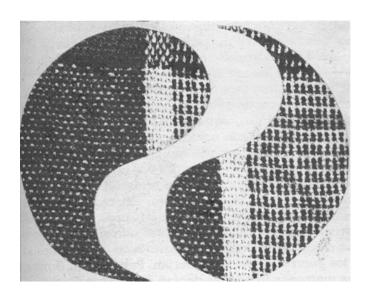
La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres*

FRANÇOISE HÉRITIER-AUGÉ

a sorprendente dominación masculina impresa Len la sociedad occidental salta a la vista de cualquier observador. La subordinación femenina en los ámbitos político, económico y simbólico es evidente: es notablemente reducido el número de representantes femeninas en los órganos locales o centrales de gobierno (de decisión y de administración). En el plano económico las mujeres están confinadas a la esfera doméstica, de la cual no salen jamás. De hecho las mujeres que tienen un trabajo asalariado deben combinar las dos actividades y debido a esa razón no pueden llegar a los puestos de responsabilidad, de dirección y de prestigio, es decir a la cima de su profesión. Como herencia de la tradición y de la educación impartida a los niños, en lo que se refiere al plano simbólico, se valorizan y aprecian las actividades ejercidas por los hombres. Por lo demás, existe un conjunto de juicios de valor que pone en evidencia características observadas en el comportamiento y en el desempeño, que se presentan como naturales, como irremediables: "cualidades" o "defectos" femeninos típicamente considerados como marcas sexuales. Hay un discurso negativo que presenta a las mujeres como criaturas irracionales e ilógicas, desprovistas de espíritu crítico, curiosas, indiscretas, parlanchinas e incapaces de guardar un secreto, rutinarias, sin inventiva, poco creativas en lo que atañe a actividades de tipo intelectual o estético, flojas y perezosas, esclavas de su cuerpo y de sus sentimientos, poco aptas para dominar y controlar sus pasiones, inconsecuentes, histéricas, volubles, poco confiables, hasta traidoras: astutas, celosas, envidiosas, incapaces de ser buenas compañeras entre ellas, indisciplinadas, desobedientes, impúdicas, perversas... Eva, Dalila, Calatea, Afrodita... Existe otro cuerpo discursivo aparentemente menos negativo: frágiles, caseras, poco dotadas para la aventura intelectual y fisica, dulces, emotivas, buscadoras de paz, estabilidad y de la comodidad del hogar; evasoras de responsabilidades, carentes de capacidad de decisión y de abstracción; crédulas, intuitivas, sensibles, tiernas y púdicas, por naturaleza, las mujeres necesitan estar sometidas, ser dirigidas y controladas por un hombre. En ambas versiones y sin importar la contradicción entre ellas (la mujer ardiente, la mujer fría; la mujer pura, la mujer contaminante), este discurso simbólico remite a una naturaleza, femenina: morfológica, biológica y sicológica. Tales series cualitativas están marcadas de manera negativa o desvalorizadamente, mientras que las correspondientes series cualitativas masculinas tienen signo positivo o están valorizadas. Existe por tanto un sexo mayor y un sexo menor, un sexo "fuerte" y un sexo "débil", un espíritu "fuerte" y un espíritu "débil". Tal "debilidad" natural y congénita en las mujeres legitima el que incluso sus cuerpos sean objeto de sujeción.

No nos preguntamos si en la sociedad occidental esta relación desigual entre los sexos puede o debe cambiar, y en caso afirmativo, de acuerdo a cuáles modalidades. En cambio planteamos dos cuestiones radicalmente distintas ¿Puede decirse que la dominación masculina es *universal?* En caso afirmativo, ¿en dónde se sitúa su *origen?* ¿cómo se explica la desigualdad de base entre los sexos?

^{*} En Les Cahiers du GRIF 29, Invierno 1984-85, Tierce, volumen L,'Africaine sexes et signes.
Traducción del francés: María Eugenia Olavarría



No tenemos la seguridad de contar con un censo exhaustivo de todas las sociedades humanas existentes o que hayan existido. Por tanto, no todas las sociedades que se conocen han sido descritas y cuando lo han sido, sus descripciones no necesariamente alcanzan a poner de manifiesto la naturaleza de la relación entre hombres y mujeres establecida en cada una de ellas. Con base en estas reservas, que implican la ausencia de una prueba científica absoluta, puede afirmarse que existe una fuerte probabilidad estadística —resultante del examen de la literatura antropológica sobre el tema— de que la supremacía masculina sea universal.

Una crítica a esta afirmación, desde el punto de vista feminista, declara que la mayor parte de los estudios antropológicos han sido realizados por investigadores varones. Cuando han sido realizados por mujeres, dado que ellas también participan de la ideología dominante de su propia sociedad que valoriza la masculinidad, se interesan preferentemente por el mundo de los hombres, al cual consideran además más atractivo y de más fácil acceso. Es entonces un doble sesgo, etnocéntrico y androcéntrico a la vez, lo que provoca que la mirada sobre las otras sociedades se realice siempre a través de los ojos del varón, quien domina en la nuestra. En fin, al ser el mundo de las mujeres particularmente vedado y secreto para un antropólogo, más aún para un varón, es lógico que el investigador esté predispuesto a ver aquello que concierne a la visión masculina de su propia sociedad. Las mujeres pertenecientes a las sociedades estudiadas de esta manera, serían pues objeto de una doble mirada masculina, lo que explica además que sea la imagen de un estatus inferior la que domine en la literatura antropológica.

No hay que rechazar en su totalidad este argumento, no obstante, por diversas razones, conviene atenuar su alcance: en primer lugar, si se admite que las antropólogas participan de la ideología dominante de su propia sociedad, es contradictorio pensar que en otras sociedades las mujeres puedan tener un cuerpo de representaciones radicalmente diferente al de los hombres. En segundo lugar, la tendencia natural de todo antropólogo es interesarse por los aspectos exóticos y más alejados de su propia cultura, por lo que no resulta claro por qué los hombres serian incapaces de observar e identificar los casos en que las mujeres juegan un papel importante y activo, tan alejado de los cánones de nuestra propia cultura. No se excluye además la posibilidad de que una penetración masiva en el mundo de las mujeres, llevada a cabo por antropólogas y feministas, haga aparecer obstáculos suplementarios hasta ahora ignorados. En un trabajo reciente (Whyte, 1978) se presentan las correlaciones estadísticas establecidas en una muestra de 93 poblaciones entre las variables referentes a la posición de las mujeres y el sexo del observador, y demuestra que este último dato tiene una importancia muy poco significativa. El autor concluye que las investigaciones realizadas por varones no son necesariamente exhaustivas y seguras, pero tampoco se encuentra en ellas una distorsión sistemática tendente a presentar el estatus femenino como anormalmente bajo. En mayor medida, los informes proporcionados por observadoras del sexo femenino muestran una visión más detallada, luego más justa, del papel jugado por las mujeres, pero no indican necesariamente que su participación sea superior a la que normalmente se piensa. Si bien es cierto, por ejemplo, que en 1939 Phyllis Kaberry rectificó la imagen proporcionada por Malinowski de las mujeres aborígenes australianas humildes, deferentes respecto de los hombres, aniquiladas y descartadas de lo sagrado; no invierte, empero, el sentido general del relato de Malinowski.

Una segunda objeción planteada a la probabilidad estadística —fundada en el examen de documentación antropológica— de la universalidad de la dominación masculina, es que con ello no se hace ningún favor a la historia. Esta afirmación se presenta bajo dos argumentos. En las grandes sociedades contemporáneas se observa una nivelación cuyo pivote central es la dominación de tipo patriarcal, paralelamente, las mujeres están desposeídas de derechos y privilegios que anteriormente detentaban, a partir de la influencia de diversos factores como son las religiones reveladas —judeo-cristianas e islámicas—, el impulso dado a las actividades innovadoras por el desarrollo del comercio y la industria en detrimento de las situaciones adquiridas; la incidencia del

colonialismo que conlleva y agrava ambos factores en las regiones que lo padecen. Podría argumentarse en cambio, que no queda muy claro cómo las religiones reveladas que privilegian el papel del hombre habrían podido nacer y desarrollarse a contracorriente de la ideología dominante. De la misma manera, no queda muy claro cómo, si en una determinada región ellas habían sido las dominantes desde el punto de vista político, económico e ideológico, las mujeres no hubieran sido capaces de adaptarse a las transformaciones sociales implicadas por los cambios en el orden económico o por la colonización. De cualquier manera, la nivelación en cuestión es en realidad un agravamiento y no la inversión progresiva de un estatus.

La segunda versión del argumento fundado sobre la historia remite a la bien conocida teoría evolucionista sobre el matriarcado primitivo, derivada de las tesis de Bachofen (1861). Según ésta, habría un estado inicial de la humanidad caracterizado por la ignorancia de la paternidad fisiológica, el culto a las diosas madres y por la dominación política, económica e ideológica, de las mujeres sobre los hombres. Este no es el lugar para hacer la crítica de las teorías evolucionistas, simplemente señalaré que el término matriarcado, que implica la idea del poder femenino, ha sido y continúa siendo utilizado frecuentemente para dar cuenta de situaciones reales de matrilinealidad, o de situaciones en que los hombres nacidos en el seno de grupos de filiación matrilineales poseen todos los derechos, o también para referirse a situaciones míticas como la de las amazonas.

La sociedad humana que, desde el punto de vista antropológico, parece haber sido la más cercana a la definición de matriarcado, es la de los iroqueses (Brown 1970). A partir de la obra célebre de Lafitau (1724) y del relato de la vida de Mary Jemison publicado por Seave (1880), esta sociedad ha sido estudiada por numerosos autores. En las seis naciones iroquesas, las mujeres no eran tratadas con deferencia o con atenciones particulares y parece ser, de acuerdo con Morgan, que los hombres se consideraban superiores, dedicando todas sus energías a la caza de larga duración (una campaña podía durar hasta un año) o a la guerra. Sin embargo, las mujeres, o al menos algunas de ellas, gozaban de derechos o de poderes a menudo no igualados.

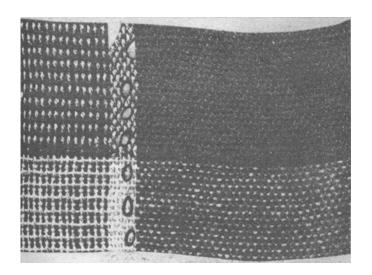
Entre los iroqueses la filiación se establecía a través de las mujeres y la regla de residencia era matrilocal. Las mujeres pertenecientes al mismo linaje, vivían en una misma casona junto con sus esposos e hijos, bajo la tutela de "matronas" de quienes desgraciadamente no se sabe con exactitud cómo resultaban electas. Estas matronas gobernaban la vida de las casonas y también dirigían el

trabajo agrícola femenino, realizado en común sobre las tierras colectivas, propiedad de las mujeres del linaje. Las matronas llevaban a cabo, junto con los huéspedes y los miembros del consejo, la redistribución de los alimentos cocidos al horno. Las matronas tenían representatividad, si no en el gran consejo de las seis naciones iroquesas, al menos en el consejo de ancianos de cada nación, por medio de un representante masculino que hablaba en su nombre y hacía oir su voz. De hecho, su voz no era despreciable, puesto que las matronas tenían derecho a veto en lo concerniente a la guerra. En caso de que el proyecto guerrero no gozara de su aprobación podían incluso llegar a impedirlo prohibiendo simplemente a las mujeres proveer de alimento seco o concentrado a los guerreros que lo requerían. Para Judith Brown, las matronas iroquesas debían su estatus elevado al hecho de que controlaban la organización económica de la tribu (también ellas distribuían el producto de la caza masculina), lo cual es posible gracias a la estructura social matrilineal y a la actividad productiva fundamental de las mujeres, a saber, la agricultura con azadón, que no es incompatible con el cuidado de los niños. Es interesante de acuerdo con la misma autora, que sólo hay tres tipos de actividades económicas que permiten la suma de las dos tareas: la recolección, la agricultura con azadón y el comercio tradicional (lo que no quiere decir que todas las sociedades que practican ese tipo de actividades ofrezcan a las mujeres situaciones privilegiadas). Resta por señalar que no es indiferente que sean justamente las matronas quienes gozan de un estatus elevado entre los iroqueses, punto sobre el cual regresaremos más adelante.

El estudio de las sociedades que se consideran como las más primitivas (aunque tienen su propia historia) a saber, las cazadoras-recolectoras, que no practican la agricultura ni la cría de animales y que viven de lo que logran sustraer de la naturaleza: la caza, la pesca, la recolección de insectos y animales pequeños, de bayas, frutos y gramíneas silvestres, ofrece la posibilidad de encontrar en ellas verdades originales.

Existen hoy día un treintena de sociedades cazadoras-recolectoras. No ofrecen un panorama común, en cuanto a las relaciones hombre-mujer, que pudiera suponerse constituye la sobrevivencia de un único modelo arcaico. Sin embargo, todas ellas al parecer ponen de manifiesto la supremacía masculina —con enormes variaciones que van desde la *quasi* igualdad de los sexos entre algunos indígenas pescadores (anaskapis) hasta la esclavitud de las mujeres entre los ona (selk'nam) de Tierra del Fuego (cfr. Chapman).

Es cierto que en algunas sociedades de cazadores recolectores de Australia y sobre todo de África, las



mujeres gozan de gran autonomía. Maurice Godelier explica el hecho por la nula diferenciación entre economía doméstica y economía pública, en virtud de la ausencia tanto de propiedad privada como de una unidad familiar estrictamente conyugal. En esas sociedades, los hombres no ejercen violencia física, la ruta de desplazamiento del grupo se elige para combinar tanto buena caza como buena recolecta; las mujeres quedan en libertad de movimiento y disponen de sí mismas.

Sin embargo, este panorama "idílico" no debe hacernos olvidar la existencia de otros grupos en que, aun compartiendo una economía similar, las relaciones entre hombre y mujer están marcadas por la violencia. Anne Chapman describe una sociedad donde las mujeres no tienen derecho alguno, en la que un marido puede golpear, herir o aun matar a su esposa sin incurrir en falta, donde, de manera cotidiana, las mujeres no conocen más que la brutalidad de la sujeción y, periódicamente, cuando tienen lugar las sesiones de la sociedad de iniciación masculina que pueden durar varios meses, el terror y la violencia infligidos por las máscaras. Es interesante notar cómo es en este caso su mito de origen el que justifica este estado de cosas.

En el origen —relata Anne Chapman—, en situación de sumisión abyecta, los hombres eran obligados a ejecutar todos los trabajos, incluidos los domésticos, y servían a sus esposas, que permanecían reunidas en su gran casona, de donde provenían los rugidos de las máscaras aterrorizantes. Luna dirigía a las mujeres. Tal situación duró hasta que un día, Sol, hombre entre los hombres, que transportaba hacia la choza iniciática la caza para alimentar a las mujeres, sorprendió a unas jovencitas que hacían mofa de la credulidad de los hombres y comprendió entonces que las máscaras no

eran la emanación de poderes sobrenaturales dirigidos contra los hombres, sino un subterfugio inventado y utilizado por las mujeres para mantenerlos en estado de dependencia. Entonces los hombres estrangularon a todas las mujeres, a excepción de tres jovencitas vírgenes de memoria e invirtieron los roles. Luna regresó al Cielo desde donde busca la manera de vengarse de Sol: los eclipses de Sol dan fe de ello. Tal reacomodo de cosas justifica el poder masculino absoluto. Las mujeres son mantenidas en la ignorancia de la situación original, el mito no se transmite más que a los hombres durante el periodo iniciático, y al igual que los hombres, ellas ven en Luna y los seres que le están asociados a enemigos del género humano en la medida en que los conciben como seres hostiles a sus hermanos, hijos y maridos.

Estupendo ejemplo de la naturaleza mítica, puramente ideológica, del tema del matriarcado primitivo en una sociedad patriarcal del tipo más "primitivo". Pero no se trata de un ejemplo aislado. Entre los baruya de Nueva Guinea, que no son cazadoresrecolectores sino horticultores que también practican las iniciaciones masculinas, los hombres aprenden desde su iniciación, que fueron las mujeres quienes inventaron en el origen el arco y la flauta ceremoniales. Los hombres penetraron en la choza menstrual donde tales objetos permanecían ocultos y los hurtaron. Desde entonces, sólo los hombres saben cómo usarlos (la flauta es el medio de comunicación con el mundo sobrenatural de los espíritus), lo que les confiere supremacía absoluta (Godelier). Entre los dogon de África occidental, el mito relata una desposesión similar del poder que las mujeres tenían sobre el mundo de lo sagrado, al haberles robado los hombres las faldas de fibras pintadas de rojo. En todos los casos, se trata de sociedades con marcado poder masculino, que justifican su organización social con respecto a un estado mítico matriarcal original. No vaya a pensarse que el mito del matriarcado original es universal, y que tal universalidad es prueba de su carácter histórico, confirmando así las teorías evolucionistas en este sentido. Es frecuente encontrar el relato de la reinversión fundadora basado en premisas totalmente diferentes, puesto que es precisamente el tema de la reinversión fundadora, el mito del mundo al revés que hay que poner al derecho, lo que constituye el hecho estructural y no el contenido particular de cada narración. Así, los habitantes de las lagunas de Costa de Marfil, una sociedad matrilineal con supremacía masculina, evocan en sus mitos un estado original invertido, fundado esta vez sobre instituciones patrilineales: con el fin de poder ser cruzado por primera vez, el Río reclama al grupo el sacrificio de un niño. La esposa del jefe se rehúsa a dar a su hijo en sacrificio; la

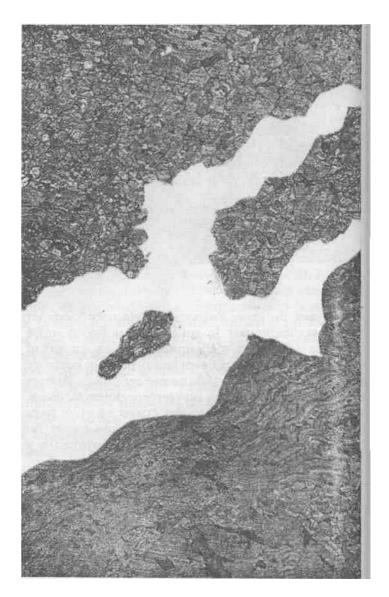
Françoise Héritier

hermana del jefe, en cambio, da el suyo para salvar a su hermano y al grupo en su conjunto: desde entonces el jefe decide que la transmisión de los bienes y poderes no se hará más a través del hijo de la esposa, sino a través del hijo de la hermana, el sobrino uterino. Sin embargo, en este caso no se ejerció violencia femenina alguna contra los hombres para arrebatarles el poder. Los hombres ya tenían el poder y lo conservaron. Dos mujeres, la esposa y la hermana, dos actitudes femeninas son percibidas como diametralmente opuestas a partir de las cuales el jefe decreta la nueva ley de filiación: el egoísmo de la esposa extranjera, el altruismo y devoción de la hermana consanguínea. Pero el jefe es varón desde un principio y el estatus de jefe lo siguen conservando los varones.

Y es que el mito no se refiere a la historia, sino que transmite un mensaje. Su función es legitimar el orden social existente. Los ejemplos ona, baruya dogon expresan que el orden social, encarnado en la preeminencia de lo masculino, reposa en una violencia ejercida sobre las mujeres. El mito declara explícitamente que toda cultura, que toda sociedad está fundada sobre la desigualdad sexual y que esta desigualdad es un acto de violencia. ¿Habría que pensar entonces que actos intencionales reales de violencia inicial, se constituyen como actos fundadores del orden social? ¿Hay que creer entonces en una desposesión histórica, o se trata simplemente de un discurso justificativo que la sociedad sostiene sobre sí misma para dar cuenta de una situación producida por un conjunto de causas no intencionales, objetivas? Más adelante regresaremos sobre este punto.

Hemos dicho que el mito legitima el orden social establecido. Sin embargo, no todas las sociedades han elaborado mitologías propiamente dichas para "fundamentar" la dominación masculina, para darle sentido. Pero todas ellas poseen un discurso ideológico, un *corpus* de pensamiento simbólico que tiene la misma función de justificar la supremacía del hombre a ojos de todos los miembros de la sociedad, tanto de las mujeres como de los varones, dado que tanto unas como otros participan por definición de una misma ideología inculcada desde la infancia.

Estos discursos simbólicos están construidos sobre un sistema de categorías binarias, de pares dualistas, que oponen cara a cara series como Sol y Luna, alto y bajo, derecha e izquierda, claro y oscuro, brillante y opaco, ligero y pesado, anverso y reverso, calor y frío, lo seco y lo húmedo, masculino y femenino, superior e inferior. Se reconoce ahí la armadura simbólica del pensamiento filosófico y médico griego, tal como se lo encuentra en Aristóteles, Anaximandro, Hipócrates, donde tanto el



equilibrio del mundo como del cuerpo humano y de sus humores está fundado sobre la armónica combinación de estos pares contrarios, todo exceso en uno de los polos provoca desorden y/o enfermedad. Para el pensamiento griego las categorías centrales son las de calor y frío, de lo seco y lo húmedo, las cuales están directamente asociadas a la masculinidad (lo caliente y lo seco) y a la feminidad (lo frío y lo húmedo), y de manera aparentemente inexplicable, afectadas de valores -positiva una parte, negativa la otra—, aunque cabe cierta ambivalencia en lo seco y lo húmedo, dado que no poseen ellos mismos marcados valores positivos o negativos sino que los adquieren por su ubicación en diferentes contextos. De tal manera que en el orden corporal, lo caliente y lo húmedo se colocan del lado de la vida, de la alegría, del bienestar, luego de lo positivo; lo seco y lo frío están del lado de la muerte, luego de lo negativo. Pero en el orden estacional lo seco se asocia al lado positivo por el calor

del verano, lo húmedo a lo negativo por el frío del Invierno. Si lo remitimos al orden sexuado, las mujeres, cuerpos vivientes, luego cálidas y húmedas que se enfrían y resecan por efecto de las pérdidas menstruales, deberían ser entonces aún más secas que los hombres. Pero en cambio, lo masculino es cálido y seco, asociado al fuego y a la valoración positiva, lo femenino es frío y húmedo, asociado al agua y a la valoración negativa (Empédocles, Aristóteles, Hipócrates). De lo que se trata, afirma Aristóteles, es de una diferencia de naturaleza, en la aptitud para "cocer" la sangre con el fin de producir los humores del cuerpo propios a cada sexo: las menstruaciones en la mujer son la forma inacabada e imperfecta de la esperma. La esperma, enrarecimiento y depuración de la sangre por medio de la cocción intensa, es la sustancia más pura, alcanzando el último grado de elaboración. Esta relación perfección/imperfección, pureza/impureza, que es la de la esperma con respecto a los menstruos, luego de lo masculino y lo femenino, remite por consiguiente a una diferencia fundamental, natural, biológica, que radica en la aptitud para la cocción: es porque el hombre es. desde el principio, cálido y seco que logra dicha perfección, lo que la mujer, debido a su naturaleza fría y húmeda, no puede más que lograr de manera imperfecta en sus momentos de máximo calor, bajo la forma de leche.

Este discurso médico-filosófico, que provee de un formato letrado a creencias populares es, tal como el mito, un discurso propiamente ideológico. La correlación entre las oposiciones binarias no tiene relación con realidad alguna, sino tan sólo con los valores positivos o negativos atribuidos desde el comienzo a los términos en sí mismos. Tal como el mito, tiene por función justificar el orden del mundo como orden social. De la misma manera, la clasificación de los vegetales y su relación ideológica con los sexos forma un conjunto perfecto unificado por el mito que Marcel Détienne (1977) explica a partir de las narraciones mitológicas de la concepción de Ares y de su hermana Juvencia por Hera. La razón por la que la lechuga, hortaliza fría y húmeda, es consumida por las mujeres, es porque resulta adecuada para la menstruación y la buena circulación de la sangre, pero su corolario es la frustración del placer, por ello los hombres no la consumen jamás, por temor a la impotencia y a la privación del deseo y el placer (ello volvió impotente a Adonis). En virtud de que el goce sexual pertenece por derecho a los varones, las mujeres deben conformarse con engendrar y prepararse para ello mediante el consumo de alimentos adecuados.

Como acabamos de ver, el pensamiento griego ha condicionado nuestra propia cultura occidental. ¿Y cómo explicar entonces, sino por las constantes propias a la elaboración simbólica, el que a partir del mismo material —a saber, la relación social entre los sexos—, que la misma lógica de los contrarios, las oposiciones binarias con valores positivo y negativo, se vuelvan a encontrar en sociedades donde la influencia del pensamiento griego no se ha dejado sentir?

Entre los inuit del Ártico Central (Saladin d'Anglure 1978), Luna es hombre y Sol es su hermana, y a la inversa del ejemplo griego para algunos de los términos, "lo frío, lo crudo y la naturaleza están del lado del varón; el calor, lo cocido y la cultura del lado de la mujer", el mito de origen no convierte a las mujeres más que en "hombres a medias": fue de un hombre que nació la primera mujer, y la mujer procreadora no es más que un bolso, un recipiente que alberga temporalmente una vida humana engendrada por el hombre. Recluida por siempre en el espacio doméstico, no puede salir del orden masculino al cual ha sido confinada, más que por una fuga que la conduzca a la muerte, por agotamiento en la nieve y el frío.

Aun podrían exponerse numerosos ejemplos africanos, indonesios, americanos, etc. (cfr. Héritier 1978, Ingham 1970). En todos los casos, los de reducciones simbólicas confieren sentido a las prácticas sociales. En otras culturas, otros sistemas binarios distintos a los fundados sobre lo frío y lo caliente se refieren a prácticas similares, o bien, como entre los inuit, un sistema binario fundado sobre el frío y el calor puede invertir toda o parte de la serie de asociaciones conexas. No hay, en efecto, en esta elección de racionalidad, fundamento alguno en una aprehensión objetiva del dato natural, no obstante aparece como naturalmente legítima. Hay que considerar estas oposiciones binarias como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal —su sentido radica en la existencia misma de las oposiciones y no en su contenido— en el lenguaje del juego social y del poder.

Siempre y en todas partes el discurso ideológico toma la apariencia de la razón. Nuestro propio discurso cultural heredado de Aristóteles funda, a partir de diferencias biológicas y sobre la base de una pretendida naturaleza eterna, una relación social instituida. Desde este punto de vista es interesante considerar el discurso científico y médico del siglo XIX, tal como lo ejemplifican los escritos de Julien Virey (cfr. Knibiehler 1976). Bajo la apariencia de la argumentación científica más moderna, objetiva, racional y extraída de la observación de datos biológicos, el autor transita, con base en deslizamientos sucesivos, de una caracterización de los sexos de tipo binario a la legitimación de la dominación de un sexo sobre el otro. No obstante, no se trata de algo

diferente a lo que nos ha traído hasta este punto: el discurso de Aristóteles, el de los inuit o el de los baruya de Nueva Guinea (Godelier). Para Virey (1823), la pareja ideal es "un macho moreno, velludo, seco, cálido, e impetuoso que se encuentra con el otro delicado, húmedo, liso y blanco, tímido y púdico". Es la energía de la esperma lo que otorga seguridad y ánimo a las mujeres casadas: "es cierto que la esperma impregna al organismo de la mujer, reaviva todas sus funciones y las recalienta". La mujer tiene una sensibilidad "exquisita" debida a sus tegumentos suaves y finos y a una ramificación de los nervios y vasos sanguíneos bajo la piel más intensa que la del hombre. Esta sensibilidad exquisita la provee de una aptitud particular al goce, de una inflamación fácil de las pasiones, por tanto de una tendencia natural al libertinaje, a la depravación, a la imposibilidad de concentrarse y reflexionar, actos que son en sí, eminente y naturalmente masculinos. Esta misma sensibilidad que define por naturaleza a la mujer para cuidar de los niños, los enfermos y los ancianos, también engendra tremendas pasiones, y esa es la razón por la que el hombre debe controlarla estrechamente. Virey escribe:

si la mujer es débil por su propia constitución, la Naturaleza ha deseado *entonces* volverla sumisa y dependiente en la unión sexual; ella ha nacido pues para la dulzura, la ternura y hasta para la paciencia, la docilidad; ella debe entonces soportar en silencio el yugo de la sumisión, para mantener la concordia en la familia gracias a su sometimiento (*De l'education*, 1802).

A mi parecer, contrariamente a lo que escribe Yvonne Knibiehier, no se trata de un pensamiento individual "ingenuamente" falocrático, influenciado por los estereotipos de su época, sino por el contrario, de la expresión construida bajo la apariencia de sabiduría, de arquetipos comúnmente compartidos. Ese texto traduce, de manera razonada y que se quiere "científica", juicios de valor popular del tipo que ya se ha enumerado más arriba. Es en la prolongación del pensamiento de Aristóteles que elabora racionalmente arquetipos muy antiguos, y que prefigura el discurso de los médicos alienistas e higienistas del siglo XIX notoriamente, sobre todo alrededor de la histeria femenina, y el de Freud, sobre la envidia del pene: a la mujer le hacen falta la esperma y la capacidad natural de producirla.

Como acabamos de ver, el discurso simbólico legitima siempre el poder masculino, ya sea en virtud de la violencia inicial que las mujeres habrían hecho padecer a los hombres y en consecuencia del abuso del poder cuando lo tenían en sus manos (mito ona de Tierra del Fuego), ya sea en virtud de la imposibilidad "natural", biológica, que tienen para acceder al

rango superior, al del hombre. En todos los casos, el hombre es la medida natural de todas las cosas: él crea el orden social. Los baruya de Nueva Guinea, según Godelier, expresan directamente esta misma idea: las mujeres son el desorden, ciertamente son más creativas que los hombres, pero de manera disparatada, desordenada, impetuosa, irreflexiva. Así, en el alba de los tiempos, fueron ellas quienes inventaron las flautas y el arco que los hombres robaron enseguida, y que son el símbolo de su poder. Pero ellas portaban el arco al revés y tiraban a ciegas a su alrededor, de manera anárquica. Después de robarlo, los hombres portaron el arco de manera adecuada y desde entonces matan a conciencia. Ahí donde las mujeres creativas producen desorden, el hombre instaura el orden, la medida razonable de las cosas. De esta manera lo expresan el mito y los discursos simbólicos.

Luego entonces, ¿cómo explicar, entre otros ejemplos, el estatus tan particular de las matronas iroquesas? Judith Brown (1970) afirma que las fuentes antiguas no permiten conocer la manera en que se designaba a las "matronas", jefas de las grandes casas. Pero ella misma, siguiendo a otros autores, las designa con el término de mujeres "entradas en años" ("elderly heads of households"). Postularemos aquí que se trataba de verdaderas mujeres de edad avanzada y que si su turno como jefas de las casonas no llegaba de manera automática por simple sucesión, les correspondía a las mujeres de edad con mayor poder en cuanto a carácter, ánimo y autoridad. Avanzaremos también la hipótesis de que el término "matrona", empleado por los primeros autores designa a mujeres de edad, o por decirlo de otra manera, en su realidad fisiológica, a mujeres que han rebasado o alcanzado la edad de la menopausia.

La menopausia no es un tema sobre el cual se encuentre suficiente información en la literatura antropológica: es un tema sobre el cual no se piensa, resulta molesto, que se censura o es objeto de tabú. Se habla de la edad avanzada, de la ancianidad como periodo de la vida, pero no del umbral en donde todo parece tambalearse. No obstante, aparece de manera general en los informes antropológicos que en cuanto a las mujeres, su estatus individual tiende a cambiar en dos ocasiones: durante la ancianidad, después de la menopausia, o en caso de esterilidad, es decir en la situación en que una mujer tiene o no mayor capacidad de concebir.

En un artículo muy interesante. Oscar Lewis (1941) se refiere a las mujeres que los indios piegan del Canadá llaman "corazón de hombre". En esta sociedad, descrita como perfectamente patriarcal, el

comportamiento femenino ideal se compone de sumisión, reserva, dulzura, pudor y humildad. No obstante existe un tipo reconocido de mujeres que no se comporta con la reserva y la modestia privativas de su sexo, sino con agresividad, arrogancia v atrevimiento. No se limitan en cuanto a acciones ni palabras, algunas orinan en público igual que los hombres, cantan las canciones masculinas, intervienen en las conversaciones de los varones. Su comportamiento va a la par de una maestría perfecta en las tareas tanto masculinas como femeninas que ejecutan. Ellas hacen todo mejor y más rápido que los demás. Conducen sus propios asuntos sin interferencia ni apoyo de los hombres y en ocasiones no permiten a su marido emprender algo sin su consentimiento. Se les concibe como sexualmente activas y poco convencionales en el amor, pero ellas mismas pretenden ser más virtuosas que el resto de las mujeres. No temen ser llevadas a la plaza pública en caso de adulterio y están listas a defenderse de las acusaciones de brujería. No temen a las consecuencias místicas de sus actos; en fin, tienen el derecho, al igual que los hombres, de organizar danzas al Sol y de participar en las ordalías. Poseen la "fuerza".

¿Qué se necesita para ser reconocida como mujer "corazón de hombre" entre los piegan? Oscar Lewis indica que hace falta la combinación de dos características: en primer lugar hay que ser rica y tener una posición social elevada; en segundo lugar hay que estar casada. Mejor aún si en la infancia se han mostrado signos precursores, tales como haber sido la hija preferida por el padre y tener una dote de caballos. Si una mujer pobre pretende comportarse como "corazón de hombre" no conseguirá más que golpes y verse condenada al ridículo. Algunas mujeres no llegan a ser "corazón de hombre" sino hasta después de haber pasado por matrimonios y viudeces sucesivos y haber heredado como producto de los mismos, una parte de los bienes de sus esposos difuntos. Convertidas en "corazón de hombre" ellas desposan (esquema masculino) a hombres más jóvenes que ellas (de cinco a veinticinco años, de acuerdo con la estimación de Oscar Lewis), a quienes dominan en todos los aspectos.

Por tanto, el matrimonio es condición absoluta para ser "corazón de hombre", ya que de él provienen la riqueza y el estatus elevado. Es una lástima que no se conozca lo suficiente el sistema de pensamiento de los piegan, pero es probable que las ideas aristotélicas del tipo de las desarrolladas por Virey ("la mujer casada tiene algo de viril, de masculino, posee mayor seguridad y atrevimiento que la virgen tímida y delicada... Se dan casos de muchachas muy gordas que pierden su redondez con

el matrimonio, como si la energía de la esperma imprimiera mayor dureza y sequedad a sus fibras" *De la femme)* sean muy próximas a las suyas. El varón y la calidad de su esperma hacen a la mujer y a su calidad femenina.

Pero también debe cumplirse un requisito suplementario para ser una mujer "corazón de hombre". Los informantes no lo explicitan, lo que no debe sorprender, puesto que ello es la condición sine qua non (la fuerza de los sistemas de representación proviene de que funcionan con base en lo que callan: lo esencial): hay que ser de edad avanzada. De las 109 mujeres que componen la muestra de Oscar Lewis, 14 son del tipo "corazón de hombre". Una tiene 45 años, otra 49, las demás tienen entre 52 y 80 años, y sólo una 32 años. Por tanto Oscar Lewis añade a los criterios precedentes el de la madurez. Pero este término es sin duda débil puesto que la mayoría de la muestra son mujeres que se encuentran fuera del periodo fértil, esto es, menopáusicas. En ninguno de los casos el autor hace alusión a los hijos que trajeron al mundo, lo que es lamentable en el caso de la mujer de 32 años, ya que hubiera sido interesante saber si alguna vez había estado encinta. De cualquier manera. Oscar Lewis afirma que el desacuerdo entre los informantes sobre el carácter "corazón de hombre" de tal o cual mujer, sólo se daba en los casos de las más jóvenes.

Menopausia y esterilidad provocan representaciones imaginarias, en cada sociedad particular se presentan como actitudes e instituciones contrastadas de manera extrema y explicables, sin embargo, de acuerdo con una misma lógica simbólica. Si el modelo iroqués o piegan no es raro en lo que se refiere a las mujeres de edad, en otras sociedades, sobre todo africanas, la mujer menopáusica y sospechosa de tener aún actividad sexual es considerada peligrosa, dado que acumula calor, y pesa sobre ella la acusación de brujería, sobre todo en caso de ser pobre y viuda, por tanto sin "fuerza" para responder y defenderse. No se trata de lo contrario a lo que ocurre con los piegan, como una mirada superficial podría suponer, puesto que la mujer "corazón de hombre" se ríe de las acusaciones de todo tipo porque posee la "fuerza" para defenderse de la brujería: es rica y casada.

En la Alta Edad Media la mujer viuda y de edad avanzada es considerada "bisagra del sexo y de la muerte" (Michel Rouche 1985). Su libido es peligrosa. Si mantiene su dote, se convierte en un personaje poderoso y dominante. Pero también representa el modelo temido y odiado de la bruja, la vampira ávida de sangre y caníbal.

En la mayoría de las poblaciones llamadas primitivas, la esterilidad —femenina claro, dado que la masculina no es generalmente reconocida— es una

absoluta abominación. Pero no siempre. Entre los nuer de África oriental, cuando a una mujer se le reconoce como estéril, es decir, después de haber estado casada y haber permanecido sin hijos por cierto número de años (chasta la menopausia tal vez?), vuelve a reunirse con su familia de origen, en la que es considerada desde ese momento como un varón: "hermano" de sus hermanos, "tío" paterno para los hijos de sus hermanos. En su calidad de tío y a mismo título que los hombres, recibe una parte del ganado pagado como precio de la novia por sus sobrinas y puede formar un rebaño propio. Con su rebaño y el fruto de su trabajo, es capaz de pagar a su vez el precio de la novia por una o varias esposas, y participar de las relaciones matrimoniales institucionales en calidad de marido. Sus esposas le servirán y trabajarán para ella, la honrarán y le conferirán las marcas de respeto debidas a un marido. Recluta entonces a un sirviente de otra etnia, por lo regular dinka, a quien pide entre otros servicios y prestaciones, servicio sexual para su o sus esposas. La progenie resultado de estas relaciones es considerada propia, es llamada "padre" y es tratada como un padre varón. El genitor mantiene un papel subalterno: posiblemente ligado afectivamente a la prole por él engendrada, queda como un sirviente, tratado como tal tanto por la mujer-marido como por las esposas e hijos. Sus servicios serán remunerados con una vaca, "precio del engendramiento", cada vez que una de las hijas por él engendradas se case.

Ya sea en su forma absoluta o relativa —es decir debida a la edad, a la menopausia— la esterilidad y el cuerpo social de instituciones y comportamientos que provoca, pueden explicarse de acuerdo con los esquemas de representaciones simbólicas analizados más arriba. En todos los casos, parece que la mujer estéril no es o no es más, una mujer propiamente dicha. De manera negativa o positiva, mujer defectuosa o varón defectuoso, la mujer estéril se encuentra más cerca del hombre que de la mujer. De tal forma que no es el sexo, sino la capacidad reproductora lo que hace la diferencia real entre lo masculino y lo femenino, y la dominación masculina, que ahora sí conviene intentar comprender, es fundamentalmente el control, la apropiación de la fertilidad de la mujer, en la etapa en que es fértil. El resto, a saber los componentes sicológicos, las aptitudes particulares que componen los retratos de la masculinidad y de la feminidad de acuerdo con cada sociedad y que justifican la dominación de un sexo sobre el otro, son producto de la educación, luego, de la ideología. Por tanto, no hay instinto materno en el sentido ordinario, como si la maternidad fuera un asunto puramente biológico que tiene de suyo el que, determinada por su naturaleza, la mujer tenga la vocación para el

cuidado de los niños y aun más, el cuidado del ámbito doméstico. La maternidad es tanto un hecho social como biológico (y lo mismo vale para la paternidad, cf. N.C. Mathieu 1974) y no hay nada en el hecho biológico en sí mismo que explique el encadenamiento ineluctable que lleva, a través del instinto materno, a la dedicación por las tareas domésticas y al estatus subordinado.

La apropiación de la capacidad reproductora dentro del cuerpo masculino está condenada al fracaso: no puede ser más que un simulacro. Pasa entonces a ser un control: la apropiación de las mujeres mismas o de los productos de su fecundidad, la repartición de las mujeres entre los hombres. Las mujeres son fecundas, inventivas, crean vida, pero el hombre procura orden, reglamentación, el orden de lo político. Facilita este control un obstáculo intrínseco al poder reproductivo: la mujer encinta o lactante ve mermada su capacidad de movilidad. Se ha podido demostrar que entre los bosquimanos, cazadores-recolectores nómadas, sin animales domésticos que proporcionen leche, el niño debe ser alimentado al seno hasta los tres años o más, por lo que un hombre recorre de 5 a 6 mil kilómetros al año, mientras que una mujer de 2 mil 500 a 3 mil.

La traba para la movilidad fisica no implica por tanto inferioridad de las aptitudes fisicas (ni a fortiori, de las aptitudes intelectuales), no obstante, puede legitimar cierto tipo de repartición de las tareas en el seno de sociedades prehistóricas, de cazadores-recolectores que dependen únicamente de la naturaleza (se sabe que la agricultura y la cría de animales domésticos son inventos relativamente recientes en la historia de la humanidad). A los hombres les corresponde la caza de animales de mayor talla y la protección contra predadores de todas clases; a las mujeres, la manutención de los niños que no han sido destetados y la recolecta de recursos alimenticios de más fácil acceso (no se puede cazar cómodamente con un bebé en el regazo): esta repartición surge de condiciones objetivas y no de predisposiciones sicológicas de uno u otro sexo para tareas que les son impuestas, tampoco por una violencia física ejercida por un sexo sobre el otro. Esta repartición no conlleva en sí misma ningún principio de valorización.

Los dos pivotes de la desigualdad sexual consisten por un lado en el control social de la fertilidad de las mujeres y la división sexual del trabajo. Es conveniente identificar todavía los mecanismos que hacen de esta desigualdad una relación valorizada de dominación/sujeción.

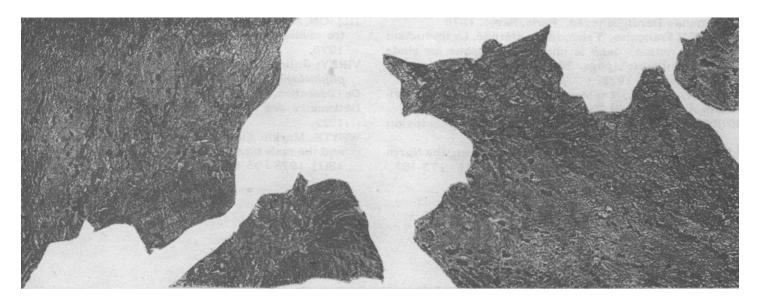
El parentesco es la matriz general de las relaciones sociales. El hombre es un ser que vive en sociedad; la sociedad está dividida en grupos fundados

sobre el parentesco que remontan esta división original mediante la cooperación. El matrimonio es la institución primaria que permite la solidaridad entre los grupos. Un grupo que contara únicamente con sus propias fuerzas internas para reproducirse biológicamente, que practicara el incesto y sólo el incesto, estaría condenado a desaparecer por el enrarecimiento de sus miembros: un hermano y una hermana, vueltos cónyuges sólo crean un hogar y no dos. El intercambio de mujeres entre los grupos es el intercambio de la vida, puesto que las mujeres proporcionan la progenie y su poder reproductor a otros más allá de sus prójimos. El eslabón fundamental de la dominación masculina, articulado sobre las constricciones económicas de la división de tareas, se encuentra sin duda ahí: en el renunciamiento mutuo de los hombres a beneficiarse de la fecundidad de sus hijas y de sus hermanas, mujeres de su propio grupo, en beneficio de grupos extraños. La ley de exogamia que funda toda sociedad, debe ser entendida como ley de intercambio de mujeres y de su capacidad reproductora entre los hombres. Lo sorprendente es que siempre existe, a partir de reglas de filiación y de alianza particulares, una apropiación inicial por parte de los hombres, tanto del poder específico de reproducción de las mujeres de su grupo, como de aquellas que les son dadas en intercambio. Únicamente es en este espacio en donde la violencia, la fuerza, pueden ser invocadas como explicación última.

La apropiación del poder reproductor de las mujeres, hecho vital para la constitución y sobrevivencia de toda sociedad por medio del intercambio de mujeres, se acompaña del confinamiento de las mujeres en el rol materno. Surge entonces la imagen de la *madre* y de la *madre nutricia*. Es más cómodo mantener el niño al seno por varios meses. El

destete, en las sociedades que no conocen la lactancia artificial y las técnicas modernas de alimentación infantil, va más allá de los dos y medio o tres años. Durante todo ese tiempo el niño sólo conoce a la madre como procuradora de alimento y una vez que ha sido destetado, sigue buscándola para obtener alimento, y de esta manera habrá tenido lugar el confinamiento social dentro del rol nutricio, de cuidadora, y de manera "natural" la madre puede ser colocada en lo alto, puede ser muy altamente considerada, hasta idealizada, y no por ello hay contradicción con la noción misma de poder masculino.

La apropiación y el control de la fecundidad femenina, el confinamiento de las mujeres en el rol nutricio facilitado por la dependencia alimentaria del niño, se ven acompañados por la creación de técnicas especializadas, es decir, del uso exclusivo por el sexo masculino de determinadas técnicas que requieren de un aprendizaje, pero en donde nada hay referente a la constitución física femenina que explique el que la mujer no pueda tener acceso a ellas. Los hombres se han creado un ámbito reservado, tal como antes había un ámbito reservado, inaccesible, propio de las mujeres, aquel de la reproducción biológica. De tal manera que, para poner aún más ejemplos provenientes de pueblos cazadoresrecolectores, entre los ona de Tierra de Fuego (Anne Chapman), la caza con arco es de incumbencia masculina. Desde temprana edad los hombres aprenden a fabricar arcos, flechas y eventualmente veneno, y tal aprendizaje les está reservado de manera exclusiva. Anne Chapman muestra cómo sin el aprendizaje idóneo las mujeres no pueden, en el sentido físico del término, usar ese objeto. El ámbito reservado de las técnicas altamente especializadas, corolario de una repartición sexual primaria de las tareas y fundada sobre constricciones objetivas, tiene



por efecto otro confinamiento de las mujeres a tareas que ciertamente requieren también de un conocimiento y una habilidad (no propias de un sexo: también los hombres pueden recolectar en época de penuria), pero que nunca serán las del exclusivo ámbito masculino. Lo importante no es que algunas mujeres se aventuren de vez en cuando a penetrar en un ámbito exclusivo, lo que está en discusión es la razón misma de ser de tal ámbito exclusivo.

Es ahí donde se injerta el trabajo del pensamiento, la creación ideológica que hemos visto en acción en los simbolismos arriba expuestos: un valor desigual que se atribuye a las tareas mismas, no por la cantidad de trabajo invertido o por la maestría de su ejecución. Así, de parte de las mujeres, la recolección llega a representar en ocasiones más del 70% de los recursos alimentarios del grupo en sociedades cazadoras-recolectoras, pero esto no tiene importancia: el verdadero prestigio está ligado a la función del cazador. Henos aquí frente a un último enigma. Al parecer la materia prima de lo simbólico es el

cuerpo, en virtud de ser el "lugar" primario de observación de datos sensibles, y porque todo problema complejo sólo puede tener solución al recurrir a explicaciones cuyo encadenamiento se remonta a datos cada vez más sencillos hasta topar con evidencias elementales, hasta avanzar al punto en que la razón se enfrente a una característica anclada en el cuerpo femenino (y que no es la incapacidad para cocer la esperma). Lo que se valoriza por parte del hombre, del lado del hombre, es sin duda su capacidad para hacer circular su sangre, arriesgar su vida, tomar la de otros por decisión de su libre arbitrio: la mujer "mira" cómo su sangre circula mera de su cuerpo, da la vida sin quererlo necesariamente ni poder impedirlo. Sufre en su cuerpo, periódicamente, en un tiempo marcado por un principio y un fin, modificaciones que no gobierna y que no puede impedir. Es en esta relación con respecto a la sangre donde se encuentra, es posible, el asunto fundamental de toda la elaboración simbólica registrada en los orígenes de la relación entre los sexos.

Bibliografía

- BACHOFEN, J., Das Mutterecht, Stuttgart, 1861.
- BROWN, Judith R., "A note on the division of labor by sex", en *American Anthropologist* 72, 1970: 1073-1078.
- BROWN, Judith R., "Economic organization and the position of woman among the Iroquois", *Ethnohistory* 17(3-4), 1970:151-167.
- CHAPMAN, Anne, Drama and Power in a Hunting Society. The Selk'nam of Tierra del Fuego, Cambridge, Londres, Nueva York, Cambridge University Press, 1982.
- DÉTIENNE, Marcel, "Potagerie de femmes ou comment engendrer seule", en *Culture. Quadrimestale di Studi storico-culturali*, 1, Juillet 1977: 3-8.
- GODELIER, Maurice, "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Bayura de Nouvelle-Guinée. Mythe et realité", en *Sexualité et Pourvoir*, Armando Derdiglione, ed., París, Payot, 1976.
- HÉRITIER, Françoise, "Fecondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique", págs. 383-396, en *Le Fait Féminan*, París, Fayard, 1978.
- INGHAM, John M., "On Mexican folk medicine", en American Anthropologist 72, 1970: 76-87.
- KNIBELHER, Yvonne, "La nature fémenine au temps du Code civil", Annales 31 (4), 1976.
- LEWIS, Oscar, "Manly-hearted woman among the North Piegan", *American Anthropologist* 43, 1941: 173-187.

- LLOYD, G.L.B., "The hot and the cold, the dry and the wet in Greek philosophy", *Journal of Hellenic Studies* 84, 1964: 92-106.
- MATHIEW, Nicole Claude, "Paternité biologique, maternité sociale", VIII Congreso Mundial de Sociología, Toronto, 1974. ISA Research Commitee on Sex Roles in Society.
- PÉCAUT, Myriam, "Le pur et l'impure", *Lettres de l'Ecole freudienne* 20, mars 1977 : 101-111.
- REITER, Rayana B., *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York, Londres, Monthly Review Press, 1975.
- ROUCHE, Michel, "Haut-Moyen Age occidental", págs. 399-529, en *Histoire de la vie privée*, Tomo 1. *De l'Empire romain á l'an mil*, bajo la dirección de Philippe Ariès y Georges Duby, París, Seuil, 1985.
- TILLION, Germaine, "L'enfermement des femmes et notre civilisation", en *Le Fait Fémenin*, París, Fayard, 1978.
- VIREY, Julien Joseph, De la Femme, sus ses rapports physiologique, moral et littéraire, París, 1823.
- De l'éducation, Paris, 1802.
- Dictionnaire des Sciences médicales, Panckoucke, 1811 à 1822.
- WHYTE, Markin King, "Cross-cultural studies of woman and the male bias problem", *Behavior Science Research* 13 (1), 1978: 65-86.