también ha introducido la idea explícitamente cristiana de la subordinación de la esposa al marido. Las mujeres ilongot se muestran favorables a la conversión, pero aquí resulta significativo que los roles dirigentes en la iglesia (los primeros roles formales, institucionalizados, importantes y explícitos en la sociedad ilongot), han sido asumidos todos por varones.

que las mujeres tienen el derecho y la confianza en sí mismas para decir lo que piensan. Finalmente se ve en el hogar unas relaciones relativamente igualitarias entre los sexos, más cooperación que competitividad, y una intimidad auténtica entre marido y mujer.

Lo mismo puede decirse respecto a otras sociedades que en la literatura antropológica se consideran «igualitarias». En éstas, al igual que en la sociedad ilongot, los hombres detentan los rituales y símbolos prestigiosos, pero el aura de la autoridad masculina está minimizada a través de la intervención de los hombres en la casa. Así, por ejemplo, los pigmeos mbuti de Africa (Turnbull, 1961) viven en grupos en los que las dependencias domésticas están separadas entre sí por simples lean-tos y los hombres y las mujeres cooperan tanto en los objetivos domésticos como en los económicos. Los hombres mbuti tienen un culto secreto de la flauta, pero no lo usan para dominar a las mujeres o para crear una jerarquización entre ellos. Otro ejemplo son los arapesh, así como esos otros grupos de Nueva Guinea (p. ej. los wogeo descritos en Hogbin, 1970) que, en una zona cultural caracterizada por expresiones elaboradas e institucionalizadas de antagonismo sexual, parecen haber acentuado la complementariedad de las mujeres con los hombres. En éstos, en oposición a otros grupos de la zona, el «secreto» de los cultos masculinos de la flauta es de escasa importancia. Y entre los arapesh se dice que los hombres y las mujeres juntos «dan a luz» y «crían» a sus hijos; participan en la vida doméstica conjuntamente. De nuevo, aquí, el compromiso mutuo y complementario de los hombres y las mujeres en las actividades domésticas origina un sentido de igualdad. Parece posible un *ethos* igualitario siempre que los hombres adopten el rol doméstico.

Conclusiones

He intentado relacionar las asimetrías universales en las actividades reales y juicios culturales de los hombres y las mujeres con una oposición universal, estructural, entre las esferas doméstica y pública. También he sugerido que las mujeres parecen oprimidas o faltas de importancia y status propios en tanto que están relegadas a las actividades domésticas, aisladas de las otras mujeres y del mundo social de los hombres. Las mujeres obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o creando una sociedad entre ellas. Finalmente, advertí que las sociedades más igualitarias no son aquellas en las que los hombres y las mujeres se oponen o son incluso competidores, sino aquellas en las que los hombres valoran y participan en la vida doméstica de la casa. Paralelamente, hay sociedades en las que las mujeres pueden participar fácilmente en acontecimientos públicos importantes.

Es interesante advertir que la sociedad norteamericana participa de alguna forma en este último ideal complementario, especialmen-

te a nivel ideológico (si bien, claro está, no en el económico o en otras formas de organización). Los norteamericanos hablan de igualdad sexual, y los rituales americanos, desde los eclesiásticos hasta los banquetes, intentan incluir la totalidad de la familia. Schneider ha sugerido en un estudio innovador (1968) que la idea de «intercambio sexual», de solidaridad conyugal, es una metáfora básica en la familia; marido y mujer forman un núcleo central, un principio de orden para apreciar las relaciones, y también una idea cultural. He indicado que para los ilongots la expresión «los que tienen relación juntos» significa «familia». Allí, también, la unión de un hombre y una mujer se considera crucial, y también se asocia con una ideología sexual igualitaria.

Pero, de todas formas, a diferencia de los ilongots, de hecho la sociedad norteamericana está organizada de forma que crea y fomenta una distancia radical entre lo privado y lo público, lo doméstico y lo social, mujeres y hombres. Por una parte habla de la familia conyugal, mientras que por otra define a las mujeres como domésticas (ejército invisible de desempleadas) y envía a sus hombres al mundo público del trabajo. Este conflicto entre ideal y realidad crea ilusiones y decepciones tanto a las mujeres como a los hombres.

Para concluir, me gustaría sugerir que este conflicto es el centro de la reflexión contemporánea sobre los roles sexuales: nos han dicho que los hombres y las mujeres tienen que ser iguales, e incluso compañeros, pero también nos dicen que hemos de valorar a los hombres por su trabajo, así que las mujeres preocupadas por llevar esta igualdad a la práctica se han centrado en la segunda mitad de esta paradoja, y han buscado las bases para una solidaridad femenina y las oportunidades para las mujeres en el mundo del trabajo de los hombres. Hemos concebido nuestra liberación a partir del modelo de las sociedades de mujeres y de las reinas africanas. Sin embargo, mientras la esfera doméstica siga siendo dominio femenino, las sociedades de las mujeres, aunque tengan poder, nunca serán políticamente equivalentes a las de los hombres; y, como en el pasado, la sobranía puede ser una metáfora para una élite femenina. Si el mundo público ha de abrir sus puertas no sólo a la élite de las mujeres, tendrá que cambiarse la propia naturaleza del trabajo y deberá reducirse la asimetría entre trabajo y casas. Por ello debemos llevar a los hombres al ámbito de los problemas y responsabilidades domésticas, como los ilongots. Ciertamente es difícil pensar en adaptar a nuestra sociedad el modelo de los agricultores y cazadores ilongots. Pero hoy necesitamos combinar objetivos políticos con visiones utópicas, y para ello el ejemplo ilongot puede ser útil. Nos proporciona una imagen de un mundo en el que la oposición doméstico/público está minimizada y disociada de las cuestiones sexuales. Y sugiere la idea de que los hombres, que en el pasado han dedicado sus vidas a una acción pública, únicamente admitirán que las mujeres son realmente iguales a ellos cuando ellos ayuden a criar nuevas generaciones asignándose las responsabilidades domésticas.

BIBLIOGRAFÍA

- BACH OFEN, J. J. 1967, *Myth, Religion and Mother Right*. Bollingen Series, 84. Princeton.
- BARDWICK, JUDITH M. 1971, *Psychology of Women: A Study of Bio-Cultural Conflicts*. Nueva York.
- BARRY, HERBERT, M. K. BACON y I. L. CHILD 1957, «A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization». *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 55: 327-32.
- BATESON, GREGORY 1958, *Naven*. Stanford (California).
- BETTELHEIM, BRUNO 1954, *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Nueva York.
- BLOCH, MAURICE 1971, *Placing the Dead*. Londres.
- BROWN, JUDITH K. 1970a, «Economic Organization and the Position of Women Among the Iroquois». *Ethnohistory* 17 (3-4): 151-67.
- 1970b, «A note on the Division of Labor by Sex». *American Anthropologist* 72: 1073-78.
- CAMPBELL, J. K. 1964, *Honor, Family and Patronage*. Oxford.
- CANCIAN, FRANCESCA s.f., *What are Norms?* Chicago.
- CHODOROW, NANCY 1971, «Being and Doing», en Vivian Gornick y B. K. Moran (eds.), *Women in Sexist Society*. Nueva York.
- COLLIER, JANE F. 1973, *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford (California).
- DAVIS, ELIZABETH GOULD 1972, *The First Sex*. Baltimore.
- DEACON, A. BERNARD 1934, *Malekula: A Vanishing People*. Londres.
- DE BEAUVOIR, SIMONE 1953, *The Second Sex*. Nueva York.
- DOUGLAS, MARY 1966, *Purity and Danger*. Nueva York.
- DURKHEIM, EMILE 1964, *The Division of Labor in Society*. Nueva York.
- ELLMAN, MARY 1968, *Thinking About Women*. Nueva York.
- ENGELS, FRIEDRICH 1981, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.
- FELSTINER, MARY 1973, Comunicación personal.
- FERNEA, ELIZABETH 1965, *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, Nueva York.
- FORTUNE, RIO 1932, *Sorcerers of Dobu*. Londres.
- HARPER, E. B. 1969, «Fear and the Status of Women». *Southwestern Journal of Anthropology* 25: 81-95.
- HOGBIN, IAN 1970, *The Island of Menstruating*. Scranton, Pa.
- KABERRY, PHYLLIS 1939, *Aboriginal Women, Sacred and Profane*. Londres.
- KEENAN, ELINOR 1974, «Norm-Makers, Norm-Breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community», en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge.
- KRIGE, E. JENSON y J. D. KRIGE 1943, *The Realm of a Rain Queen*. Londres.
- LANDES, RUTH 1971, *The Ojibwa Woman*. Nueva York.
- LEBEUF, ANNIE 1963, «The Role of Women in the Political Organization of African Societies», en Denise Paulme (ed.), *Women of*

- Tropical Africa*. Berkeley (California). Ed. original francesa, 1960.
- LEE, RICHARD B. 1968, «What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources», en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*, pp. 30-48. Chicago.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris.
- LEWIN, ELLEN, J. COLLIER, M. ROSALDO y J. FJELLMAN, «Power Strategies and Sex Roles». Comunicación presentada en la 70 reunión anual de la American Anthropological Association. Nueva York.
- LEWIS, I. M. 1971, *Ecstatic Religion*. Londres.
- LIEBOW, ELLIOT 1967, *Tally's Corner*. Boston.
- LINTON, SALLY 1973, «Woman the Gatherer: Male Bias in Antropology», en Sue-Ellen Jacobs, *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies*. Urbana (Illinois).
- LITTLE, KENNETH 1951, *The Mende of Sierra Leone - A West African People in Transition*. Londres.
- LLOYD, P. C. 1965, «The Yoruba of Nigeria», en James L. Gibbs (ed.), *Peoples of Africa*, pp. 547-82. Nueva York.
- MEAD, MARGARET 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Londres.
- 1949, *Male and Female*. Nueva York.
- 1971, *The Mountain Arapesh*. Nueva York. Ed. original 1938.
- MEGGIT, M. J. 1964, «Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea». *American Anthropologist* 66 (4, II): 204-24.
- 1965, «The Mae Enga of the Western Highlands», en Lawrence P. y M. J. Meggit (eds.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Oxford.
- MURDOCK, GEORGE P. 1934, *Our Primitive Contemporaries*. Nueva York.
- MURPHY, ROBERT 1959, «Social Structure and Sex Antagonism». *South-western Journal of Anthropology* 15.
- 1964, «Social Distance and the Weil». *American Anthropologist* 66: 1257-74.
- NADEL, S. F. 1952, Witchkraft in Four Societies: An Essay in Comparison». *American Anthropologist* 54.
- PARSONS, TALCOTT 1964, *Social Structure and Personality*. Nueva York.
- PARSONS, TALCOTT y EDWARD SHILS (eds.) 1951, *Toward a General Theory of Social Action*. Cambridge (Massachusetts).
- PAULME, DENISE 1963, Introducción a Denise Paulme (ed.), *Women of Tropical Africa*. Berkeley (California). Ed. Original francesa, 1960.
- SCHNEIDER, DAVID 1968, *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs (N. Jersey).
- SHAPIRO, JUDITH 1970, «Yamomamo Women: How the Other Half Lives». Comunicación presentada a la 69 reunión anual de la American Anthropological Association, San Diego.
- SIMMEL, GEORG 1955, *Conflict and the Web of Group Affiliations*. Nueva York. Ed. original alemana, 1922-23.
- SMITH, MICHAEL G. 1960, *Government in Zazau*. Londres.
- TIGER, LIONEL 1969, *Men in Groups*. Nueva York.
- TURNBULL, COLIN 1961, *The Forest People*. Nueva York.

- WEBER, MAX 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York.
- WOLF, MARGERY 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford (California).
- ZBOROWSKI, MARY y ELIZABETH HERZOG 1955, *Life Is with People*. Nueva York.
- ZELDITCH, MORRIS 1955, «Role Differentiation in the Nuclear Family», en T. Parsons y R. Bales (eds.), *Family, Socialization and Interaction Process*, pp. 307-52. Nueva York.
- 1964, «Cross-Cultural Analysis of Family Structure», en H. T. Christensen (ed.), *Handbook of Marriage and the Family*, pp. 462-500. Chicago.

STATUS MARITAL E IDENTIDAD SEXUAL. LA POSICION
DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD CAMPESINA MEXICANA

Este artículo trata de los roles de los hombres y las mujeres en Chignautla, una comunidad india de las tierras altas del centro de México.¹ Mi propósito específico es describir cómo las mujeres toman parte en ciertos niveles del proceso político. Pero, para poder tratar esta participación, es necesario analizar también los roles de los hombres, puesto que el status de la mujer está determinado por sus relaciones con los hombres y especialmente con el marido. En concordancia con el hecho de que el status de las mujeres derive del status de los hombres, ambos sexos tienen distinto acceso a los puestos formales de autoridad, tanto en la unidad doméstica como en la vida pública. El acceso de los hombres es mucho mayor que el de las mujeres, pero el derecho a los puestos formales de autoridad no es independiente de sus relaciones con las mujeres. Estudiando cómo evolucionan los roles de los hombres y de las mujeres, demostraré cómo sus status están interrelacionados y cómo este hecho afecta a las actividades tanto de los hombres como de las mujeres.

Chignautla es la típica comunidad vinculada a la sociedad campesina de base agrícola. Es un sistema patricéntrico donde los hombres controlan los recursos productivos fundamentales, sólo accesibles a las mujeres de forma irregular. La interacción se basa en gran medida en el parentesco, y la filiación patrilineal tiene como

1. Los datos en que se basó este análisis proceden de dos años pasados en Chignautla, aunque mi interés no se centraba en los roles de las mujeres, ni mi estudio de la política religiosa se realizó desde una perspectiva femenina. Algunas de las ideas que aquí se presentan fueron conceptualizadas por primera vez en un breve texto leído en la reunión de la Northeastern Anthropological Association en 1974. Me gustaría dar las gracias a Sue Makiesky por aquella oportunidad y a Judith Mendell por señalar en el primer borrador la diferencia entre una perspectiva masculina y una perspectiva femenina. También estoy en deuda con Ruby Rorlich-Leavitt, por su laboriosa ayuda de redacción, y con Constance Sutton, por su guía en la conceptualización, sin la cual mis ideas hubieran seguido siendo oscuras. Estoy muy agradecida a las mujeres del New York Women's Anthropology Caucus, sobre todo por su ayuda en mi transición de licenciada asexual a mujer antropóloga.

consecuencia una residencia patrilocal y una herencia patrilineal, ambas favorables a los hombres. No obstante, en las sociedades de este tipo —patrilineales y donde el parentesco es el principio fundamental que articula la mayoría de las actividades sociales— la conceptualización de los roles sexuales de hombres y mujeres está ligada a los roles matrimoniales.² Pero, aunque los roles matrimoniales son centrales para determinar el status de cada sexo, tienen distintas consecuencias para las mujeres que para los hombres. Para los hombres, el matrimonio inicia la adquisición de su estado jurídico adulto; para las mujeres, las sitúa jurídicamente en el status de menores dependientes. Y dado que los roles matrimoniales son fundamentales para la identidad social, es el rol matrimonial el que constriñe el ámbito de actividades en que pueden tomar parte las mujeres, dando lugar a un conflicto de roles donde las mujeres tienen alternativas a la dependencia de sus maridos.

La posición de las mujeres en Chignautla no es de ninguna manera única. Pero lo que tiene interés es que las mujeres desempeñan roles de crucial importancia en los procesos políticos generales, precisamente porque afectan al status de los hombres en la vida pública al mismo tiempo que ayudan a iniciar su participación en ésta. Las mujeres colaboran a definir el status de los varones, y el hombre que no se casa encuentra limitaciones a su vida pública. Por el contrario, la mujer soltera tiene menos limitados los roles públicos que puede desempeñar. Esto no sólo apunta a la interdependencia funcional de las identidades sexuales y matrimoniales dentro de esta comunidad, sino que también indica la asimetría de los roles sexuales, asimetría que se reserva para las mujeres adultas y los hombres que no se casan.

La comunidad

En Chignautla, municipio situado en el enclave de lengua nahuat en la zona septentrional de Puebla viven unos 7.500 indios. Exactamente a cuatro kilómetros de Teziutlán, el mayor centro comercial de la región, la economía de Chignautla es libre y competitiva. La importancia de la agricultura hace que la tierra sea el bien más valorado y la mayoría de los indios tiene de 1/2 a 2 hectáreas de propiedad absoluta. La mayor parte de la tierra cultivable está dedicada a la *milpa* (maíz) para el consumo doméstico y a la producción de frutas y verduras para el mercado. En la actualidad es completamente normal el trabajo asalariado en el cultivo de las tierras de chignautecos no emparentados entre sí, así como en los empleos semiespecializados de los artesanos locales o

2. Quiero decir que la configuración de los roles de las mujeres y la interdependencia de los status matrimoniales y sexuales serían muy distintas en una sociedad con parentesco matrilineal, y tengo la sensación de que la importancia del matrimonio en relación con estos procesos no sería tan señalada como ocurre en las sociedades patrilineales como Chignautla.

bien en las empresas de Teziutlán. Las familias indias se reparten de modo regular por los campos, formando villorrios que los chignautecos llaman *barrios*.

La pertenencia al *barrio* se hereda del padre y se mantiene mediante la residencia en el *barrio*, siendo todos los *barrios* zonas bien definidas dentro de la comunidad. Las mujeres no cambian de nombre al casarse ni se convierten en miembros del grupo de filiación (*descent*) agnaticio del marido, que se identifica por el apellido materno común y por regla general se localiza dentro de un mismo *barrio*. Los *barrios* son preferencial y mayoritariamente endógamos, y la pertenencia al *barrio* determina los derechos para apadrinar ciertas imágenes de la iglesia parroquial de Chignautla.

El cuidado y padrinazgo de la fiesta anual en honor de una imagen es la principal obligación ritual de jerarquía de puestos religiosos, llamada en Centroamérica sistema de *cargos*. Estos *cargos* rituales están graduados según su autoridad y santidad, lo que determina la influencia que el poseedor de un *cargo* tiene en los asuntos públicos. En la actualidad, estos *cargos* representan puestos políticos informales, puesto que los sistemas de *cargos* son instituciones mediante las cuales se llevan a cabo procesos políticos.³

Los *cargos* superiores y menos numerosos, correspondientes a los niveles más altos de la jerarquía, incluyen la autoridad formal sobre los asuntos de la Iglesia. Los hombres que ocupan estos altos puestos tienen la última palabra en las decisiones sobre la sustitución de los *cargos*, que cambian de manos cada tres años. Una vez al año el ocupante de *cargo* paga una misa y da una comida ritual en su casa en honor de la imagen que representa.⁴ Estas fiestas, llamadas *mayordomías*, son acontecimientos muy cuidados cuyo coste guarda proporción con el rango del *cargo*, de modo que los más altos resultan más costosos en gastos globales. Siempre se necesita una pequeña cantidad de dinero en metálico, pero el artículo económico de mayor importancia es el maíz que se utiliza para dar de comer a todo el que concurra a la *mayordomía*, cifra que oscila entre cincuenta y más de mil personas. Incluso en el caso de que un individuo tenga suficientes ingresos en metálico para comprar

3. El *municipio* de Chignautla abarca un área de 105 km², pero sólo un tercio está poblado. Unos 1.200 mestizos viven en una aldea, que es la capital, y tienen su sistema de *cargos* independiente, completamente distinto del de los indios, aunque compartan la misma iglesia. Además, el sistema de *cargos* está totalmente al margen del Ayuntamiento Municipal, o administración civil de la localidad, y actualmente los indios no ocupan cargos civiles sino que casi siempre están dominados por los mestizos, más ricos, que o bien ocupan los cargos o bien dominan informalmente a los indios que los ocupan. Los indios rara vez toman parte en la política civil y por regla general consideran que la autoridad civil es ilegítima y corrompida. Una detallada descripción de la economía política de Chignautla puede verse en Slade (1973).

4. No todos los *cargos* son de *mayordomo*, el cargo que tradicionalmente apadrina las imágenes y que conlleva la *mayordomía*, sino que en Chignautla, cualquiera que sea la clase de *cargo*, todos los que ocupan *cargos* tienen la oportunidad de asumir el rol de *mayordomo* apadrinando fiestas y misas *frente a la imagen* a que estén vinculados.

maíz, no es fácil que reciba un *cargo* si no dispone también de la suficiente tierra de *milpa*, preferencia que refleja las tradicionales relaciones rituales entre la subsistencia, la cultura y lo sobrenatural. Por tanto, el grado de participación en el sistema de *cargos* depende del control de este recurso productivo fundamental.

El padrinazgo del *cargo* está voluntaria e idealmente abierto a todos los hombres adultos de la comunidad. En realidad, sin embargo, el individuo no sólo debe tener una cierta cantidad de *milpa* que alcance el nivel requerido para el *cargo* que desea ocupar, sino que también debe estar casado y ser cabeza de familia. Estos requisitos son interdependientes: los hombres deben residir en sus propias casas para ser cabezas de familia, y para costear una familia los hombres deben controlar una tierra, lo cual sólo es posible después del matrimonio. Entonces pueden trasladarse fuera de la casa del padre y convertirse en cabezas de familia.

Un segundo factor no explícito en los criterios de selección es la pertenencia al *barrio*. Dado que todos los barrios monopolizan determinados *cargos*, los hombres ocupan *cargos* en virtud de su pertenencia al barrio. La pertenencia al barrio, claro está, está igualmente relacionada con la filiación y con la residencia, puesto que la residencia subsume la filiación al definir los derechos en el barrio.⁵ La selección por la filiación es, a su vez, reforzado por el principio de la asociación ritual entre parientes agnaticios, que son los individuos que «tienen la misma sangre». Los hijos de los hombres que ocupan altos *cargos* inician su carrera en la iglesia con un *cargo* de rango similar al último ocupado por sus padres, mientras que los hijos de los hombres que sólo ocupan *cargos* menores o que nunca han ocupado ninguna clase de *cargos* deben empezar por el escalón más bajo de la jerarquía. Pocos hombres llegan a lo más alto, pero pocos son los hombres que no desempeñan alguna clase de puestos al menos una vez en la vida. Los hombres que no lo hacen nunca, y son muy pocos, tienen poco peso en el sistema social y son considerados incapaces por los demás.

Merece la pena señalar un punto con respecto a la elección. Se trata del comportamiento de quienes ocupan *cargos*. Los hombres que sirven tienen la obligación personal y social de actuar no sólo dentro de los límites del comportamiento normal, sino tan cerca del ideal como sea posible. Una conducta incorrecta, como el de perder el control por abuso de la bebida, ser irrespetuoso con los encargados de la Iglesia o con los padres, o cometer desviaciones más graves, como adulterio (si se descubre), robar, matar,

5. Se puede pertenecer simultáneamente a dos barrios o bien cambiar la afiliación al barrio en que uno nació, domiciliándose en otro barrio y colaborando a los planes y las fiestas de ese nuevo *barrio*. No obstante, dado que la filiación (*descent*) es un principio importante para definir los derechos en el *barrio*, a veces los hombres manipulan las conexiones genealógicas agnaticias para tener acceso a los *cargos* asociados con el *barrio* de donde originalmente procedían sus antepasados agnaticios. Dado que por regla general las mujeres no ocupan *cargos*, la pertenencia al *barrio* tiene menos importancia como punto conflictivo entre los grupos en competencia.

violiar o estafar, se considera una transgresión contra Dios. Tal comportamiento es impropio de un hombre que sirve a Dios o a la sociedad, de un hombre con rango ritual a quien los demás siguen en todos los asuntos, sagrados o seculares. Según creen los chignautecos, Dios creó los ideales y las normas de la conducta humana, y nadie está jamás excusado de obedecer el orden moral. En esencia, el sistema de *cargos* es un sistema moral que estipula reglas obligatorias de comportamiento respaldadas por la autoridad de Dios. No obstante, esto no significa que todos los chignautecos cumplan con los dictados del catolicismo, pues no es así. Por el contrario, las «reglas» de la Iglesia se distinguen de la moral religiosa de fundamento más amplio que penetran toda la vida de los chignautecos y representan, para los indios, las normas de la vida social tal como han sido creadas por la misma fuerza sobrenatural que ha dado vida a la sociedad. Y el individuo participa dualmente en la sociedad y en el orden moral sobre el que ésta se basa, a través del sistema de *cargos*.

Los *cargos* son puestos sagrados que ejercen conjuntamente los individuos, el grupo y lo sobrenatural. Gracias al servicio a la Iglesia, los individuos se unen a lo sobrenatural, puesto que la capacidad para ir ascendiendo por los *cargos* equivale a confirmar las relaciones existentes del individuo con Dios. Esta unión o reconciliación establece el rango ritual del individuo, puesto que el poseer un *cargo* tiene como consecuencia un constante cambio de la naturaleza del detentador del *cargo*, creando un carácter sagrado que se convierte en un atributo permanente de la identidad social del individuo y que va creciendo conforme son de más categoría los *cargos* que ocupa. Los hombres que han pasado por *cargos* no sólo son considerados buenas personas que merecen la confianza y el respeto de los miembros de la comunidad, sino que se ven como hombres especialmente favorecidos por Dios, quien les ayuda a adquirir la capacidad de actuar para El en primer lugar. Esta conceptualización de lo sagrado subraya el poder ritual de los individuos que han obtenido una categoría ritual definida por el valor ritual de los *cargos* que ostentan o han ostentado en el pasado.

El sistema de *cargos*, pues, produce individuos con importancia dentro de la comunidad. Estos hombres tienen poder, en primer lugar, debido a la autoridad formal del *cargo* que ostentan y, en segundo lugar, debido a su duradera categoría ritual. Precisamente porque la categoría ritual se asocia al individuo y no a la función, estos individuos pueden influir en las decisiones relativas a la vida pública, tanto en el contexto ritual como en el secular. Pero este poder no debe confundirse con un poder coercitivo, aunque la autoridad de los individuos con *cargo* es coactiva, puesto que estos hombres pueden imponer sanciones en forma de excluir al individuo del sistema ritual negándole acceso a los *cargos*. Los chignautecos escuchan a los individuos con categoría ritual siempre que hablan, porque están convencidos del valor y la legitimidad de las posiciones que han ganado estos hombres dentro de la comunidad. La

gente tiene fe en que la persona vivirá conforme al respeto que merece su *cargo*, y se le debe respetar como el *cargo* respetará a los demás y se abstendrá de abusar de la posición en que lo sitúa su categoría ritual. El individuo que comete faltas morales o sociales mientras tiene un *cargo* es mirado con mucho temor, porque no respeta a Dios y por tanto se comportará sin tener en cuenta el castigo sobrenatural. La confianza, pues, es esencial para disfrutar del poder ritual. La selección de los *cargos* se lleva a cabo cuidadosamente y muchas veces es un proceso laborioso, y su imagen pública es una preocupación para los individuos que pretenden ascender en la sociedad. En efecto, la divina autoridad de Dios es la razón fundamental de las normas de esta sociedad, y los individuos con *cargo* cuyo comportamiento cae por debajo del nivel de la aprobación general socavan su servicio a Dios y a la comunidad, y es probable que sean objeto del castigo sobrenatural en forma de enfermedades, desgracias e incluso la muerte. Los individuos también pueden ser condenados al ostracismo por sus actos asociales, pues si bien Dios perdona, la comunidad nunca olvida.

En Chignautla, la reciprocidad con Dios por los favores recibidos es un principio importante de la actividad religiosa, y la competencia de los barrios por los *cargos* es una causa habitual de conflictos, al tratar cada barrio de mantener una distribución de los *cargos* que favorezca a sus miembros. Los barrios pueden ejercer presiones sobre la autoridad de la Iglesia a través de sus miembros influyentes, consistiendo el mecanismo en un uso rigurosamente controlado de la murmuración contra los competidores de otros barrios. Dado que Chignautla es una sociedad a pequeña escala, la murmuración centrada en la mala conducta fácilmente se convierte en calumnias politizadas que resultan desastrosas para hacer carrera en la vida pública.

El funcionamiento de la murmuración como mecanismo del control social es absolutamente normal en las sociedades como Chignautla, donde se distingue tajantemente entre lo que se hace en público y lo que se hace en la propia casa. Los chignautecos se dan cuenta de esta distinción y actúan consecuentemente. Lo que es más notable, hay una fuerte presión para que las mujeres traten con deferencia a sus maridos en público, mientras que pueden ser mucho más expansivas con los mismos hombres en casa. De modo similar, el hombre puede ignorar a su mujer en una reunión pública, pero tendrá en cuenta las opiniones de su esposa a la hora de tomar una decisión. Es cierto que la esposa no puede aceptar ni rechazar un *cargo* si llega el nombramiento a la casa mientras el marido está fuera, pero el marido nunca decidirá aceptar un *cargo* sin haber consultado antes a la esposa. Las mujeres siempre acompañan a los maridos a las sesiones de los *cargos*, sean en la iglesia o en el barrio, y tienen acceso a todos los conocimientos rituales de los hombres, aunque hay muchas ocasiones rituales en que los hombres son los actores fundamentales y únicos.

En realidad, las mujeres no están excluidas de ninguna faceta de

la vida de Chignautla y pueden hacer de informadores sobre el ritual, la agricultura, la política, e incluso sobre aquellas esferas de actividad consideradas importantes para la conducta de los varones, con la misma facilidad que los hombres. E, igualmente, por lo general las mujeres no ocupan *cargos*, pero dado que los hombres han de estar casados para ejercerlos, el resultado es la participación por parejas y por unidades domesticas enteras más que por individuos. No obstante, la mujer que no es lo bastante retraída y sumisa en presencia de los demás disminuye la virilidad del marido y empañará su propia reputación al no comportarse de acuerdo con las expectativas culturalmente asignadas al rol de esposa. Las mujeres excesivamente agresivas y los hombres excesivamente pasivos son objeto de burla, pero tales rasgos no descartan a los hombres para ejercer *cargos*, lo que sí ocurre con las infracciones de conducta más graves. También es importante señalar que si un hombre es demasiado agresivo se considerará inadecuado, lo mismo que sería difícil, aunque no imposible, que reciba un *cargo* un individuo cuya esposa u otro pariente consanguíneo próximo se desvíe demasiado llamativamente de la norma consuetudinaria. La esposa está obligada a defender la reputación del marido y será culpada si el marido cae por debajo de la norma habitual en su comportamiento.

Aparte del rol de ¹⁷guardiana de la imagen pública del hombre, las mujeres participan en las operaciones rituales. Más de la mitad de los días del año se gastan en fiestas o en la preparación de fiestas para estos rituales y hay unos 270 *cargos* importantes. Y si bien las mujeres no pueden ser los actores fundamentales del ritual, toman parte en virtud de sus relaciones con los hombres. Las mujeres desempeñan un papel importante en el padrinzago de las *mayordomías*, aunque sus obligaciones reflejen las tareas que habitualmente se asignan a las mujeres dentro de la familia. La esposa del hombre, la *mayordoma*, ayudada por sus parientes consanguíneos femeninos, es quien se encarga de preparar la pródiga comida ritual de la *mayordomía* que muchas veces se tarda dos semanas en disponer. Las mujeres deben saludar a los *cargos* de la jerarquía cuando éstos acompañan al *mayordomo* a su casa después de la misa de los días festivos. La esposa debe acompañar al marido cuando asiste a las *mayordomías* de otros *cargos*, puesto que es la mujer quien transporta la porción ritual especial que se sirve antes de la verdadera comida ritual de la fiesta. La esposa también realiza las obligaciones del *cargo* si el marido fallece mientras lo ocupa, y las viudas pueden solicitar un *cargo* en nombre del marido difunto si aquél no llegó a cumplir el voto que hiciera antes de morir de celebrar una fiesta en honor de una imagen.

Todas las decisiones referentes a las fiestas religiosas y a la actividad ritual son tomadas conjuntamente por el hombre y su mujer, y la pareja casada aparece en diversos acontecimientos que forman parte de las obligaciones del *cargo*. Tampoco puede aceptar ningún *cargo* un cabeza de familia sin haber consultado antes a la

esposa. Esto no sólo caracteriza la participación en el ritual, sino también en los asuntos seculares. Es raro que los maridos hagan inversiones financieras en tierras o animales sin discutir los aspectos positivos y negativos de la empresa con la esposa, pese a que es el marido quien comprará la tierra, la cultivará y controlará las ganancias que rinda. El hombre depende de su esposa y, por tanto, debe aceptar sus sugerencias, conformidad o negativa en todo lo que hace. Las mujeres toman parte activa en las actividades políticas de sus maridos relacionadas con los intereses del barrio, y no he conocido a ninguna mujer que no supiera exactamente lo que estaba ocurriendo tras las puertas cerradas de la cámara de la *mayordomía* de la iglesia o en las sesiones más abiertas de las autoridades civiles. La esposa es quien modera los ambiciosos deseos del marido de aceptar puestos públicos si en realidad no está financieramente preparado para hacer frente a los gastos del *cargo* de una manera que vaya a ser aprobada por los vecinos, lo mismo que es la esposa quien insistirá en que el marido solicite un *cargo* si está tan engreído de su éxito económico que ya no siente su dependencia de la ayuda de Dios. Después de todo, las mujeres saben que los hombres que no restituyen a Dios los favores de El recibidos no es probable que reciban nuevos favores en el futuro, y si la suerte falla para la familia, lo más probable es que eso les afecte a ellas más que a nadie.

En las situaciones rituales, la esposa merece el respeto de los demás según sea la categoría ritual del marido. No obstante, a diferencia de los hombres, que están obligados a comportarse bien dentro y fuera de los contextos rituales, las mujeres tienen mucha más libertad en su actuación y sólo deben adaptarse a rígidas etiquetas durante los acontecimientos rituales en que acompañan a sus maridos. La mala conducta de una esposa se refleja restando crédito a la capacidad del marido para mantener su autoridad sobre ella. También las hijas se adscriben a la categoría ritual adquirida por sus padres y buscan maridos que sean hijos de hombres de similar categoría. Así, pues, a diferencia de la pertenencia al grupo de filiación (*descent*) y de los derechos patrimoniales, que no pasan igualitariamente a las mujeres que pertenecen al grupo de filiación, la categoría ritual sí se mantiene a través del matrimonio. Las mujeres sólo pueden conseguir ventajas de defender los intereses de su marido en su carrera dentro de la iglesia, puesto que el status de la esposa mejora conforme asciende el marido. Lo que los hombres tienen en la esfera social no lo pierden las mujeres por el matrimonio, como sí les ocurre en otros sectores de la vida de Chignautla.

Por tanto, es evidente que las mujeres tienen un rol secundario pero complementario en el sistema ritual de esta comunidad. Pero también es evidente que el hombre no puede entrar en la vida pública sin esposa. Además de las tareas que la esposa lleva a cabo, también colabora a la conceptualización de la condición de adulto del varón. Sin esposa, el hombre no sería juzgado maduro ni res-

ponsable para cumplir las obligaciones de los puestos sagrados. De hecho, los chignautecos entienden los atributos de las mujeres y de los hombres de una forma que indica un rol central para las mujeres precisamente debido a la contraposición temperamental que adscriben a hombres y mujeres. Los hombres se consideran incunablemente románticos, orgullosos hasta el extremo, demasiado sensibles y dados a dudar en situaciones en las que se sienten muy confusos. La mujer es quien tiene paciencia y estabilidad emocional. Las mujeres, y no los hombres, son pragmáticas, ambiciosas y fértiles en recursos. Para el hombre, la esposa supone consuelo y fuerza en medio de un mundo indiferente y hostil. Los chignautecos creen que las mujeres alcanzan la madurez cuando llegan a la pubertad; los hombres no «maduran» hasta casarse. En efecto, la mujer se convierte en adulta cuando cumple cierta edad. Pero a diferencia de nuestros criterios jurídicos, de los que el principal es la edad, como es el caso de las mujeres de Chignautla, para los hombres es el status matrimonial el que les otorga la mayoría de edad jurídica y precipita su entrada en la vida pública. Al conseguir mujer, el individuo tiene la posibilidad de acceder a *cargos*, pero el conseguir marido socava el status jurídico de la mujer, de forma que deja de ser elegible para puestos públicos. No obstante, en cuanto socia del marido, el matrimonio no deja de tener sus compensaciones para la mujer. Al estimular que su marido entre en el sistema religioso, la mujer disminuye las posibilidades de que el marido beba demasiado, contraiga relaciones adúlteras o sea tan perezoso que los recursos familiares se reduzcan hasta el punto de ser imposible ocupar un *cargo*. Al producir estos beneficios secundarios, el matrimonio también hace posible que la mujer se afirme a sí misma fuera del contexto de defender los intereses del marido.

Unidad doméstica y familia

En Chignautla, como en la mayor parte de las sociedades campesinas, la familia es una unidad multifuncional que opera como una colectividad en los asuntos económicos y rituales, así como en las relaciones con la administración civil local. El grupo doméstico constituye una unidad social y territorialmente discreta y sus miembros se relacionan con el resto de la sociedad a través del cabeza de familia. En realidad, la unidad doméstica es un conjunto de edificios, con alojamientos, cocinas, animales y corrales, rodeado por una cerca que tiene una salida a la calle. El complejo de edificios puede contener una o más unidades domésticas, diferenciadas por su independencia en la producción y en el consumo, lo que se pone de manifiesto en que tienen almacenes de maíz, hogares para cocinar y altares religiosos distintos. Casi la mitad de estos complejos domésticos sólo contienen una unidad doméstica; es decir, tienen un único presupuesto de gastos al que los distintos miembros co-

laboran y del que cogen según las necesidades y el reparto del ca-
beza de familia.

Los cabezas de familia suelen ser varones que tienen los derechos de propiedad de la casa. Los hombres que viven en complejos domésticos propiedad de sus esposas son cabezas de familia nominales que, como los cabeza de familia *de jure*, cumplen las exigencias que la comunidad impone a los grupos domésticos. Cuando un hombre llega a la edad en que ya no puede ser económicamente activo ni ocupar un puesto, transfiere la propiedad al hijo que ha permanecido con él después de casarse. Entonces este hijo puede ocupar *cargos*, cosa que no pueden hacer los demás hijos hasta que salgan de casa y establezcan su propia unidad doméstica.

Todos los bienes materiales de la casa son de propiedad individual y los propietarios tienen todo el control sobre su utilización, al igual que todos los individuos, hombres o mujeres, tienen el inalienable derecho a disponer de lo ganado con su esfuerzo productivo. Ni siquiera siendo el cabeza de familia y autoridad última del grupo residencial de parientes puede un hombre utilizar, por ejemplo, un cerdo que sea propiedad de su esposa o su hijo sin pedir permiso. La esposa tiene la obligación de obedecer al marido y hacer lo que pueda para que el grupo doméstico sea una unidad viable, al igual que el marido está sometido a la obligación de invertir sus ganancias en las necesidades del grupo doméstico antes que invertirlas en su beneficio personal. Dado que las mujeres no suelen tener recursos productivos propios, se espera que la esposa aporte su trabajo como contribución al sostenimiento de la casa, mientras que los hombres sólo suelen aportar el trabajo necesario para no ser criticados. Los padres tienen derecho a retener todo lo que gana la prole que depende de ellos. Maridos y esposas únicamente son copropietarios de la heredad familiar cuando están civilmente casados. No obstante, incluso hoy, no es habitual el matrimonio civil entre los indios porque se dan cuenta de que debilitaría la solidaridad de los grupos de filiación (*descent*) agnaticia y destruiría la continuidad del patrimonio. Sin embargo, las mujeres tratan de convencer a los maridos de que se casen por lo civil.

Casi la mitad de los grupos domésticos son patrilocales, familias ampliadas de tres generaciones. El resto son, principalmente, grupos domésticos constituidos por familias nucleares independientes, que pronto se convierten en familias ampliadas cuando los hijos comienzan a llevarse mujeres a vivir con ellos como preludeo del matrimonio. Vivir en una familia ampliada tiene sus cosas buenas y sus cosas malas tanto para hombres como para mujeres. Para las mujeres que ya son madres y están formalmente casadas, aligera las cargas, porque comparten las pequeñas tareas domésticas con las demás mujeres corresidentes. No obstante, el cuidado de los niños pequeños no impide nunca que las mujeres tomen parte en actividades fuera del hogar, puesto que llevan a los niños a la espalda, envueltos en el mantón que visten todas las mujeres. Además, para cuando las mujeres son esposas de hombres con resi-

dencia independiente, al menos uno de los hijos tiene la suficiente edad para encargarse de cuidar a los otros.

Los hombres no hacen las tareas hogareñas culturalmente adscritas a las mujeres, como guisar, limpiar, preparar los alimentos, etc., ni las mujeres trabajan en la *milpa*. Pero estas tareas son complementarias y no necesariamente se distinguen por una incapacidad inherente al sexo; en casos de emergencia los trabajos son totalmente intercambiables. Si la esposa o el marido queda incapacitado, el otro hace su propio trabajo y el ajeno. Nunca he visto criticar a nadie por comportarse así; en lugar de ello, se le comadece. Las mujeres encuentran pesado el trabajo del campo y los hombres se enfadan cuando tienen que hacer las tareas hogareñas. Si un individuo maltrata a su esposa, la mujer tiene muchas formas de hacerle cambiar de modales; he visto a mujeres indias que iban el domingo por la calle buscando a los maridos que se gastaban la semanada en bebida y estaban demasiado borrachos para volver a casa por la noche. Eran mujeres que vivían en casas propiedad de los maridos, que es lo habitual en la gran mayoría de los casos. Por el contrario, las mujeres que tienen su propia casa no dudarían en echar al marido y no serían criticadas por ello. La propiedad de la tierra es la razón fundamental del poder en las relaciones interpersonales y asienta la dominación de los varones en Chignautla, puesto que la propiedad suele recaer en los hombres a través de la herencia. No obstante, la herencia puede tardar en llegar y el control de la propiedad lo consiguen los hombres mediante la residencia independiente, un proceso social que pone en marcha el matrimonio formal o su contrapartida informal, la libre unión.

Ambos sexos tratan de establecer uniones conyugales alrededor de los 19 o 20 años, y aproximadamente el 80 por ciento de las uniones conyugales se inician como uniones libres cuando los hombres aún tienen el status de hijos dependientes en el grupo doméstico de los padres. La mujer se traslada a la casa de su prometido y queda sometida a la autoridad de su futura suegra. Las mujeres cuentan con sufrir durante esta etapa y encuentran solaz en hacer constantes visitas a la casa de sus padres, donde disponen de mayor libertad para hacer lo que quieran mientras ayudan a la madre. Padres e hijas y madres e hijos tienen en Chignautla unas relaciones estrechas y afectuosas que contrastan llamativamente con las características restricciones de las relaciones entre padres e hijos. Pero en la vida pública, la hija que sigue siendo dependiente recibe su identidad social del padre y es conocida como la hija de fulano. Las hijas de los hombres de alta categoría ritual se consideran a sí mismas especiales y son tratadas de forma diferenciada por sus iguales. Estas jóvenes pasan más tiempo en las reuniones públicas que las hijas de los hombres de menor categoría social. Este tipo de mujeres jóvenes consideraría que una relación conyugal con un hijo dependiente es un descenso en su posición social; muchas se casan sin pasar por uniones libres, lo que es posible debido a la riqueza del padre del novio.

Cuando la mujer entra en una relación conyugal, su identidad pasa de ser la del padre a ser la de su compañero sexual. Se la conocerá como la mujer del hijo de fulano, un status subordinado mediante el cual debe ingresar en la sociedad. Se espera que las mujeres sean ambiciosas, pero para los hombres de quienes dependen, no para ellas mismas. Los hijos crean un vínculo obligatorio entre dos jóvenes adultos y legitiman las ambiciones de la mujer para su prometido. Entonces la joven madre puede aguijonear a su prometido para que solicite al padre la boda, que hará que ambos sean adultos. Una vez casado, el hijo tiene derecho a pedir al padre su porción del patrimonio.

Las mutuas obligaciones caracterizan las relaciones entre padres e hijos que conllevan el control y la transferencia de la tierra. Los padres están obligados a proporcionar a sus hijos una boda, una tierra que trabajar, y ayudarles a construir su casa. Cómo y cuándo se cumplen estas obligaciones depende de la buena voluntad del padre para dejar irse a los hijos. Los cabezas de familia se benefician reteniendo todo el tiempo posible la fuerza de trabajo. Chignautla es el tipo de economía donde los cultivos y el trabajo asalariado son más rentables para este tipo de agrupamiento residencial. El cultivo de la *milpa* no es un trabajo intensivo, pero, al margen de la cantidad de tierra de que disponga un individuo, sin jornaleros la cosecha resulta muy limitada. Los hombres que son cabezas de familia de grupos domésticos independientes y compuestos de una sola familia nuclear se enfrentan con este problema, pues rara vez tienen el suficiente dinero en metálico para contratar jornaleros. Mientras el hijo vive con el padre, no recibe sueldo. En este momento de su vida, el individuo también está interesado en ayudar a su padre en su carrera de *cargos*, puesto que tal carrera determinará el lugar de entrada en el sistema del hijo cuando se haya convertido en cabeza de familia. Pero cuando los hijos tienen sus propias familias, sus intereses se centran en sus propias carreras y, en último término, los hombres que residen juntos están condenados a entrar en conflicto sobre su participación en los recursos del grupo doméstico. El cabeza de familia retrasará mientras pueda la costosa boda del hijo, puesto que los años en que se celebran estas ceremonias queda poco maíz o dinero disponible para invertir en los *cargos*.

Los conflictos entre los hombres corresidentes son polifacéticos. Dado que no hay ninguna estipulación cultural sobre cuál de los hijos debe quedarse para heredar la casa del padre, los hermanos compiten entre sí por el afecto del padre. Pero una vez más la autoridad del padre prohíbe que la competencia sea abierta, lo mismo que el resentimiento de los hijos por el control del padre no se pondrá de manifiesto por miedo a las consecuencias, excepto cuando ambos están embriagados. Por esta razón, una etapa física en el desenvolvimiento del ciclo del grupo doméstico es la división de la unidad doméstica en distintas unidades para cada uno de los hijos antes de que se pueda presionar al padre para que apadrine

las sucesivas bodas de los hijos. De nuevo los hijos esperan, hasta que las tensiones dentro del grupo doméstico llegan a un punto donde la única solución viable es hacer que uno de los hijos casados se vaya, puesto que el conflicto se centra sobre todo alrededor de este hijo, su esposa y sus hijos. La mayor parte de los hijos retiene la tierra que se les entrega cuando establecen unidades domésticas independientes dentro del complejo de viviendas del padre, tierras segregadas de la heredad del padre y que los hijos tienen en usufructo hasta que se transfiere la propiedad, por lo general a la muerte del padre. La residencia independiente sigue a la boda y, desde ese momento, la esposa del hijo dependerá de los intereses de su marido en la casa de éste. Durante esta etapa es cuando los maridos estimulan a sus jóvenes esposas para que sean económicamente activas de todas las formas que puedan, puesto que los hijos que dejan la casa del padre enfadados no cuentan con la ayuda futura que idealmente deben recibir para construir su casa.

Las relaciones que rodean la transferencia de la propiedad son ambivalentes. Los hijos deben a los padres respeto y obediencia; los hermanos se deben recíproca ayuda una vez que cada uno de ellos tiene su propia casa; las esposas deben apoyar a los maridos, muchas veces incluso contra sus hijos; las nueras deben respeto a las suegras al tiempo que fidelidad a sus nuevos maridos e hijos. Pero el único tema que normalmente la cultura chignateuca elabora en mitos y folklore, con las más sorprendentes referencias que suponen la condenación de los hijos parricidas, es el conflicto potencial de los hombres que residen en el mismo grupo doméstico. Y son precisamente estas relaciones las que se caracterizan por el respeto más esmerado y obligatorio.

Lo más frecuente es que los hijos no recurran a solicitar directamente la independencia, aunque están motivados para comportarse así. En Chignautla, los hombres deben ser disimuladamente políticos mientras que las mujeres tienen permitido manifestar sus quejas en defensa de los intereses de los hombres de que dependen. Y aunque madres e hijos tienen unas relaciones estrechas y cálidas, y las madres protegen a sus hijos de las furias paternas, es insostenible que una madre se ponga a favor de un hijo por encima del marido. Después de todo, la esposa del *mayordomo* es la *mayordoma*, en tanto que la madre del *mayordomo* sólo es la madre del *mayordomo*.

No es sorprendente, pues, que las mujeres corresidentes que dan lugar a trastornos declarados dentro de la casa sean las compañeras sexuales de los hombres que compiten, pero que se reprimen de llegar a la disputa abierta entre ellas, por ejemplo las cuñadas, la suegra y la nuera. Hermanas, hijas y madres rara vez tienen conflictos, ni tampoco las esposas de los hombres que compiten abiertamente. Por tanto, es incorrecta la concepción de que las peleas domésticas entre mujeres están motivadas por la prosecución de sus beneficios personales, como proponen Lamphere (1974) y Collier

(1974) en los artículos donde analizan la política de las peleas domésticas.⁶ La mujer que tiene una relación de dependencia con un hombre en desventaja, es la que peleará hasta el punto de hacer desagradable la vida dentro de la casa si el marido es incapaz de hacerlo él. Y la mujer que más beneficio puede sacar de sus quejas es la madre de los hijos de un hijo dependiente, que es adulta gracias a ser madre pero que es menor de edad debido a su posición dentro de la casa de su prometido. Así, pues, las relaciones entre mujeres vinculadas a hombres preocupados por la transferencia de la propiedad productiva son las que dan lugar a la clásica pauta de los conflictos domésticos en la sociedad patricéntrica. En último término, la compañera sexual de un hijo dependiente crea una situación donde el futuro marido se ve obligado a hacer presión a favor de su independencia, por más que sea el hombre quien más ganará al conseguir su residencia independiente una vez casado. Después de años de residencia en el grupo doméstico del marido, el matrimonio se convierte para la mujer en una ilusión de libertad. Pero sólo es una ilusión, puesto que el rol matrimonial de la mujer en esta sociedad sitúa a los hombres en una posición donde su independencia sólo puede acarrear conflictos al matrimonio y pérdida de la autoestima a ojos de la sociedad.

6. Este artículo se escribió originalmente antes de que se publicara el volumen de Rosaldo y Lamphere *Woman, culture and society* (1974). Mi análisis se parece a los artículos de Jane Collier y de Louise Lamphere, que se ocupan ambos de los roles políticos de las mujeres, aunque nuestra interpretación difiere en cierto número de cuestiones importantes. Ambas autoras se centran en las estrategias de las mujeres que tienen temple político, en aquellas estrategias que se llevan a cabo dentro del dominio doméstico, puesto que las mujeres no participan formalmente en la vida pública pero utilizan estrategias orientadas a la consecución de objetivos públicos. Tanto Collier como Lamphere afirman que las mujeres deben operar a través de los hombres, con objeto de asegurar sus intereses influyendo a los hombres que ejercen la autoridad. Collier sostiene que las acciones de las jóvenes madres que dan lugar a la división de grupos domésticos políticamente importantes para los hombres son fundamentalmente llevadas a cabo a través de los hijos y no a través de los maridos, mientras que los maridos utilizan "la naturaleza de la mujer" para mantener su control sobre los recursos caseros y sobre la posición pública. Si bien existe una pauta característica de peleas domésticas entre mujeres, creo que es incorrecto denominar objetivos políticos a los "objetivos domésticos" y dar a entender que las madres manipulan a los hijos cuando entre los competidores se cuentan quienes controlan los recursos y las personas que dependen de ellos, es decir, esposas y maridos. Si la fuerza política tiene su base en el gran grupo de residencia común, más tiene que ganar la mujer de la ayuda del marido que de la ayuda del hijo, que es quien inevitablemente divide los recursos del padre y abandona a la madre cuando toma esposa. También pondría en cuestión la validez de suponer que los hombres se creen realmente que la naturaleza de la mujer les impide el acceso a los puestos públicos, y si no ocurrirá más bien que tales racionalizaciones de las peleas domésticas entre mujeres constituye los medios mediante los cuales defienden los hombres sus propias actuaciones, que son en último término las que producen la escisión del grupo doméstico, sobre todo teniendo en cuenta que los hombres tienen un poder derivado de su control de los recursos y que las mujeres deben recurrir a ejercer influencias, puesto que ellas no tienen de por sí nada que fundamente su poder.

Producción

Por regla general, las mujeres no reciben tierras en herencia. La tierra es escasa y la relación de las mujeres con su grupo de filiación (*descent*) agnaticio queda socavada por el matrimonio y la transferencia de sus intereses a otro grupo de filiación competidor, pese a que la mujer no pierda nunca su pertenencia al grupo de origen. Si un individuo es rico, dará a sus hijas parte de su patrimonio. Estas mujeres, pues, tienen libertad para traspasar su tierra a una hija lo mismo que a un hijo. Si una mujer con tierra se casa con un hombre capaz de acumular suficiente propiedad, ella reservará su herencia para las hijas. Las mujeres también reciben tierra cuando no tienen hermanos varones y el cabeza de familia busca un yerno que le ayude en las tareas del campo. Empero, las hijas no insisten en pedir herencia y se hacen la dote con los animales y objetos domésticos que reciben cuando se casan. Las hijas que soliciten herencia serán calificadas de *ambiciosas* tanto por los hombres como por las mujeres. Se supone que las mujeres no deben tratar de competir con el monopolio de los maridos en la producción, pues eso sólo puede conducir al tipo de inversión de roles, que es objeto de chistes y crueles murmuraciones.

Cuando una mujer hereda tierras, son suyas por su propio derecho. Aproximadamente el 18 por ciento de las casas son construidas por los hombres en tierras pertenecientes a sus esposas, y aproximadamente el 20 por ciento de todas las casas son de hombres casados que eran huérfanos, hijos de hombres con pocas tierras o hijos que, por una u otra razón, rompieron con sus padres y han perdido la herencia. Es raro que un hombre busque esposa por razones instrumentales —p. e., porque sea la hija única de un rico o porque sus hermanos tengan buenos contactos en la iglesia—, puesto que los hombres casados nunca se convierten en propietarios de las tierras de la esposa, a no ser que contraigan matrimonio civil. La categoría ritual no se transfiere de un grupo de filiación (*descent*) a otro, y el matrimonio por amor es un ideal importante. Del hombre que vive matrilocalmente se dice que «hace *atole* en la casa de la esposa», un comentario despectivo puesto que la preparación del *atole*, gachas de maíz, es trabajo de mujeres. La «hombría» de los hombres que viven en casas de sus esposas siempre se pone en cuestión; carecer de propiedades inmuebles plantea dudas sobre la capacidad del marido para actuar como hombre y asumir la posición dominante dentro del grupo doméstico. Los hombres que se casan fuera, a no ser que trabajen su propia tierra de forma independiente, es improbable que reciban cargos, aunque actúen como cabezas de familia y representen a la familia delante de la comunidad.

Los roles matrimoniales masculino y femenino están claramente explicitados y los individuos, sean hombres o mujeres, que no se amoldan a estas expectativas son tenidos en baja estima y no merecen la confianza para ejercer responsabilidades de importan-

cia. La independencia económica o la propiedad inmueble por parte de la mujer es una amenaza para la propia imagen del hombre, pues conforme el status de ella asciende, el de él debe descender. Debido a la presión exterior y dada la preocupación que sienten los individuos por su imagen pública, las parejas adoptan ciertas soluciones para reducir los conflictos de roles que surgen dentro del hogar cuando se invierten las posiciones. Por ejemplo, si la mujer es propietaria de tierras y el marido las trabaja, se le pagará por su trabajo, a menos que los beneficios se inviertan en el mantenimiento de la casa. Si la mujer desea controlar los beneficios, es fácil que contrate jornaleros para que le trabajen la tierra, caso de disponer del suficiente dinero.

Para las mujeres resulta problemático tomar parte en la producción económica. No es normal que una mujer tenga, al mismo tiempo, tierra y dinero en metálico que pueda utilizar para ampliar sus inversiones. En Chignautla la mano de obra femenina tiene más bien valor de uso que valor de cambio, y cualquier trabajo que encuentre una mujer estará muy mal pagado y será una forma de rebajarse. Aunque una mujer puede fácilmente contratar hombres que trabajen para ella, si el trabajador es el marido la gente dirá que ella «le ha quitado los pantalones». Por otra parte, los hombres no pueden contratar mujeres para que trabajen para ellos, porque se dirá que «han entregado los pantalones» a la esposa de otro hombre. Por eso, sin tierra ni capital, la actividad económica más habitual de las mujeres consiste en meterse a *regatonas*. Los *regatones* compran fruta y verdura a los productores individuales y luego la juntan y la venden a los compradores, sean de Teziutlán o a otros que vienen desde tan lejos como Puebla (la capital del Estado) o de la ciudad de México. Las mujeres que consiguen beneficios de este comercio los guardan para su uso personal. Sólo un pequeño porcentaje de mujeres se ha convertido en *regatonas* prósperas, porque la prosperidad económica alienta el tipo de independencia que entra en conflicto con el predominio del marido dentro de las relaciones matrimoniales. El conflicto entre roles suele bastar para impedir que las mujeres se conviertan en actores económicos, descontando su participación en el mercado, que sólo representa ganancias irregulares y en pequeña escala que utilizan para comprar los artículos caseros que necesitan. Las mujeres pueden competir con otras mujeres e incluso con hombres en el mercado, pero el marido y la mujer no pueden competir entre sí. Como cabezas de familia, es mucho más fácil para los hombres que para las mujeres transferir su posición dentro de la casa a posiciones de autoridad en las instituciones de alto nivel, lo que sólo repercute reforzando su status jurídico dentro de la comunidad. Lo que ganan los hombres al convertirse en adultos legales, lo pierden las mujeres al convertirse en esposas, puesto que sólo puede haber un cabeza de familia.

La mayor parte del poder de los hombres procede de su status jurídico, status que es imposible de conseguir si no se tiene mujer. Algunos hombres se convierten en cabezas de familia sin contraer matrimonio, pero no participan en la vida pública con las mismas capacidades de los hombres que también son cabezas de familia en sus propias casas. Las mujeres contribuyen a la definición del status del hombre adulto, de tal forma que los maridos son los únicos candidatos con derecho a apadrinar *cargos*. Los hombres con otros status tienen igualmente prohibidos los *cargos*; los hijos solteros dependientes son menores de edad desde el punto de vista legal; los hombres solteros que viven en unión libre con una mujer en casa propia tampoco pueden ejercerlos, porque «viven en pecado»; y los hombres solteros adultos que viven solos no podrían cumplir con las obligaciones rituales de los *cargos* al no tener esposa que complementa las tareas de la *mayordomía*. Y mientras que las viudas tienen derecho a solicitar y desempeñar los *cargos* de los maridos difuntos, utilizando la ayuda de los hijos, los viudos no pueden ocupar *cargos* hasta volver a casarse. En realidad, los hombres que no se casan o que se casan a edad muy avanzada rara vez desempeñan un papel en la vida pública ni en la adopción de decisiones dentro del barrio. Sin esposa, estos hombres se ven obligados a ser miembros periféricos de la sociedad, en tanto que las mujeres solteras es frecuente que sean prósperos comerciantes y que, debido a su riqueza, tengan relativamente mayor influencia que las mujeres casadas, que deben mantenerse a la sombra del marido.

Lo que me importa señalar es que los hombres no consiguen *ipso facto* posiciones de autoridad en la vida pública por el mero hecho de ser hombres, ni tampoco las mujeres tienen prohibido ocupar *cargos* únicamente por el hecho de ser mujeres. La inmensa mayoría de las mujeres y de los hombres se casan y, de ese modo, perpetúan la pauta tradicional del dominio del varón al suprimir la posibilidad de que las mujeres se conviertan en adultos legales al ser cabeza de una unidad doméstica. Incluso la madre viuda que se ha convertido en propietaria de la casa de su marido debe ocupar una posición secundaria con respecto al hijo con quien vive. En el pasado no era posible que una mujer viviera sola, pero en la actualidad las mujeres que heredan propiedades no precisan casarse para tener acceso a mano de obra masculina, puesto que una mujer puede hacer que hombres pagados con maíz o en metálico construyan su casa, cultiven sus campos y acarreen sus impuestos a las haciendas locales. En otras palabras, la mujer no necesita comprarse un rol dependiente para poder sobrevivir, pero la mujer que intenta «arreglárselas por su cuenta» inevitablemente sufrirá las consecuencias en sus relaciones con las demás mujeres, con los hombres y consigo misma, a resultas de las tensiones del rol que alienta con su libertad e independencia. No obstante, si seme-

jante mujer consigue un cierto nivel de riqueza y tiene la adecuada genealogía agnaticia de servicios en la iglesia, también ella puede servir a Dios como lo hacen los hombres que, además, son cabezas de familia.

Hace sólo tres años, un *cargo* del más alto nivel recayó en una mujer soltera que cumplía todas las condiciones tradicionales y no explícitas para ocupar el *cargo*. Con ayuda de parientes y vecinos, llevó a cabo todas las obligaciones propias de su posición, pero no tomaba parte en aquellas actividades de las que creía que el ser mujer la colocaba en desventaja. Estas actividades incluían las grandes libaciones de bebida y son ocasiones donde se lleva hasta sus últimas consecuencias la política religiosa. No obstante, este «*mayordomo* femenino» sigue teniendo su baza política, puesto que las decisiones para seleccionar cargos no pueden realizarse sin su voto. Gran parte de los cambios circulantes y politiqueros del personal de los cargos se lleva a cabo informalmente, y ella participa informalmente, lo mismo que lo hacen las esposas.

Es evidente que las mujeres tienen roles rituales secundarios en el sistema de *cargos* de Chignautla. Las mujeres asisten a la iglesia mucho más que los hombres, pero no pueden mantener una relación activa con Dios como detentadoras de *cargos*. Sin embargo, dado que los roles matrimoniales vinculan mutuamente a maridos y esposas, lo que hacen las mujeres afecta a sus maridos. Las mujeres desempeñan un papel activo en la defensa de los intereses de sus maridos, lo mismo que lo hicieron mientras sus maridos fueron menores de edad dependientes en la casa de los padres de él. La desigualdad, bien que encadenante, de los roles matrimoniales es interpretada por los chignautecos como diferencias sobre la naturaleza de las relaciones personales-sobrenaturales. Las mujeres acceden a lo sobrenatural a través de sus maridos, pero los maridos no se relacionan con lo sobrenatural a través de sus esposas. Una contraposición aún más sorprendente es la creencia de que si un hombre actúa contra el orden sobrenatural, su esposa es el receptor más probable del castigo sobrenatural que caerá sobre la familia, es decir, que enfermará o incluso morirá. Lo contrario nunca es cierto, aunque una mujer puede ser causa de que el marido pierda el respeto público, disminuyendo sus posibilidades de acceder a un cargo. Los maridos reconocen también que las esposas colaboran a su éxito al proporcionarles sostén y afirmar su valía con acciones y palabras. La estrategia defensiva más importante de la mujer consiste en su habilidad para hablar de su marido en las situaciones en que éste tiene prohibido hablar en su propio nombre para tratar de asegurarse algún *cargo*.

De manera muy parecida a como los hijos dependientes temen pedir la independencia a sus padres, los cabezas de familia temen el rechazo por parte de los hombres que constituyen la autoridad de la iglesia, al solicitar un *cargo*. En lugar de «pasar por esta vergüenza», como ellos dicen, prefieren ser nombrados. Pero con objeto de que el nombramiento llegue a casa en manos del sacristán, el

hombre debe hacer saber sus intenciones a quienes participan en la operación de elegir los *cargos*. Sabiendo también que suele haber competencia por los *cargos*, el individuo debe planear cuidadosamente cuál es el momento oportuno para que trascienda esta información. El hombre informará a su esposa, con varios años de adelanto, cuando sepa que un cargo va a ser dejado libre o puesto a concurso. Entonces la esposa transmite tal información a las demás mujeres quienes, a su vez, informan a sus maridos que ya desempeñan *cargos* o que están en condiciones de influir a los individuos que en estos momentos los ocupan. Poco después, el hombre en cuestión puede valorar sus posibilidades basándose en la información que le vuelve a través de la esposa sobre el proceso en marcha de seleccionar el mejor candidato para el *cargo* a cubrir. Aquí es donde la mujer participa activamente en la política religiosa. Las mujeres ocupan una estratégica posición para distribuir información que perjudique a los hombres cuya solicitud se hace pública mediante este sistema informal. Menos constreñidas que los hombres fuera de los contextos rituales, cuando las mujeres se encuentran en el molino, o en el mercado de Teziutlán, les resulta relativamente fácil enterarse de la conducta individual en medio de la corriente general de información que difunden las murmuraciones. Por tanto, en cuanto se conoce el deseo de servir en la iglesia, los hechos que incapacitan a un individuo para tales funciones llegan a oídos de las partes interesadas, mientras que todas las personas interesadas se esfuerzan por mantener las normas de buena conducta cuando están fuera de sus casas.

El rol de la mujer como transmisora de información a través de la murmuración no es en sí raro, y sería incorrecto decir que los hombres no murmuran también por una u otras razones. Pero lo que nos interesa es la pauta identificable de la murmuración en Chignautla. No son escasas las modificaciones que van intercalando los rumores. Se trata de cambios útiles y en concordancia con los intereses del barrio. Una vez que son del dominio público, sean o no ciertos, arruinan la reputación de un individuo. Este tipo de calumnias politizadas, que utilizan las mujeres, permite a los hombres utilizar su habilidad para controlar el reparto de los *cargos*. Se espera que las mujeres sean protectoras y ambiciosas con respecto a sus maridos y nadie criticará a una mujer por hacer lo posible por asegurarse de que su marido reciba el *cargo* que ella cree que merece, *cargo* que él sería incapaz de conseguir por sus propios esfuerzos.

Observaciones finales

En este artículo he descrito el rol de las mujeres en el proceso político de una comunidad india, una comunidad similar a las demás comunidades rurales de Centroamérica. La vida social de Chignautla se articula a través del parentesco, que es patricéntrico, dando

lugar a la típica configuración en que los varones son dominantes. No obstante, dentro de la familia, las mujeres toman parte activa en el proceso de adoptar decisiones y de situar a los hombres en puestos que tengan utilidad y reconocimiento públicos. También he mostrado que las mujeres toman parte activa en la política religiosa, que determina la adquisición de cargos de poder dentro de los barrios. Aunque las mujeres son importantes para que los hombres consigan los puestos públicos, normalmente son los hombres quienes ocupan las posiciones formales de autoridad dentro de la casa y en el terreno público, posiciones que detentan en buena medida en virtud de su control de los recursos productivos. El status de la esposa es lo que define la identidad social de los hombres desde el importante punto de vista jurídico, permitiéndoles participar como actores principales en las instituciones de más alto nivel de la comunidad.

Los recientes trabajos sobre antropología de la mujer han adoptado una perspectiva crítica con respecto a la forma en que la contribución de las mujeres al funcionamiento de la sociedad se ha sumido en discusiones centradas en los roles y actividades de los hombres. Mientras que hay pocos tratamientos de las mujeres que no mencionen a los hombres, raro es el caso en que ocurre lo contrario. Este artículo presenta una corrección parcial de esa tendencia, y he apuntado el problema más general de intentar tratar el rol de un sexo sin mostrar las relaciones con el otro sexo. Concretamente, he mostrado que, en esta comunidad, el análisis no sólo sería incompleto si se omitieran las formas en que la posición de las mujeres afecta a las actividades de los hombres y a las posiciones que éstos ocupan en público, sino que este tipo de omisión representaría una negación de la naturaleza complementaria de los roles sexuales, aunque bien pueden resultar marcadamente asimétricos. Por una parte, las mujeres de Chignautla tienen un status derivado del hombre de quien dependen y con quien se identifican. Por otra parte, el dominio de los varones no llega en Chignautla hasta el punto de que los hombres participen en actividades importantes con independencia de la aprobación y colaboración de las mujeres. En esta sociedad fundada en el parentesco, la identidad básica del rol sexual está ligada al rol de marido y de esposa. En estos status es donde queda más claramente dibujada la identidad sexual de hombres y mujeres.

Las consecuencias estructurales del matrimonio como fuente del status sexual son evidentes en muchas sociedades: que estas sociedades suelen caracterizarse por la asimetría sexual cuando son patri-céntricas es obvio, pues la literatura está repleta de descripciones donde los hombres desempeñan los roles considerados de importancia crucial para el funcionamiento social de tales sociedades. Pero lo que se ha ensombrecido, y lo que yo he tratado de mostrar en este estudio de un caso concreto, es el rol esencial de las mujeres para definir la identidad social de los hombres y determinar su operatividad pública. En este tipo de sistema social basado en el parentesco es donde se hace visible el encadenamiento de los roles matrimo-

niales y comunitarios. Al mismo tiempo, la asimetría del sistema también queda puesta al descubierto cuando se examinan las desviaciones de la norma matrimonial: para el hombre entraña una pérdida de status en el dominio público, mientras que permite a la mujer ganar status en el mismo terreno.

BIBLIOGRAFÍA

- COLLIER, JANE F. 1974, «Women in Politics», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- LAMPHERE, L. 1974, «Strategies, cooperation and conflict among women in domestic groups», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- ROSALDO, M. y L. LAMPHERE 1974, *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- SLADE, D. L. 1973, «The Mayordomos of San Mateo: Political Economy of a religious system». Tesis doctoral inédita, University of Pittsburgh. Ann Arbor: University Microfilms.

Mujer e ideología

LAS MUJERES COMO PERSONAS ANTISOCIALES:
LA REPRESENTACION IDEOLOGICA DE LAS MUJERES
ENTRE LOS ANTAISAKA DE MADAGASCAR

Este trabajo se propone comprender la relación que existe entre la representación ideológica de las mujeres y el rol de éstas en las esferas económica y política de la sociedad antaisaka. Esta representación será examinada principalmente en el contexto del ritual funerario, porque, como ocurre en casi todo Madagascar, los funerales son los acontecimientos rituales más importantes, implican una cantidad considerable de gente, tiempo y gastos, y constituyen también las ocasiones en que se realizan las afirmaciones ideológicas más explícitas.

Consideramos aquí la ideología como el «lenguaje» en que se expresa y representa lo que una sociedad dada considera como las relaciones más importantes que hay entre los individuos y sus condiciones de existencia. La representación de estas relaciones es fundamental, porque constituye uno de los aspectos más decisivos del proceso a través del cual se instruye y se condiciona a la gente para que acepte la manera en que ha de participar en la producción y en las relaciones de producción. Porque: «La ideología es indispensable en toda sociedad en la medida en que los hombres han de ser formados, transformados y equipados para responder a sus condiciones de existencia».¹ En las sociedades en que existe una división del trabajo, habrá inevitablemente diferencias en las relaciones que experimentan los diferentes grupos y, por consiguiente, la ideología ha de servir para explicar y para justificar la separación entre los grupos. Si un grupo es dominante, a través del control de la producción y de la distribución, entonces también ha de dominar la representación ideológica e, inevitablemente, tratará de propagar sus propios intereses para crear grupos e individuos que acepten las condiciones de existencia que él controla y mantiene.

Se considerarán cuatro aspectos de la representación ideológica antaisaka:

1. L. Althusser, *For Marx*, trad. inglesa, p. 239.

1. Las clases de roles y relaciones que se representan y el grado en que éstos presentan tanto un reflejo como una distorsión de las relaciones sociales establecidas en otros niveles de la sociedad,

2. La manera en que la ideología proporciona a la gente una respuesta ante la sociedad y un modo de trabajar dentro de la misma; ambos corresponden a los intereses del grupo socialmente dominante, hacen posible las relaciones entre los grupos, y permiten que se reproduzca el control sobre la producción; relacionado con esto,

3. El rol de la ideología en la lucha entre grupos antagónicos, entre los productores inmediatos y los que controlan la producción y la distribución, y

4. La manera en que la ideología actúa como un sistema de control social a través de la creación y el mantenimiento de la solidaridad en el seno del grupo dominante y de divisiones y separaciones en el interior y entre los grupos subordinados.

En primer lugar consideraremos ciertas relaciones fundamentales de la sociedad antaisaka: las relaciones establecidas en el proceso de la producción, las relaciones entre los grupos (patrilineales), las relaciones de las mujeres con esos grupos, la manera en que los antaisaka están integrados en la economía de Madagascar, y las restricciones que ello impone a la producción en su área local y, por consiguiente, al propio ritual funerario. Por último trataremos de comprender la representación ideológica del varón y de la mujer en función de los aspectos de la sociedad antaisaka previamente considerados.

Los antaisaka viven en la costa sudoriental de Madagascar, justo sobre el trópico de Capricornio. La mayoría de las aldeas antaisaka están concentradas en las tierras bajas, junto a los dos ríos principales, el Mananara y el Matitana. El área se encuentra intensamente cultivada y virtualmente no tiene árboles, salvo en la zona que rodea las aldeas. Estas están construidas en la cima de unas pequeñas colinas, donde se han plantado árboles frutales. En las laderas de las colinas hay campos de mandioca y batata; en el valle se encuentran los arrozales. Las aldeas son pequeñas y compactas; están situadas muy cerca unas de otras; a menudo sólo están separadas por unos centenares de yardas.

Producción agrícola

Los productos básicos de los antaisaka son el arroz, la mandioca y la batata. De éstos, el más importante, alimenticia e ideológicamente, es el arroz. Sin embargo, sólo muy pocas unidades domésticas cultivan arroz suficiente para su subsistencia anual. El arroz es producido con doble cosecha en arrozales de pantanos que no requieren irrigación. Otros productos básicos se cultivan en los campos que rodean a los arrozales y las frutas y hortalizas en los huertos situados alrededor de cada aldea. Muy pocas unidades domésticas poseen bueyes, pero la mayoría tienen aves y, algunas, cerdos.

La única artesanía es el tejido de esteras de junco y de canastas, exclusivamente para el consumo doméstico.

A pesar de que la costa oriental de Madagascar es la región de la isla que produce más café, el área antaisaka nunca ha sido una zona importante para ese tipo de producción, porque resulta un poco fría para lograr una productividad elevada. Sin embargo, la mayoría de las unidades domésticas antaisaka tienen algunas matas de café en sus huertos.

Organización de la aldea

Las aldeas tienen un promedio de 35 unidades domésticas. Las casas son pequeñas (12 pies × 10) y, por lo común, albergan una familia nuclear. El tamaño medio de las unidades domésticas era de 4.3. Las aldeas están integradas por uno o más grupos patrilineales, que suelen estar compuestos por unas 16 unidades domésticas. La mayoría de las aldeas contienen grupos que comparten la noción de descendencia patrilineal común, a pesar de que esos vínculos de parentesco no existen inevitablemente entre ellos. Sin embargo se reconoce la conexión patrilineal entre grupos de diferentes aldeas. A pesar de que se insiste mucho en el hecho de que todos los hombres de un grupo son parientes patrilineales, los hijos de la hermana pueden llegar a ser incorporados a los grupos del hermano de su madre y, después de una generación aproximadamente, su relación genealógica exacta con el grupo se vuelve imprecisa, de modo que también ellos son aceptados como parientes patrilineales. Todos los casamientos que se contraen en la región son virilocales, hecho que no parece registrar excepciones en el área investigada. Cada grupo tiene una cabeza titular, el *lonaky*. Sin embargo, éste no tiene derecho alguno sobre la tierra o sobre el trabajo, a pesar de que en un tiempo ya pasado ha tenido bastante control sobre los mismos.

Todos los hombres definidos como adultos, es decir, los hombres casados que viven en unidades domésticas independientes, deben participar, y así lo harán, en las actividades comunales del grupo patrilineal. En primer lugar y principalmente deben asistir a todos los funerales a los que su grupo es invitado. Cada cabeza de unidad doméstica debe contribuir con igual suma de dinero al grupo de linaje global cuando se produce un funeral al cual el linaje es invitado, dinero que éste en cuanto grupo ha de entregar al linaje que celebra el funeral; cada cabeza de unidad doméstica debe recibir, a su vez, una parte igual de cualquier cosa que el grupo reciba. Todos los hombres adultos tienen que participar también en todas las actividades políticas en que esté implicado el grupo y tienen que ayudar a cualquier miembro individual del grupo que esté reparando o construyendo una casa; ésta es la única ocasión en que el linaje realiza actividades comunales. El propio *lonaky* no puede representar por sí solo a los hombres del grupo: todos los hombres del grupo

deben participar en todas las actividades en las que esté implicado el grupo.

Tenencia de la tierra

Salvo el área de huertos alrededor de la aldea, toda la tierra es detentada por los individuos, quienes la controlan de manera exclusiva. Por otra parte, la tierra de los huertos es propiedad comunal del grupo en su totalidad. Sólo los miembros residentes del grupo pueden trabajarla. Los arrozales y los campos se heredan en forma patrilineal. Las mujeres pueden heredar cuando no tienen hermanos o medio hermanos. A pesar de que la tierra es propiedad de los individuos, es muy fuerte la creencia ideológica de que los hombres del patrilineaje tienen derechos sobre los arrozales que posee cada miembro individual del grupo.

Así, por ejemplo, cuando unos arrozales que habían pertenecido a un hombre del grupo iban a ser heredados por los hijos de sus dos hijas (pues él no había tenido hijos), los hombres del patrilineaje trataron de conservar los arrozales dentro del grupo. Celebraron una reunión en la que intentaron convencer a los hijos de las «hermanas» de que volviesen a su aldea y se integrasen a su patrilineaje. Los hijos de las «hermanas» se negaron porque habían vivido en las aldeas de sus padres. Otras formas de presión que se aplicaron sin éxito incluyeron la sugerencia de que, si alguna vez los arrozales fuesen vendidos, los hijos de las hermanas tendrían que ofrecérselos a los parientes patrilineales de sus madres. También esto fue rechazado, porque los hijos de las hermanas dijeron que se los venderían al mejor postor.

El momento en que se realiza la transmisión de la herencia varía mucho: la propiedad absoluta de la tierra se produce al morir el padre, pero los hijos obtienen el derecho a hacer uso de la misma cuando han establecido una unidad doméstica independiente (por lo general después del nacimiento de su primer hijo). Los hijos no pueden vender la tierra que han heredado de sus padres hasta la muerte de éstos, pero en todo lo demás son independientes de ellos. El análisis del control de la tierra resulta más complicado por la frecuencia de los préstamos de tierra, no sólo entre miembros de un patrilineaje sino también entre parientes matrilaterales y afines, e incluso, en algunos casos, entre vecinos no vinculados por parentesco.

La organización de la producción

El aspecto más notable de la organización de la producción entre los antaisaka consiste en la evidente falta de cooperación tanto a nivel individual como de la unidad doméstica. La unidad básica de producción está integrada por todos los que residen en una unidad

doméstica y que por ello comparten un trozo de tierra, su comida y su trabajo. La cabeza de una unidad doméstica sólo puede requerir el trabajo de sus hijos mientras éstos dependen de ella y mientras residen en su unidad doméstica. Cuando se hayan trasladado a unidades domésticas separadas ya no trabajarán con su padre. Una vez que se han casado, los hermanos nunca emprenden trabajos agrícolas en conjunto; tampoco las diferentes unidades domésticas del grupo patrilineal trabajan en conjunto. La única forma de trabajo ajena a la unidad doméstica que puede ser reclutada (al margen de aquella en la que interviene el dinero), es la de los esposos e hijos de las hijas, y la de los hijos de las hermanas. Los hombres están obligados a trabajar para el padre de sus esposas hasta que se reconoce que las necesidades de su propia unidad doméstica ya son demasiado grandes. Los hombres deben trabajar para los hermanos de sus madres durante un período similar. Por consiguiente, el trabajo suplementario se recluta a través de las relaciones establecidas por el intercambio de las mujeres.

Los antaisaka admiten implícitamente la importancia de este hecho cuando afirman que las únicas condiciones impuestas al casamiento (en teoría la elección del cónyuge es totalmente libre salvo en una cierta esfera exogámica) consisten en que el yerno no viva demasiado lejos del padre de su esposa, porque en ese caso no podría procurarle a su suegro el trabajo que éste pudiera pedirle. Las pautas de casamiento reflejan esta condición, porque casi todos éstos se producen en el interior de un área geográfica muy limitada. Los casamientos que contraen los habitantes de cada aldea tienden a concentrarse dentro de un radio de 8 kilómetros de la misma.

La división sexual del trabajo

A pesar de que los hombres y las mujeres tienen algunas tareas agrícolas sexualmente diferenciadas, existen pocas sanciones estrictas en contra de que un sexo realice el trabajo agrícola normalmente emprendido por el otro. (Por ejemplo: los antaisaka son famosos en Madagascar por el hecho de que tanto hombres como mujeres se ocupan del trasplante del arroz.) La diferenciación se vincula sobre todo con el método de pesca utilizado: las mujeres emplean redes y los hombres cañas; también se vincula con el hecho de que las mujeres no pueden trabajar con bueyes. En el resto de los casos la división sexual del trabajo está basada más bien en la existencia de tareas que tradicionalmente son realizadas por un sexo más que por otro.

Sin embargo, existen culturalmente más restricciones acerca del tipo de trabajo agrícola que realizan los hombres, que acerca del que realizan las mujeres. Los hombres nunca cosechan el arroz, la batata ni las hojas de mandioca, y es raro que se ocupen del trasplante del arroz. Su principal trabajo consiste en la preparación de los campos para el cultivo, es decir, el cavado de los arrozales

y los campos de batata y de mandioca. También ayudan a trasplantar el arroz, a pescar, a recoger los trozos más grandes de leña, a escardar el *zoliki* y los campos de batata y de mandioca. Las mujeres no están excluidas de ninguna de las actividades realizadas por los hombres y hacen el resto del trabajo, pero nunca se ocupan de la preparación de los arrozales cuando se emplean bueyes. Además del trabajo ya descrito, se ocupan de algunas tareas no agrícolas, como tejer esteras, cuidar de los niños y cocinar, labores productivas importantes y que requieren tiempo, todas ellas necesarias para la existencia de cada unidad doméstica.

Relaciones entre aldeas: organizaciones del grupo de tumba

Todos los miembros de un patrilineaje, tanto masculinos como femeninos, son sepultados en una sola tumba y para todos ellos la definición del antaisaka se expresa simbólicamente por el hecho de ser enterrados junto con los propios parientes patrilineales en la tumba ancestral. Por su parte, las tumbas son visibles en el paisaje antaisaka, no porque ellas mismas resulten perceptibles sino por causa del *alafady*, el bosque sagrado que las rodea. Estas pequeñas áreas de vegetación enmarañada y salvaje se destacan dramáticamente en medio del paisaje antaisaka, ordenado y muy cultivado. Sólo se penetra en ellas para los funerales y únicamente lo hacen los hombres; a las mujeres les está vedada la entrada. Cada tumba es compartida por unos cinco o seis grupos patrilineales y se dice que quienes están sepultados en la misma tumba tienen una descendencia común. Cada grupo de tumba, a su vez, está asociado con otros grupos similares (también son aproximadamente unos cinco o seis los grupos que están vinculados de esta manera). En este nivel de organización (la asociación de grupos de tumba) no se reconoce una descendencia compartida. Existe una última asociación entre estos grupos más amplios que residen en una determinada área y que rara vez se desplazan.

Cuando se piensa que un individuo ha transgredido los *fomba* (costumbres, reglas) antaisaka, se le castiga con la expulsión de la tumba, del grupo de tumba y de la Asociación de grupos de tumba. Una persona que sufre ese castigo está condenada al completo ostracismo social. En tales casos la Asociación de grupos de tumba actúa como un tribunal y dirige esta clase de asuntos. Sólo cuando el crimen es muy grave (el único crimen mencionado fue el homicidio) se recurre a la Asociación más amplia de grupos de tumba.

Los funerales representan de por sí los rituales antaisaka más elaborados, los que atañen a la mayor cantidad de grupos y los que se producen con mayor frecuencia: cada linaje asiste probablemente a unos cinco o seis funerales por mes.* La relación entre todos

* Los funerales no sólo se celebran para aquellos que viven en la zona, sino también para aquellos antaisaka que se encuentran lejos, en emigración ya sea temporal o permanente.

los grupos vinculados entre sí por una relación de grupo de tumba se afirma y se mantiene sobre todo a través de la obligación de asistir a los funerales de cada uno de los otros y de contribuir públicamente a los mismos. Los grupos de linaje que integran la Asociación más amplia de grupo de tumba no están afectados por la obligación de asistir a los funerales celebrados por los linajes asociados.

Relaciones entre aldeas: casamiento y vecindad

Las aldeas vecinas, que probablemente tienen diferentes vinculaciones de grupos de tumba, colaborarán con frecuencia entre sí y se ayudarán en los funerales y en otras ocasiones rituales (sobre todo en las circuncisiones). Entonces tendrán un *maromanga* común. Este último consiste en un grupo compuesto por todos los hombres y mujeres activos de un patrilinaje, y su importancia es predominantemente ritual (sin embargo, los datos sugieren que el *maromanga* ha actuado anteriormente como un grupo que realizaba conjuntamente trabajos productivos).

Los vínculos que se establecen a través del casamiento tienen significaciones distintas según que el grupo en cuestión dé o reciba una esposa. Todo el patrilinaje del grupo «que da esposa» resulta implicado en el intercambio; en cambio, por el lado «que recibe esposa» sólo el novio y algunos de sus familiares inmediatos resultarán implicados en la transacción. Esta diferencia entre ambos grupos aparece en cada etapa del casamiento. Así los dadores de esposa siempre invitan al grupo patrilineal de los que reciben esposa a asistir a los funerales que se celebran en su patrilinaje; pero, por lo común, sólo el individuo que recibe la esposa asistirá. A su vez, el grupo que recibe esposa sólo pedirá al afín individual que asista a los funerales celebrados en el linaje; es decir, al padre o al hermano de la esposa; a veces esto sólo ocurrirá cuando el funeral se celebre por la muerte de un individuo perteneciente a la familia inmediata de la novia.

El símbolo de la amistad en todas las diferentes clases de relaciones existentes entre las aldeas es la regularidad con que cada una de ellas asiste a los funerales de la otra. A partir de la observación de la presencia de cada uno de los grupos en los distintos funerales que se celebran en la aldea, se puede determinar cuáles son las relaciones de familia, de afinidad, de grupo de tumba e informales que les vinculan entre sí.

Las mujeres en relación con el linaje de su padre

Para que un hombre sea aceptado como miembro adulto, que participa plenamente en su linaje, tiene que residir en la aldea del linaje, trabajar en el *zoliki* (huerto), en los *tany* (campos) y en los

horaki (arrozales), heredados de un miembro del grupo, y ser cabeza de una unidad doméstica independiente. Hasta que no ha alcanzado este status, social, política, económica y jurídicamente es un menor. A pesar de participar en las actividades de la aldea, no participa en los asuntos de su grupo de linaje. Nunca concurre a los funerales ni a las circuncisiones a los que su grupo es invitado, y no da ni recibe dinero en las ceremonias. Sin embargo, a pesar de su inicial posición dependiente, inevitablemente llegará a ser un miembro con participación plena y un adulto responsable.

Las mujeres permanecen en esa posición de dependencia durante toda la vida. A pesar de ser miembros del linaje de su padre y de la tumba del mismo, nunca se las considera como adultos sociales tal como ocurre con sus hermanos. Una mujer tiene ciertos derechos a la residencia en el linaje de su padre, pero socialmente se espera que se case y que entonces vaya a vivir fuera de él. Pertenecer al *maromanga* del linaje de su padre y mientras resida en la aldea ha de participar en sus actividades. Cuando se casa, ha de tratar de asistir a los rituales celebrados en la aldea de su padre, pero no irá a los funerales que se celebren en otras aldeas.

Sólo durante su niñez las mujeres son residentes de la aldea de la que son miembros a través de la filiación patrilineal. Viven la mayor parte de sus vidas en aldeas en las que no tienen derechos heredados de residencia y en las que se encuentran en una posición dependiente; posición definida por su relación individual con un miembro masculino de ese grupo. Evidentemente, este hecho del casamiento virilocal es muy importante para determinar el status de la mujer tanto en la aldea de su padre como en la de su esposo.

Las mujeres en relación con el linaje de sus esposos

La relación declarada de una mujer con el patrilineaje de su esposo resulta bien caracterizada por la manera en que el casamiento mismo es reconocido. El grupo del esposo no participa como grupo en las negociaciones en ninguna etapa de los procedimientos (a pesar de que pueden hacerlo diferentes individuos que lo integran) ni lo hace en ningún reconocimiento público de la conclusión del casamiento, como tampoco cuando nace un niño de ese casamiento. La única etapa en la que se produce algún reconocimiento es la de la circuncisión de alguno de los hijos del casamiento (para las hijas no existen ceremonias de iniciación). Las esposas sólo son consideradas en relación con el individuo con quien están casadas. Por consiguiente, las viudas y las mujeres cuyos esposos están ausentes prácticamente no participan en las pocas actividades comunales de la aldea que atañen a las mujeres, como la construcción de casas. Sólo unas pocas esposas asisten rara vez a los acontecimientos rituales a los que deben concurrir los hombres del linaje, y únicamente van para poder cocinar la comida que los hombres

han de recibir en cuanto grupo y que suele consumirse en el lugar.

El grado de integración de las mujeres en el grupo de sus padres o de sus hermanos depende también mucho de la posición que ocupan en relación con una unidad doméstica. Una mujer resulta más identificada con el linaje de su esposo cuando éste participa plenamente en las actividades del mismo y cuando ella se encarga de su propia unidad doméstica y produce hijos. Cuando es una joven esposa y cuando es una viuda se encuentra más excluida, puesto que en la primera situación depende de un hombre joven que carece de status de adulto en el linaje y que depende a su vez de la unidad doméstica de otro hombre; en el segundo caso, lo es porque no se encuentra directamente asociada a un varón cabeza de unidad doméstica, y depende de la unidad doméstica de su hijo, aunque pueda vivir en una casa de su propiedad o con sus hijos más jóvenes. También está socialmente aislada cuando es una esposa cuyo marido se encuentra fuera de la aldea (realizando una tarea asalariada). En el grupo de su padre participa más en el linaje antes de casarse y cuando es vieja. Cuando se trata de una mujer casada que vive fuera de la aldea, es muy difícil que participe en alguna de las actividades del linaje de su padre.

Quizás una de las mejores indicaciones del hecho de que las mujeres no tienen derechos automáticos para permanecer en las aldeas de sus esposos o de sus padres cuando enviudan o cuando sus maridos se divorcian de ellas, reside en la cantidad de mujeres viejas que encontramos viviendo con sus hijas; con otras palabras: en aldeas en las que no tienen ninguna clase de derecho de residencia.

Los antaisaka en la economía de Madagascar

Los antaisaka no tienen cultivos para el comercio, salvo las pocas matas de café que plantan en el área de huertos. Para conseguir dinero contante, por consiguiente, los hombres jóvenes del área deben emprender necesariamente trabajos asalariados durante períodos cortos de emigración. No existen posibilidades de empleo para las mujeres. La mayoría de los hombres trabajan como conductores de *ricksshaw* en los puertos costeros, con un régimen independiente.

Económicamente, los trabajadores asalariados se encuentran ahora en una posición muy poderosa. Constituyen la única categoría de personas que dentro del área laboral tiene acceso a grandes sumas de dinero. Toda la otra gente de sus linajes dependen en alguna medida del dinero contante que ellos ganan y traen consigo. Pero ningún otro individuo puede apropiarse de sus salarios, porque ninguna categoría de hombres tiene control sobre ningún otro. Dos hechos revelan esta falta de control de los padres de los trabajadores asalariados sobre el dinero de sus hijos. En primer término, alientan a sus hijos para que se casen y, en segundo término, les

dejan tierra para que trabajen independientemente. Los hombres jóvenes suelen casarse antes de partir para realizar su primera tarea asalariada. El padre quiere que el casamiento actúe como un incentivo para que los jóvenes regresen. Se espera que su esposa tenga un niño durante su ausencia, porque en tal caso el incentivo parece mayor aún, dado que una esposa y un hijo son los medios esenciales a través de los cuales un joven es capaz de alcanzar la mayoría de edad social y la independencia. Pero cuando un padre permite a su hijo que se case, tiene que pagar invariablemente los desembolsos iniciales del casamiento e inevitablemente alentará a su hijo para que se independice. Al casarse, un hombre se convierte en un adulto social y ha de trabajar la tierra para sí. El casamiento también es importante desde otro punto de vista, porque la nueva esposa significa un sustituto importante del trabajo del hombre joven en la economía de subsistencia. Sin embargo, puesto que el casamiento es muy inestable en los primeros días, uno de los problemas del padre del joven trabajador asalariado consiste en retener a su joven mujer en la unidad doméstica mientras dura la ausencia de aquél. Sin embargo, parece que por lo general los hombres jóvenes que se casen no se marchan al trabajo asalariado inmediatamente después del casamiento, sino que esperan hasta que éste sea reconocido como estable en cierta medida o hasta que su esposa quede encinta; a veces sólo después de cinco o seis semanas de casamiento un esposo se marchará a hacer un trabajo asalariado y la joven esposa quedará en la unidad doméstica del padre de su esposo. En caso de que la esposa no esté embarazada ni tenga hijos, puede muy bien volverse a su casa y buscarse otro marido.

Es evidente que el trabajo asalariado de los emigrantes tiene efectos profundos sobre la relación entre los sexos. El peso de la agricultura de subsistencia es asumido por las mujeres: cuando sus maridos están ausentes realizando un trabajo asalariado, y en menor medida cuando éstos residen en la aldea, son ellas las que se encargan de la mayor parte del trabajo tradicionalmente asignado a los hombres: la preparación de los arrozales y el cavado de los *tany*. También hacen todo el trabajo considerado como sexualmente apropiado para las mujeres: la siega, el trasplante, la preparación de la comida y el cuidado de los niños. En la esfera de la subsistencia, los hombres dependen del trabajo realizado por sus esposas y otras mujeres dependientes. Las mujeres tienen cierta libertad para decidir cómo harán el trabajo a realizar y la manera como se organiza el trabajo en la unidad doméstica. Sin embargo, es muy raro que alguna de estas últimas sea capaz de producir suficientes alimentos para atender todas sus necesidades. Es evidente que lo que las mujeres eligen o son capaces de hacer en esta esfera afecta a la unidad doméstica tanto a nivel cotidiano (en términos de la pequeña cantidad de dinero contante que se necesita para los gastos de la misma; dinero que suele obtenerse a través de unas actividades de mercado a pequeña escala) como

en términos de la adquisición de alimentos básicos a lo largo del año, es decir, las sumas más importantes que se necesitan para comprar arroz.

Mientras el marido está ausente, no puede controlar el trabajo emprendido por su unidad doméstica y, por consiguiente, no puede determinar el monto que ha de producirse. Incluso cuando regresa, todavía depende en gran medida de lo que su unidad doméstica ha sido capaz de plantar y preparar durante su ausencia. Si la esposa de un hombre decide abandonarle mientras está ausente, éste también se encuentra en una posición difícil al regresar. De modo que la producción de subsistencia depende de una manera decisiva de las mujeres, a lo largo de todo el ciclo doméstico.

Durante una parte importante de sus vidas, hombres y mujeres operan en esferas relativamente separadas y discretas; esta separación no sólo se demuestra en términos económicos, es decir: los hombres ganan dinero contante a través del trabajo asalariado y las mujeres, en cambio, se ocupan de la producción de subsistencia, sino también espacialmente: los hombres se van de las aldeas y las mujeres se quedan en ellas. El trabajo asalariado realizado por los hombres y la producción de subsistencia realizada por las mujeres son claramente interdependientes, a pesar de sus diferencias físicas y sociales. No sólo porque la esfera de la subsistencia no podía funcionar sin el dinero aportado por los trabajadores asalariados, sino porque también los trabajadores asalariados son incapaces de obtener por sí solos suficiente dinero como para mantener sus unidades domésticas exclusivamente con lo que ganan en las ciudades.

A pesar de la mutua dependencia entre los miembros del grupo doméstico, existe bastante inseguridad en el mismo, precisamente por la separación que hay entre las dos actividades económicas. Ni la mujer que queda a cargo de la producción de subsistencia ni su esposo, que está ganando el dinero que tanto necesita su unidad doméstica, tienen modo de asegurarse que el otro cumplirá con sus obligaciones para con la misma: el trabajador asalariado ni siquiera gana un salario fijo y seguro, y la que trabaja para la producción de subsistencia no tiene modo de poder predecir con precisión el monto que podrá producir. El puede estar ausente indefinidamente y no hay modo alguno de obligarlo a regresar; ella puede volverse a la aldea de su padre o casarse de nuevo y abandonar entonces la unidad doméstica, y no hay ningún mecanismo para obligarla a quedarse en ella.

La división sexual del trabajo y la tendencia a la emigración sólo masculina también afectan la composición de la unidad doméstica. De modo que casi todas éstas incluyen mujeres adicionales, cuya importancia económica es considerable, puesto que colaboran en el trabajo productivo emprendido por la esposa de la cabeza del grupo doméstico del que dependen. También contribuyen a reforzar la importancia del trabajo femenino en la agricultura de subsistencia y la dependencia, en última instancia, de los hombres respecto del trabajo de las mujeres en este área.

Por otra parte, la dependencia de las mujeres respecto de los hombres individuales y su aislamiento, resultado de su falta de integración como miembro de algún grupo, implican que las mujeres tratan de permanecer ligadas a un varón individual. Todo lo que tienen para ofrecer son sus capacidades reproductivas y su trabajo productivo, que resulta esencial. Por consiguiente, las mujeres se encuentran confinadas dentro de su rol en la unidad doméstica y, por ello, dentro de una posición de dependencia respecto de la cabeza de la misma o respecto de aquella de la que ambos dependen parcialmente. Existen para ellas muy pocas maneras de evadirse de esta situación. La emigración a largo o a corto plazo es muy rara en su caso; no hay otros trabajos que puedan realizar; no tienen posibilidades de adquirir tierras de labrantío por su cuenta y pocas mujeres de la región consiguen acceder a la tierra personalmente, con independencia de todo hombre. Por consiguiente, las mujeres permanecen ligadas a la región; su trabajo en la producción de subsistencia es el que mantiene a toda la región. La producción agrícola pertenece a la unidad doméstica y a la cabeza masculina de la misma; el trabajo de las mujeres pertenece en un sentido fundamental a sus esposos o a sus padres. Por lo tanto, las mismas no pueden trabajar en común ni cooperar unas con otras, dado que sus relaciones sociales dependen casi por completo de las de sus maridos y éstos no se comportan de aquel modo.

El funeral

Cuando algún miembro de un grupo patrilineal (hombre, mujer o niño) muere en una aldea, su cuerpo es trasladado a la casa de las lamentaciones rituales, la *tranondonaky*; ésta se convierte en una casa de llanto durante los tres días que dura el funeral y constituye un sitio reservado exclusivamente a las mujeres (a los hombres no les está permitido llorar). Todas las mujeres nacidas en la aldea (y que han pasado la edad de tener hijos) y algunas de las más ancianas pertenecientes a los grupos de tumba con que está vinculado el patrilineaje, se instalarán en la casa durante todo el período de lamentaciones, y otras mujeres acudirán a ella durante períodos breves. Los hombres, sobre todo los ancianos, se reunirán frente a la otra casa ritual del linaje, la gran casa de piedra o casa de los hombres, para discutir las disposiciones del funeral, determinar qué grupos se ha de invitar (a pesar de que, por lo general, siempre se trata de los mismos grupos) y dónde deberán colocarse los mismos, qué se les dará de comer, etc.

Al segundo día, los parientes del difunto que no residen en la aldea traerán mortajas para el cadáver y lo transportarán hasta el lugar de la reunión de los hombres del patrilineaje, fuera de la casa de los hombres. Sus donativos se realizan de una manera privada y discreta. A la noche del segundo día todas las mujeres ancianas reunidas en la casa de lamentaciones bailarán y cantarán

canciones especiales, mientras en el exterior los jóvenes de la aldea y de las aldeas vecinas bailan y los hombres de la aldea beben.

Al tercer día acuden todos los grupos de linaje invitados para demostrar su asistencia mediante el donativo de los *fangape*, simbolizados por el dinero que cada grupo ofrece a los hombres de la aldea anfitriona. Antes de la llegada de los visitantes, las esposas de los hombres del grupo presentarán individualmente una porción de arroz sin cocinar a los hombres del mismo. Ese arroz se añadirá entonces al arroz traído para alimentar a los huéspedes, que está apilado junto con el resto de los alimentos que han de ser distribuidos: azúcar, sal, café, leche evaporada y alcohol; todo esto se coloca junto y frente a los hombres del grupo de linaje, en la casa de los hombres.

Mientras van llegando los huéspedes, los jóvenes del linaje atrapan y matan de la manera más notoria posible el buey con que aquéllos han de ser alimentados. La carne se corta en porciones y se añade a los demás alimentos.

Los linajes invitados comienzan a llegar alrededor de las diez. Cada grupo de linaje llega junto y, al menos al comienzo, se mantiene unido. Las mujeres de ese grupo, que asisten al funeral, siguen a los hombres y al llegar a la aldea se dispersan: cada una va a sentarse donde ella misma elige, por lo general bajo los graneros que hay cerca del centro de la aldea, donde se desarrolla toda la actividad: se reunirá con las mujeres que conoce, que suelen pertenecer a los linajes de su padre o del hermano de su madre. Los hombres no gozan de tanta libertad. El más joven del linaje entrega las ofrendas del grupo a los que están sentados fuera de la casa de los hombres y éstos le dicen cuál es el sitio asignado para su grupo. Este puede estar en una casa, en un descampado o bajo un granero, según la importancia que tiene el grupo en cuestión respecto del funeral; es decir: los linajes que tienen un estrecho parentesco matrilateral y de afinidad con el difunto reciben un trato preferencial y ocupan una casa cercana al centro de la aldea.

Después, los hombres más jóvenes y los muchachos del linaje anfitrión son enviados hacia cada uno de los grupos con la carne, el arroz, el café, el azúcar y la sal que cada uno de ellos ha de recibir (el monto de los mismos es equivalente al dinero entregado al grupo anfitrión al llegar). A partir de las once, aproximadamente, cuando ya han llegado todas las aldeas invitadas, las esposas del linaje que celebra el funeral y las esposas de las aldeas *maromanga* vecinas, traen unos platos de comida cocinada (arroz con salsa) y los colocan junto a la casa de los hombres, donde los miembros masculinos del linaje organizan la distribución. Después van a sentarse con las otras mujeres o esperan en un grupo muy poco estructurado. Mientras tanto, los hombres de la aldea recogen y ordenan los platos que ellas han dejado. Por lo general, estos últimos serán unos cien y se los dispondrá en hileras pulcras y ordenadas. Se trata de un procedimiento muy estricto y elaborado, en el

que cada hombre dirige a varios hombres más jóvenes o muchachos para que coloquen los platos como él ordena.

✓ Cuando todos los platos están reunidos en un espléndido despliegue de abundancia, ese hombre les dice a los jóvenes que los cojan y los distribuyan entre los huéspedes, es decir, entre los visitantes masculinos. Una vez terminada esta distribución, se les permite a las mujeres coger los platos restantes y disponerlos como quieran. Nadie les dice a quién han de dárselos. El hombre encargado de la distribución deja eso a su criterio. Después de haber dirigido la distribución, éste suele volver al grupo reunido fuera de la casa de los hombres, mientras las mujeres distribuyen esos platos restantes de una manera informal.

A las once y media o más tarde, cuando la distribución está terminada, cada grupo de linaje se dirige al sitio que se le ha asignado para cocinar y comienza a preparar la comida que se le ha entregado. Esta es la única ocasión en que hombres y mujeres se mezclan, porque éstas últimas, las esposas de los miembros del linaje, están allí para ocuparse de la cocina. Cada linaje opera por su lado, independientemente de todos los demás. Las mujeres cocinan y distribuyen la comida. Los funerales constituyen una de las pocas ocasiones en las que se come carne.

Terminada la comida, la gente comienza a irse, en forma desordenada y sin anunciar su partida. Cuando la gente se marcha, los jóvenes solteras de la aldea anfitriona bailan suavemente alrededor del granero situado en el centro de la misma.

Una de las cosas más notables del funeral es el hecho de que el linaje es quien asume la responsabilidad por el funeral y el entierro del muerto. La unidad doméstica individual y los parientes patrilineales más cercanos del difunto no participan de ninguna manera específica ni contribuyen o reciben más o menos que el resto de los miembros. Los parientes matrilineales y por afinidad cercana deben entregar, en cuanto individuos, unos donativos especificados y esperados, pero los mismos son ofrecidos al grupo como un todo, y no a la unidad doméstica del difunto.

La ceremonia del funeral es considerada por los propios antaisaka sobre todo como una ceremonia para los vivos más que para el muerto. El énfasis recae sobre el hecho de que los diferentes linajes brindan a un linaje el apoyo del *fangape*, porque éste ha perdido uno de sus miembros, y son los vivos quienes necesitan esa clase de ayuda. De ninguna manera se considera que la persona muerta resulte significativamente afectada por la ceremonia del funeral. Lo único necesario es que la persona muerta sea enterrada en la tumba, porque de lo contrario su alma permanecería sin rumbo y desorientada. La asistencia de los huéspedes, el intercambio de dinero y comida, nada tienen que ver con la persona muerta.

Casi con certeza, el funeral significará una ganancia. Esta será guardada como suma global por el linaje y se la dedicará a gastos funerarios futuros o bien a los trabajos emprendidos por el linaje,

como la reparación de las casas rituales o de la tumba, o bien se la dividirá en partes exactamente iguales para redistribuirla entre todas las unidades domésticas de la aldea. La práctica varía según las necesidades particulares de cada aldea. Las ganancias obtenidas dependen en gran medida de la cantidad de grupos que han cumplido con sus obligaciones funerarias y han traído donativos.

Conclusiones

La manera en que las relaciones se representan en el rito funerario puede ser considerada simultáneamente como un reflejo parcial y como una inversión de los roles que desempeñan los sexos en la organización en el control de la producción. Lo interesante de esa presentación es la manera relativamente clara en que se establecen las posiciones de poder relativas de hombres y mujeres. Esta posición de poder es representativa de la relación real que existe entre hombres y mujeres en los niveles político y jurídico (en términos de acceso a la tierra, etc.) y al mismo tiempo es una posición de poder que se crea como tal en el proceso ritual. Por ejemplo: es evidente que los hombres no tienen un control firme sobre sus esposas y sobre el producto de su trabajo, y por cierto los hombres del patrilineaje en cuanto grupo no tienen control sobre las esposas del grupo ni sobre la producción de las unidades domésticas; cada hombre sólo tiene un control limitado de la producción de su propia unidad doméstica. Esta imagen del dominio masculino está representada en el ritual a través del contraste que se hace permanentemente entre varón y mujer, contraste por el cual los hombres son considerados como «sociales» y las mujeres como «antisociales».

En los funerales, los hombres de un linaje, tanto en el caso de los linajes anfitriones como en los de los huéspedes, son vistos siempre como grupo. La tarea principal del linaje anfitrión consiste en recoger el dinero entregado por los huéspedes y en distribuir la comida. Hay una cierta división del trabajo, basada sobre la edad, en la organización de estas actividades, pero fundamentalmente todos los hombres de un linaje trabajan juntos como una unidad cooperativa. Esto se ve más claramente el último día, cuando están presentes todos los huéspedes y se distribuye la comida.

Los hombres del *lonaky* se reúnen fuera de la casa de los hombres con los sacos de arroz, café, azúcar, sal y leche evaporada a su lado. El buey es matado y cortado en trozos frente al sitio en que están sentados los hombres, y los trozos se colocan sobre unas hojas junto con el resto de la comida que ha de ser distribuida. Los hombres y la comida están claramente identificados: los bienes se presentan como propiedad común del *linaje*. Lo mismo ocurre en el caso de la comida cocida que traen las mujeres y sólo durante la distribución de esta última hombres y mujeres están juntos en la ceremonia y sus diferentes roles sociales quedan en evidencia.

Como hemos visto, cada mujer casada cocina sus platos de comida, sale de su casa y los coloca junto a la casa de los hombres. Es evidente que las mujeres son consideradas como individualmente asociadas con los platos de comida que entregan al grupo de hombres del linaje de su esposo. Esta comida es transformada luego por los hombres: las contribuciones individuales se funden en una unidad indiferenciada, asociada con el patrilineaje, con los hombres en cuanto grupo. Los hombres en cuanto grupo determinan qué comida ha de darse a cada uno de los grupos visitantes; a las mujeres individuales sólo se les permite dar a otros individuos. De este modo sus relaciones individuales están separadas de las relaciones de grupo establecidas por los hombres y su elección no está controlada por éstos: por lo tanto la misma está desvinculada de las relaciones que ellos establecen.

El control de toda la distribución formal por parte de los hombres no sólo es en cierta medida una negación del rol de las mujeres en la producción de los bienes que se distribuyen, y por lo tanto de su potencial derecho a participar en la decisión acerca de cuáles han de ser sus destinatarios, sino que también es una negación del hecho de que las mismas no tienen nada que ver con las relaciones que existen entre los grupos sociales. De ese modo se ignora que son ellas quienes crean, a través del casamiento, las relaciones que de hecho resultan más importantes, es decir: las que se establecen entre un hombre y su yerno y el hijo de su hermana, relaciones que, como hemos visto, son vitales para la producción. Esta negación de la importancia de las relaciones establecidas a través de las mujeres puede estar vinculada a su vez con la manera en que el casamiento mismo es casi completamente ignorado como una ocasión significativa para la comunidad.

Por otra parte, las mujeres están aisladas unas de las otras: cada categoría de mujeres está separada de las demás; las ancianas en el *tranondonaky*, las mujeres solteras en la danza alrededor del granero central, y las esposas en sus casas preparando la comida. No se trata sólo de un contraste dramático respecto de la solidaridad de los hombres, sino también de un hecho que subraya la falta de cohesión de las mujeres como sexo. También resulta muy clara la distinción que se hace entre esposas e hijas. Las esposas sólo son consideradas como individuos, mientras que las hermanas e hijas son consideradas hasta cierto punto como integrantes de grupos; pero grupos a su vez muy diferentes de los de los hombres. Están separadas espacialmente y nunca interactúan. Por ejemplo: no están implicadas en el intercambio ni en ninguna relación directa con los huéspedes; sólo aparecen en relación con el grupo de linaje. La solidaridad y el dominio del linaje en la ceremonia son reforzados por la naturaleza separada y dependiente de todas las relaciones de las mujeres con ese grupo de varones agnados.

En otro nivel, la presentación de la comida y la manera en que cada sexo se relaciona con la misma invierte la naturaleza del proceso productivo. El arroz y otros alimentos son producidos y con-

sumidos por unidades domésticas independientes dentro de un linaje. Estas nunca cooperan entre sí para la producción, y el trabajo adicional requerido siempre procede del exterior del linaje: nueras e hijos de hermanas. Sin embargo, en el rito funerario los hombres son considerados como poseedores comunes de la comida distribuida y de ese modo son representados como un grupo cooperativo. La naturaleza individual de la producción no sólo es negada como algo que existe para los hombres, sino que también se la asocia evidentemente con las mujeres. La ideología de los antaisaka, que subraya permanentemente la solidaridad y la actividad compartida entre los hombres del mismo grupo de linaje, se encuentra en fundamental oposición con el carácter individual de la producción. Sólo en las ocasiones rituales y políticas los hombres forman un grupo y actúan juntos. De ese modo se suprime el rol de los hombres en la producción para una unidad doméstica individual, mientras se expresa su posición dentro de un grupo cooperativo compartido.

A las mujeres se las considera vinculadas con el arroz y se las muestra subordinadas a los grupos de hombres; nunca se las considera en relación con su esposo individual. De este modo se ignora totalmente la unidad del núcleo doméstico productivo y las mujeres asumen de alguna manera por sí solas la responsabilidad de la naturaleza individual de la producción. El grupo de los hombres es el que se considera capaz de crear la unidad a partir de la separación; sólo los hombres dan y se vinculan con el mundo externo, y sólo ellos establecen las que se piensa que son las relaciones fundamentales para los antaisaka: las relaciones de ayuda *fangape* entre los grupos.

El rito funerario antaisaka es virtualmente la única ocasión en que los hombres en cuanto grupo demuestran su control y dominio sobre las mujeres y en que la unidad doméstica tiene que donar una parte de su producción al grupo patrilineal. En cuanto a la manera en que esta donación se realiza en el funeral, resulta significativo el hecho de que la unidad doméstica misma nunca es representada como una unidad productiva integrada por marido y esposa, varón y mujer, y nunca se la reconoce como tal. Sólo las mujeres individuales son consideradas como productoras independientes, que entregan su excedente al grupo de hombres para que disponga de él. Por consiguiente, los funerales constituyen la ocasión en que se manifiesta efectivamente el control de un sexo por el otro, dominio que subyace al acceso y al control de los medios de producción y de distribución. Sin embargo, la representación de esa relación constituye una distorsión de la complejísima naturaleza de la interdependencia económica que existe entre los sexos, puesto que los hombres dependen por completo de la producción de subsistencia de las mujeres y sólo tienen un control muy relativo sobre la misma.

De este modo, el ritual crea un dominio masculino al establecer en términos inequívocos la versión masculina de la relación que pre-

suntamente existe entre hombres y mujeres. Por consiguiente, constituye uno de los principales medios a través de los cuales las relaciones antaisaka se estructuran en una jerarquía dominada por los hombres, y a través de los cuales los individuos son socializados para que desempeñen sus roles sociales recíprocos. En el ritual, los hombres se representan como grupo que organiza la producción y determina el destino de lo producido; a las mujeres como grupo se les recuerda constantemente de ese modo, representándolas así, que su rol en las relaciones de producción es un rol subordinado. Por consiguiente, cada sexo es condicionado, a través de la presentación simple y muy directa de su relación que ofrece el ritual, para que acepte las desigualdades estructurales entre los sexos en las otras áreas de las relaciones antaisaka, donde la relación de control y dependencia de ninguna manera resulta claramente definida y donde hay inevitablemente espacio para no poco antagonismo y hostilidad. En este sentido pienso que podemos interpretar el ritual como un aspecto fundamental de la lucha entre los grupos y podemos considerar que siempre es el grupo dominante, que inevitablemente controla los conceptos ideológicos, el que estructura la representación ritual.

La ideología, a través de lo que se afirma y todavía más a través de lo que se ignora, presenta pues sólo una imagen muy distorsionada de las relaciones que existen en una sociedad; aquellas relaciones que el grupo dominante necesita inculcar a sus subordinados.

Por último, la representación ideológica en el funeral antaisaka parece significativa en otro aspecto: en la manera en que las mujeres son presentadas como divididas o escindidas en diferentes categorías, en que se les niega toda identidad de grupo y toda solidaridad. Esta separación es reforzada en otros aspectos de la vida antaisaka, como, por ejemplo, en la manera en que las mujeres son separadas unas de las otras en la aldea como resultado no sólo del casamiento virilocal y de la ideología de la patrilinealidad, sino también a través de la extrema privatización de los medios de producción y del proceso de trabajo. De este modo, una vez casada, cada mujer es identificada con un hombre en la aldea de su esposo y no cuenta con medios efectivos para establecer relaciones con otros individuos salvo dentro de los límites tolerados por su propia posición, relaciones que de ninguna manera amenazan sus relaciones y su aparente control de los miembros de su unidad doméstica. Incluso cuando la unidad doméstica no tiene una cabeza masculina, las mujeres de las diferentes unidades domésticas nunca cooperan entre sí en las actividades productivas, a pesar de que existe bastante interacción informal y en la aldea misma trabajan una junto a la otra en todas las tareas que cabe emprender allí. En realidad, las mujeres interactúan unas con otras, en plan informal, mucho más que los hombres, pero sus relaciones nunca pueden llegar a convertirse en medios para compartir y cooperar en la producción o en la distribución, puesto que no tienen un acceso inde-

pendiente a los medios de producción. Al subrayar la manera en que las mujeres están separadas entre sí, el ritual refuerza la situación en que éstas se encuentran objetivamente aisladas unas de otras en las unidades domésticas individuales, donde su acceso a los medios de producción depende de su relación con la cabeza masculina de aquéllas, quien en última instancia controla el producto (como se manifiesta ampliamente en los funerales). Estas divisiones entre las mujeres se vinculan claramente con el probado principio de divide y reinarás; con otras palabras: es más fácil controlar a la gente que no advierte que tiene intereses comunes, porque si llegasen a reconocer esos intereses trabajarían en común para transformar sus condiciones de existencia.

MEDIACION DE CONTRADICCION:
POR QUE LAS MUJERES MBUM NO COMEN POLLO

El status inferior de la mujer en la mayor parte de las sociedades, si no en todas, ha sido a menudo relacionado con la división natural del trabajo dentro de la familia. Por consiguiente, la asimetría sexual —se ha dicho— tiene su raíz en las actividades reproductoras de la mujer, en cuanto portadora y sustentadora de los hijos, si bien el grado y expresión de esta asimetría varía considerablemente entre las diferentes sociedades. Para comprender la significación de las obligaciones reproductoras en la definición del status de la mujer, es pues importante considerar, en detalle y en cada caso particular, las relaciones objetivas de determinancia entre la reproducción biológica, la distribución del trabajo según el sexo, y las jerarquías sexuales.

El propósito de este trabajo es describir la base de la asimetría sexual en una sociedad africana, la de los mbumkpau, situada en el Chad suroccidental.¹ Intento demostrar que la dominancia de los hombres en la sociedad mbum se basa primordialmente en su control de las fuerzas y medios de reproducción (mujeres y excedentes), más que en ninguna otra división del trabajo tecnológico o natural. La mentalidad de los mbum kpau, sin embargo, define la naturaleza de la mujer de tal forma que, ciertas tareas, incapacidades y prohibiciones asociadas con un status inferior, son consideradas como algo inextricablemente unido a las actividades reproductivas de la mujer, sobre las cuales ellas mismas tienen tan sólo un control limitado. Esto, que es evidentemente arbitrario y contradictorio (un reflejo del sometimiento de las mujeres a los hombres), es entre ellos definido como algo determinado por la biología: comer pollo, por ejemplo, está prohibido a las mujeres, so pena de fracaso en la procreación.²

1. El campo de trabajo en que está basado este estudio está localizado en la subprefectura de Baïbokoum, República de Chad. Fue realizado desde el mes de diciembre de 1969 hasta septiembre de 1971. La investigación fue subvencionada por el Foreign Area Fellowship Program y la Universidad de Yale.

2. Esta prohibición para las mujeres de comer carne de pollo, es común

Entre los mbum kpau, las mujeres no comen ni carne de pollo ni de cabra, por temor de dolores y muerte en el parto, o de dar a luz hijos anormales o enfermizos, o incluso temor de esterilidad.³ Ninguna de tales prohibiciones se aplican a los hombres, aunque los más viejos dicen que en su juventud tampoco los hombres comían tales carnes hasta que su primer hijo era capaz de andar.⁴ Los hombres no necesitan recordar a las mujeres estas prohibiciones, pues ellas espontáneamente rehúsan con horror comerlas. En nuestros días, tan sólo algunas pocas chicas comerán pollo a escondidas, antes de su iniciación o matrimonio, y muy pocas mujeres comerán carne de cabra cuando ya sean demasiado viejas para tener hijos, pues la gran mayoría sigue ateniéndose a las abstinencias requeridas. Al saber que yo comía esos alimentos prohibidos, las mujeres se compadecían clamorosamente de mí por mi esterilidad, y verificaban cuidadosamente los ingredientes de los platos de carne que yo les servía.

El respeto por estas prohibiciones alimentarias no es difícil de comprender, ya que la esterilidad o el fracaso en dar a luz niños vivos es una gran tragedia para una mujer mbum kpau. La esterilidad amarga las relaciones entre marido y mujer, y puede hacer que las mujeres jóvenes se pasen sin dormir las noches en que tienen su período menstrual, tendidas en su cama llorando de tristeza. Después de un cierto número de años o de varios matrimonios (ya que las mujeres estériles se casan con frecuencia), el término *maatu*=mujer estéril, es finalmente aplicado de manera pública como un estigma a tal mujer; el uso de ese término continúa incluso mucho después de que una mujer ha pasado la edad de ser madre. La esterilidad masculina es reconocida culturalmente, y distinguida de la impotencia, pero curiosamente, aunque se dice que está relacionada con una conducta alocada y extravagante, no es atribuida a violaciones morales, como en el caso de las mujeres.

La prohibición para las mujeres de comer carne de cabra y de pollo, no es algo importante en la vida de cada día, ya que ambos

en Africa Ecuatorial, y ha sido tratada por Mary Douglas en varios de sus trabajos sobre los lele. Cuando yo estuve de profesora en el Camerún, tuve ocasión de comer frecuentemente con familias de jóvenes profesionales y funcionarios del gobierno. Aunque había una gran variedad en el menú y en la presentación de estas comidas, el comienzo era casi siempre un plato de pollo, del que todas las mujeres presentes se servían porciones. Para una mujer en tal situación, comer pollo es señal de educación avanzada y mentalidad "moderna".

3. Las mujeres mbum tampoco comen ninguna clase de huevos, ni perdiz u otras aves de caza. Evitan comer culebras, por miedo de dar a luz hijos en forma de culebra. Durante el embarazo también evitan otros alimentos, tales como pescados con cabeza huesosa, y la carne de los antílopes con cuernos retorcidos, por temor de una deformidad física para el niño en gestación.

4. Yo he visto a jóvenes reírse de estas creencias, cuando los mayores hablaban de guardar estas prohibiciones, sin respeto ninguno para con sus padres o antepasados.

animales se matan y consumen solamente en ocasiones especiales. Y, con todo, en contextos culturales tan especiales, la prohibición sirve para marcar las diferencias y categoría de acuerdo con el sexo. Cuando, por ejemplo, se prepara la comida para un grupo de trabajadores de azada, para los hombres hay generalmente un plato de pollo, mientras que a las mujeres se les da pescado y verduras, incluso aunque durante el trabajo, hombres y mujeres trabajen juntos en un solo grupo. Si bien tanto las mujeres como los hombres pueden ser los encargados de sacrificar, tan sólo los hombres pueden consumir los sacrificios mayores, consistentes en pollo y cabra. La prohibición de la carne de pollo y de cabra sirve, pues, para dos cosas: para reconocer implícitamente la subordinación de la mujer, y para definirla de forma explícita.

Las prohibiciones absolutas que pesan sobre las mujeres en el comer no son las únicas formas de desviación en las costumbres de los mbum kpau relativas al consumo de alimentos. El reparto de ciertos alimentos preferidos —porridge de harina blanca, carne y cerveza— resulta también afectado por una discriminación sexual, por la cual los hombres consumen una parte desproporcionadamente mayor. Los hombres esperan que su porridge vaya acompañado con salsas de carne, y rehúsan a veces comer salsas hechas de verduras u otros vegetales, que son tenidos por alimentos de mujeres.⁵ Hombres y mujeres comen normalmente por separado, y las mujeres siempre ponen los trozos de carne mayores en los cuencos de los hombres. Las «buenas» esposas sirven solamente porridge muy ligero a sus maridos, preparado a base de la harina de la parte más interior del mijo. De igual forma, siempre que se sirve cerveza, sea dentro del poblado o en una fiesta durante el trabajo, las primeras y más abundantes cantidades son siempre ofrecidas a los hombres de mayor edad.

Como se ve por estos ejemplos, el privilegio masculino en el consumo de alimentos se expresa casi por completo dentro de la clase de alimentos de «prestigio» —porridge blanco, cerveza y carne, particularmente pollo y cabra—.⁶ Para comprender por qué ocurre esto así, y, lo que es más importante, por qué la carne de pollo y de cabra han venido a distinguirse como una clase especial sobre la que recae una prohibición absoluta, nos va a ser necesario hacer una descripción de cómo estos productos son producidos y distribuidos dentro de la economía mbum.

5. Cuando algunas madres se me quejaban de que sus hijos no querían comer verduras, yo estaba intrigada por el aire de orgullo con que la queja era formulada, hasta que me di cuenta de que todos los niños en cuestión eran varones.

6. De hecho, el término medio de la consumación individual de cada día pone de manifiesto que las mujeres consumen por lo menos tanto alimento preparado (porridge y salsa) como los hombres. Los hombres añaden a su dieta una cantidad mayor de mandioca y cacahuets excavados en los campos, frutos silvestres, y pajarillos o roedores capturados y asados en el monte.

Atribuciones de rol según el sexo en las relaciones técnicas de producción

Los mbum kpau se dedican primordialmente a los cultivos rotativos,⁷ pero también practican la caza, la recogida y cría de animales, y la manufactura de productos. Establecidos en comunidades de pequeños poblados, consistentes en uno o varios grupos de viviendas patrilineales, los mbum kpau habitan en una región de baja densidad de población.⁸ Ambos, hombres y mujeres, son responsables de la limpieza y cultivo de sus propias parcelas, si bien un hombre puede ayudar a su esposa a talar árboles muy grandes que haya en el terreno de ella. Tanto hombres como mujeres recolectan el grano en la época de la cosecha, pero si se trata de la elaboración de la cerveza, los hombres hacen la mayor parte de la trilla, en tanto que las mujeres se ocupan de barrer y de aventar. Las mujeres hacen trabajo de azada y recolectan parcelas suplementarias de vegetales y semillas oleaginosas con más frecuencia que los hombres, en tanto que los hombres solos cultivan pequeñas parcelas de yute. A pesar de estas y otras diferencias insignificantes relativas a las cosechas cultivadas, existe muy pequeña diferenciación sexual, tanto en la asignación de tareas como en la intensidad del trabajo en las prácticas agrícolas entre los mbum.

La diferenciación social de roles es más notoria en la caza y en la recolección, la cual, aunque es de mínima significación en cuanto a la asignación del tiempo de trabajo, con todo representa un suplemento significativo para la subsistencia de los mbum. Los hombres cazan con redes, perros y lanzas, colocan trampas para la caza menor y las aves, pescan con redes, anzuelo y caña, usan cebos y engaños. Las mujeres participan en las grandes cazas con red solamente como portadoras, aunque también matan caza menor cerca del poblado durante las cacerías con fuego, atrapan cangrejos y construyen presas para la pesca al achique. A lo largo del año, las mujeres también recogen verduras, flores, frutas y setas entre los arbustos para las salsas, y en tiempos de carestía de alimento excavan en busca de tubérculos silvestres y recolectan semillas oleaginosas. Los hombres pueden también recogerlas cuando viajan o trabajan en el monte, pero sólo ocasionalmente traen alimento al hogar para sus esposas o madres.

Perros, cabras y pollos, los animales más comúnmente criados, requieren tan sólo un cuidado mínimo, ya que generalmente son abandonados para que pasten y escarben en busca de alimento por el poblado. Sólo los hombres tienen perros, pero las cabras y los

7. Los principales cultivos incluyen algodón (la cosecha del dinero), mijo, sorgo, mandioca, sésamo y cacahuetes. Los huertos en el interior del poblado son cultivados de forma intensiva, a base de maíz, batata, y gran variedad de vegetales.

8. La densidad de población para la prefectura de Logone Oriental es en total de 8,4 hab. por km² (*Enquête Démographique au Tchad*, 1964). La densidad en kpau es probablemente un poco inferior.

pollos son criados indistintamente por hombres y mujeres. Los animales no son mantenidos con vistas al consumo, y tan sólo se los sacrifica —así dicen los nativos— porque de lo contrario llegarían a ser muy numerosos. Con todo, los perros no pueden comerse en absoluto, y las cabras y los pollos deben ser usados sólo para los sacrificios, fiestas del trabajo, celebraciones, regalos, pagos de multas, dote de la esposa, todo ello con fines no necesarios para la subsistencia del conjunto doméstico.⁹

La contribución de ambos sexos a las formas de producción resumidas arriba —cría de animales, cultivos, caza y recolección— son aproximadamente iguales, en términos de subsistencia obtenida y de aportación de tiempo de trabajo. Más aún, la intensidad de trabajo de la mujer encinta o lactante es tan sólo ligeramente menor que el de los hombres en el mismo grupo de edad. Quizá sea más importante el hecho de que la asignación de los roles productivos según el sexo, es mínima en el cultivo agrícola y en la cría de animales, mientras que sólo los hombres se dedican a la caza mayor. Entre los mbum la importancia del hombre en cuanto cazador fue indudablemente mayor en el pasado, cuando la caza mayor, por ejemplo el león, la pantera, el búfalo y el jabalí, eran aún abundantes, y antes de la ocupación colonial, cuando los hombres eran probablemente guerreros y cazadores de hombres.

Además de las formas directas de producción de bienes, hay otras formas de actividades laborales en la economía de los mbum kpau, que tienen por finalidad la transformación de un producto en otro más útil o más deseable. Estas formas secundarias de producción incluyen la manufactura de objetos, la preparación de alimentos, y el comercio.

Existe muy poca división de trabajo según el sexo en la aportación de los materiales para ser transformados en un objeto artístico; tanto hombres como mujeres cortan la hierba y las cañas, cavan la arcilla, talan pequeños árboles o cultivan calabazas. Sin embargo, las habilidades artísticas específicas sí aparecen diferenciadas por el sexo. Las mujeres modelan los recipientes y decoran con incisiones las calabazas, mientras que los hombres tallan la madera, moldean los metales, tejen esteras y cestos, curten pieles y construyen casas. Ningún hombre entre los mbum haría un pote o grabaría una calabaza, a menos que fuera un travestí; sin embargo las mujeres realizan con frecuencia ciertas habilidades propias de hombres, como trenzar sogas de trepar, modelar una mano de mortero, sujetar la cobertura de hierba de un tejado, hacer ladrillos. Las operaciones de habilidad complicada están asignadas en atención a la edad igual que al sexo: tiene uno que ser viejo y provisto de medicinas especiales para hacer una gran marmita, para ahuecar un mortero, o para entretejer la juntura de la pared de un granero.

9. Esto no significa que la carne del ganado doméstico no contribuya a la general subsistencia; de hecho, tan sólo un reducido número de animales macho son mantenidos en la comunidad.

La preparación del alimento es casi tarea exclusiva de las mujeres. La mayoría de los hombres tan sólo usan marmitas para cocer cuando preparan un sacrificio de pollo, o cuando hierven los desperdicios de la caza para que el perro pruebe algo de la captura.¹⁰ Los hombres y chicos, con frecuencia, también tuestan mandioca, cacahuets y maíz sobre una hoguera al aire libre, y asan también caza fresca o aves. Los hombres que viven solos, sin mujer, a veces preparan sus propias comidas, pero a causa de la vergüenza de hacer un trabajo propio de mujeres, cocinan tan sólo dentro de casa. Pueden también ir a buscar agua y barrer sus propios patios, pero lo que nunca hará un hombre es machacar o moler el grano, ni hacer cerveza o aceite, o derretir la sal (cosa esencial en una cocina). De hecho, la mayoría de los hombres no casados se arreglan para tener la mayor parte de sus comidas con parientes próximos, y a menudo se les oye pidiendo a las mujeres que les muelan harina, y hagan cerveza o aceite para ellos.

Otra forma de transformación de un producto es el comercio. Los mbum kpau no tienen una plaza de mercado, pero las mujeres permutan pequeñas cantidades de víveres de subsistencia y venden cerveza dentro del poblado. Hombres jóvenes y chicos son también vendedores ocasionales, y puede oírseles pregonando pequeñas mercancías para hacer dinero, pero los hombres ya maduros nunca venden, y muy raramente entran en transacciones de permuta de pequeñas cantidades de productos. Sin embargo, sí que establecen intercambios de amistad con personas de más edad de otras comunidades, amistades que llevan consigo o conducen a prestaciones y contraprestaciones a largo plazo de mijo, ganados y dinero. También las mujeres entablan tales amistades, pero la proporción de la transacción tiende a ser pequeña, y la duración de la amistad corta.

Se diría que la división sexual del trabajo está definida en términos más rigurosos en el proceso de la transformación de los productos con base en el hogar, que en cualquier otro tipo de producción. Las mujeres no pueden construir ciertas cosas esenciales tales como casas, graneros, azadas y morteros, lo mismo que los hombres no pueden hacer potes, triturar harina, hacer y vender la cerveza o derretir la sal. Esta mayor rigidez en la definición de roles según el sexo no puede asociarse con ninguna mayor importancia de diferencias biológicas en fortaleza o aptitud entre hombres y mujeres.¹¹ En la mayoría de los aspectos de la producción entre los mbum, con la posible excepción de la caza y la guerra, la

10. Las mujeres mantienen una supuesta ignorancia del hecho de que en los campos de iniciación, lejos del poblado, los adolescentes no sólo se mantienen con lo que sus madres les envían; también Trituran harina y preparan alimentos por sí mismos.

11. Las mujeres no casadas, por ejemplo, ejecutan con cierta frecuencia trabajos duros, como cortar el césped, mezclar el barro y moldear los adobes, pero se sienten incapaces de construir una pared lisa. En consecuencia, las mujeres se ven obligadas a depender de los hombres para trabajos físicamente ligeros, como colocar ladrillos y hacer el mortero.

escasa división sexual del trabajo viene determinada por factores culturales, no biológicos.

Hasta aquí hemos considerado la organización de la producción en la economía mbum tan sólo en relación con la división del trabajo dentro de varios procesos laborales. Como ya hemos visto, la subordinación económica de las mujeres a los hombres no estaba determinada por la tecnología, ya que dentro de la producción considerada como un todo, hay muy pocos roles asignados sexualmente fuera de la esfera doméstica, y la contribución de ambos sexos es prácticamente igual. Para descubrir la expresión primera de la dominancia masculina es pues necesario que nos centremos, más que en la tecnología, en la organización de la producción.

Desigualdad sexual en las relaciones sociales de producción

La producción mbum está organizada por una serie de unidades multifuncionales y coincidentes en cuanto a la cooperación en el trabajo y mancomunidad de fuentes de riqueza. Estas son: el individuo, el conjunto doméstico, el grupo del granero, el conjunto, la guardia y el linaje. Dentro de cada grupo, la autoridad —tanto sobre los bienes de producción como sobre los productos— es conferida a un varón maduro. El jefe de un grupo del granero, que produce y almacena su mijo conjuntamente, por ejemplo, distribuye idénticas participaciones de grano a las esposas del grupo para el consumo, y reparte mijo para otros fines especiales tales como el destinado a los grupos de trabajo, o al intercambio.

De forma similar, dentro del conjunto doméstico, que es la unidad básica del cultivo del algodón, un hombre controla los ingresos de dinero de sus esposas e hijos aún no casados. De igual modo, a nivel local, los de más edad dentro del linaje controlan la dote de la novia, medicinas, redes, e instrumentos musicales guardados comunalmente por el linaje, y supervisan ciertos grupos de trabajo cooperativo. Aunque las viudas y divorciadas que ya no tienen edad para tener más hijos pueden llegar a ser jefes de sus propios conjuntos domésticos, solamente los hombres de edad madura controlan cantidades importantes de recursos, mediante su autoridad sobre extensas unidades de producción. La asimetría sexual en la distribución de los medios y fuerzas de producción puede demostrarse fácilmente mediante un repaso del control de los recursos en los diferentes aspectos de la producción mbum.

Control de la tierra e instrumentos de producción. En una agricultura primitiva, la tierra y los aperos de producción son poseídos por los hombres y las mujeres indistintamente. Los derechos jurídicos para el uso de la tierra de cultivo se obtienen por el hecho de la residencia en la comunidad: ningún individuo ni grupo de descendencia puede alegar derechos especiales o reclamaciones sobre la tierra cultivable. Cada cultivador posee una azada y a veces un hacha. El cultivador posee la semilla para la mayoría de los

cultivos, excepto el mijo, que es distribuido por el jefe del grupo del granero. Aunque los derechos sobre la tierra cultivable no los tiene ni el individuo ni la colectividad, ciertas zonas de terreno están relacionadas con ciertos linajes patrilineales específicos. Los de más edad entre estos linajes tienen una responsabilidad ritual por esas zonas, y tienen derecho a pequeñas porciones sobre toda la caza mayor matada en estas tierras. La caza obtenida con perros o redes queda en propiedad del dueño del instrumento: los perros son poseídos individualmente por los hombres, en tanto que las redes pertenecen a ciertos individuos (incluidas mujeres) o a un linaje. Las mujeres no poseen lanzas, pero a menudo las toman prestadas de sus esposos o parientes masculinos. Las mujeres pueden criar animales domésticos con vistas al intercambio, al sacrificio, o para apadrinar grupos de trabajo, incluso aunque ellas no puedan consumir la carne de pollo ni de cabra.

El conjunto de herramientas que la producción de los mbum requiere es reducido y multifuncional. Azadas, hachas y cuchillos son usados indistintamente para la alfarería, para hacer incisiones, para tejer, y desde luego en la agricultura. Pueden ser poseídos por uno u otro sexo. Una mujer no puede ser dueña de la fragua y del yunque del herrero, y en realidad tampoco un hombre puede, ya que las herramientas del herrero son bien común de un segmento de la descendencia paterna. La mayoría de los utensilios de cocina pertenecen exclusivamente a las mujeres, aunque la mayoría de los hombres tienen algunos cacharros para guardar y preparar sus medicinas.

Jurídicamente hablando, el acceso a los medios básicos de producción entre los mbum kpau no está definido sexualmente; con todo, la distribución real de las herramientas y la cría de animales está marcadamente orientada en favor de los hombres. De hecho, tan sólo unas pocas mujeres poseen redes para cazar, hachas, o un gran número de cabras. Es muy improbable también que las mujeres lleguen a controlar excedentes abundantes de semilla de grano, ya que tan sólo mujeres no casadas pueden ser jefes de los grupos del granero, e incluso entonces sólo de grupos reducidos. Las mujeres nunca llegan a posiciones de autoridad dentro de sus propios linajes, lo cual les daría control sobre redes, herramientas, instrumentos musicales, medicinas y ganados poseídos en común por el grupo. Aunque no existen reglas fijas para la herencia de la propiedad individual, las mujeres raramente heredan de su padre, mientras que los hombres a menudo heredan tanto del padre como de la madre.

Así pues, las normas igualitarias de asignación de propiedad en las superestructuras jurídicas¹² de los mbum kpau no reflejan las

12. El modelo de estructura social superdeterminada, empleado en este trabajo, ha sido descrito perfectamente por Marx (1970: 20): "En la producción social de su existencia, los hombres inevitablemente entran en relaciones definidas que son independientes de su voluntad, especialmente relaciones de producción apropiadas a un determinado estadio del desarrollo de sus fuerzas

relaciones reales de producción, las cuales están marcadas por una considerable asimetría con relación al sexo (y a la edad). La asimetría sexual en la distribución de los medios de producción está en función del lugar de autoridad entre los varones de más edad, para todas las unidades amplias de la producción. Esta regla de autoridad se manifiesta también por otras normas de exogamia y de residencia que atañen a los varones: con el matrimonio, las mujeres deben dejar sus propios linajes y los conjuntos familiares del padre para unirse a los conjuntos familiares y grupos de granero de sus maridos.

Control del trabajo. El control del trabajo en el proceso de producción, lo mismo que el control de los medios de producción, pertenece de forma preeminente a los hombres. Dentro de un linaje, los miembros cooperan en términos de una ideología de reciprocidad generalizada, cultivando sus parcelas conjuntamente en las fiestas de la cerveza, y compartiendo sus habilidades manuales. Teóricamente las mujeres continúan siendo miembros de los linajes de su padre, incluso después del matrimonio. Por consiguiente, siguen manteniendo sus derechos al trabajo y oficio cooperativo, pero están sometidas a la norma de residencia virilocal, por lo que les es muy difícil encontrarse en posición de reclamar estos derechos. En su lugar, las mujeres tienen que depender casi enteramente de sus maridos e hijos para el trabajo compartido. Si el marido de una mujer no puede tallar un buen mango de azada para ella, por ejemplo, ella tendrá que comprar uno por sí misma, aunque el de su marido fue probablemente tallado gratis por uno de sus parientes patrilineales.¹³ De forma similar, las transacciones de trabajo cooperativo de una mujer fuera de su propio conjunto doméstico son, por lo general, recíprocas. Como contraste, su marido puede obtener muchos días de trabajo de sus parientes patrilineales jóvenes, sin obligación de reciprocidad. Por consiguiente, aunque hombres y mujeres pueden promover grupos de trabajo cooperativo, los hombres (particularmente los de más edad) obtienen muchos más días de trabajo suplementario que las mujeres.

Los hombres tienen pues la posibilidad de reclutar más trabajo que las mujeres, en contextos en los que el acceso al trabajo viene ampliamente determinado por la co-residencia con el linaje del padre. Y para más ventajas, los hombres de cierta edad, en calidad de cabezas de familia numerosa de los grupos del granero, tienen la posibilidad de repartir trabajo reclutado fuera de sus propios conjuntos domésticos. La tecnología de los mbum kpau es simple,

materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real, sobre el que se levanta una superestructura legal y política, y al que corresponden formas definidas de conciencia".

13. Una mujer que había quedado recientemente viuda en una aldea alejada, envió un aviso a su hermano —mi vecino— pidiéndole que le tallara lo más pronto posible un mango de azada y se lo enviara. Eso sucedía en plena estación lluviosa. Ella se había roto el suyo, no tenía dinero para comprarse otro, y no podía encontrar a nadie entre sus allegados que le diera uno.

requiere tan sólo un número limitado de herramientas, y la tierra puede obtenerse gratuitamente con el solo hecho de residir entre la comunidad. El primer determinante de variación en los niveles de producción y posible acumulación, es por consiguiente la cantidad de trabajo acumulado.¹⁴ La asimetría sexual en la apropiación del excedente de trabajo es, por consiguiente, la indicación más fuerte del status de subordinación de la mujer en la economía mbum.

La posición superior de los hombres en el control del trabajo, así como de los medios de producción, ha sido relacionada con las normas de residencia después del matrimonio, y con la localización de la autoridad masculina de los varones de edad dentro de los grupos de producción extendida. Existe una contradicción entre las relaciones técnicas y sociales de la producción: los hombres de edad, en cuanto jefes de grupos de granero numerosos y como prominentes en su linaje, tienen capacidad de control sobre parte del trabajo y productos excedentes de sus hijos y parientes jóvenes, así como también sobre el de sus esposas. Un análisis de la asimetría sexual en las relaciones de producción conduce inevitablemente, en este caso, a una detallada consideración de dos problemas: normas de matrimonio y acumulación de excedentes.

Una discusión de la organización de la producción entre los mbum kpau resulta incompleta sin una descripción de la organización de la reproducción. Un buen número de antropólogos,¹⁵ inspirados en la tradición marxista encabezada por Althusser, han sugerido de hecho que la dominancia de los varones de edad en las sociedades africanas puede, por lo general, tener su fundamento en el control que éstos ejercen sobre las fuerzas de reproducción, productos excedentes y trabajo, derechos sobre las mujeres, y bienes de la novia. De este modo, las estructuras de reproducción proporcionan el lazo de unión entre la infraestructura económica y las superestructuras político-judiciales. Es finalmente aquí, en una discusión sobre la reproducción, donde la conexión metafórica entre mujeres, cabras y pollos se aclara de una vez, y se hace comprensible el significado de la prohibición concerniente.

14. La importancia de relacionar la eficiencia del cultivo con toda la producción por unidad de trabajo, más que con la producción total por unidad de área, ha sido notada antes por Conklin (1954), entre otros.

15. Desde la traducción de *Formaciones económicas precapitalistas* (Marx, 1964), los estudiosos dentro de la tradición marxista se han convencido más del reconocimiento por Marx de procesos históricos alternativos en la evolución social, como se demuestra por su interés por los modos de producción germánicos y asiáticos. Para una revisión de la investigación relacionada con la formulación de los modos africanos de producción, véase Terray (1969), Berthoud (1969), Dupré y Rey (1969) y Willame (1971). La singularidad de ciertas formas de organización social africana ha sido apuntada, en otro contexto, por Kathleen Gough (1971: 11) en su descripción de ciertos sistemas de parentesco patrilineal, que separan los derechos en una misma mujer en cuanto compañera sexual y trabajadora doméstica, de sus derechos en cuanto engrandadora.

Reproducción de condiciones y relaciones de producción

Como señala Marx (1964: 82-83), un modo de producción debe proporcionar no solamente un conjunto de procesos productivos, sino también las condiciones de su reproducción. Tres aspectos de reproducción pueden ser aislados analíticamente: reproducción de los medios de producción, reproducción de la fuerza de trabajo, y reproducción de las relaciones de producción (Althusser, 1971: 128).

Reproducción de los medios de producción. La tierra (suelo, flora, fauna), las herramientas simples, la cría de los animales, y la simiente, son reproducidos en el mismo proceso de la producción. Como cultivadores rotativos y cazadores, los mbum no se preocupan de renovar la tierra o su superficie: no hacen uso de abonos u otros métodos para mejorar la tierra, y en la caza no cuidan de perdonar la vida a las hembras. En relación con esto, el mantenimiento de la tierra ha requerido tradicionalmente una constante rotación de cultivos y, eventualmente, cambios de lugar de residencia. Por lo que respecta a la cría de animales, las hembras que están criando son cuidadosamente atendidas y objeto de especiales cuidados durante la incubación o parto, pero no se hace ningún esfuerzo para mejorar la raza.

La mayor parte del conjunto de herramientas y material requerido para la producción de los mbum puede ser fabricado y reparado por especialistas dentro de la misma comunidad. Con todo, muchas herramientas importantes, tales como cuchillos, cabezas de hacha, puntas de lanza y acero de las azadas, tienen que obtenerlos de herreros cada vez más escasos, en poblados perdidos, o adquirirlos a los herreros «árabes» en la ciudad más próxima. Incluso antes de la moderna era de la chatarra, los mbum kpau no conocían las minas, ni fundían el mineral, sino que dependían del comercio con la vecina Laka para la provisión de acero. Ganados, grano, y a veces esclavos eran intercambiados por bloques de hierro en bruto, que luego circulaban como medio de intercambio (en la dote de la novia, y para la venta de grano, cerveza, ganados, medicinas y en competiciones), y era forjado y trabajado por el herrero local para convertirlo en herramientas.

El mantenimiento de un depósito de herramientas y de unas reservas de semillas de grano, ha sido entre los mbum, desde hace mucho, un problema de acumulación de excedentes, logrado mediante una producción superior a las necesidades de subsistencia. El control de este excedente de productos está confiado casi exclusivamente a los hombres de edad, a través de un modo de organización dentro de las unidades de producción. Las condiciones de reproducción de los medios de producción entre los mbum kpau consiste, por consiguiente, en la acumulación de excedentes por los hombres más antiguos. Los alimentos de prestigio —cerveza, porridge blanco, pollo y cabra— son prueba de la existencia de tal excedente, y la preferencia en el consumo de estos alimentos hacia los hombres de más edad, es una prueba de su control. En tiempos de hambre o incluso

de fuerte escasez de alimento se deja de producir cerveza, los hombres comen porridge rojo lo mismo que blanco, y el ganado es cambiado por grano.

Reproducción del trabajo. La segunda forma de reproducción esencial para la existencia de un modo particular de producción, es la fuerza de trabajo. La reproducción del trabajo pide no solamente la reproducción biológica, sino también la socialización de los individuos en sus roles productivos. Dada la crucial importancia del trabajo relativa a los medios de producción en la economía mbum, era de esperar que el control sobre la reproducción del trabajo implicara una gran autoridad en el seno de la sociedad. De hecho, así es; con todo, es en este punto donde nos encontramos con una contradicción esencial en este sistema: las mujeres tienen una responsabilidad primaria tanto sobre la reproducción biológica como sobre la socialización de los hijos, pero el control sobre los derechos de reproducción en las mujeres del linaje, y la autoridad que se deriva de tal control, está completamente confiada a los varones de más edad.

Entre los mbum kpau es biológicamente necesario no sólo que las mujeres produzcan hijos, sino también que los críen al menos durante dos años. Durante este período, una mujer no debería tener relaciones sexuales con su esposo, por temor a quedar embarazada, pero tan pronto como el niño es capaz de andar con seguridad y aparenta estar sano, es muy probable que la madre vuelva inmediatamente a quedar en estado. El parto es considerado doloroso, y además peligroso; de hecho, los porcentajes de mortandad de madres y niños en el parto son altos. Por lo demás, no se practica ninguna forma de contracepción, ya que las mujeres desean producir el mayor número de hijos que puedan. Ello significa que la fortaleza de las mujeres durante la mayor parte de sus años jóvenes queda disminuida, y su movilidad limitada, a base de continuos embarazos y de los cuidados maternos de las criaturas.

Los niños duermen en las casas de sus madres hasta que tienen alrededor de seis años, y por lo general durante el día van a los campos con sus madres. Las mujeres asumen toda responsabilidad de nutrición de sus hijos, e igualmente todos los cuidados que necesitaran en caso de enfermedad. Los hombres mbum, sin embargo, también pasan mucho tiempo con los niños pequeños: los bañan, los acarician, por la tarde les cuentan cuentos en el poblado, y durante el día incluso se ocupan de los niños pequeños en los campos. Cumplidos los seis años, la socialización en su mayor parte tiene lugar en grupos de juego entre parientes del mismo sexo mayores que ellos. Llegado el tiempo de la iniciación viril, los hombres de más edad afirman su autoridad sobre la socialización y suprimen todo cuanto tenga apariencia femenina en los adolescentes.

La iniciación masculina es un reconocimiento, implícito por parte de los hombres, del poder que las mujeres tienen en el período de socialización de ambos sexos, pero es también una negación de este poder. Las mujeres quedan identificadas con la reproducción

biológica y la crianza dentro de la comunidad, en tanto que los hombres se identifican con su reproducción moral. Aunque ambos, hombres y mujeres, pueden ser curanderos y adivinos, las mujeres asumen los roles de la crianza, de comadrona, nodriza, y plañidera, por contraposición con los roles de los hombres, que se identifican familiarmente con los antepasados como jueces, músicos y enterradores de los muertos.

Así pues, aunque las mujeres son responsables de la reproducción biológica de la fuerza de trabajo y, en gran parte, responsables también de su socialización, no poseen ni la autoridad moral ni la política que tal responsabilidad habría de implicar. Esta falta de autoridad hay que ponerla en relación con las normas de exogamia, de residencia virilocal y descendencia patrilineal, contexto en el que las mujeres producen hijos para otros grupos distintos del suyo propio. El requisito previo de la reproducción biológica se convierte, pues, en alienación para las mujeres de su propia producción: los derechos reproductivos en las mujeres tienen que ser intercambiados entre los grupos patrilineales, invariablemente controlados por varones de cierta edad.

El término «alienación» es quizás una palabra demasiado fuerte, ya que las mujeres mbum tienen de hecho una considerable libertad por lo que respecta a la elección de su marido, aunque, en caso de firme oposición, por lo general se rendirían a la voluntad de sus padres y hermanos mayores. La terminación de un matrimonio ocurre también en la mayoría de los casos por iniciativa de la esposa, que retira de sus pedestales las tinajas del agua, junta sus utensilios de cocina, y deja la vivienda de su marido en medio de una diatriba de insultos. Se considera vergonzoso e incluso peligroso para un hombre permitir que la mujer desaparezca con las tinajas del agua, o abandonar a su mujer por una noche a causa de una disputa. Y, con todo, aunque las mujeres mantienen control sobre el traslado de sus derechos uxoriales en el matrimonio, el intercambio de sus derechos reproductivos es controlado por los hombres, en particular por los de más edad.

Cuando una mujer queda embarazada antes del matrimonio, el hombre a quien ella designa como padre de la criatura aún no nacida, debe pagar una pequeña multa (*lari mb01*). La multa consiste en una cantidad en dinero, y por lo menos un pollo, que será sacrificado por los parientes paternos de la joven. En el sacrificio del pollo también se da una pequeña participación al linaje patrilineal de la madre de la chica. El linaje patrilineal del hombre que ha pagado la multa, recibe derechos sobre el niño, haya o no matrimonio posterior.¹⁶ Cuando una mujer se casa, es pagado el *lari mb01* (si antes no ha sido pagado ya), aunque el pago es a veces demorado hasta el primer embarazo.

16. Sin embargo, debe ser pagada una cuota de "crianza" al padre de la madre, si un niño nacido fuera del matrimonio va a vivir con el linaje patrilineal del padre. Esta noción de precondición no debe entenderse como un rechazo o distorsión de superdeterminación infraestructural.

Después del nacimiento de varios hijos, el linaje patrilineal del esposo deberá pagar al de la esposa una paga mucho mayor en concepto de bienes de la novia (*lari üii*). Como contrapartida, el linaje de la esposa deberá dar a la hermana de su madre una pequeña participación en estos bienes esponsales para su uso personal (*lari tu pam*, «dinero de la teta o del calostro»). Si la dote no ha sido dada, entonces todos los derechos de las hermanas del matrimonio serán retenidos por la parte patrilineal de la esposa. Los derechos reproductivos de las mujeres incluyen, por consiguiente, no sólo los derechos sobre los hijos, sino también derechos sobre la dote: los primeros se obtienen por el traspaso del *lari mb01*, y el segundo por el traspaso del *lari üii*. En los últimos veinte años, aproximadamente, el pago de la dote se ha venido haciendo enteramente en dinero y ganados, pero anteriormente consistía en ganado y trozos de acero en bruto, de donde luego se forjaban herramientas y armas.

Con el cultivo del algodón, como cosecha que da dinero, la mayoría de los jóvenes pueden ahora procurarse el *lari mb01* por sí mismos, pero aún dependen de los más antiguos para la provisión del *lari üii*, para el que necesitan de la acumulación comunal de excedentes controlada por aquellos en nombre del linaje. Estas provisiones son acumuladas por los de más edad mediante la recogida de multas y dineros pagados por la iniciación, la venta de cerveza y excedentes de grano (incluido el excedente que procede de las mujeres y de los miembros más jóvenes de los grupos del granero), la transformación del ganado, la provisión de medicinas y, especialmente, la recepción por la dote de las mujeres pertenecientes a ese linaje paterno. El control efectuado por los mayores del linaje sobre los derechos reproductivos y dote de las mujeres del grupo, consolida pues su autoridad sobre los hijos y hermanos más jóvenes, que dependen de los mayores en edad para los pagos de dote y multas.

La sustitución de una prenda de la dote de una mujer libera al linaje de la inmediata dependencia del éxito reproductivo de sus mujeres, de su propia existencia, y de la reproducción de sus grupos de granero y conjuntos domésticos. En caso de que en una generación no nacieran suficientes mujeres para procurar esposas a cambio de sus hermanos, entonces el excedente de producto puede ser convertido en prendas de dote de casamiento intercambiables por una mujer. Y, a la inversa, a pesar de las sanciones morales en contra del uso de la dote de casamiento para la subsistencia, en tiempos de emergencia la dote puede ser intercambiada por herramientas, ganado y semillas. El sistema de la dote une, por consiguiente, la reproducción del trabajo con la reproducción de los medios de producción, y al mismo tiempo refuerza la autoridad de los mayores sobre las mujeres y sobre los más jóvenes. El control de los bienes de casamiento es la primera expresión del poder de los mayores, lo que fusiona las superestructuras de la autoridad del linaje con las relaciones infraestructurales de la producción.

La alienación de las mujeres de ciertos aspectos de sus propios

poderes de reproducción, en el sistema mbum de intercambio de los bienes de casamiento, es pues una condición previa de la contradicción infraestructural básica: la alienación de las mujeres y jóvenes de su propio producto excedente.¹⁷ La contradicción inherente en el intercambio de la dote y los derechos sobre las mujeres que tienen los mayores del linaje es quizás incluso más radicalmente irreconciliable que lo es la contradicción infraestructural entre las relaciones técnicas y sociales en la producción: a su tiempo, un número de varones más jóvenes irán accediendo por ley de vida al status de mayores, de igual modo que las viudas y divorciadas podrían llegar a ser jefes de sus propias unidades de producción; no obstante, en calidad de menores de edad permanentes, jurídicamente, dentro de su linaje, las mujeres nunca podrán alcanzar autoridad sobre los frutos de su propia producción.

Reproducción de las relaciones de producción. La irreconciliabilidad de la contradicción inherente a las formas particulares de asimetría sexual en la sociedad mbum nos conduce a las formas finales de reproducción requeridas para la existencia continuada de una formación social: reproducción de sus relaciones de producción. Para reproducir un sistema de relaciones sociales que contiene o incluso está fundado en una contradicción, la sociedad debe servir de mediador en estas contradicciones dentro de las superestructuras político-judiciales, y/o representaciones ideológicas. Así es que aquí, por fin, empezamos a comprender, al menos de una forma parcial, por qué las mujeres mbum no comen pollo.

Las superestructuras de la autoridad del linaje y las normas de sucesión y herencia, por lo general expresan y refuerzan las mismas relaciones de dominancia masculina por los mayores, establecida en la organización de unidades de producción. De forma similar, las posiciones de autoridad política en el interior del poblado nunca podrán ser conquistadas por quienes no han pasado a través de la iniciación de los hombres, y de hecho nunca son detentadas por varones jóvenes. Con todo, las mujeres de edad que han enviudado o

17. Un marco marxista (preguntas, categorías, y causalidad) facilita el análisis de las estructuras de cualquier sociedad —capitalista o precapitalista—, pero ello no quiere decir que un análisis de la sociedad mbum tenga que resultar una réplica exacta del análisis que Marx hace del capitalismo. Aunque todos los períodos de producción tienen ciertas características comunes, “la producción no es solamente una producción particular, sino que es invariablemente sólo un corpus social definido, un tema social, que está complicado en una más ancha o más estrecha totalidad de esferas productivas” (Marx, 1970: 191). Consecuentemente, es absolutamente posible, como en el caso de los mbum, que las relaciones superestructurales funcionen dentro de una organización de relaciones de producción. El mismo Marx invocó la idea de condiciones previas en su análisis de las formaciones económicas precapitalistas: “Las formas de propiedad primitiva se disuelven necesariamente en una relación de propiedad para los diferentes elementos objetivos que condicionan la producción; ellos son la base económica de las diferentes formas de comunidad y, a su vez, presuponen formas específicas de comunidad. Estas formas resultan significativamente modificadas una vez que el trabajo mismo es colocado entre las condiciones objetivas de la producción (como en el caso de la esclavitud o de la servidumbre)” (Marx, 1964: 101).

se han divorciado pueden llegar a tener considerable influencia como pacificadoras de la comunidad, particularmente si son además diestras curanderas, comadronas o adivinas. En la solución de disputas entre mayores, las mujeres pueden presentar quejas y hablar en defensa propia, tanto en los cantones y cortes regionales como dentro de la comunidad; no necesitan que ningún hombre las represente.

Aunque existen relativamente pocas superestructuras político-jurídicas que excluyan a las mujeres o las releguen a una posición inferior (los mbum kpau por lo general no poseen estructuras políticas especializadas), a nivel de ideología pueden apreciarse miríadas de expresiones de distinción sexual, y afirmaciones de la dominancia masculina.¹⁸ Quizá podía esperarse encontrar afirmaciones ideológicas explícitas en las que podrían apreciarse las contradicciones sexuales de los mbum, incluso en el caso de que estuvieran presentes estructuras jerárquicas complejas. En sociedades en las que las mujeres son responsables de casi toda la socialización en la temprana infancia, son las mismas mujeres las que reproducen las estructuras sociales de rol y las ideologías de desigualdad social. En consecuencia, son las mujeres mbum quienes enseñan a sus hijos que los chicos no pueden soportar las verduras y que las mujeres son tontas y pendencieras.

Dentro de la confusión de complicaciones ideológicas que hay en la dominancia masculina, aceptadas en cierto modo tanto por los hombres como por las mujeres, se hace más clara la fuerza de las prohibiciones relativas a la consumición de carne de cabra y de pollo por las mujeres. Las mujeres son, en cierto modo, como los pollos y las cabras: animales domesticados por los hombres, y guardados primordialmente con vistas a la reproducción, que no deben ser consumidos sino multiplicados a través de una buena crianza para que aporten riqueza a sus dueños a través del intercambio.¹⁹

18. Las expresiones ideológicas de asimetría sexual son tan numerosas, que tan sólo unas pocas son mencionadas aquí. Ser varón es sinónimo de ser fuerte, resistente, agresivo, mientras que la feminidad es asociada con ser tonta, pasiva, fugaz. Existe un proverbio que dice: "Las cosas del hombre van hacia adelante, hacia adelante; las cosas de la mujer van hacia atrás, hacia atrás". Cuando una gallina madre vuela para defender a sus pollitos, se dice que se está saliendo de sí, y "haciendo el hombre". La mano derecha, la mano con que se come, es el lado de los hombres, y la mano izquierda, la mano desmañada, el lado de las mujeres. El término usado para designar a un anciano es honorífico, mientras que el mismo para designar a una anciana es insultante, si ella está presente. A los antepasados se los llama "los padres"; sin embargo, se dice que, cuando un sacrificio es abundante, los espíritus de las mujeres pueden a veces agruparse junto a sus hermanos para que se les dé una pequeña participación del alimento.

19. En este trabajo he puesto de relieve la metáfora básica Pollo/Mujer en las estructuras de la producción y reproducción, pero la metáfora puede también expresar otras representaciones de asimetría sexual. Mary Douglas (1966), por ejemplo, ha relacionado la prohibición de las mujeres lele de comer pollo con el problema de mezcla de categorías: los pollos son animales que viven en el poblado, lo mismo que las mujeres y los niños.

Ni tampoco queda agotada la relación metafórica entre mujeres y pollos por el símil del animal domesticado, pues existen otras prohibiciones con-

Como una forma de producto excedente, por definición no destinado a ser consumido, el ganado está relacionado al proceso de la reproducción de los medios de producción, de igual modo que las mujeres están ligadas a los procesos de reproducción del trabajo. Esta equivalencia estructural entre el ganado y las mujeres es reconocida explícitamente por el hecho de incluir al ganado en el pago de la dote de la novia. Y los bienes de la novia, como hemos visto previamente, constituyen precisamente ese lazo de unión entre la reproducción del trabajo y la reproducción de los medios de producción, sobre la cual está basada la dominancia de los varones de edad. A las mujeres, pues, se las excluye de la consumición de algo que es metafóricamente semejante y estructuralmente equivalente a ellas, de igual modo que quedan excluidas del control de los frutos de su propia reproducción (los bienes de la novia, al igual que los pollos).

La prohibición sobre pollos y cabras, considerada en sí misma, no es más que un reflejo que viene a corroborar la asimetría sexual en las relaciones sociales entre los mbum, con lo cual se marca una distancia sexual en situaciones rituales importantes, tales como las fiestas de la cerveza y los sacrificios, y se subordina a las mujeres a los privilegios masculinos. La verdadera fuerza de la prohibición, sin embargo, reside en los que se consideran medios de reforzamiento: el castigo del fracaso en la reproducción —esterilidad, dolores o muerte en el parto. Una culpabilidad moral es asignada a las mujeres precisamente por aquello que las hace vulnerables frente a la dominancia de los hombres.²⁰ La reproducción de un conjunto de relaciones sociales contradictorias está ideológicamente fusionado con la reproducción del trabajo: algo que viene determinado culturalmente y de forma arbitraria ha sido unido moralmente con algo que es biológicamente necesario, es decir, que las mujeres paran hijos con éxito.

Así, pues, parece ser que la prohibición de comer carne de pollo y cabra que pesa sobre las mujeres mbum, es algo que va aún más allá de la conexión metafórica, a menudo apuntada, entre las normas de matrimonio y los tabúes relativos al alimento (véase Lévi-Strauss, 1963b). Con todo, la regla de matrimonio formulada metafóricamente como una prohibición alimentaria, no describe un *pattern* de intercambio de mujeres sino que, en su lugar, define la implícita subordinación de las mujeres inherente a los sistemas en

cernientes a las aves de caza, a los huevos, que las mujeres no deben tomar, so pena de esterilidad. Otra expresión más de la relación mujer/huevo entre los mbum ocurre en el parto: "Cuando el agua rompe, las mujeres gritan: 'El huevo del pollo se ha roto'". Mi trabajo no tiene como finalidad una interpretación exhaustiva del sistema de símbolos, sino que pretendo demostrar cómo un conjunto particular de representaciones ideológicas pueden servir como mediación entre las contradicciones.

20. Para una prohibición de estructura similar, compárese el castigo de Eva por comer del fruto prohibido de un árbol familiar: "Yo aumentaré tus dolores en el parto; parirás tus hijos con dolor; buscarás con deseo a tu marido, aunque éste tendrá dominio sobre ti" (Génesis, 3: 16).

que las mujeres se convierten en instrumento de relaciones entre grupos de hombres. Un lazo de unión fortuito queda metafóricamente establecido entre una expresión de asimetría sexual en las relaciones sociales (a saber, que las mujeres no comen alimentos reservados a los hombres) y la función de reproducción biológica. Cuando las mujeres mbum no comen pollo, se da una mediación ideológica alusiva a la contradicción implícita en la alienación de las mujeres respecto de ciertos aspectos de sus propios poderes de reproducción.

Conclusiones

El hecho de que una expresión simbólica de asimetría sexual tenga sus raíces en la reproducción biológica, no tiene nada de sorprendente, ya que la diferencia fisiológica básica entre hombres y mujeres es su diferente sistema reproductor. Con todo, la conversión de simple diferencia a asimetría, debe estar motivada socialmente, es decir, debe ser explicada con referencia a la práctica social. Ya que los grados y expresiones de asimetría sexual varían tan ampliamente en las diferentes sociedades, debemos examinar los casos particulares, con el fin de ver de qué modo la «división natural del trabajo» está extendida social e ideológicamente dentro de las relaciones de desigualdad sexual.

En el caso particular de los mbum kpau, lo mismo que en un buen número de otras sociedades africanas, no es la fuerza biológica sobre las relaciones técnicas, sino más bien la unión de la reproducción biológica a las relaciones infraestructurales de producción, lo que constituye la base de la asimetría social, que se define por el sexo y la edad relativa. Matrimonio y economía en la sociedad mbum no son, por lo tanto, sistemas separados y paralelos de comunicación que participan de estructuras profundas comunes y están unidos tan sólo por transformaciones metonímicas (ver Lévi-Strauss, 1963a); son, por el contrario, partes de un mismo sistema de producción social. La interdependencia funcional de los dos sistemas comporta estructuras de asimetría social en la dominancia de los varones mayores en edad, pero esto no equivale a decir que la estructura es consiguientemente armónica y libre de toda contradicción, o bien que no es más que un reflejo de la división del trabajo. Todo lo contrario, puesto que muchos aspectos de la superestructura e ideología mbum (el ciclo de iniciación viril, las reglas de residencia, el culto a los antepasados, las prohibiciones alimentarias, etc.) están íntimamente relacionados con el afianzamiento de la dominancia masculina y sirven de mediación a la contradicción infraestructural. La conciencia de tal situación no puede servirnos como medida de contradicción, puesto que, en ejemplos como el de este trabajo, las mujeres mismas pueden vivir de tal forma que no se les alcance la representación de su propia inferioridad.

El encontrar la base de la asimetría sexual en las relaciones sociales de producción más que en las técnicas, en el caso de los mbum,

no es optar por una explicación psicofisiológica para el fenómeno casi universal de la subordinación de las mujeres a los hombres. Puesto que las sociedades existen dentro de la historia, el poder genera más poder, y la reproducción de un conjunto particular de relaciones sociales de producción puede ser tanto consecuencia como condición de la reproducción social.

Puede uno imaginarse muy fácilmente (aunque no tan fácilmente reconstruir de forma científica) un estadio del desarrollo de las fuerzas materiales de producción, en que la vulnerabilidad femenina al dar a luz y durante la lactancia condujeron al establecimiento de un control masculino de las fuerzas de producción. Además, tales búsquedas de los orígenes —sean imaginarias o científicas— esencialmente caen a menudo dentro del campo de lo mítico; con argumentos en torno a la génesis, una explicación acerca de la desigualdad en el orden social presente, se puede incluso convertir en una apología. La pregunta más importante ahora —dado un orden tecnológico más avanzado (quizá el de los mbum kpau, y ciertamente el del Occidente industrial)— es cómo se reproducen tales estructuras de dominancia masculina. En esto, la información que nos proporciona el material de los mbum es particularmente rica acerca de los caminos por los que la interdependencia funcional de la infraestructura y de la superestructura, y la mediación ideológica de la contradicción, apoyan los órdenes sociales asimétricos.

Finalmente, puesto que una ideología alude a una realidad subyacente y es al propio tiempo alusión e ilusión (Althusser, 1971: 162), una interpretación de las representaciones de asimetría sexual puede proporcionar claves al antropólogo en su intento por determinar la posición funcional de la subordinación de las mujeres en una determinada sociedad. En el caso de los mbum, por ejemplo, la equivalencia metafórica de mujeres y ganados en las prohibiciones de alimentos, representa ambas cosas, una ilusión —la necesidad natural del privilegio masculino— y una alusión a la raíz de las relaciones sociales básicas en la producción, dentro del sistema de bienes esponsales.

De suerte que podría ocurrir que un análisis semejante de los rituales competitivos de belleza (o incluso de cierto lenguaje de las ciencias sociales que describe a las mujeres como artículos de consumo) pudiera proporcionar alguna nueva perspectiva en el campo de la asimetría sexual, en una sociedad que tan obstinadamente trata las relaciones entre personas como relaciones entre cosas.

Mujer y producción

ENGELS REVISITADO: LAS MUJERES, LA ORGANIZACION
DE LA PRODUCCION, Y LA PROPIEDAD PRIVADA

En este trabajo se vuelven a revisar las ideas de Engels en torno a la posición social de la mujer con respecto a la del hombre. Engels es casi el único que aporta una teoría materialista —que presenta la posición social de las mujeres como algo variable de una sociedad a otra, de una época a otra, de acuerdo con las condiciones económicas o políticas imperantes en dicha sociedad. Y ello a pesar de que cometió no pocos errores etnográficos específicos.¹

Creo que sus ideas principales son correctas —y perduran como las que dan más cumplida explicación de los datos acumulados desde que él escribió—, en particular los datos etnográficos e históricos, que muestran cómo la posición social de la mujer no ha sido *siempre*, ni por doquier, ni en muchos aspectos, subordinada a la de los hombres.

Ya que el sistema capitalista ha dominado y transformado el orden social de la mayoría de los pueblos del mundo, resulta útil mirar al pasado, como hizo Engels, sirviéndonos de la reconstrucción antropológica e histórica, tanto para comprender el presente estado de cosas, como para imaginarnos el futuro. La consideración de las formas de organización económica y política en las sociedades no

1. No me he ocupado de enumerarlos, en parte por falta de espacio, pero también por considerarlos fundamentalmente secundarios y porque han sido ya tratados con amplitud por otros. Dos de estos errores, sin embargo, están relacionados con el tema de este estudio. Engels creía que los hombres fueron siempre los procuradores de los bienes de subsistencia. Se ha venido haciendo cada vez más patente, que, por lo que respecta a las sociedades de pueblos cazadores y de economía primitiva, lo contrario está más cerca de la norma (Lee y De Vore, 1968); y en cuanto a las sociedades hortícolas, las actividades hortícolas femeninas son a menudo la base de subsistencia (véase Judith Brown). Engels creía asimismo que la domesticación de los animales precedió al cultivo del suelo. Hoy, como resultado de más recientes investigaciones, la teoría más comúnmente aceptada es que el cultivo de la tierra y el pastoreo se desarrollaron al mismo tiempo y en el mismo medio ambiente, como actividades progresivamente divergentes, y en cierto modo interdependientes (Lattimore, 1957).

capitalistas y el modo como éstas afectaban a las posiciones relativas del hombre y la mujer, proporcionaron a Engels la respuesta al por qué la mujer estaba subordinada al hombre en la sociedad capitalista, y qué cambios políticos y económicos se precisaban para eliminar la desigualdad sexual.

El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado (1891) es más que un análisis del status de la mujer. Es una contrastación entre la sociedad clasista y la sociedad no clasista. Planteado dentro de un contexto evolucionista, muestra cómo se originó la propiedad privada, y de qué modo, una vez ésta en escena, socavó el orden tribal igualitario existente, creando familias que se convirtieron en unidades económicas, la desigualdad de la propiedad privada, y finalmente las sociedades de explotación de clases. Incluye una descripción de cómo la posición social de la mujer vino a menos a medida que la propiedad privada ganaba fuerza como principio organizador de la sociedad, y teje un fino análisis de por qué la propiedad privada produjo los efectos que produjo y, en especial, de qué forma afectó a la organización del trabajo de la mujer, y de manera más general, la relación entre propiedad, clase social y sexo.

La parte primera de este estudio tiene por objeto poner de relieve algunas ideas clave de Engels acerca de cómo el igualitarismo sexual de las sociedades preclásistas fue destruido por los cambios en el trabajo de la mujer y por el crecimiento de la familia como unidad económica importante. Hago un resumen selectivo y, en cierto modo, interpretativo: selectivo, ya que mi estudio se centra en las ideas de Engels acerca del trabajo público, de la familia, y de la propiedad privada en cuanto relacionados al status de la mujer; y excluye la discusión de Engels sobre el incesto, la exogamia, y los estadios primitivos de la evolución social humana en general;² interpretativo, en el sentido de que he utilizado cuanto ha sido conocido desde que Engels escribió, a modo de lentes a través de las cuales enjuicio sus ideas. En una segunda sección vuelvo a definir parte de la terminología y del marco social de Engels en un contexto de sociedades sin clases. En la tercera parte se examinan —haciendo uso de datos etnográficos— las ideas de Engels sobre la importancia del trabajo público, de la propiedad privada, y de la familia, para la determinación del status de la mujer. En tanto que estos factores efectivamente parecen determinar la posición de la mujer, este examen sugiere una parcial modificación de la idea de Engels de que las mujeres son o bien adultos sociales o bien dependientes desposadas. Basándome en esta modificación, en particular que la existencia de la propiedad privada no conduce necesariamente a un status social inferior para la mujer, la cuarta sección sugiere una explicación alternativa a propósito de la observación de Engels de

2. Para una discusión completa de la obra entera de Engels a la luz de los estudios más recientes, es indispensable la Introducción a la edición inglesa de 1972 por Eleanor Leacock. Las obras de Kathleen Gough: *The Origin of the Family* (1971) y *An Anthropologist looks at Engels* (1972), proporcionan una revisión importante de la teoría de Engels sobre la mujer.

que la sociedad de clases ha utilizado a la familia para circunscribir y esclavizar a la mujer.

Las mujeres en la teoría de Engels: una reconstrucción

Engels presenta un proceso histórico en el cual las mujeres pasan de miembros libres y productores iguales de la sociedad, a esposas y guardianes subordinados y dependientes. El crecimiento de la propiedad privada masculina, con la familia como institución que se apropia esta propiedad y la perpetúa, es la causa de tal transformación.

Según Engels, en los estadios primitivos los recursos productivos eran poseídos comunally por la tribu o el clan. El alimento tenía que recogerse y ser preparado a diario. La producción era destinada al uso y consumo solamente, es decir, con el fin de atender las necesidades de la gente. No existía sobreproducción o excedente con vistas al intercambio.³ El grupo, que consistía en marido, mujer e hijos dependientes, no era ni una unidad productiva, ni se dedicaba a realizar un trabajo doméstico, ni poseía propiedades. Dado que Engels concibe las funciones económicas (producción, consumo y posesión en propiedad) como elementos definidores de la familia, y este grupo primitivo no era en absoluto una unidad económica, se deduce que la familia aún no existía en este período. Aún no se había constituido como algo independiente del conjunto doméstico. El grupo doméstico, que era la unidad básica socio-económica, era comunitario en el sentido de que todas las reservas de alimento se tenían en común, y todo el trabajo se realizaba para el conjunto doméstico, más que en provecho de los individuos o de las parejas. Las mujeres se ocupaban de los quehaceres domésticos y gobernaban la casa.

En la antigua familia comunitaria, que comprendía numerosas parejas y sus respectivos hijos, la administración de la casa, confiada a las mujeres, era una industria pública, socialmente tan necesaria como la provisión de alimento, que corría a cargo de los hombres (Engels, 1891: 120).

En lugar de la familia, el contexto de la vida y del trabajo de hombres y mujeres constituía un grupo más extenso, basado en el parentesco o la residencia en un territorio común. Este era un grupo con posesiones comunales, llamado por Engels la *gens*. Aunque individuos de ambos sexos poseían herramientas y efectos persona-

3. Aunque Engels no se ocupa de esta situación, en muchas sociedades no capitalistas y no clasistas las gentes producen de hecho bienes para intercambiar. La pregunta acerca de en qué medida la producción con vistas al intercambio difiere en estas sociedades de la producción en las sociedades capitalistas, es compleja. Una buena presentación de las diferencias fundamentales puede verse en el libro de Marshall Sahlins *Stone Age Economics* (1971).

les, a la hora de la muerte estos objetos pasaban a otros miembros del mismo sexo en su *gens*, no necesariamente a sus propios hijos. La toma de decisiones, tanto económicas como políticas, suponía una participación igual de todos los miembros, lo mismo hombres que mujeres. Ambos sexos eran miembros de igual derecho dentro del grupo, puesto que ambos hacían contribuciones cruciales a la vida económica del mismo.

Engels concluía que la ausencia de la propiedad privada hacía que el trabajo productivo de los hombres y las labores domésticas de las mujeres tuvieran idéntica significación social. Hombres y mujeres estaban simplemente implicados en diferentes niveles de la producción de la misma clase de artículos, es decir, la producción para la subsistencia. Toda la producción era de la misma clase: producción para el uso.

Engels fija preferentemente su atención en los derechos públicos de las mujeres en los estadios primitivos de la sociedad: su participación en la toma de decisiones políticas, y (entre los iroqueses) su poder colectivo para deponer a un jefe. Estos derechos procedían de su pertenencia a la *gens*, que a su vez estaba basada en la realización de trabajo público o social. Le impresionó también el elevado status de una esposa en relación con el de su marido, que él atribuyó a la solidaridad y parentesco entre las mujeres, que eran el alma del conjunto doméstico.

La base material para la transformación de las mujeres de miembros iguales de la sociedad a esposas subordinadas, se basa en el desarrollo de recursos productivos valiosos —inicialmente la domesticación de grandes animales— que pasaron a ser propiedad privada. Para Engels, las palabras «propiedad» y «privada» tenían un significado específico. Solamente artículos o recursos con potencial productivo podían ser considerados como propiedad. Se daba muy bien cuenta de que la gente poseía bienes personales individualmente. Pero, aunque estos bienes eran privados, no constituían propiedad en el sentido que Engels daba a esta palabra. Sólo bienes con capacidad productiva pueden ser considerados como propiedad. Las herramientas (medios productivos) carecen de importancia, puesto que las técnicas y los materiales necesarios para su fabricación están igualmente a disposición de todos. En sociedades no industrializadas, los tipos más importantes de propiedad privada son los animales domesticados y la tierra cultivada. Estos son recursos productivos.

El uso que hace Engels del término «privado» es más amplio que el uso que de él se hace en el sistema capitalista, donde apenas existen restricciones sobre lo que un propietario puede hacer con su propiedad. Para Engels, «privado» parece significar la propiedad poseída por un individuo o por una familia, en que los derechos para disponer de ello están depositados en uno de los propietarios. También significa que se puede disponer de estos bienes, con cierto retraso —por ejemplo para comprar esposas, clientes, o servicios de otros—. Engels consideraba que «ganarse el sustento» era siempre un trabajo de hombres, y que los medios de producción siempre habían

sido poseídos por el usuario (con la estipulación de que la herencia permaneciera en la *gens*). De aquí deducía él que la primerísima propiedad privada, que parecen haber sido los animales domésticos, tienen que haber sido poseídos por los hombres.⁴ Para Engels, la propiedad privada se hizo posible en la historia humana solamente cuando el desarrollo tecnológico y los recursos naturales permitieron a la sociedad desarrollar las habilidades necesarias para domesticar los animales o para invertir trabajo en la tierra, de suerte que su productividad fuera duradera por un espacio de tiempo apreciable. Engels estaba persuadido de que la productividad permanente condujo a la posesión privada permanente.

Los animales domesticados quedaron asimilados al modelo anterior de la posesión de herramientas; es decir, eran poseídos privadamente. Y, con todo, los animales eran cualitativamente una nueva especie de artículo: proveían a las necesidades de subsistencia y se reproducían. El crecimiento de la propiedad privada desarticuló la economía política comunal de la *gens*. El fundamento de su igualitarismo había sido la posesión colectiva de los medios de producción. Ahora que tal riqueza era poseída en privado (por los hombres), la familia creció en importancia y pronto eclipsó a la *gens* como grupo clave en el ámbito económico y de toma de decisiones. A diferencia de la *gens*, sin embargo, la estructura interna de la familia no era igualitaria. En las familias había individuos dependientes y sin propiedad alguna (todos mujeres y niños, y algunos hombres sin posesiones).

La propiedad privada transformó las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la casa, sólo porque también cambió radicalmente las relaciones dentro de la sociedad en general. Para Engels, la nueva riqueza en animales domesticados significaba que ahora existía un excedente de productos disponibles para intercambio entre las unidades productivas. Con el tiempo, la producción a cargo de los hombres, específicamente con vistas al intercambio, se desarrolló, se expandió y llegó a eclipsar la producción doméstica con vistas al consumo. El capitalismo industrial había ahora alcanzado el estadio en que la producción era casi exclusivamente social, fuera del conjunto doméstico, y destinada al intercambio, relegando el trabajo de las mujeres a una función de mantenimiento privado para uso de la familia. Al tiempo que la producción con vistas al intercambio eclipsó a la producción destinada al consumo, también cambió la naturaleza del conjunto doméstico, la significación del trabajo de las mujeres dentro de él, y consecuentemente la posición de la mujer en la sociedad. Las mujeres trabajaban para sus maridos

4. Es digno de ser notado que Engels se refería a estos nuevos artículos (animales domesticados, tierra cultivada) como asimilados a un contexto social ya existente: el modelo de posesión de efectos personales. La naturaleza cualitativamente diferente de estos nuevos "efectos" —que podían reproducirse a sí mismos y repetir sus frutos— condujo a la destrucción del orden comunal político y social que los había originado. Engels no atribuye el desarrollo de la propiedad privada a una naturaleza particularmente codiciosa del varón.

y familias, en lugar de trabajar para la sociedad en general. La propiedad privada convirtió al propietario en el jefe del conjunto doméstico. Las mujeres y demás dependientes desposeídos trabajaban para mantener y aumentar la propiedad del cabeza de familia, que ahora se encontraba comprometido en una guerra competitiva de producción e intercambio con otros cabezas de familia. El trabajo de la mujer era una parte necesaria, pero socialmente subordinada, en la producción de excedentes para el intercambio. Las mujeres se convirtieron en guardianes, esposas, hijas, en lugar de miembros adultos de la sociedad.

Las familias se perpetuaban a través del tiempo por el sistema de herencia de la propiedad. Así pues, se produjeron cambios en la definición de los hijos. De una posición de miembros nuevos de un grupo social, pasaron a ser o bien herederos privados o bien súbditos, trabajadores subordinados. Ello significó que el trabajo reproductivo de la mujer, al igual que su trabajo productivo, sufrió también una transformación, que de social pasó a ser privado. O sea, que las mujeres producían herederos de los hombres —en el doble sentido de la propiedad y de la posición social—, mientras que hasta entonces habían dado a luz nuevos miembros de un grupo social que incluía hombres y mujeres. Personas y propiedad vinieron a estar entremezclados, y cada uno se convirtió en una parte de la definición del otro.

Con el posterior desarrollo de la tecnología y la acumulación de la riqueza, los propietarios se separaron de sus parientes subordinados y se aliaron con otros propietarios para preservar y defender sus adquisiciones de las reivindicaciones de los no poseedores. Esto puso fin a los grupos productivos basados en el parentesco, y dio origen a la sociedad de clases y al Estado.

La teoría de Engels y las sociedades sin clases

Para usar los conceptos de Engels de trabajo social y producción para el intercambio, y aplicarlos a sociedades no clasistas, tendré que redefinirlos de forma que estén más de acuerdo con la organización de estas sociedades. El uso que Engels hace del trabajo social o público en sociedades sin clases, pone el énfasis sobre el trabajo para, y en, el contexto del propio grupo corporado poseedor de bienes. Pero el matrimonio a menudo une a dos de estos grupos; esto generalmente significa que al menos un cónyuge no está trabajando para y en el contexto de su grupo natal. Al mismo tiempo, él o ella no están necesariamente haciendo lo que Engels llamaría trabajo doméstico, trabajo en provecho del propio conjunto doméstico. Por consiguiente, extenderé su concepto de trabajo social de forma que incluya cualquier trabajo hecho (individualmente o en grupo) para uso o apropiación de alguien perteneciente a otro conjunto doméstico. Algunos ejemplos de trabajo social, de que se tratará en la siguiente sección, indican la amplia gama de organizacio-

nes que comprende: participación en un grupo de trabajo cooperativo, trabajo como tributo a un jefe, corvea, saqueo colectivo de ganado, etc.

La argumentación de Engels en torno a la producción para el intercambio, en el contexto de las sociedades sin clases, tiene que ser un poco ampliada. La gente no trabaja espontáneamente para producir un excedente, como Engels da a entender (1891: 264). Tiene que haber alguna fuerza que los impulse a producir más de lo que consumen. Las gentes en todas las sociedades dan hospitalidad y regalos, y éstos siempre colocan al beneficiario en cierta obligación de retornar el favor. De manera general, y siempre que cada uno tenga igual acceso a los medios de subsistencia, la producción es planificada de forma que incluya la hospitalidad y los regalos, y éstas son cosas que cada uno tiene, o puede esperar tener por su propio esfuerzo —y, por consiguiente, puede devolver por un equivalente en artículos—. Pero cuando los medios de subsistencia son poseídos como cosa privada y de forma desigual, alguien que recibe un beneficio puede ser incapaz de devolver su equivalente en productos. En dicho caso se espera que él o ella retornen el favor mediante servicios y se conviertan en leales dependientes o seguidores, quizás parte de un séquito que ayude a imponer intercambios desiguales.

Ambas situaciones, la devolución de bienes equivalentes y el retorno mediante servicios, son ejemplos de intercambio. Pero solamente en el segundo caso se da a una de las partes la posibilidad de utilizar la fuerza de trabajo de otros para fines personales. Así, pues, la producción de bienes para lograr control sobre los servicios de otros, debe ser también incluida en la producción para el intercambio. En efecto, Engels dice que la posesión privada y doméstica de animales trajo consigo un aumento de productividad en el trabajo, y la utilización de animales para alcanzar o comprar trabajo para servicio de los ricos (*ibid.*: 265).

Aunque la producción de bienes con vistas al comercio o permuta entre grupos puede existir entre sociedades sin propiedad privada, también existe en el contexto de una economía política orientada principalmente hacia una producción para el consumo. Quizás esta estructura se resquebrajó por primera vez cuando la propiedad privada permitió el uso de la riqueza para lograr seguidores y, en consecuencia, la necesidad de utilizar la fuerza productiva y militar de los propios seguidores para crear aún más riqueza con el fin de retener su lealtad.⁵ En todo caso, esta clase particular de producción con vistas al intercambio en sociedades sin clases, va de la mano con la propiedad privada y con la desigualdad económica y política.

Así, por ejemplo, existe desigualdad de riqueza y de clientaje en sociedades no clasistas con animales grandes domesticados. Estos animales no solamente contribuyen a la subsistencia, sino que tam-

5. Una discusión acerca de la variedad de condiciones bajo las que serían deseables los leales seguidores, pertenece al tema de los orígenes de la estratificación de clases y del Estado, que cae fuera del marco de este trabajo.

bién son necesarios para que un hombre pueda casarse y tener un cierto rango político. Así pues, en muchas partes del este de Africa y con anterioridad a cualquier orden capitalista, algunos hombres obtenían animales de sus parientes o mediante servicios a un jefe o de un hombre rico, al cual en adelante debían lealtad a cambio de dichos animales. La producción de animales era una clase de producción con vistas al intercambio, en que la lealtad y el servicio eran dados a cambio del ganado, y eran utilizados para aumentar la riqueza y el poder del benefactor, fuera pariente o no. Independientemente de los coincidentes derechos y obligaciones de diversas personas para con dicho ganado, los animales eran propiedad privada, porque existía cierta opción en el modo como habían de asignarse, y porque un individuo tenía el poder de hacer esa elección.

Las mujeres como adultos sociales y esposas: cuatro sociedades africanas

Aunque Engels posee una teoría global, a riesgo de crear cierta distorsión, me gustaría distinguir dos grupos de ideas:

1.º Aquellas ideas que se refieren a los determinantes inmediatos o las bases materiales del status de la mujer: que el trabajo social o público convierte a los hombres y a las mujeres en ciudadanos adultos de la sociedad, y que la posesión de propiedad privada por parte de los varones establece su dominancia sobre las mujeres en la familia y en la sociedad.

2.º Aquéllas acerca del aspecto evolutivo: que el status de la mujer se hizo solamente subordinado y doméstico con el desarrollo de la propiedad privada del hombre, con la producción para el intercambio, y con la sociedad de clases.

En esta sección discutiré los inmediatos determinantes del status de la mujer haciendo uso de testimonios etnográficos. Esto tiene la ventaja de centrar nuestro análisis primeramente en las bases materiales de la posición de la mujer. Incluso si Engels está en lo cierto en términos generales, al afirmar que las mujeres están en peores condiciones en las sociedades clasistas que en las sociedades sin clases, necesitamos saber qué es lo que causa este estado de cosas. El uso de material etnográfico nos permitirá observar la diversidad del status de la mujer en sociedades no capitalistas —con clases sociales, y también sin ellas— y hacer uso de comparaciones para ilustrar las ideas de Engels.

Yo no creo que la explicación evolutiva de Engels sea correcta tal cual: existen muchos datos que muestran que las mujeres no son completamente iguales a los hombres en la mayoría de las sociedades no clasistas en las que no se da propiedad privada. Existen también muchas sociedades, con y sin clases, en que las mujeres ciertamente poseen y heredan bienes. En la sección final haré uso de algunas ilustraciones procedentes de sociedades con clases sociales para sugerir una pista diferente de las conclusiones de Engels.

El ejemplo que sigue es una reconstrucción, procedente en gran parte de fuentes etnográficas, de la posición de la mujer en cuatro sociedades africanas antes de la implantación del dominio imperialista efectivo.⁶

Los mbuti de Zaire pueden ser caracterizados como una sociedad tribal de subsistencia basada en una red comunal de caza y en la recogida de alimento vegetal. En Africa del Sur, los lovedu eran principalmente agricultores de azada, mientras que los pondo combinaban la agricultura con la cría del ganado. Los ganda, una sociedad de Uganda con clases sociales, eran también agricultores de azada.

Si colocamos a estas sociedades de modo que formen una secuencia imaginaria que vaya del igualitarismo a la sociedad de clases, puede verse que nuestras clasificaciones se mantienen en tres principales aspectos. Primero, los mbuti y los lovedu tienen economías de producción para el consumo; los pondo poseen un comienzo de producción para el intercambio, centrada sobre todo en torno al ganado; y entre los ganda, la producción para el intercambio es bastante importante. Segundo, entre los mbuti y lovedu ambos sexos llevan a cabo trabajo social en una economía de consumo; entre los pondo, esto sigue siendo la organización del trabajo de la mujer, pero los hombres ejecutan trabajos sociales al menos en parte en una economía de intercambio; y entre los ganda el trabajo de la mujer es un trabajo doméstico individual para uso y consumo de la casa, mientras que los hombres trabajan casi exclusivamente en grupos en un tipo de trabajo con vistas al intercambio. Tercero, la tribu mbuti posee los recursos productivos, que en su inmensa mayoría son terrenos familiares patrilineales entre los lovedu y los pondo; y entre los ganda resultan menos atados a obligaciones familiares y están en manos de los varones.

Entre los mbuti, los lovedu y los pondo las actividades productivas de las mujeres son sociales, y las mujeres poseen un status social adulto. Para los ganda, donde las actividades de las mujeres son domésticas, el status de la mujer es el de esposa y guardiana solamente, y esto a pesar de que las mujeres producen la mayor parte del alimento. Esto parece sugerir que Engels está en lo cierto al considerar el trabajo público o social como la base de la mayoría de edad social. Un examen más detallado, sin embargo, muestra que las mujeres no tienen por qué ser caracterizadas exclusivamente como adultos sociales, o como guardianas esposas. Los datos sugieren más bien que pueden ser las dos cosas simultáneamente, y que el status de la mujer en una relación marital parece variar independientemente de su status en la sociedad general. Engels parece estar en lo cierto al ver el status de la esposa en relación con su marido

6. Esta parte resume una parte de mi disertación (Sacks, 1971). Estas sociedades fueron seleccionadas de entre los escritos sobre el este y sur de Africa, porque los datos sobre las mujeres son adecuados y comparables. Sin embargo, muchos aspectos —p. ej. relacionados con los roles de la mujer en el mercado y la comercialización— aunque importantes, simplemente no pueden ser tratados aquí.

STATUS DOMÉSTICO Y SOCIAL DE LAS MUJERES COMPARADO CON EL DE LOS
HOMBRES EN CUATRO SOCIEDADES AFRICANAS

Discriminación en contra de la participación de las mujeres

INDICES DEL STATUS SOCIAL DE LAS MUJERES	Mbuti	Lovedu	Pondo	Ganda
1. Ayuda mutua	no activa	ninguna	ninguna	activa
2. Autodefensa	ninguna	ninguna	ninguna	activa
3. Oportunidad de socialización	ninguna	ninguna	ninguna	activa
4. Relaciones sexuales extramaritales	ninguna	ninguna	ninguna	activa
5. Divorcio	ninguna	ninguna	ninguna	activa
6. Disposición social de la riqueza	ninguna	ninguna	activa	activa
7. Actividad política	ninguna	ninguna	activa	activa
8. Ajustes extradomésticos de disputas	ninguna	ninguna	activa	activa
9. Mediación sobrenatural: Adivinación	ninguna	ninguna	activa	activa
INDICES DEL STATUS DOMESTICO				
1. Herencia de bienes maritales	ninguna	activa	activa	activa
2. Autoridad doméstica de la esposa	ninguna	activa	activa	activa
3. Compensación por adulterio	ninguna	activa	activa	activa
4. Restricciones: Menstruación/Gestación	ninguna	débil	débil	activa

NOTA: Posesión de los grandes recursos productivos: la tribu en Mbuti, la familia en Lovedu y en Pondo, el individuo en Ganda. Producción social colectiva por las mujeres en comparación con la de los hombres: igual en Mbuti y Lovedu, desigual en Pondo, y ausente en Ganda.

como algo dependiente de la relación que ambos tienen con los bienes domésticos; es decir, la esposa que es dueña de bienes dirige el conjunto doméstico.

El cuadro n.º 1 compendia ciertos índices del status de la mujer en la sociedad y en la familia, y muestra la relación de estos índices con la organización de las actividades productivas y con la posesión de bienes.⁷ Esencialmente, las mujeres mbuti y lovedu son iguales a los hombres, mientras que las mujeres gande son subordinadas, y las mujeres pondo ocupan un término medio. Las primeras nueve variables las considero representativas de la mayoría de edad social, y especialmente las cinco primeras suponen una relación igualitaria con gentes fuera del conjunto doméstico.

Una mirada a la primera variable —relaciones de ayuda mutua— sugiere que la mayoría de edad social está basada en la ejecución de trabajo social colectivo. Aunque los mbuti no tienen categorías de relación específicamente identificables como ayuda mutua, los hombres y las mujeres lovedu tienen ambas cierta especie de agrupaciones por edades, que son movilizadas para realizar ciertos traba-

7. Las variables y su categorización, más que determinadas de antemano por un esquema lógico previo, han sido confeccionadas como algo que surgió al comparar la posición de la mujer en cada una de estas cuatro sociedades.

jos para el cabeza y reina del distrito.⁸ Por lo que respecta a las mujeres, al menos, las que pertenecen a un grupo de edad en el poblado pueden emprender una acción colectiva contra el grupo de la persona que ha ofendido a uno de sus miembros. Las mujeres de un poblado pondo trabajan juntas y cooperan en la realización de las ceremonias de iniciación de las adolescentes, y son las mujeres del mismo conjunto doméstico las que cooperan en la facilitación de experiencias sexuales extramaritales. La acción colectiva de las mujeres es reconocida por los hombres cuando éstas castigan colectivamente a otras mujeres o jóvenes por lo que juzgan delitos sexuales. Los hombres ganda participan en cierto número de relaciones de ayuda mutua entre no parientes, e incluso entre gentes que no son ganda; las mujeres no participan en tales relaciones.

La autodefensa en las causas legales indica que una mujer, a los ojos de la sociedad, es considerada como sujeto capaz de ser agraviado o de agraviar ella a otros, como es el caso entre los mbuti, los lovedu y los pondo. Una mujer ganda, por el contrario, necesita un guardián varón (generalmente su marido o padre) para presentar su caso al tribunal. El guardián es considerado responsable de las acciones de ella, y recibe compensación por los agravios hechos a ella.

Si bien tanto los hombres como las mujeres mbuti, lovedu y pondo participan en la mayoría de actividades sociales similares, en las dos últimas sociedades las esposas jóvenes se ven obligadas a realizar una considerable tarea doméstica en casa, lo que de manera significativa restringe sus posibilidades para disfrutar de tales actividades. No obstante, si ya son esposas de más edad, o en calidad de hermanas que visitan a sus propios parientes, o como adivinas, las mujeres asisten a estos encuentros sociales con la misma libertad que los hombres. Entre los ganda, un buen número de las actividades sociales están orientadas hacia el patrono o hacia el Estado; en tales casos, las mujeres quedan excluidas.

Los mbuti y los lovedu tienen un único standard por lo que respecta a sus relaciones sexuales extramaritales. Las mujeres pondo consideran sus aventuras amorosas como algo que está bien y es justo, pero los hombres ven tales aventuras como algo inmoral. Un marido ganda puede llegar a matar a su esposa por adulterio real o supuesto, pero la esposa dispone de pocos recursos en contra de su marido. Los hombres pueden acudir a los tribunales para propinar severos castigos a los amantes de sus esposas. En general, los ganda restringen las actividades sexuales extramaritales bastante más que en las otras sociedades. Se hacen excepciones con hombres de alto rango social que tienen aventuras amorosas con las mujeres campesinas, pero hombres y mujeres son castigados severamente si ocurriera la situación inversa. Aquí parece confirmarse

8. El título de "queen" (reina), usado en los estudios etnográficos, es un falso nombre. El cargo es en realidad el de un jefe de tribu, que implica autoridad moral, pero escaso poder coercitivo, si es que tiene alguno.

la observación de Yehudi Cohen (1969) de que una actividad sexual restringida sirve para consolidar el lazo conyugal a expensas de otras uniones que podrían servir como base para la rebelión en las sociedades clasistas.

Siendo así que el status marital y social están íntimamente relacionados, la facilidad que los hombres tienen para el divorcio contra las mujeres, indica la importancia relativa del status marital y social para ambos. Entre los ganda un marido puede concluir efectivamente el matrimonio simplemente ignorando a su esposa; sin embargo, la mujer que quiere el divorcio tiene que habérselas no solamente con su esposo, sino además con el hermano que la protege y es su guardián, que generalmente actúa de forma partidista para preservar el matrimonio.

La capacidad de dar y recibir alimento y productos de intercambio social es la base material para el ejercicio del poder político. Engels cree que el poder real se desarrolla tan sólo con el advenimiento de la producción para el intercambio y de la propiedad privada. En sociedades carentes de esto —o sea, en sociedades basadas en una producción de consumo— la realización de trabajo social otorga a una persona el derecho de reunirse con otros adultos para la toma de decisiones políticas y resolución de disputas. Esto es así porque la toma de decisiones políticas y el arreglo de las disputas son responsabilidades de los miembros adultos de una sociedad igualitaria. Entre los mbuti y los lovedu, ambos sexos dan y reciben alimento. Las mujeres lovedu dan y reciben ganado y pueden desposar a una esposa con ellas; vienen a ser como maridos en el status social. Las mujeres pondo, si bien son productoras sociales, no pueden disponer del artículo de intercambio más importante: el ganado. Tal vez la explicación esté en la naturaleza de producción para intercambio, propia de los pondo. La producción agrícola de las mujeres es para el consumo; el trabajo está orientado a largo y a corto plazo para remediar las necesidades del conjunto doméstico. Pero la organización de los hombres para las correrías de ganado comporta una producción con vistas al intercambio. A corto plazo, la práctica de la guerra está orientada más a las necesidades de poder de un jefe que mantiene un séquito a base de tener ganado para repartir, que a las necesidades de un conjunto doméstico. A largo plazo, un jefe conserva su poder distribuyendo realmente ganado con mayor o menor largueza. A él le pertenece el ganado capturado en la guerra, pero tarde o temprano lo distribuye entre sus guerreros, según el rol desempeñado en la correría. Al jefe le compete el asignar este ganado, que es el producto más importante de intercambio (en la dote de la novia, préstamos, y fiestas) y en el establecimiento de relaciones duraderas (matrimonio y servicio). Por el hecho de que las mujeres pondo no participan en la producción para el intercambio (correrías), no pueden tampoco disponer de la propiedad, que establece estas relaciones de poder. Así, pues, ellas no poseen poder político público.

Las mujeres lovedu ejercen una actividad política, participan en

los debates de toma de decisión de la sociedad, y son predominantes en los rituales y oficiales religiosos en representación de sus linajes. Las mujeres ganda de las aldeas están excluidas hasta del más mínimo acceso a los puestos políticos, accesibles a los hombres de su condición. Con todo, la madre, y una hermana del rey, sí acceden a puestos importantes y ejercen cierto poder, entendido siempre como algo relacionado con el rey.

La posición de una esposa en relación con su esposo está siempre basada en su posesión o no posesión de la propiedad marital. Entre los lovedu, pondo y ganda, los recursos productivos se heredan patrilinealmente. Aquí existe una contradicción u oposición en el hecho de que la producción está organizada de una manera social o pública, pero las familias o los individuos se apropian y heredan los recursos de producción de la riqueza. Una esposa no participa en la posesión de los recursos del conjunto doméstico marital. Por otra parte, la apropiación que se hace entre los mbuti con vistas al consumo por las familias, me parece cualitativamente diferente de la apropiación mediante herencia e intercambio de las otras sociedades. Las fuentes de riqueza de los mbuti son poseídas por la tribu territorial en su conjunto. La residencia hace a una persona acreedora al uso de éstos, y no existe herencia. Así, pues, maridos y esposas tienen, entre los mbuti, las mismas relaciones y derechos con respecto a los recursos de la tribu.

Entre los lovedu, los pondo y los ganda, las esposas trabajan para sus maridos y para los parientes de línea paterna de sus maridos, pero no pertenecen al grupo que se apropia del producto de su trabajo. Las mujeres proporcionan herederos, crían a los hijos y hacen el grueso del trabajo doméstico bajo la autoridad de su marido y de sus parientes. Ellas no representan a la familia ante uno de fuera. Por el contrario, el matrimonio mbuti no introduce restricciones a la autoridad de una mujer sobre su trabajo, hijos, o vida social. No puede decirse que su fertilidad sea algo privado, ya que su marido no recibe compensación alguna por las relaciones sexuales que ella tenga fuera del matrimonio.

Las restricciones que afectan a las mujeres en los períodos de menstruación y de gestación entre los lovedu, pondo y ganda parecen actuar separando las funciones reproductivas de las mujeres de todo contacto con la producción social de intercambio de bienes; esto es, de todo contacto con guerreros, ganados, oficios y ciertas prácticas médicas. En estas tres sociedades los hijos heredan bienes y continúan la línea familiar. Independientemente de cómo las actividades productivas de las mujeres estén organizadas, su capacidad reproductiva es privada. Sin embargo, entre los mbuti, donde los hijos son miembros sociales, más que herederos privados, la menstruación y la gestación no están rodeadas por ningún tipo de restricciones. Este contraste parece sugerir que las restricciones de la menstruación y de la gestación están basadas en la propiedad privada, y que sirven para simbolizar una contradicción entre la producción social de intercambio de bienes y la apropiación personal

o familiar. Puesto que los hombres están también implicados en el proceso reproductivo, y están sometidos a la misma contradicción, lógicamente deberían ellos también —y en realidad así ocurre— afrontar análogas restricciones. Los hombres *lovedu*, *pondo* y *ganda* deben separar sus relaciones sexuales de su participación en la producción social con vistas al intercambio. Por el contrario, los *mbuti* consideran las partidas de caza como el tiempo ideal para las uniones sexuales.

Falta un punto por aclarar. Aunque los *ganda* son una sociedad de clases, no me he ocupado de las diferencias entre las mujeres de las familias gobernantes y las de familias aldeanas. Existen varios privilegios concedidos a las esposas, hermanas e hijas del rey. Cada categoría de las mujeres de clase pudiente comparte algún privilegio con los hombres de la misma clase, que las distingue de las mujeres aldeanas: exención del trabajo productivo para algunas esposas; libertad sexual para hermanas e hijas; poder político y económico para la reina madre y su hermana. Pero ninguna de estas mujeres tiene todos los privilegios de los hombres de su misma clase, lo cual parece reflejar la posición contradictoria en que se encuentran las mujeres de la clase gobernante: pertenecen a una clase privilegiada, pero a un sexo subordinado. No me he ocupado de ellas en profundidad, porque su existencia no hace cambiar realmente las afirmaciones generales hechas al tomar como base a las mujeres aldeanas. Esto no tiene nada de sorprendente si recordamos a la Reina Victoria y sus años en Inglaterra; con todo, debemos ser cautos para no caer en generalizaciones basadas en un pequeño número de mujeres situadas en puestos prominentes.

A pesar de que he separado la posición de las mujeres en cuanto esposas de su posición en tanto que seres sociales, en realidad ambas están interrelacionadas. La servidumbre matrimonial reduce las posibilidades de las mujeres *lovedu* y *pondo* para ejercer sus prerrogativas sociales. Ellas no están autorizadas para participar en las actividades sociales por el hecho de que trabajan bajo la autoridad de su marido y de los parientes de éste. De igual modo, aunque las mujeres *pondo* pueden llegar a ser adivinas, ya que la mayoría de los adivinos son mujeres —otorgando a las mujeres oportunidades para viajar, participar en sociedad y obtener ventajas financieras— sin embargo no pueden ser iniciadas en tales prácticas sin consentimiento de su marido.

Las cosas también pueden funcionar en sentido opuesto. Si una mujer es considerada socialmente como un adulto, esto puede limitar el alcance hasta donde puede ser subordinada como esposa. Así, pues, si bien la fertilidad de una mujer *pondo* puede decirse que pertenece a su marido, y aunque ella puede reclamar compensación por sus aventuras amorosas fuera del matrimonio, éste es un asunto a resolver entre hombres. Las mujeres consideran estas aventuras como algo conveniente, y son ayudadas en la preparación de las mismas incluso por mujeres emparentadas con su marido. Más aún, en caso de que una mujer decidiera concluir su matrimonio o visitar

a sus parientes, su marido no puede hacer apenas nada para disuadirla.

He dado a entender que existen dos aspectos en la posición de las mujeres —las mujeres como adultos sociales; y las mujeres como esposas— y que ambos aspectos pueden variar en cierto modo independientemente. Lo que determina el cómo, o bien si, las mujeres son o no consideradas como adultos sociales, no es lo mismo que lo que determinará su posición frente a sus maridos. Básicamente, las mujeres son consideradas como adultos sociales allí donde trabajan colectivamente formando parte de un grupo separado o más amplio que el de su organización doméstica. El significado y status de «esposa», sin embargo, depende de la naturaleza de la familia, en gran parte a la manera sugerida por Engels. Allí donde los bienes son familiares y la esposa trabaja en provecho de ellos pero no participa en su posesión, se encuentra en situación muy parecida, respecto de su marido y los parientes de éste, a la que se encuentra un trabajador con su patrono. Allí donde no hay bienes privados, o quizá donde los bienes son poseídos conjuntamente, la relación doméstica es mucho más igualitaria (Friedl, 1967). Este último punto está algo exagerado, ya que las esferas doméstica y social de la vida no son realmente independientes. Tomando como base la experiencia americana, es difícil imaginar una relación doméstica completamente igualitaria cuando solamente el consorte varón es considerado como adulto de pleno derecho más allá de los límites del conjunto doméstico.

Las mujeres en la sociedad de clases: una reinterpretación

Si estamos de acuerdo en que la posición de la mujer decayó de los mbuti y los lovedu a los ganda, como queda ilustrado anteriormente, en correlación directa con la domesticación del trabajo de la mujer, con el desarrollo de una producción para el intercambio, y con el aumento de la propiedad privada, es tentador concluir que Engels tuvo razón, al fin y al cabo, al afirmar que la propiedad privada y la producción de intercambio conducen a la domesticación de la mujer y a su subordinación. Muchos antropólogos aceptan algo parecido a la visión de Engels, relacionando propiedad privada y aumento de la desigualdad social y de clases. Aunque yo sospecho que, en términos generales, las mujeres mantienen una relación de más igualdad con los hombres en las sociedades sin clases que en nuestra sociedad clasista, no creo que la base de la supremacía masculina esté en la posesión de la propiedad por el varón. En primer lugar, no todos los varones poseen propiedad productiva. Segundo, en muchas sociedades de clases —incluso en aquellas con una fuerte dominancia masculina— las mujeres, al igual que los hombres, poseen propiedad productiva, y la posesión de bienes por la esposa da a ésta un considerable poder doméstico frente a su marido (*ibid.*). Pero las sociedades de clases hacen una fuerte dicotomía

entre las esferas pública y doméstica de la vida, y este poder doméstico no es convertible en poder o posición social en la escena pública. Además, en las sociedades de clases la autonomía económica y política del conjunto doméstico es bastante restringida. Así es que, en los necesarios contactos con el sector público, las mujeres están en una disimulada pero manifiesta desventaja. Esto posiblemente milita en contra incluso de una igualdad doméstica.

Parece probable, pues, que en las sociedades de clases la posición subordinada de la mujer deriva no de unas relaciones de propiedad doméstica, sino de algo que está fuera del conjunto doméstico, que deniega a las mujeres su status social de adulto. La pregunta es ahora, ¿por qué predominan en la sociedad de clases el poder público masculino y los ideales de dominancia social masculina? Para explicarlo, es preciso centrar el estudio no en lo doméstico, sino en un nivel social.

Hemos visto que el trabajo público o social es la base material para un status social de adulto. Se deduce que para negar a las mujeres su status de mayoría de edad social por un determinado espacio de tiempo, la sociedad tendría que excluirlas del trabajo público, o bien denigrar de algún modo los resultados del trabajo femenino.⁹ La primera fórmula parece haber sido adoptada al menos en muchos Estados agrarios precapitalistas de Eurasia (Boserup, 1970). Dejando de momento aparte la aparente excepción del capitalismo industrial, ¿cuáles pueden haber sido las circunstancias que condujeron a las sociedades clasistas a excluir a las mujeres de la producción social?

Las sociedades de clases son explotadoras, lo que significa que mucha gente tiene que trabajar en beneficio de unos pocos. Mientras que los diezmos y las tasas sobre la producción doméstica pueden servir a esta finalidad, ni siquiera las sociedades agrarias se fián exclusivamente, ni de forma principal, en esta clase de producción. La corvea para trabajos públicos, tanto suntuarios como productivos, servicio militar y guerra de rapiña, trabajo agrícola colectivo o a sueldo para los señores, y todas las formas de trabajo colectivo, social o público, son actividades productivas en las sociedades de clases. A pesar de que estas formas pueden no parecer necesariamente excesivas desde un punto de vista local, son sin embargo cruciales a escala nacional —para la creación de los excedentes que permiten a los gobernantes y a sus Estados mantenerse.

Aunque las mujeres pueden dedicarse o no a una agricultura doméstica, parece claro que ellas raramente participan en estas formas de producción social a gran escala. Parece que las sociedades de clases tienden a socializar el trabajo de los hombres y relegar a la esfera doméstica el de las mujeres. Esto crea las condiciones ma-

⁹ En una versión previa de este mismo trabajo se argumentaba que en todas las sociedades de clases anteriores al capitalismo se excluía a las mujeres del trabajo público. Kathleen Gough me ha hecho la observación (por comunicación personal) de que éste no era el caso en los Estados precapitalistas de la India. Esta sección ha sido, pues, modificada.

teriales y organizativas para negar que las mujeres sean adultas, y permite a las clases dominantes definirlas como custodias de los hombres.

Pero, ¿por qué había de suceder esto en una sociedad de clases? Con el desarrollo de la producción socializada por una clase gobernante, la producción doméstica para la subsistencia se hace más precaria, obligando a la gente a una mayor dependencia de la producción de intercambio —trabajando para los señores a cambio de su subsistencia (alternativamente, los señores pueden forzar a la gente a trabajar para ellos, como una condición de acceso a los recursos de subsistencia)—. Las clases rectoras tienden a escoger a los hombres como trabajadores sociales, en parte porque son más móviles, pero probablemente —y ello es más significativo— porque los hombres pueden ser explotados más intensamente que las mujeres, ya que no tienen que criar y atender a los hijos.

Alice Clark (1968) aporta datos bastante sobrecogedores acerca de la Inglaterra del siglo XVII, un período que precedió y sentó las bases sociales para la posterior industrialización. A los campesinos se los desposeía de sus tierras y pasaban a engrosar una clase de trabajadores rurales pero sin tierras. La idea del salario, como algo pagado por un trabajo, aún no estaba completamente institucionalizada; y entraba en conflicto con la anterior noción de que un patrono estaba de algún modo obligado a satisfacer las necesidades de subsistencia del trabajador. Con todo, las pagas eran tan bajas que una familia sin tierras se veía en dificultades para sobrevivir. Un hombre o mujer sin hijos podía sobrevivir, pero las remuneraciones imperantes no permitían las posibilidades de reproducción y crianza de la siguiente generación de trabajadores. Efectivamente, no se reprodujeron, como era de esperar. Clark muestra que la clase trabajadora creció en número solamente a costa de nuevos reclutamientos procedentes de entre los campesinos. Las mujeres y los niños quedaban deliberadamente excluidos por los patronos del salario de trabajo. Los patronos sentían una obligación hacia niños y mujeres, pero no podían o no querían cargar con el peso de mantener unos subordinados improductivos. En términos humanos, los resultados fueron el abandono de las mujeres y su muerte prematura, y en términos de organización, una fuerza de trabajo público mayoritariamente masculino.

Una vez hecha esta dicotomía —las mujeres en el trabajo doméstico para consumo de la familia; los hombres en la producción social para intercambio—, ya tenemos unas condiciones básicas para una política sexual de «divide y vencerás». El hecho de que tal política sea consciente o no, es irrelevante. El resultado de los sistemas legales de Estado y otros aspectos de la ideología desarrollada principalmente por las clases dominantes, ha sido la de convertir las diferencias entre hombres y mujeres —con respecto a sus roles en la producción— en categorías de mérito diferente. Mediante su trabajo, los hombres se convierten en adultos sociales; las mujeres son guardianes domésticos.

Los hombres son explotados de manera más directa, y más a menudo de forma colectiva —situación que les da la oportunidad de hacer algo para buscar remedio—. Pero el campo de actividad de la mujer y su responsabilidad mayor queda restringida al hogar, lugar en el que ni produce ni posee los medios de producción más allá de la subsistencia doméstica, un nivel de organización en el que poco puede hacerse para implantar el cambio social en una sociedad de clases. Esta situación acarrea varias consecuencias. En primer lugar, las mujeres son relegadas al último lugar de la escala social («el castillo de un *hombre* es su hogar»). En segundo lugar, por causa de su aislamiento y exclusión del sector público, las mujeres pueden fácilmente ser utilizadas como una fuerza conservadora, apoyando inconscientemente el *statu quo* y comprometiéndose en la conservación de los valores tradicionales del hogar, la familia y los hijos. Finalmente, la familia es la única institución con responsabilidad para el consumo y la manutención de sus miembros y crianza de sus hijos, la futura generación de trabajadores en la sociedad de intercambio. Es un trabajo necesario para los gobernantes, pero las mujeres se ven obligadas a realizarlo sin ser compensadas.

El capitalismo moderno ha mantenido este modelo de explotación del trabajo doméstico privado de la mujer, pero desde la industrialización las mujeres han estado también profundamente implicadas en el trabajo público o a sueldo. Hacer frente a la sobrecarga de trabajo que el capitalismo pone sobre la familia, sigue siendo socialmente una responsabilidad de la mujer. La responsabilidad del trabajo doméstico es una de las bases materiales que constituyen las barreras de hoy para que las mujeres puedan ganar dinero con su trabajo, colocándolas en una posición más explotable que los hombres en el mundo laboral. Como bien muestra Margaret Benston (1969), este trabajo doméstico no es considerado verdadero trabajo, porque tiene sólo un valor de consumo privado y no un valor de intercambio, no es un trabajo público. El hecho de que las mujeres sean más gravemente explotadas en el moderno mundo laboral de salarios, puede derivar de una adaptación preindustrial a ser excluidas del trabajo público (irónicamente, porque las mujeres eran *menos* explotables en un *milieu* anterior a los salarios). Solamente después de haber sido definidas como inadecuadas para el trabajo público, el capitalismo industrial consideró óptimas las condiciones para utilizar a las mujeres como una fuente de trabajo barato.

No obstante, han existido sociedades precapitalistas en que las mujeres han participado en la producción social. Por una parte, esto quiere decir que la exclusión de la mujer no es condición indispensable para su explotación, o para un «divide y vencerás» sexual. Y, por otra parte, la posición de las mujeres comprometidas en tal trabajo parece reforzar la tesis de que el trabajo social es la base de la mayoría de edad social. También sugiere que la mayoría de edad social no es sinónimo de igualdad sexual en las sociedades de clases.

Al menos algunos de los Estados precapitalistas de la India po-

señan una numerosa clase social de esclavos estatales —por ejemplo, los imperios Chola y Vijayanagar—. ¹⁰ Tanto hombres como mujeres de esta clase, que era reclutada del «exterior» o de castas intocables, servían como obreros agrícolas en provecho de los funcionarios religiosos, militares o del gobierno y eran además forzados a hacer trabajos públicos. Sin embargo, las mujeres eran pagadas considerablemente menos por su trabajo que los hombres. Al mismo tiempo, Gough señala que en las castas o clases intocables que poseen tierras en arriendo y están al servicio de la ciudad, en donde las mujeres trabajan hoy en favor de las comunidades de la ciudad en relaciones similares de producción, tienen «más amplia libertad sexual, poder para divorciarse, autoridad para hablar y prestar testimonio en las asambleas de casta, autoridad sobre sus hijos, posibilidad de disponer de sus bienes personales, derecho a ser indemnizadas por los agravios que se les hayan hecho, derecho a solventar sus disputas fuera de la esfera familiar, y representación en las ceremonias públicas». En suma, las mujeres que realizan un trabajo social poseen un status más elevado frente a los hombres de su propia clase, que el resto de las mujeres que sólo se ocupan en la esfera doméstica o no trabajan.

En resumen, estoy sugiriendo dos modelos: 1) Una explotación intensiva en la producción social —llevada a cabo por las clases rectoras y en su propio provecho— favoreció el que tal trabajo fuera encomendado a los hombres. A su vez, las clases rectoras se aprovecharon de esta situación, legitimando la división del trabajo por un minucioso sistema de evaluación. En compensación a la pérdida de autonomía económica, concedieron exclusivamente a los hombres la mayoría de edad social, y a las mujeres una función de custodia. Bajo estas circunstancias, incluso aunque las mujeres tengan propiedades, el Estado interviene para limitar lo que pueden hacer con ellas a título público, y con el fin de subordinar el conjunto doméstico a la sociedad total. 2) Los Estados capitalistas incorporan a la producción social a mujeres de las clases más pobres y desposeídas. Aquí existe una «segunda línea de defensa» en contra de la igualdad, defensa institucionalizada a través de las diferencias de pago. Por más que dichas mujeres son socialmente adultas con respecto a los hombres de su clase, los procedimientos económicos impiden una verdadera igualdad. El aspecto clave de la posición de la mujer, especialmente en las sociedades de clases, es la mayoría de edad social, y ésta procede de la participación en la producción social.

Este breve examen de los fundamentos del status doméstico y social de la mujer sugiere algunas conclusiones provisionales acerca de las formas de cambios económicos y sociales necesarios para una igualdad de sexos total. Aunque la posesión de bienes parece importante para la posición doméstica de la mujer con respecto a su marido, el ejercicio de poder doméstico, particularmente en las sociedades de clases, depende de si la mujer tiene un status social

10. Toda la información sobre la India me ha sido facilitada generosamente por Kathleen Gough.

adulto en la esfera social, o no. Esto, a su vez, viene determinado por su participación en la producción social. Pero la dicotomización de familia y sociedad, que es especialmente fuerte en las sociedades de clases, hace a las mujeres responsables de la producción con valor de uso privado, y hace a los hombres responsables de la producción con valor de intercambio. La distinción entre producción para el consumo y producción de intercambio pone sobre las mujeres una pesada responsabilidad para que se mantengan como trabajadoras de intercambio y para que críen a los futuros trabajadores del intercambio y de la continuación. En este contexto, el trabajo a sueldo (o trabajo social) viene a ser una carga adicional y en modo alguno altera la responsabilidad de la mujer para con sus labores domésticas. Para una completa igualdad social, el trabajo de hombres y mujeres tiene que ser de la misma clase: la producción de valores de uso social. Para que esto suceda, la familia y la sociedad no pueden seguir siendo dos esferas económicamente separadas en la vida. Producción, consumo, crianza de los hijos, y toma de decisiones económicas, todo ello es necesario que ocurra en una sola y misma esfera social —algo parecido a la *gens* de los iroqueses, tal como los describe Engels, o como las brigadas de producción chinas durante el «Gran Salto Adelante»—. Lo que ahora es trabajo privado de la familia, debe convertirse en trabajo público, para que las mujeres lleguen a ser adultas sociales plenas.

KATE YOUNG

MODOS DE APROPIACION Y TRABAJO FEMENINO
OAXACA, MEXICO

Como ha señalado Marx, lo que transformó a la Europa mercantil en una Europa capitalista fue la expansión del mercado europeo a nivel de mercado mundial. Históricamente, pues, el capitalismo ha sido siempre inseparable de la brutalidad racista y de la opresión nacional. Sin embargo, pocos estudiosos occidentales han optado por explorar todas las ramificaciones de esa relación. Marx reveló el misterio de la producción de mercancías y el fetichismo del dinero; desveló el proceso a través del cual las relaciones directas entre las personas que trabajaban para producir e intercambiar los bienes que después consumirían, se transformaron por la aparición de la producción de mercancías para la ganancia, de tal modo que el trabajo real de las personas se convirtió en una fuerza extraña opuesta a ellas. Con otras palabras: Marx analizó la naturaleza de la explotación misma como un principio, y como tal principio era y sigue siendo sin color, sin raza y sin sexo.

Leacock, 1975.

Los trastornos sociales que acompañaron el desarrollo del capitalismo en sociedades tan diferentes como México e Inglaterra (hogar de la primera «revolución industrial») han sido analizados y debatidos desde el nacimiento del sistema capitalista. Sin embargo, el objeto de estudio de la mayoría de esos análisis ha sido el capitalismo metropolitano (es decir, el de la Europa occidental, los Estados Unidos y más recientemente el Japón). Sólo a partir de la década de 1940 se ha comenzado a estudiar de forma intensiva el crecimiento capitalista en los llamados países del Tercer Mundo (o países subdesarrollados). Particularmente se ha debatido mucho acerca del modo notablemente diferente en que estas economías se han desarrollado en comparación con la de los países capitalistas ahora

ya avanzados. Algunos analistas sostienen que esa diferencia deriva del hecho de que el desarrollo capitalista en el Tercer Mundo (o en la periferia) es dependiente: sugieren, con otras palabras, que el crecimiento económico en la periferia no está impulsado por su propia dinámica interna sino que se amolda a la dinámica del capital metropolitano (p. ej., Gunder Frank 1965, Cardoso y Faletto 1969). Recientemente se ha propuesto otro conjunto de argumentos, que insiste en la naturaleza de la intervención inicial del capital europeo en el Tercer Mundo (p. ej., Kay 1975). Sugiere esta argumentación que entre los siglos XVI y XIX una forma previa de capital, el capital mercantil, fue estructurando las economías del Tercer Mundo y de ese modo creó un mercado mundial. Además, para comprender por qué el desarrollo industrial ha sido tan desparejo en las primitivas colonias de las diferentes naciones europeas, hay que considerar la naturaleza y las consecuencias de esa intervención. En mi propio trabajo he observado que una comprensión de la lógica del capital mercantil proporciona una herramienta útil para analizar los cambios sociales y las luchas políticas que se produjeron en Oaxaca, Méjico, durante la última parte del período colonial.

También hay que señalar una segunda cuestión: como sugiere Leacock, un análisis marxista de la explotación brinda sólo herramientas limitadas para comprender los diferentes modos en que los sexos resultan afectados por la misma. Además, los numerosos análisis del desarrollo del capitalismo, realizados por los autores no marxistas que estudian sus efectos sobre los roles de la mujer, sobre la estructura y la naturaleza de la familia y sobre la concepción ideológica de la posición, naturaleza y condición de la mujer, resultan deficientes. En la actualidad los historiadores feministas británicos critican la concepción presentada en esos estudios, en especial por sus presupuestos no cuestionados acerca de los roles naturales de la mujer. Para el Tercer Mundo el cuadro es todavía más desolador: lamentablemente existen pocos estudios, ya sean buenos o malos, acerca de los efectos del desarrollo capitalista sobre las mujeres. Los de Boserup, Deere, Palmer, Remy y Stoler (ver Bibliografía) constituyen notables excepciones. Todos estos autores (salvo Boserup) concentran su atención sobre los cambios ocasionados por el capital industrial; los efectos del capital mercantil están poco documentados o escasamente estudiados. Sin embargo, considero que hay que establecer una distinción importante entre los dos tipos de capital, distinción que deriva de sus diferentes características. No se trata de un entretenimiento añejo o académico, sino de una cuestión crucial, porque, como he de argumentar, el capital mercantil sigue activo en muchas economías del Tercer Mundo. De modo que una comprensión de sus operaciones es esencial para analizar adecuadamente los efectos de la economía sobre la posición y el rol de las mujeres.

Este artículo es un ensayo preliminar para la investigación de las maneras particulares en que la intervención de estos dos tipos diferentes de capital afectan diversamente la asignación del trabajo femenino a la producción y a la reproducción biológica.

Es evidente que el capital, ya sea mercantil o industrial, no opera en el vacío; el modo de organización social preexistente ha de desempeñar un papel importante como mediador de los efectos de la intervención del capital; en muchos casos limitará el alcance de su acción. Mi enfoque también es limitado, por cuanto no está en condiciones de proporcionar ninguna comprensión del papel desempeñado por los mecanismos ideológicos en la reestructuración de las relaciones políticas e ideológicas sobre el status y la posición de las mujeres. Sólo podré aludir a los mismos. El punto principal que importa subrayar al comienzo, consiste en que el análisis del cambio de posición de las mujeres en la sociedad sólo puede ser fructífero si se inserta dentro de un análisis de los procesos generales de la sociedad investigada. Vale decir que las mujeres no pueden ser aisladas de la sociedad de la que forman parte y por la cual son formadas, ni los problemas específicamente vinculados con las mujeres pueden ser comprendidos en forma aislada. Mi propio punto de partida, pues, es investigar la relación existente entre la intervención de los diferentes tipos de capital y los cambios en las actividades productivas y en la fertilidad de las mujeres.

Mi interés por tal análisis deriva en parte de mi insatisfacción respecto a la literatura sobre el desarrollo que he tenido ocasión de leer y, en especial, respecto a cómo el crecimiento demográfico suele ser introducido como un *deus ex machina* para explicar la mayoría de los resultados desparejos de los programas de desarrollo. También deriva en parte de mi insatisfacción por la ausencia, en esa literatura, de análisis de las actividades productivas de las mujeres. Mi interés por el período histórico fue estimulado por mi experiencia de vida y de trabajo en la que podría ser considerada como un área de Méjico «típicamente» atrasada, marginada, azotada por la pobreza. Sin embargo, esa área produjo grandes riquezas para las autoridades coloniales españolas y fue en los siglos XVII y XVIII el cargo administrativo más codiciado de Nueva España. Aunque he podido aprender mucho acerca de la manera en que las capacidades productivas de esa área fueron sometidas a las necesidades del capital mercantil (en particular del libro de Hammett *Trade and Politics in Southern Mexico*; aunque este autor no especifica ese tema en cuanto tal), resultó difícil descubrir el rol específico desempeñado por la mujer. Las investigaciones ulteriores aportaron más información, pero siguen existiendo algunas lamentables lagunas, que sólo los trabajos futuros podrán ir rellenando.

Los estudios consagrados al análisis de los roles económicos de la mujer en las sociedades precapitalistas y no capitalistas se concentran, por lo general, en mostrar que la actividad de la mujer en la agricultura y en la artesanía suele ser esencial para la supervivencia de la familia, que de ese modo es descrita como una unidad de producción. Sin embargo, se suele ignorar el rol de la mujer en la reproducción del trabajo de la unidad familiar, tanto en su sentido económico como biológico. Esto oscurece el rol de la familia como unidad de reproducción. De este modo, la relación entre

producción y reproducción no constituye un área central de investigación; sigue siendo oscura la conexión entre las cambiantes relaciones de producción y las ordenaciones sociales y demográficas (tales como el casamiento diferido, el celibato femenino y masculino para los hermanos más jóvenes, la prohibición de nuevo casamiento, las normas para la herencia). En la propia economía, hasta hace muy poco, las teorías del crecimiento de la población habían sido escasamente exploradas. En general, tanto en los estudios antropológicos como económicos de las condiciones del Tercer Mundo, el rápido crecimiento de la población suele ser introducido en el análisis como un factor exógeno. También se suele suponer que las tasas de nacimiento permanecen más o menos estables en el Tercer Mundo hasta que las acciones externas afectan la tasa de mortalidad. Por consiguiente, las razones que se alegan con mayor frecuencia para explicar el incremento de las poblaciones del Tercer Mundo en los últimos cien años son las siguientes: la difusión de la medicina preventiva, los progresos en el transporte, que permiten superar las hambrunas localizadas, producidas por la pérdida de las cosechas, y la disminución de la guerra en virtud de las *diversas pax colonia*. Con otras palabras: se supone que el factor dinámico en el cambio de la población es la desaparición de las llamadas barreras malthusianas para el crecimiento de la población. Sin embargo, tales formulaciones ignoran la existencia (posible o probable) en el nivel local de un conocimiento de medios de control de la población, tales como el uso de hierbas abortíferas y otras prácticas como el infanticidio o la falta de cuidado de los niños (cf. White 1973). No obstante, aumentan las evidencias de que tales factores positivos existen. De modo que resulta lógico sugerir que, dadas ciertas condiciones sociales y económicas, la población aumentará como resultado del menor uso de esas prácticas restrictivas. El problema consiste entonces en verificar cuáles pueden ser tales condiciones sociales y económicas.

Lamentablemente, la empresa de analizar la interrelación existente entre la producción y la demografía presenta muchos problemas. Las estadísticas demográficas en la mayoría de los países del Tercer Mundo todavía son pobres en la actualidad (y virtualmente inexistentes para el pasado); es muy difícil obtener datos precisos y cuantificables acerca de los diversos medios para el control de la natalidad y, en la mayoría de los países, esos datos son ocultados por el Estado, por los motivos religiosos o por los esposos de aquellas mujeres que desean practicar la limitación de la natalidad. Por último, muchos de los investigadores adoptan un enfoque androcéntrico y presuponen que las mujeres tienen un compromiso inalterado con la maternidad. Es evidente que si el análisis del presente entraña tales dificultades, intentar cualquier análisis de lo que puede haber sido la situación en el pasado bien puede ser considerado como un empeño inútil. Análogamente, febrizar acerca de la relación existente entre los roles productivos y reproductivos de la mujer en un nivel puramente económico es peligroso, porque puede lle-

varnos a la tentación de considerar que los seres humanos en todas las épocas y en todas las circunstancias se comportan como calculadoras racionales de beneficios (es decir, el *homo economicus*), mientras se dejan de lado otras consideraciones, como los beneficios políticos de tener una gran cantidad de niños. Como consecuencia de esto, puede quedar oscurecido el poder político y social que la mujer puede tener en cuanto madre o, alternativamente, los mecanismos mediante los cuales la mujer es controlada por el hombre, o por grupos de hombres, justamente en virtud de sus capacidades generativas.

Sin embargo, como mostraré más adelante, cabe argumentar que un conocimiento de las posibilidades lógicas de la manera de operar del capital nos permite sugerir ciertas conexiones. En mi propio trabajo los datos acerca de las interrelaciones entre la demografía y la producción son muy sugerentes, aunque no concluyentes. Esto muestra la necesidad de una mayor investigación y de modelos más sofisticados para que, eventualmente, sea posible comenzar a presentar un análisis teórico adecuado de esa relación.

Presentación del material

En primer lugar resumo brevemente las características del capital mercantil (basándome sobre todo en Marx, *El Capital*, vol. III, cap. 20); después presento lo que considero como un estudio clínico de la forma de operar del capital mercantil independiente durante el siglo XVIII en una pequeña área de Oaxaca. En la segunda parte considero una discusión reciente acerca de la manera en que opera el capital de circulación (capital mercantil que actúa como agente del capital industrial/productivo) en el Tercer Mundo (basándome para ello en Kay 1975). A esto sigue otro estudio clínico del modo de operar del capital de circulación en la misma área. En ambos períodos subrayo los efectos de la manera de operar del capital sobre los roles productivos y reproductivos de la mujer.

Sección 1:

El capital mercantil es la forma más antigua de capital (salvo el capital usurario) y sólo opera dentro de la esfera de la circulación; sin embargo, es indiferente a la variedad de los productos que hace circular (esclavos y azúcar, opio y té) y realiza sus beneficios a partir del intercambio desigual y no del aumento de la productividad. Es típico del capital mercantil no ejercer un control directo sobre la producción: los productos que intercambia pueden ser el excedente de las necesidades inmediatas de los productores, independientes o bien artículos especialmente producidos para el intercambio de diversas maneras. Como el proceso de producción es controlado por una clase no capitalista, los agentes del capital mercantil

tienen que aliarse con la clase que domina en la comunidad productiva, para asegurar las condiciones favorables para sus propias actividades. Inicialmente, al capital mercantil no le interesa reorganizar la producción en cuanto tal; se apropia meramente de una parte del excedente y, a través del control monopolista del comercio (que resulta de sus alianzas políticas), trata de asegurarse elevados beneficios por medio del intercambio desigual (comprando barato y vendiendo caro). Sin embargo, en cuanto capital, tiende a acumular y entonces opera como un medio por el cual la ley del valor se generaliza a la totalidad de las economías en que opera, particularmente a la propia esfera de la producción. Al alentar la producción de mercancías, puede intensificarse la división del trabajo y estimularse la productividad: con el desarrollo de las fuerzas productivas queda abierto el camino para la reorganización de la producción, incluidas las relaciones de producción. A pesar de que de ese modo el capital mercantil tiene la potencialidad de transformar el capital mercantil en capital productivo, no puede realizar la transición al capitalismo propiamente dicho a causa de su dependencia respecto de una clase no capitalista, cuyos intereses residen en el mantenimiento del *status quo*. De modo que el capital mercantil está obligado a sostener a esa clase en el preciso momento en que la socava. Por consiguiente, su contribución al desarrollo económico general siempre es ambigua y contradictoria; mientras estimula la producción de mercancías para el comercio, no hace nada para racionalizar la producción de bienes de subsistencia/consumo para la población productiva. El efecto más inmediato del capital mercantil consiste en la extracción del excedente de la esfera de la producción para invertirlo en la expansión del comercio (no de las fuerzas de producción); por consiguiente, cuanto más se desarrolla, más irritantes son sus efectos: «el desarrollo independiente del capital mercantil está en proporción inversa al de la sociedad»; de modo que «dondequiera que éste sigue predominando, encontramos condiciones de atraso». Una parte de las condiciones de atraso a las que Marx se refiere, está representada por el bajo nivel de productividad en el sector de la subsistencia; en realidad la producción para la subsistencia puede declinar a medida que se necesita más trabajo para la producción de mercancías; de ese modo también el consumo mínimo necesario puede declinar.

A pesar de que es evidente que todo el análisis acerca del papel desempeñado por el capital mercantil resulta pertinente para comprender el desarrollo histórico de Méjico en general, sin embargo sólo consideraré ciertos aspectos del mismo que se relacionan con mi propio material. Me concentraré especialmente en la hipótesis de que la intervención del capital mercantil determina que toda la producción tiende a convertirse en producción de mercancías (es decir, que esté dominada por las necesidades del capital mercantil), conduce a una crisis en la subsistencia y a la inestabilidad social, cuando los efectos de sus operaciones socavan su base política. Al mismo tiempo quiero sugerir que, en la medida en que

no llega a estar implicado en la producción y no interviene directamente en el aumento de la productividad, el capital mercantil crea una demanda de trabajo. Este trabajo inicialmente puede ser proporcionado por la redistribución de los recursos laborales existentes y por la reducción del tiempo de ocio. Sin embargo, si el capital mercantil cuenta con suficiente poder político como para continuar y aumentar sus exacciones, se necesitará un aumento absoluto de la población productora de excedente. Esto no entraña inevitablemente un incremento de las tasas de fertilidad, porque puede alentarse la inmigración; pero yo sugeriría que ésa bien puede ser la respuesta frecuente. En un estadio ulterior, si las exacciones del capital mercantil llegasen a ser suficientemente onerosas como para provocar una declinación de la producción para el consumo, el crecimiento de la población puede descender hasta el punto de generar una declinación absoluta de la población.

El área

La región montañosa zapoteca de la Sierra de Juárez, en Oaxaca, forma parte de la Sierra Madre Oriental (el eje montañoso de Méjico); el filo más occidental de la zona cae abruptamente hacia el valle templado de Oaxaca, mientras que el oriental declina hacia la llanura tropical de Veracruz. Por razones de comodidad llamaré Sierra al sector de la región del que he de ocuparme. Se trata de un terreno muy accidentado y quebrado, caracterizado por abruptas diferencias de clima y de condiciones ecológicas: las áreas cultivadas y las aldeas se encuentran por lo general a lo largo de los valles fluviales o en los contrafuertes bajos, mientras que la tierra montañosa (por encima de los 2.000 metros) está cubierta por el bosque de pinos. El área se divide aproximadamente en dos zonas climáticas principales: una zona cálida y húmeda con abundantes precipitaciones, en la que se cultiva actualmente café para el mercado de exportación, y una zona más seca y templada, donde actualmente se cultivan aguacates para el mercado nacional. En ambas zonas se cultiva maíz, frijoles negros y calabazas para la subsistencia. Las dos aldeas a que he de referirme son Copa Ritoo, situada en la zona templada y con una población de 1.008 habitantes en 1972, y Telana, situada en la zona cálida y con una población de 1.843 habitantes en 1975.

Historia clínica 1: El período de actividad del capital mercantil independiente, con especial referencia al siglo XVIII

Para presentar una importante masa de material en forma sucinta, consideraré en primer lugar el sistema administrativo local (la base política de las operaciones de los capitalistas mercantiles) y después la alianza entre el capital mercantil y la administración.

Después me ocuparé de la cuestión del excedente: es decir, qué mercancías se producían, por qué medios y cuál era la demanda de trabajo requerida por esa producción. Por último consideraré los efectos de ese sistema de producción impuesto sobre los propios productores y sobre el desarrollo de la oposición contra el mismo. A lo largo de la exposición señalaré las particulares consecuencias que la intervención del capital mercantil tuvo sobre la mujer, en especial sobre sus actividades productivas y de gestación.

A partir de la mitad del siglo XVI la Corona española estableció un sistema administrativo colonial que perduró sin mayores cambios hasta finales del siglo XVIII. El principal objetivo de la Corona parece haber consistido en perfeccionar un sistema administrativo que se autofinanciase, que garantizase el pago regular de los tributos a la Corona, y que asegurase también la perpetuación del control de la misma sobre los territorios invadidos en su nombre. Para ello, Nueva España fue dividida en provincias y corregimientos: cada distrito administrativo rural se encontraba bajo la jurisdicción del delegado de la Corona española, el alcalde mayor, quien vivía en la capital de la provincia junto con un pequeño grupo de españoles, entre los que se contaba un teniente que le aconsejaba acerca de cuestiones legales, y algunas tropas. Las obligaciones del alcalde mayor consistían en asegurar el pago regular del tributo real y en despacharlo al virrey, que vivía en la ciudad de Méjico; asegurar el pago de las tasas sobre las ventas en todas las transacciones; cuidar que las leyes y ordenanzas de la Corona fuesen observadas y que los indios fuesen convertidos al catolicismo. A los alcaldes mayores les estaba prohibido tener posesiones, dedicarse al tráfico o a otras empresas comerciales, ya fuese personalmente o por medio de agentes, durante los cinco años en que permanecían en su cargo.

Por otra parte, la población india rural estaba obligada, donde fuese posible, a establecerse en aldeas (reducciones). Cada comunidad recibía una cierta cantidad de tierra, que usufructuaba en forma comunal, y cada una de ellas estaba administrada por un gobierno de la aldea compuesto por notables; probablemente en un primer momento éstos fueran los ancianos de los clanes o de otros grupos de parentesco, que los españoles confirmaron en sus cargos. Los deberes de la administración de la aldea con respecto al sistema administrativo colonial consistían en organizar la recaudación del tributo de la Corona y de los diezmos de la iglesia; en organizar el trabajo para las levas requeridas por los encomenderos españoles (quienes detentaban concesiones de trabajo) y los alcaldes; en mantener un fondo comunal con el que se financiaban las obras públicas; y en dirimir las querellas cuando fuese posible a nivel de la aldea, o bien en llevar los delincuentes ante el alcalde, para que éste les administrase justicia. Sólo los hombres adultos (es decir, casados) podían ocuparse de la administración de la aldea; las mujeres no ocupaban posiciones políticas, aunque la esposa del titular de un cargo participaba en algunos ritos de la aldea.

Había, pues, un sistema político de dos niveles, en el que la participación de las mujeres era mínima; la viuda del alcalde podía ocasionalmente completar el mandato en el cargo de su marido, pero las mujeres indias, por lo que sé, no podían asumir los cargos de sus esposos.

En la organización del territorio conquistado tenía importancia crucial la exacción del tributo para la Corona y la provisión de trabajo para las empresas de los invasores; ambas cosas dependían fundamentalmente de la manipulación de la población rural. Los alcaldes se enfrentaban con el problema de cómo obtener un excedente de las comunidades indias para atender tanto las demandas de la Corona como sus propias necesidades durante los cinco años de mandato, pues aunque los alcaldes recibían un porcentaje fijo del tributo, los montos eran pequeños y muchos administradores los consideraban insuficientes para cubrir sus gastos. Además, con el objetivo evidente de prevenir la especulación, todos los administradores debían pagar una suma de dinero a la Corona como garantía de que ésta recibiría el tributo. Sin embargo, muchos delegados pertenecían a la pequeña nobleza española empobrecida, por lo que un cargo en las Indias significaba para ellos una forma de hacer una fortuna rápida, para poder regresar después a España y disfrutar de los beneficios de la riqueza. A menudo carecían de capital para pagar por sí solos la fianza.

La solución para ambos problemas consistía en una alianza entre los administradores y los capitalistas mercantiles. En cuanto a la fianza, cuando un alcalde llegaba a Nueva España pedía el dinero prestado a un comerciante privado, que solía ser un español radicado en la ciudad de Méjico o en la de Oaxaca. A cambio del préstamo se establecía entre ellos una asociación por los cinco años en que el alcalde ocupaba su cargo: el comerciante obtenía el monopolio comercial en la provincia del administrador (y su agente solía ocupar el puesto de asesor legal o teniente de alcalde), y una vez saldada la fianza, el alcalde obtenía una participación del 50% en los beneficios del comercio. Su principal contribución a la asociación consistía en asegurar la producción de bienes de intercambio. El dispositivo utilizado para ese fin era el *repartimiento*: la distribución a las comunidades indígenas de bienes o dinero contante a crédito. El fiador mercantil del alcalde proveía los desembolsos iniciales en dinero contante y/o en bienes para el establecimiento del *repartimiento*. Esa alianza era esencial para los comerciantes, porque les resultaba difícil (cuando no imposible) obtener beneficios con el sistema del *repartimiento* sin contar con los administradores reales, pues sólo éstos tenían los medios legales para obligar a la población sometida a su jurisdicción a producir bienes en una cantidad que excediera sus necesidades para el pago del tributo o para el consumo. Al mismo tiempo, la posición política que detentaba el alcalde le permitía expulsar de su provincia a todos los comerciantes intrusos y asegurar de ese modo unos beneficios extra para su socio (y para sí mismo). La posición monopolista de los mercade-

res ya fue criticada a mediados del siglo XVII, cuando el obispo Palafox (el Visitador General de Nueva España) denunció la restricción del comercio como una de las causas del empobrecimiento general del Reino, pues al mismo tiempo que los alcaldes mayores expulsaban a los otros mercaderes de sus provincias, tampoco pagaban las tasas reales sobre las ventas por sus negocios comerciales ilícitos y, de ese modo, amasaban grandes beneficios a expensas de la Corona (ver Hamnett, págs. 11-14). El obispo también atacaba a los alcaldes mayores porque obligaban a los indios a producir mercancías por las cuales recibían un pago insuficiente. Sin embargo, la posición política de los administradores y de los mercaderes era tan fuerte, que la Corona no podía controlarlos. Una dos décadas más tarde la población india de varios distritos de Oaxaca se levantó contra sus amos españoles: en todos los casos se quejaban por las excesivas exacciones del *repartimiento* (ver Rojas 1964, González Obregón 1907). A pesar de la oposición al repartimiento, éste siguió funcionando casi hasta finales del siglo XVIII.

¿Cómo operaba el sistema? Una aldea podía haber surgido con un repartimiento (a menudo no solicitado y con frecuencia impuesto) de bienes o de dinero; esos bienes tenían que ser pagados después con los productos que el alcalde (o su teniente, que era el agente del comerciante) les hacía producir a los aldeanos. Después esos productos eran comprados por el administrador, quien fijaba su precio (que solía ser muy inferior al precio de mercado); del dinero que le correspondía a la aldea, el alcalde deducía la deuda tributaria de la aldea y el pago por el repartimiento. El repartimiento podía consistir en materias primas que los aldeanos estaban obligados a transformar después, o en bienes de subsistencia (que incluían fibras, semillas para la siembra, etc.), a veces en bienes suntuarios (por ejemplo, adornos para la iglesia) y otras en dinero. Cualesquiera fuesen esos bienes, cuando los aldeanos actuaban como compradores se les cargaba con precios muy superiores a los del mercado, y cuando lo hacían como vendedores se les daban precios inferiores a los del mercado: con otras palabras, eran víctimas del intercambio desigual. En el caso de dinero, tenían que pagar elevadas tasas de interés.

En muchas áreas de Nueva España los alcaldes trataban con una población rural cuya economía estaba orientada a la subsistencia y a la producción de especialidades locales de pequeño valor comercial; en la Sierra, sin embargo, encontraron un campo ideal para la aplicación de sus talentos comerciales (o más bien para dejar que los comerciantes ejercitasen los suyos), porque ya antes de la invasión se cultivaba allí el tabaco y se criaba la cochinilla. Las mujeres de la zona también eran famosas por sus tejidos. En realidad, Villaseñor y Sánchez, en su determinación del valor de los diferentes distritos administrativos (realizada en 1748), señalaba que, a pesar de que la Sierra estaba en una zona alejada, su economía era: «rica y abundante, porque además de producir frutos regionales como la cochinilla, la vainilla y el tabaco silvestre... producen

y comercian con piezas de algodón tejido que gozan de la mejor reputación en el país» (Villaseñor y Sánchez 1746/8). Ese autor calculaba que el cargo de alcalde mayor de Villa Alta, en la Sierra, era la segunda alcaldía de Nueva España en importancia lucrativa; también el primer puesto le correspondía a un distrito de Oaxaca que producía cochinilla y algodón.

Los beneficios obtenidos por los alcaldes han sido objeto de gran controversia: ya me he referido a las críticas que en el siglo XVII hiciera Palafox acerca de este tema. El asunto volvió a ser ardentemente debatido hacia finales del siglo XVIII, cuando se aconsejó a la Corona que prohibiese el repartimiento y aboliese el puesto de alcalde mayor. En 1790 un oficial administrativo calculó que el alcalde de Villa Alta había acumulado durante el período de su mandato 140.000 pesos; pero un escritor anónimo elevó la cifra a 200.000. Como hemos señalado, los beneficios de un alcalde provenían del repartimiento; sin embargo, los bienes producidos variaban de área en área. Si hacemos un cálculo aproximado sobre la base de los datos mencionados por Hamnett para Villa Alta, obtenemos el siguiente cuadro:

Beneficios brutos estimativos del alcalde de Villa Alta y de su socio mercantil en 1787 (datos tomados de Hamnett).

	<i>Precio de compra</i>	<i>Precio de venta</i>
Algodón bruto	7 pesos por carga (precio del mercado: 17)	20 pesos por carga (en el repartimiento)
Piezas de algodón	8 reales cada una (a cuenta de la deuda por el repartimiento)	10 reales cada una (en el mercado)
Cochinilla	12 reales por libra	16 reales por libra (en el mercado)
	<i>Producción total</i>	<i>Beneficio total estimativo</i>
Algodón	1.140 cargas	14.820 pesos
Piezas de algodón	200.000 piezas	50.000 »
Cochinilla seca	6.000 libras	3.000 »
		<hr/> 67.820 pesos

Esta estimación puede ser más bien elevada (sin embargo, hay informes que mencionan beneficios anuales de hasta 74.000 pesos; ver Hamnett, pág. 81) y no incluyen las deducciones por gastos. Pero también hay que añadirle los beneficios obtenidos por el alcalde en sus otras empresas, como las ventas en los únicos comercios detallistas de su distrito (especialmente herramientas y alcohol, pero también bueyes, mulas, etc.). Cabe destacar que en esa época los beneficios provenientes del tráfico con el algodón y las piezas de algodón superaban claramente a los que provenían del comercio con la cochinilla; esto entraña un cambio respecto de la situación de finales del siglo xviii, en que la cochinilla aparecía como más lucrativa. El tráfico con la tela de algodón tenía la ventaja adicional de que era nacional y no sufría las alteraciones que tanto afectaban a la cochinilla; además, si se producía un descenso en la demanda de piezas de algodón que eran vendidas a los residentes urbanos más pobres de la ciudad de Méjico y de Puebla y a las comunidades mineras del norte, se podía obligar a los indios de la Sierra a que las aceptarán (es decir, las pagarán) en el repartimiento. Ese recurso de hacerles adquirir a los indios productores sus propios productos no era viable en el caso de la cochinilla, cuyo uso le fue prohibido a la población india desde que se convirtió en una de las exportaciones más valiosas de Nueva España.

Las fluctuaciones cíclicas de los precios de la cochinilla se debían primariamente a la manera en que la Corona administraba el comercio exportador y al frecuente bloqueo de los puertos durante los períodos de guerra entre España y, sobre todo, Gran Bretaña que causaban grandes perturbaciones en la exportación de los productos coloniales. Las fluctuaciones pueden haber causado considerables inconvenientes tanto a los alcaldes como a sus fiadores, pero también tuvieron serias repercusiones sobre las estrategias productivas de las comunidades indias.

Como hemos visto, en la Sierra la deuda del repartimiento era pagada sobre todo en cochinilla y tela de algodón. Sin embargo, carecemos de información acerca de la organización efectiva de la producción de cochinilla en las comunidades indias que inicialmente (es decir, en los siglos xvi y xvii) eran productoras exclusivas de la tintura. Sobre la base de la información existente acerca de su cultivo en plantaciones que utilizaban trabajo esclavo en el siglo xviii, es evidente que se trataba de un trabajo muy intenso (ver Pinkerton 1808-14, vol. 8 [Hhierry de Menonville], y Dalgren de Jordan 1963), tanto por la complejidad del trabajo requerido para hacer crecer y multiplicar al parásito, como para protegerlo de los elementos y para preparar la tintura. Cabe imaginar que la recolección de la cochinilla puede haber sido tarea tanto de hombres como de mujeres. Sin embargo, pienso que en la Sierra, al menos a partir del siglo xvii y quizás antes, la cochinilla fue sólo de la incumbencia de hombres y muchachos, a pesar de que la preparación de la tintura también puede haber requerido el trabajo de las mujeres. Esto puede deducirse de la suma del tiempo que las mujeres tenían que de-

dicar a la limpieza y preparación del algodón para el hilado, así como al tejido de piezas de tela. Aproximadamente dos veces por mes las aldeas recibían una cierta cantidad de algodón en bruto (no lavado, con semilla y sin peinar), que se distribuía en cada unidad familiar (pero no se sabe quién distribuía el algodón en bruto o con qué criterio lo hacía). Después había que prepararlo y se tejía en piezas de 5 yardas por 1, en telares de correas posteriores. De este trabajo sólo se ocupaban las mujeres. Según el grado de presión ejercido, el comerciante o el administrador recogían las piezas terminadas entre 10 y 20 días después de cada repartimiento. Sin embargo, una mujer que trabajase sola no podía completar una pieza en 10 días (ver Hamnett, pág. 79); por lo general una pieza requería un mínimo de 20 días (ver Hamnett, pág. 13). De modo que para acabar la tarea dentro del plazo exigido, una mujer tenía que compartir las tareas de limpieza, peinado e hilado con sus hijas o parientes. Las mujeres que no acababan una pieza dentro del plazo fijado eran multadas (por el precio de una pieza); quienes reincidían en el incumplimiento eran sacadas de sus casas y enviadas a casas especiales de propiedad del administrador o de su comerciante y allí tejían para pagar su deuda o la saldaban de alguna otra manera. Las esposas también estaban obligadas a tejer piezas como pago por las deudas de sus maridos.

A pesar de que se puede probar la importancia del comercio de piezas de algodón para comprender la manera en que operaba el capital mercantil en esta área, resulta frustrante no contar con datos cuantitativos capaces de indicar cuál era el tiempo de trabajo femenino requerido para la producción de las mercancías. Sólo cabe hacer una estimación aproximada sobre la base de los datos del censo de 1793, cuando la población india total de Villa Alta era de 58.088 habitantes y la producción anual para el intercambio ya era de 200.000 piezas en la región. Si suponemos, para simplificar, que la mitad de la población era femenina y que la mitad de la población femenina se ocupaba en el tejido, para producir 200.000 piezas deben haberse requerido unos 275 días por año y mujer (es decir, si asignamos a las mujeres 38 días por año libres para otras actividades). Además de este trabajo, las mujeres tenían que tejer piezas de algodón o fibra de ixtle, tanto para uso doméstico como para cumplir con otros compromisos domésticos. Ya he señalado que cuando las tejedoras tenían que producir piezas en menos de veinte días necesitaban un trabajo adicional. Por consiguiente, parece razonable sugerir que las mujeres trataban de aumentar el grupo de trabajo al que podían recurrir teniendo más hijos o preocupándose de que sobreviviesen más niños. Esta hipótesis está apoyada por el hecho de que el algodón se distribuía por cada casa y las casas no debían albergar más de una pareja casada; la Iglesia católica insistía por razones morales en esta segregación residencial de las parejas, pero los administradores la mantenían porque les permitía detectar con más facilidad a los contribuyentes casados (que eran los que pagaban la tasa más elevada de tributo). Como resultado

de esto, las mujeres mayores quedaban privadas del trabajo de sus nueras más jóvenes así como de su compañía y ayuda, precisamente cuando más necesitaban de la misma. Al mismo tiempo, esa distribución puede haber aumentado la dependencia de cada unidad doméstica respecto de su propio abastecimiento de fuerza de trabajo. En el censo de Villaseñor y Sánchez de 1748 se sugiere que en Nueva España el promedio de miembros de una familia india ascendía a 8; pero es evidente que los datos son muy limitados y sólo permiten sugerir posibles correlaciones, que han de ser verificadas por las investigaciones ulteriores.

Sería muy importante poder comparar el tiempo total de trabajo empleado en una aldea para la producción de mercancías con el consagrado a la producción de bienes de subsistencia. Pero, por lo que sé, no existen registros que muestren con claridad cómo estaba dividido el tiempo de trabajo entre los sexos. Ya he señalado que la organización del trabajo dentro de la aldea para atender la producción del tributo y el pago del repartimiento estaba en manos de los hombres de más edad. Es imposible saber hasta qué grado esto pudo implicar que las mujeres tuvieran que asumir un monto de trabajo desproporcionado; sólo cabe formular conjeturas elaboradas sobre la base de la información disponible. La doctrina de la Iglesia católica insistía en la subordinación de las mujeres casadas a sus maridos, y de las solteras a sus padres y hermanos. Es evidente que el status inferior que la Iglesia católica asignaba a las mujeres no estaba directamente vinculado con las actividades y efectos del capital mercantil; sin embargo, no parece demasiado arriesgado sugerir que la miserable condición de los indios varones puede haber estado mitigada para ellos por el status y el prestigio derivado de su participación en la administración civil y religiosa de su comunidad. Es evidente que no existe ninguna manera de medir las satisfacciones que tales actividades pueden haber significado para los hombres, pero cabe destacar que no parecen haber existido roles complementarios que permitiesen a las mujeres conseguir un prestigio similar. De este modo se convirtieron en una clase inferior de personas, que se encontraban respecto de los hombres en la misma relación en que éstos se hallaban respecto del alcalde. Un segundo factor que hay que señalar, es el hecho de que las mujeres podían ser consideradas, y lo eran, responsables por las deudas de sus maridos; y parece ser que con el paso del tiempo los hombres llegaban a endeudarse fuertemente. Con tanta eficiencia han de haber funcionado las exacciones coercitivas del capital mercantil en Oaxaca, que a lo largo del siglo XVIII abundan los informes según los cuales en la época del cobro de las deudas muchos hombres indios huían a las colinas por miedo a la detención arbitraria y a la deportación, dejando a sus esposas e hijos a merced del cobrador de deudas. Cabe presumir que las mujeres tenían que hacerse cargo del cultivo para la subsistencia y, al mismo tiempo, aumentar su trabajo textil para mantener a sus hijos y pagar las deudas de sus maridos, hasta que éstos regresasen (si alguna vez lo hacían).

Hacia el siglo XVIII los efectos de este sistema preocupaban a la Corona, a la Iglesia y a los españoles nacidos en Méjico (llamados criollos). Una de las preocupaciones más notables era el endeudamiento de la población india, al que ya me he referido. Hacia mediados del siglo XVIII las condiciones se habían deteriorado tanto, que la población del área parece haber sufrido una rápida declinación, tanto por causa de la evasión como por causa del aumento de la mortalidad. En la década de 1780, el obispo Ortigoza de Oaxaca hizo el siguiente comentario acerca del sistema: «Esta peste que cada día se difunde más, produce un daño cada vez mayor. Los alcaldes mayores o los funestos socios y directores financieros inventan permanentemente nuevos métodos abominables para enriquecerse mediante los inicuos repartimientos, que provocan la destrucción inevitable y completa de los indios» (citado en Hamnett, pág. 49). Los párrocos también informaban que la evasión creciente de los indios en el área implicaba que sus casas quedaban vacías, sus esposas iban a la cárcel y sus hijos quedaban abandonados.

Un segundo efecto del sistema fue la declinación de la producción de bienes de subsistencia. A comienzos del siglo el obispo Maldonado, en su visita pastoral a la Sierra, observó con preocupación que los serranos habían dejado de autoabastecerse. Advirtió entonces (1702) que a la corta o a la larga ello produciría una escasez de alimentos y sugirió que, para evitar cualquier expansión ulterior de la producción de cochinilla, había que imponerles a los indios otra carga sobre la misma —un diezmo eclesiástico— para desalentarlos respecto de la especialización en esa producción. Las observaciones del obispo han de tomarse con pinzas, porque se trataba de un argumento especioso. Sin embargo, el proceso que él había observado a comienzos del siglo, provocaría las consecuencias por él profetizadas. En 1770 la cosecha de maíz del Valle de Oaxaca se perdió y se informó que los serranos, quienes por obra del repartimiento habían llegado a depender del maíz del valle, sufrieron terribles penurias por falta de comida. En 1780 la situación fue igualmente grave; la cosecha de maíz del valle volvió a perderse en 1785-87, y otra vez los serranos pasaron hambre. Después de la hambruna de 1785, el obispo de Oaxaca dio instrucciones a sus curas párrocos para que urgiesen a los serranos a disminuir la producción de cochinilla y volver al cultivo del maíz.

Sin embargo, una vuelta a la producción de maíz bien pudo no haber sido una posibilidad real para las aldeas serranas. Para comprender esto, debemos considerar la dinámica del sistema productivo. A partir de los datos disponibles, parece ser que el monto total de tiempo de trabajo que una comunidad india podía consagrar a la producción de bienes de subsistencia dependía del precio de la cochinilla y del monto del tributo debido y la magnitud de la deuda de los aldeanos para con el administrador real. Hamnett cita el informe de un cura (en 1776), quien observó que una caída en el precio de la cochinilla causaba a los indios muchas dificultades, porque entonces tenían que *aumentar* su producción de cochinilla

al tiempo que debían disminuir tanto la producción como el consumo de maíz. Por consiguiente, esto debía conducir a una escasez general de maíz en toda el área y debía presionar sobre los graneros públicos de Oaxaca, elevando el precio del maíz. Si los indios abandonaban la producción de cochinilla para cultivar el maíz que no podían comprar, provocaban una caída en la producción de cochinilla (ver Hamnett, pág. 64). En otras palabras: la producción de cochinilla y de maíz experimentaban fluctuaciones recíprocas. El cura no dice si había áreas específicas en las que el maíz se producía como mercancía, pero así ocurría de hecho en comunidades de cuatro distritos del Valle. No sabemos si las fluctuaciones las afectaban directamente, pero si producían maíz para pagar los bienes de su repartimiento, entonces una prolongada caída de la demanda procedente de las áreas productoras de cochinilla les crearía presumiblemente algunas dificultades y posiblemente las impulsaría a dedicarse a otros cultivos de mayor demanda. Tampoco dice el cura cómo se las arreglaban las comunidades productoras de cochinilla para pagar sus obligaciones tributarias y saldar su deuda con el alcalde en los años en que debían volver a la producción de maíz. Sin embargo, cabe sugerir que en las áreas de tejido ese problema bien podía haberse resuelto con un aumento en la producción de tela de algodón; pero esto, a su vez, requiere un aumento del abastecimiento de algodón bruto por parte de las áreas productoras de algodón.

Los precios de la cochinilla variaron ampliamente a lo largo del siglo XVIII. En el período 1722-39 los precios fueron elevados (pero iban declinando); en cambio, en los años 1740-63 fueron sostenidamente bajos. En la década siguiente los precios subieron gradualmente (probable resultado del final de la Guerra de los Siete Años), para volver a caer drásticamente en 1774. Entre 1774 y 1792 los precios permanecieron bajos y fluctuaron muy poco, pero volvieron a caer entre 1793 y 1795. La hambruna de 1775 se produjo, pues, después de una importante caída de los precios de la cochinilla, y probablemente significó que las comunidades indias habían tenido que dedicar una mayor parte de su tiempo total de trabajo a la cochinilla, en detrimento de la producción de maíz.

Ya he señalado que inicialmente la división del trabajo en la aldea bien puede haber asignado a los hombres la producción de cochinilla (una mercancía) y de los bienes de subsistencia, mientras las mujeres producían tela de algodón (una mercancía) y se ocupaban del mantenimiento de sus familias. Parece ser que cuando el capital mercantil incidió más en la producción, al menos en la Sierra los hombres abandonaron sus actividades vinculadas con la subsistencia y se concentraron en la producción de mercancías destinadas a ser intercambiadas por artículos de consumo producidos en otras partes como mercancías. Esto confirma la sugerencia de Marx en el sentido de que la expansión del capital mercantil implica la mercantilización incluso de la producción de bienes de subsistencia. Al mismo tiempo parece que las mujeres serranas se vieron obligadas a

aumentar su producción de tela de algodón, pero a diferencia de los hombres no quedaron relevadas de sus otras tareas, por lo menos la de la crianza de los niños y la de producir el sustento cotidiano del hogar. He sugerido que al comienzo las mujeres pueden haber tratado de aumentar el tamaño de sus familias con el objeto de contar con el trabajo adicional que necesitaban para atender las exacciones del alcalde; con otras palabras: a medida que el capital mercantil fue absorbiendo una mayor porción del tiempo de trabajo disponible, el trabajo de los niños se hizo más importante para la supervivencia de las familias. Sin embargo, hacia finales del siglo la declinación en la producción total para el consumo afectó hasta tal punto a la población, que la tasa de mortalidad aumentó gradualmente: los registros de muertes para Copa Bitoo, por ejemplo, muestran importantes pérdidas de vidas en 1779, 1780, 1784, 1786-7 y 1797-98. Al mismo tiempo se producía una considerable emigración (evasión) por parte de la población activa masculina. Por consiguiente, sostengo que en esa área las mujeres fueron afectadas especialmente por las depredaciones del capital mercantil: no sólo tuvieron que aumentar enormemente su inversión de trabajo como resultado de las exigencias de aquél, sino que la creciente necesidad de trabajo debió hacer que emplearan mayores montos de trabajo y energía para aumentar el tamaño del grupo de trabajo. En los casos más tremendos, mientras los hombres escapaban a las colinas en busca de la libertad, las mujeres se quedaban para saldar sus deudas y cuidar a los hijos y a los viejos, en condiciones cada vez más depauperadas.

Hacia finales del siglo XVIII el peso del sistema de explotación ya era tan grande que, según los observadores, provocaba una efectiva disminución de la población en todo el Estado. Ya me he referido a la condena del sistema por parte del obispo de Oaxaca; la suya, sin embargo, no fue la única voz que se alzó. Había sido atacado a lo largo de todo el siglo. En primer término sus opositores habían argumentado que los alcaldes y sus promotores estaban acumulando enormes beneficios a expensas de los ingresos reales; en segundo término, la exacción de los alcaldes estaba contribuyendo a la declinación de la población india, sin la cual la riqueza del reino llegaría a desaparecer. Otra queja consistía en que, al crear un monopolio para sus financiadores, los alcaldes estaban frenando el crecimiento del comercio y concentrando la riqueza de la nación en manos de unos pocos comerciantes peninsulares. Sin embargo, los defensores del sistema sostenían que el repartimiento era un tipo de asociación entre los alcaldes y los indios, en la que el primero invertía su capital (o, más bien, el de sus promotores) y los segundos su trabajo; justificaban el uso de la fuerza por parte de los alcaldes alegando que, sin ser presionados, los indios no trabajarían.

Durante el siglo XVIII la Corona trató de limitar las actividades de los alcaldes, pero con escasos resultados. Por último, la creciente insolvencia de la Corona hizo inevitable una reforma del sistema administrativo de las Indias. En 1786 se procedió a su reestructura-

ción. Un aspecto de ese cambio consistió en la abolición del cargo de alcalde mayor y en la prohibición del repartimiento. En los siguientes 30 años se agudizó la oposición entre los intereses de los administradores peninsulares y de sus promotores mercantiles (apoyados por la Guilda de Comerciantes de la Ciudad de Méjico) y los de la nueva clase de administradores y comerciantes criollos. Sus diferencias políticas quedaron claramente enunciadas en los abundantes argumentos y contraargumentos acerca de la conveniencia de reinstaurar el repartimiento (que había sido implantado ilegalmente en algunas áreas) y la necesidad de las prácticas del libre comercio (tanto internamente como en la esfera de la exportación). Globalmente, los antiguos capitalistas mercantiles se habían retirado del comercio de algodón y de la cochinilla: como escribe el virrey en su informe de 1793, «los comerciantes de viejo cuño eran muy sagaces; retiraban su capital tan pronto como advertían la inminencia de un cambio en el sistema comercial y que ya no podrían extraer del mismo un beneficio tan amplio para su capital como el que hasta entonces habían recogido sin riesgos, cuidados o necesidad de mutua cooperación. Lo reinvirtieron en la agricultura o en rentas de explotación agraria por tierras que daban en arrendamiento y también, parcialmente, en la minería. El comercio quedó para los nuevos especuladores, que tenían menos capital pero mayor habilidad en el nuevo tipo de actividad mercantil, y no estaban tan acostumbrados a obtener excesivos beneficios con perfecta seguridad y tranquilidad» (citado por Hamnett, pág. 97).

No es posible entrar aquí en los detalles del conflicto de intereses entre los capitalistas viejos y los nuevos y sus promotores. Baste con decir que con la abdicación del rey de España a favor del hermano de Napoleón, en 1808, el desacuerdo entre los dos segmentos de la naciente burguesía se complicó además con la cuestión de la legitimidad de la monarquía. Dos años más tarde, el P. Hidalgo convocó tanto a indios como a criollos para luchar por la independencia de Méjico, que se logró por fin unos once años más tarde. Pero la independencia no acabó con las diferencias entre los dos grupos; siguieron subyacentes durante las luchas de la post-independencia entre conservadores y liberales, hasta que en 1876 se hizo con el poder el dictador Porfirio Díaz.

Podemos resumir esta sección de la siguiente manera: creo que este estudio clínico ha mostrado cómo operaba un sistema de expropiación organizado por los agentes del capital mercantil y sus aliados políticos, los alcaldes mayores. El mismo ha confirmado la sugerencia de Marx, según la cual con el tiempo el capital mercantil ha de expandir la producción de mercancías y ha de provocar la incorporación de sectores cada vez mayores de la población a la producción de mercancías: en el caso estudiado, también condujo eventualmente a una crisis en la producción de bienes de subsistencia, a hambrunas y al abandono de la tierra.

He sostenido, que, como resultado del aumento de la demanda de trabajo, las mujeres tuvieron que aumentar el monto de trabajo

empleado para la producción de piezas de algodón, y debido a la creciente demanda de trabajo también tuvieron que mantener vivos más hijos para atender tal demanda. Con otras palabras: sugiero que existe una estrecha relación entre la intervención del capital mercantil y los cambios en el crecimiento demográfico. Puesto que la expansión de la producción exigida por el capital mercantil no requiere necesariamente técnicas de producción más avanzadas para el aumento de la productividad del trabajo, ni trabajo más cualificado, el coste de reproducción no aumenta ni para las familias individuales ni para los varones cabezas de familia.

Sección 2: *El capital mercantil como agente del capital industrial*

Si examinamos los efectos del capital mercantil en una economía dada, es evidente que éste tiene la habilidad de crear un mercado que trasciende los límites nacionales, sobre todo por medio del intercambio de productos naturales entre diferentes zonas geográficas (por ejemplo, especias y pieles, tinturas y minerales). Hacia el siglo XVIII el capital mercantil europeo había creado de hecho un mercado mundial, y durante ese proceso había acumulado vastas cantidades de riqueza y abierto el camino para el capitalismo industrial. Sin embargo, los intereses de los representantes de los dos capitales no eran idénticos y, al menos en Gran Bretaña, los comerciantes pudieron negarles inicialmente a los capitalistas industriales el libre acceso a los mercados, obligándolos a operar dentro de las estructuras de su propio mercado monopolista: «Como resultado de ello, la primera lucha del capitalismo industrial fue contra su propio progenitor; la revolución industrial fue una derrota histórica para el capital mercantil» (Kay, pág. 97). Después de esta derrota, el imperio transatlántico del capital mercantil pasó a manos del capital industrial, que lo explotó en su propio beneficio; el capital mercantil pasó a operar como agente del capital industrial. Con otras palabras: una alianza entre ambas clases convenía mejor a sus intereses que una hostilidad permanente (sobre todo teniendo en cuenta las peligrosas insurrecciones proletarias de mediados del siglo XIX en Europa). Por consiguiente, en la mayor parte de lo que es actualmente el Tercer Mundo, el capital mercantil conservó y al mismo tiempo perdió su independencia: seguía siendo la principal forma de capitalismo en los países subdesarrollados, pero dentro del conjunto de la economía mundial había quedado subordinado al capital industrial. Según Kay, esta aparente paradoja representa la *specifica differentia* del subdesarrollo (Kay, págs. 96-100).

Una diferencia fundamental entre el capital mercantil independiente y el capital de circulación (es decir, el capital mercantil en cuanto agente del capital industrial) consiste en que el segundo no es indiferente respecto de los productos que hace circular ni respecto del modo de producción de los mismos. Para el capital industrial el mundo subdesarrollado era una fuente indispensable de me-

dios de producción, de medios de consumo baratos y, por último, de un amplio mercado para sus bienes manufacturados. Por la mediación del capital mercantil, el capital industrial podía comprar barato y vender caro, para incrementar así sus beneficios.

La reorganización de la producción en el Tercer Mundo que requería el capital industrial era mínima: la consideración básica era el bajo coste que la misma debía tener, y por consiguiente fue confiada en su mayor parte al capital mercantil. Por su naturaleza dual, este último apuntaló unas formas políticas y económicas arcaicas por medio de una serie de alianzas con los elementos poderosos de las sociedades precapitalistas. «Las consecuencias de ello fueron doblemente aplastantes para el mundo subdesarrollado: por un lado, estaba la tendencia del capital mercantil a aplastar el desarrollo económico general en la medida de su propio desarrollo independiente; por el otro, la organización de economías enteras en función de las exigencias de intereses económicos externos» (Kay, pág. 103).

La argumentación de Kay es compleja, pero me interesa principalmente subrayar en ella el hecho de que desde el siglo XIX las economías del Tercer Mundo fueron reestructuradas para que se ajustaran a las necesidades del capital industrial europeo (y norteamericano): inicialmente como proveedores de materia prima, y después como consumidoras de productos industriales. El efecto de tal reestructuración sobre las economías locales, y especialmente sobre sus recursos laborales, ha sido muy desigual, pero sugiero que por lo menos condujo a la diferenciación social. Si también se da un cambio en el grado de calificación requerido para el trabajo, cambiarán finalmente los costes de reproducción. En la agricultura, en situaciones tales que el proceso de producción no es revolucionado de modo radical, las familias numerosas pueden seguir siendo útiles (cuando no esenciales) para el pobre, mientras que para el rico pueden no serlo ya. Dada la diferenciación, ya no es posible considerar a las mujeres como una categoría indiferenciada, de modo que para apreciar los efectos del desarrollo capitalista sobre las mujeres y la interrelación entre los cambios en el proceso productivo y la demografía es necesario considerar cada estrato social por separado.

Historia clínica 2: *El período moderno, o el período del capital mercantil en su capacidad dual*

Dividiré este período, que abarca aproximadamente los cien años que van de 1870 a 1970, en tres subperíodos, a pesar de que esto impone una ordenación relativamente arbitraria a un flujo confuso y contradictorio de acontecimientos. Dentro de cada subperíodo analizaré los cambios generales en la economía, pero me centraré particularmente en la manera en que las mujeres fueron afectadas

respecto de la asignación de su trabajo a las actividades productiva y reproductiva.

Durante el primer período (1870-1930) el capital mercantil independiente vuelve a dominar las actividades económicas. Termina con la ruptura de la alianza entre el capital mercantil y los líderes políticos locales. Este hecho permitió la afluencia de nuevo capital —capital de circulación— y la monetarización de la economía local.

El segundo período abarca la respuesta inicial a la monetarización, la aparente diversificación de las actividades económicas y de las posibilidades de las unidades familiares individuales; sin embargo, este proceso fue acompañado por el socavamiento acelerado de la producción mercantil en pequeña escala por la competencia de los productos industriales.

En el período final se hicieron más manifiestos los efectos de la reestructuración de la economía local, para ajustarse a las necesidades de la economía nacional (es decir, la producción exclusiva de unas determinadas mercancías y el consumo de los productos industriales): la redistribución radical de la población por medio de la emigración, y la agudización de la diferenciación económica de la población que se quedó.

Como conclusión analizo los efectos que la diferenciación ejerció sobre las mujeres de dos comunidades: Telana (en la zona cálida, productora de café) y Copa Bitoo (en la zona más fría, productora de maíz).

En el primer período la producción de tela de algodón para el intercambio decayó cuando los abastecimientos de algodón fueron monopolizados por la creciente industria textil. A pesar de que las mujeres seguían tejiendo para usos domésticos, ahora tenían que adquirir hilo manufacturado; sin embargo, las fuentes de empleo asalariado eran limitadas y en la economía local el trueque era el principal medio de intercambio. Pero era posible obtener dinero a través de trabajos asalariados estacionales en las plantaciones de algodón, que estaban en expansión en las praderas. En esa época los emigrantes solían ser hombres. En la década de 1980 se introdujo el cultivo del café y disminuyó la emigración. Los nuevos cultivos no se hacían en plantaciones de gran escala, sino que se insertaban en la producción existente de bienes de subsistencia y de mercancía a pequeña escala. Tanto hombres como mujeres trabajaban en los cultivos; las mujeres especialmente en la época de la cosecha, como recolectoras. Los productores no recibían un pago en efectivo por su cosecha, sino en productos básicos; el grueso de las ganancias del comercio iba a parar, pues, a los comerciantes y los patronos políticos locales (*caciques*), quienes cuidaban que los campesinos plantasen café. Uno de esos caciques estableció una multa para toda unidad familiar de su distrito que no plantase un mínimo de 25 matas por año. Tanto los caciques como los comerciantes se beneficiaban con las primas que el gobierno concedía a los exportadores, comerciantes y productores. La producción

del café como mercancía a pequeña escala entrañaba menos riesgos para los no productores que se dedicaban al comercio, y el uso restringido de la moneda aseguraba elevadas ganancias a través del intercambio desigual. Al mismo tiempo se procuraba mantener bajo el coste de producción, mientras el peso del coste de reproducción era soportado por la unidad familiar y sus actividades para la subsistencia. Además, el cultivo del café a pequeña escala requería una escasa reorganización de las relaciones de producción a nivel de la comunidad; sin embargo, tuvo un efecto importante sobre la economía local de la zona. Las aldeas de la zona templada comenzaron a especializarse en el abastecimiento de maíz y otros productos alimenticios para las aldeas productoras de café, como también en el transporte del café fuera del valle.

En esa época la población del área había comenzado a recuperarse después del primer período de intervención del capital mercantil. La aldea de Telana aumentó de tamaño entre 1826 (censo de Murgía y Galardi) y 1883 (censo de Martínez Gracida): pasó de 820 habitantes a 1.833 (un incremento del 124 %). La aldea de Copa Bitoo aumentó en el mismo período de 523 a 671 habitantes (un incremento del 28 %), pero entre 1883 y 1910 su población se expandió a 890 (un incremento del 33 %). El problema consiste en establecer hasta qué punto este incremento ha de ser explicado por la inmigración o bien por el aumento de las tasas de fertilidad. Como apoyo a esta última posibilidad, cabe mencionar el hecho de que la progresiva privatización de la tierra y la desaparición de las formas de trabajo comunal en esa época implicaron que cada unidad familiar pasase a depender cada vez más de sus propias fuerzas de trabajo. En particular el trabajo infantil se convirtió en un recurso importante cuando las unidades familiares trataron de ampliar sus actividades para incluir la producción de mercancías en pequeña escala (que incluía la del café), la producción de bienes de subsistencia y el comercio.

A partir de mis datos sobre Copa Bitoo, es evidente que ese incremento no era el resultado de la inmigración: los aldeanos no recuerdan ningún relato respecto de alguna afluencia de extranjeros a la aldea que se hubiera producido hacia esa época. Los datos genealógicos confirman sus sugerencias. Por otra parte, los bautismos para las décadas que van de 1880 a 1910 muestran un incremento consistente (215-361-416); vale la pena señalar que con frecuencia los bebés no eran bautizados al nacer, sino sólo después de que hubieran sobrevivido los primeros dos meses (de alta mortalidad), de modo que el incremento puede haberse producido por un descenso de la mortalidad infantil.

Entre 1910 y 1921 la población del área volvió a declinar como resultado de los trastornos causados por la Revolución y sus secuelas (en especial la epidemia de gripe de 1918). Pero, en realidad, la Revolución causó menos desbarajuste en la Sierra que una virtual guerra civil que se produjo en Oaxaca mismo entre los partidarios de los capitalistas extranjeros y sus agentes, y los que es

taban a favor de la «mejicanización» de la economía; ese conflicto duró hasta 1920. En todo Méjico, entre 1920 y 1930, el poder de los *caciques* locales (aliados del capital mercantil extranjero independiente) se resquebrajó mucho durante las luchas internas entre las facciones de la burguesía mejicana. Esto permitió que el gobierno federal ejerciera un mayor control a nivel local y abrió el camino para un incremento de la inversión (básicamente por parte del capital norteamericano) en la industria mejicana. En la Sierra, la economía de trueque, en la que el café y el *ocote* (pino de tea) eran utilizados como medio para el intercambio, fue rápidamente monetarizada durante la década de 1930, como resultado de la inversión del capital comercial en el negocio del café. Esto no sólo se produjo en virtud de la reorganización del aparato administrativo del Estado, que permitió controlar a los caciques locales, sino también por la creación de un sistema bancario nacional que permitió el aflujo de crédito para el Estado.

La segunda guerra mundial (1940-1945) significó un espaldarazo para el naciente sector industrial mejicano en virtud de la política de sustitución de importaciones y también por la producción de ciertos bienes de consumo para el mercado norteamericano (puesto que la industria norteamericana estaba en pie de guerra). Al volver la paz, se produjo una agresiva expansión del capital comercial hacia el interior, productor de bienes de subsistencia, en busca de mercados sustitutivos para asegurar la venta de los bienes generados por el sector industrial. La Sierra era un área propicia para tal expansión, puesto que su población ya estaba empeñada en la producción de mercancías y, sobre todo, porque después de 1946, cuando los precios del café subieron en forma acelerada, contaba con los medios para adquirir productos industriales.

El resultado inmediato de la intervención del capital comercial en la economía fue un manifiesto florecimiento de la actividad económica en la medida en que la gente buscó maneras de obtener dinero contante para atender sus necesidades o para aprovechar las nuevas oportunidades. Se desarrollaron nuevos cultivos y se crió más ganado; las mujeres comenzaron a especializarse en el tejido de mantas de lana, en el bordado, en la costura, en la panadería y en el comercio a pequeña escala; se abrieron pequeñas tiendas, puestos de comida o cantinas (con frecuencia regentados por mujeres). En la zona templada algunas familias comenzaron a especializarse en la producción de cultivos alimenticios —garbanzos, habas, patatas, peras—, para los cuales existía demanda en la zona del café, donde la producción de alimentos disminuyó a medida que iba aumentando el terreno dedicado al cultivo del café. Esta diversificación produjo una mayor ingerencia de las mujeres en esas actividades, así como una dependencia permanente respecto del trabajo de los niños como ayuda tanto en las ocupaciones de los hombres como en las de las mujeres. Esto se refleja en el sostenido incremento de la población: Telana pasó de 1.223 habitantes a 3.126 entre 1930 y 1960; Copa Bitoo de 860 a 1.138 en el mismo período, aunque esta

última cifra es artificialmente baja debido a la fuerte emigración que se produjo en la década de 1950 (datos del censo gubernamental).

Cuando los productores tuvieron dinero contante no sólo pudieron comprar bienes fuera del área, sino que también pudieron contratar trabajo y comprar tierra. Se produjo un rápido proceso de diferenciación, que dividió la población de la zona de una manera muy tajante en un pequeño estrato de gente vinculada con el negocio del café (ya fuese como productores, comerciantes o transportistas), un pequeño estrato de familias sin tierra (de cafetales), que trabajaban como peones para conseguir dinero contante y/o bienes de subsistencia, y un amplio estrato intermedio de familias que producían bienes de subsistencia y especialidades (ya sea agrícolas o artesanales).

Dado el incremento del ritmo de actividad, los comerciantes presionaron al gobierno para que construyera carreteras que llegaran hasta las principales aldeas-mercado, puesto que al incrementarse el volumen del tráfico los medios de transporte arcaicos (trenes de mulos) ya no resultaban adecuados. Sin embargo, ni los comerciantes ni los gobiernos estatales o el federal estaban dispuestos a invertir en la construcción de carreteras, de modo que la población local tuvo que abrir caminos sin firme a través de las montañas como parte del servicio laboral comunal, que era obligatorio y por el cual no se les pagaba. El primer camión llegó a la principal aldea de almacenamiento de café en 1952; hacia finales de la década Telana era accesible por carretera (y se convirtió en la primera aldea de almacenamiento) y hacia la mitad de la década de 1960 Copa Bitoo también tuvo su propio ramal de carretera.

La construcción de la carretera aceleró la reestructuración de la economía local, con la eliminación de los intercambios interzonales y la destrucción de la producción de bienes artesanales a pequeña escala. Desaparecieron muchos oficios locales (como el de la cría de mulos). Cuando se dispuso de transporte rápido, la gente estuvo en condiciones de cultivar frutos perecederos para los mercados urbanos; la producción de café también se expandió. Al mismo tiempo los camioneros ofrecieron una gama bastante amplia de bienes industriales —zapatos de plástico, sandalias, carteras, cuerdas y cubos; ropas y productos textiles y de confección; herramientas de metal; bebidas suaves y cerveza— que socavaron más aún los oficios y artesanías locales. También introdujeron artículos alimenticios baratos (producidos en otras partes en condiciones de mayor capitalización), lo cual en la mayoría de los casos hizo superflua la producción local de excedentes intercambiables.

El *mini-boom* económico dependió en gran medida del mantenimiento de los elevados precios del café, pero a mediados de la década de 1950 éstos cayeron abruptamente. La integración del área dentro de la economía nacional significó que para mantener los niveles de ingreso la gente tenía que producir sus cultivos según la demanda nacional, porque muchos comercios locales ya habían des-

aparecido por efecto de la competencia. Con otras palabras: comenzaron a sentir los efectos de las menores oportunidades locales. La contracción de la economía, la reducción de las oportunidades, la creciente necesidad de contar con dinero contante para pagar los impuestos, adquirir bienes de subsistencia básicos y contratar trabajo, pagar los servicios recientemente introducidos en la zona (electricidad, agua corriente, servicios médicos y postales), la reducción del suministro de trabajo por causa del aumento de la duración de la escolaridad y la obligación de que los niños de ambos sexos asistieran a ella entre los 7 y los 14 años, todos estos factores determinaron la instauración de una emigración permanente del área. De hecho, la emigración (la eliminación de la población excedente) se produjo a partir de la década de 1950 según una tasa tal, que hacia la década de 1970 el área mostraba una declinación absoluta de la población. Paradójicamente, esto aseguró la continuidad de la producción agrícola barata y, al mismo tiempo, el suministro de trabajo barato para las industrias urbanas, que entre 1940 y 1960 estaban en expansión. Por otra parte, la emigración estacional temporaria aseguraba trabajo barato para el sector de la construcción (que barcaba programas masivos de construcción de carreteras por parte del gobierno), el sector agrícola capitalista, la minería, etcétera.

Inicialmente el emigrante típico era una persona soltera de entre 15 y 29 años; la desaparición de las comunidades de amplia proporción (a veces tanto como el 70 %) de este grupo de edad repercutió sobre su capacidad productiva. Muchas unidades familiares, al no poder recurrir ya al trabajo impagado de sus miembros adultos jóvenes, tuvieron que apoyarse más sobre el dinero contante para conseguir el trabajo que necesitaban, aunque las maneras de obtener ese dinero contante eran limitadas. Como resultado de ello, a menudo se vieron obligadas a reducir el monto de los cultivos dedicados a la subsistencia y a vender su trabajo para sobrevivir; pero, a su vez, las oportunidades locales de empleo eran restringidas. Como resultado de estas limitaciones aumentó el número absoluto de personas que emigraron, y se diversificó la pauta de migración: hacia la década de 1970 tanto las parejas casadas como los viudos y viudas mayores abandonaban la zona. Por último, las fluctuaciones en el precio pagado por las mercancías producidas, ya fuese para la exportación o para el mercado doméstico, alentaron a los cultivadores a diversificarlas en vez de especializarlas, para no sufrir reveses por la caída de los precios. Los mayores cultivadores de café y aguacates tendieron a invertir sus ganancias en el comercio (y en la educación profesional de sus hijos); los cultivadores de artículos de subsistencia y los peones migratorios temporarios invertían las suyas en la producción de café, aguacates, etc., para el mercado, mientras que los labradores soñaban con ahorrar suficiente dinero como para comprar algo de tierra y llegar a ser autosuficientes. De hecho, muchas familias quebraron y emigraron, como también lo hicieron algunas de las que tuvieron mucho éxito.

Sólo tengo detalles específicos acerca del patrón de migración de Copa Bitoo. Allí las principales víctimas de la redistribución de la población fueron las muchachas jóvenes: en las décadas de 1940, 1950 y 1960, el 40 % de las emigrantes femeninas comprendidas entre los 10 y 39 años eran menores de 20 años, mientras que para los hombres el promedio era del 28 % (ver Young, 1976). La mayoría de esas muchachas no alcanzaban los 15 años y no habían completado su escolaridad ni adquirido ninguna calificación específica. Como consecuencia, se dedicaban a empleos urbanos del nivel más bajo, casi sin ninguna posibilidad de progreso o salida, salvo a través del casamiento (que no solía diferir mucho de un servicio doméstico sin paga). Los muchachos (por una variedad de razones) tendían, en cambio, a irse cuando habían completado su educación primaria, y por consiguiente podían ser elegidos para muchas de las posibilidades de empleo abiertas a los varones. Por supuesto no sólo los jóvenes se iban y la emigración no era necesariamente permanente (o a largo plazo): cada año una amplia proporción de hombres pertenecientes al estrato más pobre deja la aldea y emigra por una estación; otros pasan alrededor de un año en las minas locales, a las que emigran con un objetivo preciso. Las mujeres también pueden ir a la ciudad por unos pocos meses o por más tiempo, cuando se produce una crisis en el presupuesto familiar.

Uno de los efectos de la emigración específica por sexo y edad y de la escolaridad consiste en que muchas mujeres quedan privadas de ayudantes para sus faenas domésticas; muchas de ellas tienen que atender solas el cuidado de sus niños pequeños (tarea típica de los niños mayores, sobre todo de las niñas). Otro efecto consistente en que las mujeres han tenido que asumir muchas tareas tradicionales de los niños y también algunas de los hombres. Al mismo tiempo sigue siendo corriente tener una familia grande, puesto que la emigración succiona permanentemente a los hijos mayores. La situación es al mismo tiempo compleja y contradictoria. En consecuencia, mientras muchas mujeres quieren informarse acerca de los métodos contraceptivos modernos, hay otras que temen que el gobierno las obligue a tener menos niños. Conviene señalar que todavía es demasiado pronto como para advertir alguna declinación en la tasa de nacimientos; además, la disponibilidad de medicinas modernas y las presiones sociales probablemente dificultan a las madres la regulación del tamaño de sus familias mediante los métodos tradicionales.

Ya he señalado que durante todo el período que estamos considerando se fue produciendo un proceso de diferenciación, pero con ritmo diverso, de modo que en la actualidad toda el área está marcada por diferencias entre las familias, planteadas en términos de riqueza, poder político y tamaño de las tierras que poseen. Por esto es imposible seguir hablando de las mujeres como si éstas pertenecieran a un grupo homogéneo o a una categoría indiferenciada. Por ejemplo, en la zona en que se cultiva café los procesos subyacentes a la diferenciación han provocado cambios en la división sexual del

trabajo, que han afectado diferentemente a las mujeres de los diversos estratos económicos. En Telana mismo hay aproximadamente tres estratos. Las familias del estrato A tienden a poseer más tierra de cafetales que la mayoría (es decir, más de 5 hectáreas); muchas de ellas también tienen ocupaciones al margen de la agricultura: son dueñas de tiendas y camiones, dirigen empresas de costura o lugares para comer. Las mujeres de este estrato no se ocupan de tareas agrícolas, salvo durante la cosecha del café, en que recogen el fruto, pero en general se ocupan de vigilar a los recolectores, que suelen ser mujeres del estrato C o inmigrantes temporarios. A lo largo del año emplean intermitentemente a mujeres del estrato C para hacer tortillas, lavar la ropa, moler y tostar los granos de café y cortar madera (todos ellos típicos «trabajos de mujer»). Por su parte, trabajan en sus empresas familiares.

La mayoría de las familias del estrato B cultivan algo de café (por lo general en terrenos de 1 a 5 hectáreas). Las mujeres no trabajan en los campos, salvo con sus maridos o con sus padres (es decir, proporcionan trabajo familiar no remunerado), pero recolectan el café, generalmente en la tierra de su familia o en la de los parientes o afines, y pueden o no recibir paga según el arreglo especial que exista entre las dos familias. Es raro que empleen trabajo femenino, salvo en la época de la cosecha, y también es raro que lo proporcionen (por la paga). Los hombres suelen intercambiar trabajo. Las mujeres de este estrato suelen tener ocupaciones como la costura y el bordado (a menudo para las costureras más ricas), la panadería, la preparación de comida para el día del mercado. Muchas de ellas crían aves o cerdos como empresa comercial. También los hombres tienen especializaciones de tiempo parcial: carpintería, fontanería, albañilería, etc.

Las familias del estrato C no poseen tierras de café, y muchas no tienen derecho a tierras para el cultivo de bienes de subsistencia o sólo a muy poca (menos de 1 hectárea). Suelen verse obligadas a alquilar tierra si quieren producir algún bien de subsistencia. Las mujeres trabajan con sus maridos/padres en los campos y como labradoras asalariadas. Son las que proporcionan la mayor parte del trabajo en la época de la cosecha del café y también realizan las tareas domésticas para las mujeres más ricas (ver más arriba el estrato A).

En la zona templada, si consideramos como típica a Copa Bitoo, el proceso de diferenciación se encuentra mucho menos avanzado: hay unas pocas familias dedicadas a ocupaciones al margen de la agricultura (los hombres son mayoristas de frutos y compradores de café o panaderos, tenderos, etc.), y hay pocas familias que dependan del trabajo rural asalariado para la supervivencia. Las mujeres más ricas no suelen emplear otras mujeres para que las releven de sus obligaciones domésticas, y en todos los estratos las mujeres no suelen realizar ninguna tarea agrícola salvo en la época de la cosecha.

Sugiero que la reestructuración de la economía, la destrucción

del sector artesanal, la limitación de la gama de oportunidades económicas y la emigración han afectado en general de manera negativa a los hombres y mujeres de los estratos más pobres. Quiero sintetizar, pues, la manera en que esos cambios han repercutido en las vidas de las mujeres más pobres.

Como he señalado, en Telana las más pobres trabajan tanto en los cultivos de bienes de subsistencia como en los cultivos para el comercio, así como al servicio de las familias más ricas; al mismo tiempo tratan de mantener y atender a sus propias familias y esposos. Por sus esfuerzos consiguen asegurar un ingreso familiar suficiente como para mantener viva en el área rural a la familia (o por lo menos a la pareja y a sus hijos más pequeños). Al mismo tiempo esto también permite que los hombres acepten los bajos salarios que se ofrecen en la zona (y en general en el sector agrícola) o en las áreas de trabajo agrícola asalariado a corto plazo, a las que también emigran por estación. Con otras palabras: sin lo que ganan las mujeres, las familias más pobres no podrían sobrevivir en el campo; sin esas familias los cultivadores de café no podrían producir café por los precios que les fijan los mayoristas; sin la industria del café la economía mejicana quedaría privada de uno de sus principales productos de exportación y una de las principales fuentes de divisas extranjeras (de hecho, en 1975 fue la principal). Sin esas familias también los empleadores a corto plazo (por lo general en la agricultura, pero también en la construcción) perderían una fuente disponible de trabajo barato para sus necesidades de estación.

Aunque las mujeres han ido haciéndose cargo de las tareas asignadas por la división del trabajo a hombres y niños, incrementando con ello su tasa de autoexplotación (*cf.* Chayanov 1966), la inversa no parece darse. Es decir que no parece que sus esposos se hayan hecho cargo de los «trabajos de las mujeres» ni que hayan incrementado su tasa de autoexplotación en la misma medida, aunque es probable que en la actualidad trabajen más días por año que antes. De hecho, al menos en las aldeas en que yo he trabajado, la división sexual del trabajo evita que se ocupen de muchas tareas; esto limita la cantidad de horas que trabajan por día. En cambio, las mujeres más pobres, por ejemplo, trabajan en la cosecha del café de 18 a 20 horas por día. Es evidente que los cambios económicos son insuficientes para comprender por qué los hombres no ayudan a sus esposas en el trabajo doméstico, el cuidado de los niños o incluso en tareas tales como la tala y el acarreo de la leña.

Hay otra área en la que los derechos de las mujeres y los de los hombres son muy diferentes: los hombres pueden gastar, y lo hacen, el producto de su trabajo y el de sus esposas en actividades tales como beber, fumar, adquirir prestigio mediante donativos, tener dos familias o hacer un consumo ostentoso de ropas, etc. De hecho, en cada día de fiesta o de mercado los hombres por lo general están en las cantinas con sus amigos y conocidos mientras que sus mujeres están ocupadas con las tareas domésticas o las

actividades del mercado. La dependencia del alcohol es elevada en la Sierra, como en todo Méjico, y una parte considerable del presupuesto en dinero contante de la unidad familiar se gasta de esa manera. Las mujeres que protestan suelen ser objeto de violencia verbal cuando no de severos castigos. En la Sierra no se considera decoroso que las mujeres beban y al parecer fuman muy poco; la gama de bienes socialmente aprobada en que las mujeres pueden gastar lo que ganan parece ser muy restringida: lo típico es que compren bienes para el consumo doméstico o bienes que les permiten ser más productivas (por ejemplo, máquinas de coser). También pueden comprar joyas, pero se trata más de una manera de invertir la riqueza que de un medio de embellecimiento para las mujeres: se las puede empeñar con facilidad para salir del paso en una repentina crisis de dinero contante y evidentemente no se las considera como una posesión exclusiva de la mujer.

En la zona no productora de café también era perceptible la misma distinción en cuanto a la capacidad para consumir el producto del propio trabajo. En cambio, no parece que las mujeres hayan sido afectadas de una manera tan aguda por los cambios producidos en la división del trabajo, salvo por el hecho de que tuvieron que hacerse cargo de la mayor parte del trabajo que antes era considerado como trabajo de niños. Sin embargo, aparentemente las mujeres sufrieron una disminución en la estima social y propia; mientras se las consideraba como perezosas (y al parecer también ellas mismas se consideraban como tales), casi todos evocaban la industriosisidad de sus abuelas tejedoras (quizás se trataba de una idealización del pasado, pero no por ello el hecho dejaba de ser significativo, pues en Telana no se daba ese fenómeno). Las principales víctimas de los cambios económicos eran más bien sus hijas, la mayoría de las cuales se iban de casa todavía muy jóvenes para liberar a sus familias del peso de tener que alimentarlas. La mayoría de éstas se convertían en criadas y solían tener remuneraciones muy bajas y ser muy explotadas: por ejemplo, tenían que estar disponibles para el trabajo las 24 horas del día, y a menudo también sufrían explotación sexual.

Una última cuestión se refiere a los beneficios de la tecnología: como he señalado, éstos provocaron una disminución de la necesidad de trabajo masculino, pero no del femenino. A pesar de que la introducción de la electricidad (y por consiguiente de los molinos para granos y la luz eléctrica) y el abastecimiento de agua por bomba y moledoras manuales de metal, hicieron que disminuyera en gran medida la dificultad de algunas de las tareas más típicas de las mujeres y que les requerían más tiempo, sin embargo la preparación de la comida, el lavado de la ropa, la tala y la recolección de la leña no experimentaron los mismos progresos tecnológicos. Por otra parte, las herramientas (como las trituradoras de café, los motores diesel, los arados, etc.), los fertilizantes (que donde el suelo no está agotado permiten obtener mayores rendimientos con menos trabajo) y el transporte motorizado habían aumentado notablemente

la productividad masculina en esta área y acortaron el monto de tiempo dedicado a actividades individuales, por ejemplo el quitar la pulpa al café (una actividad masculina). Al parecer, los inventores, hombres de ciencia, etc., han trabajado poco para desarrollar productos domésticos sencillos y baratos que aliviase el peso del trabajo doméstico, o para producir máquinas que hiciesen las tareas agrícolas que requerían trabajo femenino intensivo (máquinas recolectoras de café, escardadoras, etc.). La ausencia de tales herramientas y equipo puede significar que se era consciente de que el capital invertido en esas invenciones quizás nunca sería recuperado, puesto que las familias rurales, sobre todo si los hombres controlan el presupuesto en dinero contante, no están en condiciones de comprar tales aparatos que permiten ahorrar trabajo. Sin embargo, también cabe señalar la falta de conciencia acerca del peso del trabajo doméstico de las mujeres. Junto con la persistente falta de inversiones en la tecnología doméstica, la tendencia mundial a reemplazar los hombres por las mujeres en las tareas no domésticas que son repetitivas, monótonas y de baja retribución financiera, aumenta la carga que soportan las mujeres en un grado intolerable. La respuesta a la pregunta de por qué los hombres no resultan afectados de la misma manera, requiere investigar la interrelación existente entre la ideología, la división sexual del trabajo, y el capital.

Conclusiones

En la introducción de este artículo señalé mi creencia en la utilidad de establecer una distinción entre los efectos de la intervención del capital mercantil y la del capital industrial sobre la asignación del trabajo de las mujeres a la producción y a la reproducción biológica. Una diferencia fundamental entre ambos capitales reside en su modo de relación con el proceso productivo. El capital mercantil no interviene activamente en el proceso productivo, sino que se limita a retirar el excedente de producción, cualesquiera sean las condiciones en que éste es producido. El capital industrial, por otra parte, sí lo hace y lo revoluciona.

Sugiero que la intervención del capital mercantil puede crear una creciente demanda de trabajo, puesto que no llega a interesarse por aumentar la productividad mediante nuevas tecnologías. Al comienzo la producción regular de un excedente para el capital mercantil puede entrañar una redistribución de los recursos de trabajo, una disminución del tiempo asignado al ocio, o la entrada en la producción de miembros del grupo que hasta entonces no eran productores. Con otras palabras: la apropiación del excedente no presupone inmediatamente un aumento de la fertilidad. Es evidente que la capacidad potencial para reorganizar los recursos de trabajo dependerá de la división del trabajo preexistente y de la índole del excedente extraído. Cualquiera que sea la unidad de producción, ésta ha de estar internamente diferenciada por cierto según el sexo y la

edad de las personas consagradas a las diferentes tareas productivas. Si tomamos en cuenta tal división del trabajo sexual y generacional, podemos suponer que existen tres tipos básicos:

1. Hombres que producen mercancías
Mujeres que producen mercancías
2. Mujeres que producen mercancías
Hombres que producen bienes de subsistencia
3. Hombres y mujeres que producen mercancías
y bienes de subsistencia por igual.

N.B. Por lo general, los niños trabajan con el progenitor de su mismo sexo (a pesar de que los niños pequeños pueden trabajar con las mujeres), mientras que las personas de edad tienden a hacer el trabajo de los «niños».

En esta representación esquemática de la organización de la producción sólo he incluido la producción de mercancías y bienes de subsistencia, dejando de lado el trabajo dedicado a las actividades de transformación (conversión de productos alimenticios en alimento comestible, de materias primas en ropa, herramientas, etc.), la reproducción biológica y la socialización de los niños, el cuidado de los ancianos, el mantenimiento de la casa, etc. En teoría no hay ninguna razón para que estas tareas no sean compartidas por los sexos y las generaciones (salvo el componente de crianza de los niños), pero en la mayoría de las sociedades esas tareas se asignan a las mujeres y a los niños. Las exigencias de esas actividades generales reproductivas influyen enormemente sobre la naturaleza de los demás trabajos que las mujeres pueden emprender. Por consiguiente, estoy lejos de sugerir que la división del trabajo asigne una carga pareja de tareas a ambos sexos.

Lo que sí he sugerido es que una vez que el capital se ha establecido, tenderá a expandirse y a devorar cada vez más excedente. En ese momento puede afectar las tasas de fertilidad: las mujeres pueden ser presionadas por sus esposos para que tengan más hijos; las mujeres, a su vez, pueden considerar que tener más hijos resulta útil para acrecentar la fuerza de trabajo de la unidad doméstica. Sin embargo, el grado en que una familia amplia resulte ventajosa ha de depender de si tanto hombres como mujeres pueden asociarse en convenios de trabajo comunal que permitan repartir el trabajo de la comunidad sobre todas las unidades domésticas y de ese modo permitan que una unidad doméstica individual adquiera trabajo con el que no cuenta. También dependerá de si el excedente es recogido en el nivel de la unidad doméstica, en el nivel de la sección de la aldea (distrito o barrio) o en el de la aldea misma. Si se lo toma en el nivel de la unidad doméstica y si la exacción del capital mercantil requiere un incremento absoluto

del trabajo disponible y la inmigración no es posible, entonces probablemente las mujeres traten de aumentar el tamaño del grupo doméstico de trabajo y con ello aumenten su tasa de autoexplotación (cf. Chayanov 1966).

El grado en que el capital mercantil puede extraer un excedente e incrementar sus exacciones depende de su fuerza política. Es evidente que para consolidar sus operaciones el capital mercantil requiere ciertas relaciones políticas con la clase que ejerce el control sobre la población que trabaja y puede garantizarle un monopolio. El capital mercantil también puede requerir la imposición de una categoría de líderes dentro de las comunidades locales (en esta área, los ancianos), quienes actúan como intermediarios entre la plebe local y los capitalistas mercantiles para garantizar la extracción regular del excedente que éstos exigen. Esto puede entrañar un desplazamiento en el equilibrio de poder político entre los sexos.

El grado en que el capital mercantil puede depender de la clase con la que está aliada y del estrato de intermediarios que crea, bien puede representar la condición límite para la expansión del sistema, tanto en términos del grado en que toda producción es mercantilizada como en el de la proporción de la población total que es succionada hacia la producción de mercancías.⁴ Si, como en el caso que he descrito, el aparato del Estado (en este caso la Corona) no es suficientemente fuerte como para controlarlo ni existen clases sociales locales poderosas cuyos intereses se opongan a él o a sus aliados políticos, las actividades del capital mercantil pueden aplastar hasta tal punto la economía local, que la expansión de la población queda inhibida cuando declina la participación de la población local en su propia producción necesaria. Con otras palabras: las depredaciones del capital mercantil pueden provocar su propia muerte a través del diezmo de la población productiva local, de la evasión de una parte de la población hacia áreas que escapan a su control, etc. En el caso que hemos considerado, la dominación del capital mercantil llegó a un límite (al menos temporalmente) debido a una combinación de las fuerzas de la Corona y la naciente clase burguesa nacional, que no sólo estaban preocupadas por la declinación de la población india (productiva) sino también porque no podían participar de los beneficios que el sistema generaba.

En el caso de la intervención del capital industrial, la situación es bastante distinta. El proceso de producción no es algo dado sino que es aquello sobre lo cual el capital industrial debe operar poderosamente destruyendo ramas de la producción que puede reorganizar de manera más beneficiosa o las que compiten con él, y transformando en gran medida la misma fuerza de trabajo. Sin embargo, sus efectos sobre la agricultura son desparejos. En los terrenos en los que la inversión de capital puede revolucionar la producción (tierras cercanas a los sistemas de transporte, a los centros urbanos y capaces de ser transformadas a un coste no demasiado elevado, y tierra controlada por una clase agrícola con amplitud de miras) se desarrollarán, junto con la producción orientada hacia el

mercado, unidades de producción de gran escala o unidades muy intensivas, basadas sobre el trabajo asalariado. En áreas menos fértiles o más bien inaccesibles, como la que hemos estado considerando, el capital productivo puede no intervenir en forma directa; es más bien el capital comercial (o sea el capital mercantil que opera como agente del capital industrial) quien lo hace y provoca formas especiales de transformación social. En el caso de la Sierra hemos mostrado que la intervención de este capital ha acelerado el proceso de diferenciación social, incluida la proletarización de una parte de la población. Sin embargo no ha habido ninguna inversión permanente en la agricultura de esta área y la producción sigue siendo a pequeña escala, con una dependencia de muchos productores respecto del trabajo de la unidad doméstica.

El incremento de los niveles de productividad en la economía global (que suele ser el resultado del uso de una tecnología de variados grados de complejidad) entraña una elevación del grado de calificación de la fuerza de trabajo (por lo menos en términos de capacidad para leer, escribir y contar). En muchos casos esto va acompañado por la escolarización primaria general, lo cual implica que los niños de las áreas rurales ya no pueden ser puestos a trabajar a una edad temprana y que una familia numerosa resulta más costosa que lo que solía ser antes. Sin embargo, los pobres proletarizados sólo cuentan con sus propios recursos de trabajo y pueden seguir necesitando familias numerosas. Los niveles de productividad enormemente elevados dentro del sector capitalista de la economía y la necesidad por parte del capital industrial de vender sus bienes (y así realizar su plusvalía) también genera una situación competitiva para los productores de artesanías en áreas como la Sierra, donde estos últimos han de perder. La destrucción del sector de la mercancía de pequeña escala y la falta de oportunidades de empleo locales provoca la emigración masiva de los jóvenes. Incluso en el caso de familias que poseen algo de tierra (es decir, familias del estrato intermedio) esto puede provocar una reducción de su capacidad para controlar el trabajo familiar suficiente como para producir bastantes bienes alimenticios para la supervivencia. Por otra parte, las familias más ricas pueden beneficiarse con las oportunidades educativas existentes en las áreas urbanas y pueden alentar a sus hijos para que emigren, porque esperan cosechar después los beneficios del futuro empleo (sobre todo en el gobierno) de los mismos. Por consiguiente, la situación respecto del tamaño de la familia es contradictoria y actualmente, al menos en la Sierra, tanto las mujeres como los hombres demuestran actitudes contrapuestas en cuanto a la familia numerosa. Sin embargo, hasta ahora parece existir escasa tendencia hacia la declinación en las tasas de fertilidad; pero en parte esto puede ser efecto de las mayores dificultades que tienen las familias para controlar su tamaño por medio del infanticidio, la falta de cuidados, etc., cuando se ha llegado a disponer de servicios de salud (pero no de contraceptivos).

Se ha sostenido que como resultado de la penetración del capi-

tal industrial la población rural tiende a polarizarse: los miembros de un sector se proletarianizan (es decir, se convierten en peones asalariados), mientras que los otros se convierten en granjeros capitalistas de pequeña escala (que en general producen para el mercado) (ver Lenin 1967 y Bartra 1974). En la Sierra el proceso de polarización ha sido parcial, según afirmo, por causa de las actividades del capital comercial. Por consiguiente, sigue existiendo un amplio sector de familias más o menos autosuficientes que producen muy poco para el mercado y que tienen bastante tierra y recursos como para producir bienes de subsistencia para sí mismos. En todo Méjico este sector de la población rural representa un desafío político para el sector capitalista: si el capital llegase a socavarlo, se produciría una evasión hacia las ciudades mucho mayor de la que ya se ha producido (y Méjico tiene una tasa de migración rural-urbana muy elevada), lo cual provocaría una eventual situación política explosiva. Para prevenir esto, el Estado debe intervenir con el fin de tratar de mantener esas familias en el campo y sobre todo para mantener a las mujeres en sus roles domésticos (puesto que sin su duro trabajo en las actividades de transformación esas familias no podrían sobrevivir), al mismo tiempo que ha de desalentar la fertilidad demasiado abundante. De modo que, mientras el Estado se empeña en ayudar a las mujeres para que logren la igualdad con los hombres, las fuerzas económicas trabajan para evitarla. Sin la activa intervención de las mujeres para forzar una resolución de las contradicciones, su situación seguirá estando a merced de las fuerzas económicas incontroladas del desarrollo capitalista.

AGRADECIMIENTOS:

En la introducción de este artículo ya he señalado que mi enfoque es limitado y que todavía queda mucho por investigar. Sólo me cabe esperar que este artículo pueda estimular a algunas mujeres para que refinen los conceptos e ideas en él expresados. Mientras tanto me gustaría agradecer a Lourdes Arizpe, a Anna Davin, a Carmen Diana Deere, a Felicity Edholm, a Olivia Harris, a Maureen Mackintosh, a Maxine Molyneux y a Ingrid Palmer por sus cuidadosas lecturas de esbozos preliminares de este trabajo y por sus comentarios detallados y útiles. Además estoy en deuda con el grupo de discusión Crítica de la Antropología, con el Grupo de Estudio Británico del Desarrollo Sociológico y con el Taller de Historia Feminista, por sus útiles comentarios.

BIBLIOGRAFÍA

- E. Boserup: *Women's Role in Economic Development*, Londres, Allen and Unwin, 1970.
- R. Bartra: *Estructura Agraria y Clases Sociales en México*, México, Era, 1974.
- B. Dalgren de Jordan: *Nocheztli, la grana cochinilla*, México, 1963.
- C. D. Deere: «Rural Women's Subsistence Production in the Capitalist Periphery», *URPE*, Vol. 8, n.º 1, 1976.
- A. V. Chayanov: *Theories of Peasant Economy*, Kerblay (ed.), New Jersey, Thorner and Smith, 1966.
- B. Hamnett: *Politics and Trade in Southern Mexico 1750-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- J. Kahn: *Petty Commodity Production in Minangkaban*
- G. Kay: *Development and Underdevelopment*, Londres, Macmillan, 1975.
- E. Leacock: «Class, Commodity and the Status of Women», en *Women Cross-Culturally*, R. Rohrlich-Leavitt (ed.), Mouton, 1975.
- V. I. Lenin: *The Development of Capitalism in Russia*, 1967.
- K. Marx: *Capital*, Vol. III, Lawrence and Wishart, 1972.
- J. M. Murguía y Galardi: *Estadística antigua y moderna de Oaxaca*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1926.
- I. Palmer: «Women in Rural Development», mimeografiado, sin fecha.
- J. Pinkerton: *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*, vol. 14 (Thierry de Menonville), Londres, 1808-1814.
- D. Remy: «Underdevelopment and the Experience of Women», en *Towards an Anthropology of Women*, R. Reiter (ed.), Monthly Review Press, 1975.
- A. Stoler: «Class Structure and Female Autonomy in Rural Java», mimeografiado, sin fecha.
- J. van Allen: «Modernisation Means more Dependence: Women in Africa», *The Center Magazine*, Vol. XII, n.º 3, 1974.
- J. A. Villaseñor y Sánchez: *Theatro Americano 1726/8*, Versión facsimilar, Editorial Nacional, México, 1952.
- B. White: «Demand for Labour and Population Growth in Colonial Java», *Human Ecology* 1 (3) 1973.
- K. Young: *The Social Setting of Migration*, tesis doctoral inédita, 1976.

La antropología se presenta como la ciencia general del hombre, incorporando tanto la vertiente biológica como la social. Formada por la unidad precaria de una multitud de disciplinas y subdisciplinas, tales como la antropología física, la arqueología, la lingüística, la antropología cultural y social, la etnología, etc., y con otras tradiciones nacionales muy diversas (en particular cabría mínimamente distinguir la norteamericana, la británica y la francesa) han acumulado en los cien años de su existencia un corpus factual y teórico de considerable importancia. Sin embargo, la antropología sigue llevando en el ámbito de habla española una vida lánguida, por no decir miserable, a la que no ha sido ajena la escasez de textos en castellano.

En los últimos años el interés por la antropología ha crecido de forma muy notable. En consecuencia, la demanda de libros antropológicos se ha dejado sentir en los círculos más diversos, especialmente en el ámbito de la enseñanza universitaria.

La BIBLIOTECA ANAGRAMA DE ANTROPOLOGIA aparece con la intención de responder de una forma sistemática a esta demanda. Su objetivo último será crear un amplio fondo de textos básicos (libros y *readings*), tanto clásicos como modernos, combinando el rigor científico con la variedad de temas y escuelas. Aunque no desdeñara otras disciplinas antropológicas, su campo básico será la antropología social y cultural. Dentro de ella tratará de cubrir todas las áreas de especialización tradicionales (parentesco, religión, magia y sistemas simbólicos; organización política y económica; etc.), así como las contemporáneas, prestando igualmente atención a cuestiones de historia, epistemología, teoría y métodos de la disciplina.

ANTROPOLOGIA Y FEMINISMO reúne una serie de importantes trabajos, escritos en la década de los setenta como resultado de un reto planteado a la antropología por el movimiento feminista. Los antropólogos han debido de repensar muchos de sus supuestos, así como plantearse nuevas preguntas a causa de dicho reto. Inversamente la antropología ha aportado a los debates feministas una valiosa perspectiva comparativa, que les permite ir más allá de confines estrechos y etnocentristas, y han proporcionado la base para una mejor comprensión de las cuestiones cruciales en el análisis de la subordinación de las mujeres. En el libro se incluyen ya clásicos artículos de Otner, Rosaldo y Linton. Otner analiza la universalidad del status secundario de la mujer, en tanto que considera más próxima a la naturaleza que a la cultura. Rosaldo elabora una teoría de la relación de la esfera doméstica en un mundo público ocupado por hombres. Linton lleva a cabo una devastadora crítica de los sesgos machistas en las teorías de la evolución humana. Otros temas son el del matriarcado, tan debatido actualmente en el movimiento feminista; una reconsideración de las teorías de Engels a la luz de las más recientes investigaciones antropológicas; y la aplicación de varios aspectos de la teoría marxista al análisis de la subordinación de las mujeres en las sociedades no capitalistas. Una extensa introducción sitúa a los artículos en el contexto de los debates feministas más importantes que han tenido lugar estos últimos años, relacionándolos asimismo con el desarrollo de la antropología como disciplina específica.

OLIVIA HARRIS y KATE YOUNG, antropólogas y feministas han compilado este volumen expresamente para esta colección.

Biblioteca Anagrama de Antropología
Dirigida por José R. Llobera