

EL PATRIARCADO AL DESNUDO

TRES FEMINISTAS MATERIALISTAS

COLLETE GUILLAUMIN - TAOLA TABET - NICOLE CLAUDE MATHIEU



Ochy Curiel / Jules Falquet
(Compiladoras)

Brecha Lésbica

EL PATRIARCADO AL DESNUDO

Tres feministas materialistas

Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu

Ochy Curiel / Jules Falquet
(Compiladoras)

Brecha Lésbica

EL PATRIARCADO AL DESNUDO.

Tres feministas materialistas:

Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu

Primera edición en castellano 2005

Edición: Brecha Lésbica

Diseño: Maria Laura Castro

Impreso y hecho en Buenos Aires

Acerca de Brecha Lésbica

Brecha Lésbica es un colectivo que asume el lesbianismo feminista como postura política que pretende desconstruir el patriarcado como sistema de opresión con todas sus instituciones e ideologías. Nuestra perspectiva interrelaciona el sexo, la raza, la clase y la sexualidad como categorías políticas y teóricas que explican la subordinación de las mujeres y las lesbianas dentro de contextos históricos específicos.

Es un espacio que se inicia en el 2002 con una visión internacionalista buscando con ello establecer solidaridades políticas entre lesbianas y mujeres de varias partes del mundo que tienen un pensamiento y una acción crítica y radical frente a todas las formas de dominación como lo son el sexismo, el racismo, el clasismo y la heterosexualidad obligatoria.

Brecha Lésbica ha realizado y distribuido una agenda lésbico feminista Macorina en 2003, y trabaja en una investigación sobre las artistas lesbianas-feministas en América Latina y el Caribe.

Brecha Lésbica es un colectivo autónomo y sin ningún fin de lucro. La reproducción del presente libro, siempre que sea sin fines de lucro también, es totalmente autorizada, citando la fuente.

Indice

Introducción	1
Práctica del poder e idea de Naturaleza	19
<i>Colette Guillaumin</i>	
Las manos, los instrumentos, las armas	57
<i>Paola Tabet</i>	
¿Identidad sexual/sexuada/ de sexo?.	
Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género....	130
<i>Nicole Claude Mathieu</i>	

Introducción

De Sur a Norte y de Este a Oeste, un espectro recorre nuestro movimiento feminista y lésbico: el esencialismo. Definiendo el ser mujer (o lesbiana) como una "identidad" que habría que "descubrir" o "afirmar", nos perdemos en la búsqueda de revalorización de "lo femenino" o de la "diversidad" como algo positivo que nos podría sacar del impase al que el sistema (hetero)patriarcal, racista y clasista, nos ha llevado. Muchas veces incluso, muchas feministas y lesbianas más radicales caen en la tentación de creer que finalmente, en el fondo, nuestra situación descansa sobre una base biológica: la famosa "diferencia de los sexos", la capacidad que algunas tenemos de embarazarnos y parir las siguientes generaciones. Uno de los elementos que nos lleva a esta creencia es la famosa teoría "sexo/género", que muchas hemos aprendido, y hartas veces enseñado, en decenas de talleres¹: detrás del género, que es social, queda lo biológico, que no deja de ser natural... ¡Qué alivio! La moral queda a salvo ya que después de todo, la heterosexualidad es la forma normal y lógica de relacionarse, aunque algunas se salgan de ella. Y nos deja con una esperanza simple: lo femenino, que siempre ha sido oprimido, un buen día tomará su revancha (aunque no sepamos muy bien como, pero es de sobra conocido que algún día, por operación divina, "los primeros serán los últimos")...

Pero no es así. En la sociedad, no hay nada « natural », y en cuanto a Dios... quien sabe². Pero en lo que a nuestras vidas actuales y concretas se refiere, como dice Christine Delphy, una destacada feminista francesa, "el ser humano es social o no es: este es el mundo que encontramos al nacer y no hay otro. No hay nada "por debajo" (por debajo de la construcción social) [...] No es que una construcción

¹ En su forma más elaborada y sutil, este esencialismo nos viene, entre otro, de la influencia del pensamiento de las feministas italianas de la Librería de Milán.

² Como bien canta Atahualpa Yupanqui: « *Si Dios vela por los pobres... Tal vez sí, y tal vez no. Pero es seguro que almuerza en la mesa del patrón* ».

social [...] *tenga efectos* sobre una realidad social que existiría antes que ella: *es la realidad [...]*". Naturalismo, esencialismo, identidad femenina o lésbica: vienen a lo mismo, son trampas, y aunque a veces nos sean útiles para la movilización y hayan hecho correr mucha tinta³, a la larga solo entorpecen nuestro camino. Porque el único horizonte que nos dejan, es el de "voltear la tortilla" o más probablemente, de obtener una tajada más grande del pastel (y entonces ¿a quién le quitaremos?). Esto, NO es lo que queremos. Lo que queremos, es otro pastel, un chingo de tortillas, ¡pero de las buenas!

Sabemos cuán arraigados son el naturalismo y el esencialismo. Pero queremos hacer nuestro esfuerzo para ponerlos en discusión, porque como Brecha Lésbica, creemos en la posibilidad de crear *otro mundo*. No sabemos que cara tendrá —ya que será, tendrá que ser, totalmente diferente del que existe. Tampoco sabemos como llegaremos a ello, pero sabemos que el camino, que incluye el arte, la creatividad, la libertad, el juego y el placer, pasa también por la acción, la lucha, el debate y la reflexión teórica. Y ahora, es desde la elaboración teórica que queremos ofrecer la presente contribución.

Presentamos aquí tres traducciones del francés y del italiano. Traducciones de autoras primermundistas, pues. Otras veces hemos difundido el trabajo de latinas y caribeñas, y es lo que queremos hacer la mayoría de las veces. Pero también nos parece de suma importancia, que las hispanoparlantes tengan acceso a reflexiones interesantes que han sido producidas en otras partes y en este caso en Europa, ya que también son parte de la historia de nuestro movimiento. Intentaremos combinar, como colectivo, la promoción de las pensadoras y activistas del Sur, hacia el Sur, con su difusión hacia el Norte y la puesta a disposición para el Sur, de lo mejor que en el Norte se produce. También, queremos recordar, con Chandra Mohanty, que hay Sur en el Norte, Norte en el Sur, y que estos términos siempre son relativos⁴.

³ Se han dicho y hecho al respecto cosas sumamente interesantes que no cabe aquí detallar. Las « *identidades* » culturales y étnicas son algo diferentes de las *identidades* de clase, de sexo u otras. En todo caso no es un tema simple en el que se pueda ser acrítica.

⁴ Ver: Mohanty, Chandra. (por salir). « De vuelta a « Bajo los ojos de occidente »: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas ». In: Suarez Navaz,

No nos olvidemos que en todas partes, existen clases, además de las “razas”, de los sexos, de las nacionalidades o de las prácticas político-sexuales.

Encontrarán aquí la traducción de tres textos claves de tres de las principales “feministas materialistas francesas”, que son a nuestro entender un poderoso antídoto contra el esencialismo, y un elemento de gran importancia para la construcción de una teoría feminista y lésbica radical.

El « feminismo materialista francés »: breve historia de una invisibilización

Lo que se dio a conocer como el “*feminismo materialista francés*” (FMF), es un pensamiento bastante fecundo, original y radical, que se desarrolló en Francia a partir de los años 70. En realidad, el calificativo de “francés” es un abuso de lenguaje, ya que una de las teóricas centrales de esta corriente es italiana (Paola Tabet, que escribió buena parte de su obra en francés). Pero ya que el uso ha consagrado la expresión, es la que usaremos a continuación para referirnos a esta corriente teórica. Y no es que al presentar la corriente “francesa”, queramos excluir o menospreciar a nadie, ya que hay muchas otras feministas materialistas en el mundo y muchas otras feministas tremendamente interesantes. Simplemente, el FMF es un pensamiento que tiene una gran coherencia interna y forma un conjunto histórico-político específico.

Fue al calor del movimiento social de liberación de las mujeres y en estrecha ligazón con él, que un pequeño grupo de feministas de la tendencia « radical » del movimiento francés⁵, unido alrededor de la revista *Questions Féministes*, logró en unos cuantos años desarrollar

Liliana ; Hernandez, Rosalva Aída. *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas des les márgenes*. Y también Mohanty, Chandra. 1991. « Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses ». In: Mohanty, C.T. ; Russo, A. Torres, L. (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press. Primera publicación: 1986. *Boundary*

⁵ Por oposición a las otras dos tendencias de los años 70, llamadas « lucha de clase » y « Psyképo ». La tendencia « lucha de clase » era más barrial y sindical,

un conjunto teórico especialmente denso y convergente, que permitía por primera vez dar cuenta de la opresión de las mujeres *en cuanto clase social*, es decir, que analizaba el sexo —la existencia de mujeres y varones—, como un fenómeno de clase.

Hoy, se oye a menudo que autoras de los 90, tales como Judith Butler, habrían sido las primeras en cuestionar la naturalización no solo del género, sino que del mismo sexo. Ciertamente, hay que rendirles un merecido homenaje, ya que el naturalismo es tan fuerte en el contexto norteamericano, y que allá parece tan difícil, ser radicalmente politizad@ —al menos si se pertenece a los grupos dominantes en términos de raza y clase⁶

Pero la historia del movimiento feminista es más antigua, y esta publicación tiene como fin, entre otros, recordarlo: ya en los años 70, se había elaborado una teoría absolutamente anti-naturalista y

vinculada a partidos de izquierda, mientras que la tendencia Psyképo se arraigaba en reflexiones psicoanalíticas y literarias. La tendencia « Psyképo » derivó hasta posiciones francamente esencialistas y se auto-excluyó del movimiento feminista al registrar en nombre suyo como marca comercial al logo del movimiento feminista y al nombre « MLF » (Mouvement de Libération des Femmes). La tendencia « lucha de clase », a su vez, terminó acercándose bastante a la tendencia radical para formar lo que hoy se conoce como movimiento feminista. Ver por ejemplo: Centre Lyonnais d'Études Féministes. 1989. *Chronique d'une passion. Le mouvement de libération des femmes*. Lyon, Paris: l'Harmattan. Picq, Françoise. 1993. *Libération des femmes, les années-mouvement*. Paris: Seuil.

⁶ No olvidemos sin embargo que en Estados Unidos, ha habido desde hace tiempo análisis radicales, producidos entre otros por feministas y lesbianas afrodescendientes (entre tantas Barbara Smith, Audre Lorde, Cheryl Clarke), latinas (por ejemplo Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga) y blancas (por ejemplo Kate Millet y Ti Grace Atkinson).

Atkinson, Ti Grace. 1984. "Le nationalisme féminin", *Nouvelles Questions Féministes*, n° 6-7, pp 35-54.

Clarke, Cheryl. 1986. *Living as a lesbian*. Ithaca, New York: Firebrand.

Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and speeches*. New York: Crossing Press. idemos sin embargo que en Estados Unidos, ha habido desde hace tiempo análisis radicales, producidos entre otros por feministas y lesbianas afrodescendientes (entre tantas Barbara Smith, Audre Lorde, Cheryl Clarke), latinas (por ejemplo Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga) y blancas (por ejemplo Kate Millet y Ti Grace Atkinson).

Atkinson, Ti Grace. 1984. "Le nationalisme féminin", *Nouvelles Questions Féministes*, n° 6-7, pp 35-54.

Clarke, Cheryl. 1986. *Living as a lesbian*. Ithaca, New York: Firebrand.

Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and speeches*. New York: Crossing Press.

radical de la situación de las mujeres, en este caso, desde el feminismo materialista francés.

Desafortunadamente, este análisis quedó poco conocido. Existen para esto varias explicaciones. Primero, el carácter académico, universitario y algo complejo, de este pensamiento, el cual tal vez no supo hallar la manera para llegar hasta todas las mujeres que podrían utilizarlo. Segundo, el problema de las traducciones y del acceso a las mismas. Ciertamente, parte de estos artículos han sido traducidos, entre otros al inglés⁷, pero hasta la fecha, casi no se encuentran en español. Finalmente, el carácter profundamente revolucionario de estos análisis, que amenazan directamente el poder masculino y los privilegios de muchos hombres y de parte de las mujeres mismas, ya que va mucho más allá de pedir una simple revalorización de lo “femenino” sin cuestionar jamás la supuesta “complementaridad” de los sexos y mucho menos su supuesta existencia “natural”. A estas explicaciones intrínsecas, se puede agregar una causa externa: el hecho de que algun@s universitari@s norteamerican@s hayan inventado de pies a cabeza para su consumo personal y sus luchas de prestigio académico, un producto exótico y romántico que bautizaron “*french feminism*” —el cual opacó casi por completo lo que realmente estaba siendo producido en Francia en el seno del movimiento feminista. Se

Moraga, Cherrie ; Anzaldúa, Gloria. 1981. *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press. En español: 1988. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. ISM Press: San Francisco. Smith, Barbara ; Hull, G. ; Patricia Bell, S. (compiladoras). 1982. *All the women are white, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press.

Millet, Kate. 1971. *La politique du mâle*. Paris: Stock. Primera edición en inglés, 1970: *Sexual politics*.

⁷La revista *Feminist Issues*, publicada en Berkeley, California, por Mary Jo Lakeland y Susan Ellis Wolf, fue en un principio muy cercana al *Questions Féministes*. Entre 1981 y 1991, publicó a muchas autoras radicales, traduciendo del francés a Colette Guillaumin, Paola Tabet, Monique Wittig, Christine Delphy, Monique Plaza y Claire Michard, entre otras. Existe una compilación de artículos de Colette Guillaumin en inglés: Guillaumin, Colette. 1995. *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Londres: Routledge, y otra con artículos de Delphy, Guillaumin, Mathieu, Plaza, Tabet, Wittig: Leonard, Diana ; Atkins, Lisa. 1996. *Sex in Question: French Materialist feminism*. Londres: Taylor & Francis.

puede consultar al respecto al muy esclarecedor número de *Nouvelles Questions Féministes* “ Francia, América : Miradas cruzadas sobre le feminismo ”, con artículos de Judith Ezekiel, Christine Delphy y Claire Moses⁸, que explican como la “santa trinidad” Irigaray, Cixous y Kristeva —acompañada por de los autores varones de la “French Theory” (Barthes, Deleuze, Foucault, Lacan) y de manera general la vertiente dominante del psicoanálisis— se han vuelto, para muchas norteamericanas, y por consiguiente, para muchas feministas en el mundo, la mera esencia del feminismo francés e incluso del feminismo en general. Esto, mientras que Barthes, Deleuze, Foucault y Lacan son profundamente misóginos y no se han interesado en lo más mínimo por el movimiento feminista, y mientras que Irigaray, Cixous y Kristeva tampoco se reconocen en dicho movimiento. Hélène Cixous, en la universidad de Paris 8, dirige una maestría de estudios *femeninos*, cuidándose mucho de deslindarse de los estudios *feministas*. Julia Kristeva, en la universidad de Paris 7, se mantiene completamente alejada de estos mismos estudios feministas.

De las tres, Luce Irigaray probablemente es la que más se ubicaría, en el plano teórico-filosófico, como feminista, pero en cualquier caso, en el plano práctico, ninguna de las tres frecuenta el *movimiento* feminista, con el que mantienen profundas diferencias⁹.

⁸ Moses, Claire. 1996. « La construction du « French Feminism » dans le discours universitaire américain ». ». *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, n°1. pp 3-14. Delphy, Christine. 1996. « L'invention du « French feminism »: une démarche essentielle ». ». *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, n°1. pp 15-58. Ezekiel, Judith. 1996. « Anti-féminisme et anti-américanisme: un mariage politiquement réussi ». *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 17, n°1. pp 59-76. Se trata de un tema largo y conflictivo, que se enraíza en la historia del movimiento feminista francés, de la tendencia Psyképo arriba mencionada, en la cuestión de como viajan las teorías a través de las fronteras, del papel des Estados Unidos, de la academia y de los intelectuales varones en la validación y legitimación de las teorías, cuestiones que no podemos sino esbozar aquí. Para mayor información, se pueden consultar diferentes trabajos francés sobre la historia del movimiento feminista (como los arriba mencionados), o en inglés, el de Claire Moses: Moses, Claire. 1987. « French Feminism's Fortune ». *The Women's Review of Books*, october, 5, 1: 44. Y Moses, Claire. 1992. « Debating the Present, Writing the Past: « Feminism in French History and Historiography ». *Radical History Review*, Vol. 52, Winter : 79-94.

Christine Delphy, además, explica de forma muy convincente como la invención del “*french feminism*” es una manera de defender la « teoría de la diferencia » y fundamentalmente, la heterosexualidad.

Nos pareció importante entonces, aunque fuera un esfuerzo tardío, contribuir en dar a conocer algunos productos franceses menos conservadores y patriarcales que el “*french feminism*”, el perfume de lujo y la alta costura. Es por esto que, desde la utopía revolucionaria, el Colectivo Brecha Lésbica les presenta estos tres textos fundadores de la teoría feminista materialista francesa, como una herramienta crítica particularmente importante para atacar a la opresión y explotación de las mujeres, para analizar y desnudar los mecanismos del sistema patriarcal en cada una de sus muy variadas configuraciones históricas y culturales, y para combatir y acabar —algún día— con él.

Las mujeres como clase social: una posición teórica original

¿Qué es entonces lo que caracteriza el pensamiento feminista materialista francés? ¿Qué es lo que lo vuelve un instrumento tan útil en contra del sistema patriarcal? ¿Quiénes son sus teóricas y qué dicen?

No podemos aquí adentrarnos a toda la complejidad de este pensamiento y de sus evoluciones. Solo se trata de una primera aproximación, que cada lectora deberá completar con sus propias experiencias y análisis, en su propio contexto. Digamos simplemente que se desarrolló alrededor de un pequeño núcleo incluyendo entre otras a Colette Capitan, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Emmanuelle de Lesseps, Nicole Claude Mathieu, Monique Plaza, Paola Tabet y Monique Wittig, reunidas en torno a la revista *Questions Féministes*¹⁰. Apoyándose y nutriéndose mutuamente, sus análisis también se

⁹ Dice Christine Delphy al respecto: « [...] *Cixous e Irigaray, quienes saben lo que es el feminismo, deben ser distinguidas una de la otra, siendo la primera anti-feminista mientras que la segunda se reclama —a veces— del feminismo. Deben además ser distinguidas del segundo grupo, Kristeva, Montrelay y Lemoine-Luccioni, quienes no saben lo que es el feminismo, y no son feministas ni anti-feministas, sino que pre-feministas* » (Delphy, 1996, nota 4 p. 53).

desarrollaban en medio de y gracias a un movimiento feminista en pleno auge y al que contribuyeron vigorosamente. El punto central de su pensamiento radica en que ni los varones ni las mujeres son un grupo natural o biológico, no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología¹¹, ni por las hormonas —sino que simple y sencillamente, por una *relación social*, material, concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra.

Es una relación social que las constituye en *clase social de las mujeres* frente a la clase de los varones, en una relación antagonica (ni guerra de los sexos, ni complementaridad, sino que llanamente una oposición de intereses cuya resolución supone el fin de la explotación y la *desaparición de las mujeres y de los varones como clase*). Se nota enseguida que esta definición, formulada tan temprano como en 1970¹², no tiene ni un ápice de biologismo ni de naturalismo, y que para nada descansa en una ingenua idea de sororidad universal o de identidad entre todas las mujeres, contrariamente a lo que han podido pretender algunas críticas del feminismo radical. Ciertamente, parte de las teóricas feministas radicales —corriente de la cual las FMF son muy cercanas en muchos aspectos— a pesar de su valentía teórica,

¹⁰ Paola Tabet no formaba parte del Comité editorial de la revista, pero si hacía y hace parte de esta corriente.

¹¹ La dimensión ideológica-cultural existe y es importante, pero como lo explica magistralmente Colette Guillaumin, no es más que la otra cara de la relación material concreta que crea la clase de las mujeres, así como crea a los grupos racializados. Lo que queremos dejar claro, aquí, es que la situación de las mujeres no es un asunto ideológico en el sentido de « retraso » cultural (campesino, indígena, etc...), o de « mentalidad » (burguesa, proletaria, etc...) como tanto lo ha manejado, entre otras, la izquierda revolucionaria latinoamericana y caribeña.

¹² Los tres textos iniciales que presentan por primera vez con fuerza a las mujeres como una realidad sociológica y no como un grupo natural, son: Wittig, Monique. 1970. in: *L'Idiot International* - Delphy, Christine. 1970. *L'ennemi principal*, in: *L'exploitation patriarcale, n°1: L'exploitation économique dans la famille*, Paris: Féministes révolutionnaires. - Mathieu, Nicole Claude. « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe » presentado en el Congreso mundial de sociología en Varna, en 1970, y publicado en 1971 en la revista *Epistémologie sociologique*.

no han hecho otra cosa que universalizar el punto de vista específico de algunas mujeres blancas, occidentales, de clase media, educadas y urbanas. Y ciertamente, las fundadoras del FMF son blancas, occidentales y educadas, aunque de diferentes orígenes de clase. Sin embargo, tanto por la historia personal como por la práctica militante y la formación intelectual (sociológica y antropológica) de sus principales pensadoras, esta corriente ha trabajado bastante las cuestiones del racismo, de la diversidad cultural¹³ y de la clase.

De hecho, aunque hagan parte de la rama “radical” del movimiento feminista, están bastante más al tanto de los análisis marxistas que muchas de las “feministas radicales” norteamericanas, por ejemplo, y se apoyan mucho en el método del materialismo histórico y dialéctico. Pero también tienen muy claro que el marxismo solo es una de las tantas formas históricas, superable, de este materialismo, y son muy críticas frente al marxismo en sí y a las organizaciones políticas que lo reivindican. Esto las diferencia de muchas “feministas socialistas” o “comunistas”, ya sean norteamericanas, británicas, latinas o caribeñas, de las que son cercanas por su materialismo y lejanas por sus prácticas militantes y su utopía —por ejemplo, en su análisis de la sexualidad como algo político y fundamental en la opresión de las mujeres, y no una mera preferencia. Esta doble cercanía y doble distancia hacia las “feministas radicales” y hacia las “feministas socialistas”, es lo que hace su particularidad en el complejo paisaje del feminismo en el mundo¹⁴.

¹³ Así, Nicole Claude Mathieu teorizó la opresión transcultural y transclase de las mujeres, mientras que Colette Guillaumin, en numerosos trabajos, teorizó la relación intrínseca que existe entre racismo y sexismo y que Paola Tabet trabajó también bastante sobre la discriminación racista.

Mathieu, Nicole Claude. (dir.). 1985. *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris: EHESS. - Mathieu, Nicole Claude. 1991. *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes.

Guillaumin, Colette. 1972. *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris: Mouton. - Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris: Côté-femmes - Tabet, Paola. 1997. *La Pelle giusta*. Torino: Einaudi.

¹⁴ Sabemos que según las regiones del mundo, los períodos y las tendencias teóricas de cada quien, estos términos de « radicales », « socialistas », « liberales », etc, tienen significados diferentes e incluyen diversas autoras.

Desnudando el patriarcado

Para las feministas materialistas francesas, las mujeres son, entonces, una clase social. Para simplificar, podemos decir que se mezclan tres análisis dentro de esta reflexión sobre las mujeres como clase social creada para y por la explotación de su trabajo. La primera (Christine Delphy, a partir de su artículo-manifiesto de 1970, “*El enemigo principal*”, afirma que la clase de las mujeres está siendo producida en la relación de explotación del trabajo doméstico de las esposas —y de los varones menores— por parte de los maridos —y de los hermanos mayores— en el marco de la institución del matrimonio y de la explotación familiar. Esto define lo que Delphy llama el *modo de producción doméstico*, el cual forma la base del sistema patriarcal, que coexiste con el modo de producción industrial, base del sistema capitalista. No presentaremos aquí este artículo, ya que ha sido traducido y publicado al español desde hace tiempo bajo en nombre de Christine Dupont en una compilación española¹⁵.

La segunda, más generalmente y más allá del trabajo doméstico, afirma que las mujeres constituyen una clase *apropiada*, no sólo individualmente, por medio de la institución matrimonial, sino que también colectivamente, por la clase de los varones, en las relaciones de *sexaje* (Colette Guillaumin, de la que presentamos aquí parte del razonamiento sobre la naturalización de la opresión de las mujeres, expuesta en *Sexo, raza e idea de la Naturaleza*). Como veremos, Guillaumin traza un paralelo entre la situación de las mujeres, apropiadas físicamente, cuerpo y espíritu, por los varones, y la de l@s esclav@s de las plantaciones del siglo XVIII, también apropiad@s como herramientas de producción y de reproducción. Creemos que no se trata de un paralelismo « moralizador » que buscaría provocar la simpatía para la causa de las mujeres, arropándose en el sufrimiento de l@s esclav@s

Sin embargo, los usamos aquí para intentar ubicar, aunque sea someramente y provisionalmente, a las grandes tendencias.

¹⁵ En la época, muchas feministas no firmaban con su apellido (paterno o marital), sino que nomás con su nombre, y a veces con cualquier apellido muy común, como es el caso de Dupont en Francia, para evitar la personalización y « vetetización » de las que escribían, ya que la teoría se elaboraba colectivamente desde la práctica militante.

africanos o trazando engañosas simetrías entre los dos grupos, como se le ha podido reprochar al feminismo norteamericano blanco. De hecho, el pensamiento de muchas feministas blancas norteamericanas se nutrió de su participación a las luchas abolicionistas del siglo XIX y a veces de su traición a estas luchas, así como de su participación y posterior autonomización frente a las luchas por los derechos civiles de la población Afroamericana en los años 60¹⁶. No: el paralelo que sugiere Guillaumin se enraiza en el hecho material de la apropiación y en sus consecuencias en el plano de las ideas ([idéal] ideológico), concretamente, en la construcción de un discurso de la Naturaleza. Guillaumin demuestra como la construcción de la ideología naturalista legitima la apropiación de las mujeres (cosificadas y naturalizadas por medio de la sexización) y de l@s esclav@s (cosificad@s y naturalizad@s por medio de la racialización, sexizadas además en el caso de las esclavas), como algo natural e inscrito dentro del marco de un destino biológico.

Finalmente, la tercera es la de Monique Wittig¹⁷, que converge bastante con el trabajo de Guillaumin, y en especial con la cuestión de la apropiación paralela de las mujeres y de l@s esclav@s del siglo XVIII. Analiza a la heterosexualidad como un sistema político y como un poderoso dispositivo ideológico (él que bautiza “pensamiento *straight*”), base de la apropiación de las mujeres y de su situación de clase. Por eso es que Wittig llegó a afirmar que las lesbianas —es decir, las mujeres que, al igual que l@s esclav@s cimarrones, huyen de las relaciones de apropiación que l@s atan a sus am@s— no son mujeres. Para Wittig, heterosexualidad y lesbianismo no son simples prácticas sexuales privadas, ligadas al deseo sexual y que podrían dirigirse sobre cualquier objeto (mujer, hombre, niñ@, animal, etc...), sino que decisiones políticas que permiten, o no, salir de las relaciones de apropiación y escapar a su clase. Mucho queda por pensar en torno a la apropiación colectiva de las mujeres y como liberarse de ella, ya que ciertamente las lesbianas, tanto como las mon-

¹⁶ Como lo subrayan por ejemplo Angela Davis y bell hooks.
Davis, Angela. (1983). *Femmes, race et classe*, Paris: Des femmes.hooks, bell. (1981). *Ain't I a woman? Black women and feminism*. South End Press, Boston MA.

¹⁷ Wittig, Monique. 2001. *La pensée straight*. Paris: Balland.

jas de diferentes confesiones, aunque no pertenezcan a ningún varón en particular, siguen siendo objeto de una apropiación colectiva¹⁸. No solo no se libran del hostigamiento y de la violencia sexual, sino que también sus salarios, el tipo de profesión a la que pueden pretender y la imagen que de ellas se forma la sociedad, no son fundamentalmente diferentes de lo que les corresponde a las demás mujeres. Además, el hecho que cierta cantidad de mujeres escapen individualmente al sistema heterosexual, si bien les puede permitir pensar mucho más claramente su situación y la de su clase, no garantiza la abolición de las clases (mujeres y varones) ni el fin del sistema heteropatriarcal.

Los dos textos fundadores de Monique Wittig (que no pudimos publicar aquí por razones de derechos editoriales, pero que pronto deberían de ser traducidos al español) han sido, de hecho, publicados en los últimos dos números de la revista *Questions Féministes*¹⁹, contribuyendo mucho a provocar un debate apasionado y una escisión brutal en el colectivo de la revista, que dejó de salir como tal, y más allá, en el movimiento feminista francés²⁰. De hecho, su análisis de la heterosexualidad como un sistema político que fundamenta la opresión y la explotación de las mujeres, plantea con fuerza la cuestión de las posibles alianzas entre las mujeres y de la unidad de la clase de las mujeres, en la medida en que las mujeres pueden tener intereses distintos y hasta opuestos. No se trata de oponer esterilmente a mujeres

¹⁸ Juteau Lee, Danielle; Laurin, Nicole. 1988. L'évolution des formes d'appropriation des femmes: des religieuses aux "mères porteuses". *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, n°25-2.

¹⁹ Wittig, Monique. 1980. "La pensée straight". Paris: *Questions Féministes* n°7, 1980, Du mouvement de libération des femmes, Tierce.

Wittig, Monique. 1981. « On ne naît pas femme ». Paris: *Questions Féministes* n°8, Du mouvement de libération des femmes, Tierce.

²⁰ La gran escisión de 1981 entre las lesbianas « radicales » o « separatistas » y el resto del movimiento feminista, incluyendo a parte de las lesbianas feministas, no fue causada exclusivamente por los análisis de Wittig, tenía muchos otros orígenes. Sin embargo, el trabajo de Wittig permitió vislumbrar la posibilidad, o incluso la necesidad, de un movimiento lésbico autónomo, con objetivos propios. Ver por ejemplo el editorial de la revista *Nouvelles Questions Féministes*, n°1, que sale después como una suerte de continuación de *Questions Féministes*, aunque muy cuestionada por una gran parte del comité editorial original de *Questions Féministes*. Ver también: Falquet, Jules. 2004. *Algunas teorías lésbicas*. México: Fem-e -libros.

que tendrían prácticas heterosexuales atrasadas o contraproducentes, con mujeres más liberadas que serían lesbianas, sino que de reflexionar a profundidad a las estrategias que podrían llevar colectivamente a la liberación de las mujeres en cuanto clase. Sin embargo, en la mayoría de los casos, las corrientes dominantes de los movimientos feministas se niegan a defender el lesbianismo, y sobre todo a hacer un análisis serio o más aún, a cuestionar de fondo la heterosexualidad como sistema político. He aquí, probablemente, uno de los nudos más serios que impide los avances de la teoría y del movimiento feminista —y por tanto, una de las direcciones en la que habría que seguir trabajando.

Otras dos autoras muy importantes vienen a completar el núcleo central del pensamiento feminista materialista francés: Nicole Claude Mathieu y Paola Tabet. Nicole Claude Mathieu, antropóloga y socióloga, es quien ha planteado con una claridad y una sistematicidad verdaderamente remarcables, a partir de 1970, un conjunto de definiciones del sexo y del género en cuanto variables sociológicas²¹. También reflexionó sobre la ideología, el desigual reparto de los valores culturales, y las condiciones materiales de la (im)posibilidad de rebelarse, en torno a la idea que “ceder no es consentir”, en un magistral artículo del mismo nombre²². Era difícil escoger entre sus textos, sin embargo, dada la gran confusión que existe hoy entre sexo, género y sexualidad, entre otro por la influencia de cierto pensamiento *queer* y pos-moderno, hemos optado por un texto un poco difícil, pero fundador. Efectivamente, ni Judith Butler, ni Thomas Lacqueur, ni l@s transgéner@

²¹ Mathieu, Nicole-Claude. 1971. « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Epistémologie sociologique* 11: 19-39. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

1973. « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme* XIII, 3: 101-113. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

1985 b. « Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique », Rapport pour l'UNESCO, Lisbonne, sept. 1985. Publié in: N.-C. Mathieu 1991.

1991. *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes Editions, 293 p.

²² Mathieu, Nicole-Claude. 1985 a. « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in: N.-C. Mathieu (ed.) 1985, pp. 169-245. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

s contemporane@s, son l@s primer@s en haber reflexionado sobre el tema, ni en haber cuestionado la supuesta naturalidad ahistórica del sexo, ni en haber querido “desnaturalizar” el género ni el sexo. Como veremos, tan temprano como en 1982/1989²³, Nicole Claude Mathieu presenta —hasta donde sepamos—, el esquema sintético más completo de la forma en que las diferentes sociedades articulan sexo, género y sexualidad. Este trabajo magistral, que demuestra una notable capacidad de extraerse de su propia visión cultural y política, no solo da a ver un muy amplio abanico de culturas no-occidentales y occidentales, sino que detalla también las lógicas de diferentes subgrupos sociales, desde algunos grupos homosexuales hasta el partido nazi alemán, pasando por las diferentes corrientes del movimiento feminista. Por esta razón, este texto se nos hizo especialmente importante. Es un contrapeso a la tendencia de toda una serie de grupos, *queers* y transgéneros entre otros (pero ¡no de todas las personas y grupos *queer* o transgénero!), a absolutizar e universalizar su punto de vista y a pretender haber hallado finalmente un camino para salir del sistema patriarcal o heterosexual, cuando en realidad se encuentran profundamente inmersos en las lógicas de estos sistemas. Sobre todo, Nicole Claude Mathieu demuestra con toda nitidez que (1) la esperanza de un tercer sexo/género (¿andrógino?) es una falacia, una dulce ilusión, mientras perdure la explotación material de una clase social de sexo por la otra, ya que es precisamente dicha explotación la que crea la binaridad de las clases de sexo, y (2) cualesquiera que sean las transgresiones del género y de la sexualidad que cada sociedad organiza o permite, existe un género y sobre todo un sexo que se queda siempre abajo en la jerarquía social: el de las mujeres. No es porque Nicole Claude Mathieu esté creyendo en una binaridad esencial, natural, de la especie humana, como lo hacen tant@s distinguid@s antropólog@s. Al contrario, al igual que Claude Lévi Strauss (en lo que ella llama, después de Gayle Rubin, su “teoría feminista fallida”), Mathieu considera que es la división sexual del trabajo la que crea la supuesta complementariedad y la dependencia mutua entre varones y mujeres. Dicha binaridad no se origina en la biología ni tampoco en

²³ 1982 es la fecha de sus primeras elaboraciones teóricas al respecto, 1989 es la fecha de la redacción del artículo tal como lo hemos traducido.

la naturaleza, menos aún en una voluntad divina, sino que simple y llanamente en la organización del trabajo y su explotación, la que sí, parece bastante universal, aunque posee numerosas variantes. Por esto es que Nicole Claude Mathieu se niega a dejarse cegar por los discursos de los propios grupos, ya sea el de los inuit o de l@s transexuales contemporane@s, quienes a través de supuestas prácticas de “tercer sexo” o de tercer/cuarto/quinto género, tienden a opacar el hecho que, finalmente, desde el punto de vista del trabajo material que se tiene que realizar y de los privilegios de los que se puede beneficiar, sigue siendo mucho más ventajoso haber nacido macho que hembra, en casi todas las sociedades que conocemos.

Es esta mirada sin complacencia que encontramos también en su trabajo venidero sobre las sociedades “matri-matri”, es decir matrilineales (donde la transmisión del nombre y de los bienes se hace a través de las mujeres) y matrilocales (en las que las parejas casadas viven donde la madre de la esposa y no en la familia del marido). Contrariamente a lo que muchas de nosotras quisiéramos pensar, aferrarnos a la creencia en la existencia de sociedades “matriarcales”, con una verdadera igualdad entre los sexos, o incluso un poder mayor de las mujeres, es para Mathieu aferrarse a un mito, el cual más que constituir un eficiente bálsamo para nuestra rabia y pena o una esperanza realista, se vuelve un obstáculo para un conocimiento objetivo de nuestra situación. Es por tanto una mistificación y por ende, un freno para la lucha.

Finalmente, Paola Tabet, con sus dos trabajos mayores en el campo de la teoría feminista (*La construcción social de la desigualdad de los sexos*, y *La gran estafa*²⁴), completa la base del pensamiento feminista materialista. A la vez antropóloga y socióloga, al igual que Nicole Claude Mathieu, Paola Tabet ha trabajado principalmente sobre el sub-equipamiento material de las mujeres en relación a los varones, la reproducción y la sexualidad —así como sobre el racismo, en trabajos de otro tipo. Su último libro analiza la forma en que la

²⁴ Tabet, Paola. 1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme.

Tabet, Paola. 2005. *La grande arnaque*. Paris: L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme

sexualidad de las mujeres está siendo intercambiada, por ellas mismas o por otras personas, en contra de otra cosa que sexualidad —concretamente, describe el *continuum* entre matrimonio y prostitución, en diferentes sociedades no-occidentales y occidentales. Muestra como, privadas de los medios para ganarse la vida o garantizar solas su subsistencia, las mujeres están siendo obligadas a intercambiar su sexualidad, objetificada, en contra de su sobrevivencia material, ya sea en el marco del matrimonio o en cualquier otra forma de intercambio económico-sexual. *La gran estafa* debería de ser traducido próximamente al español. En cambio, dos de sus primeros artículos, fundamentales, siguen sin traducirse al español. Nos ha sido muy difícil escoger. En “*Fecundida natural, reproducción forzosa*”²⁵, demuestra como las hembras de la especie humana, poco fecundas por naturaleza (allí sí), son socialmente forzadas a la reproducción biológica, siendo expuestas al máximo al riesgo de embarazo a través de la organización social del coito. Explica como diferentes sociedades organizan la reproducción como un verdadero trabajo de las mujeres (explotado y enajenado) —incluyendo control del producto, de su cantidad y “calidad” (sexo y raza entre otros), y posible aborto inducido u infanticidio si el producto no es conforme. Sin embargo, decidimos traducir su primer trabajo, que re-escribió parcialmente para la circunstancia, para volverlo más accesible para un público no-especializado: “*Las manos, los instrumentos, las armas*”²⁶.

Este trabajo absolutamente central demuestra que, contrariamente a lo que pretende toda una parte de la antropología vuelta “sentido común” a partir del trabajo de Engels sobre *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, la sociedades de caza y recolección no son más igualitarias respecto al sexo que las sociedades agrícolas: no necesariamente es la aparición de la familia, de la propiedad privada y del Estado, que ha sumido las mujeres en la opresión. Efectivamente, en la gran mayoría de las sociedades

²⁵ Tabet, Paola. 1985. « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in: Mathieu, Nicole Caude, compiladora, *L'arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*. Paris: Cahiers de l'Homme, EHESS.

²⁶ Tabet, Paola. 1979. « Les mains, les outils, les armes ». Paris: *L'Homme*, Paris, juillet-décembre 1979.

conocidas, la desigual división del trabajo entre los sexos se apoya en un *acceso diferenciado a las herramientas, a las armas y al conocimiento*. Paola Tabet demuestra que el mantenimiento deliberado de las mujeres en la ignorancia y en el sub-equipamiento técnico son dos de los principales pilares de su opresión por parte de los varones, opresión que también descansa en una enorme violencia, sin la cual los innumerables levantamientos, luchas y rebeliones de las mujeres seguramente hubieran llegado a un feliz término desde hace mucho tiempo.

Acerca de las traducciones y de los límites de este trabajo

Faltan otras autoras, otros textos, muchos. Entre las materialistas francesas, Christine Delphy y Monique Wittig son esenciales. Y son decenas de textos, sobre los más variados temas, los que hubiéramos querido dar a conocer. Hace falta leer y debatir sobre lo que nuestro movimiento ha producido en diferentes momentos y lugares. También hace falta actuar, luchar en la concreta, en la calle, en la casa y en la cama. Luchar colectivamente, no solo en lo individual. Varias vidas no bastarían. La presente contribución es muy modesta, pues.

Sabemos que los tres artículos aquí presentados no son muy fáciles de leer, ni de traducir: son largas horas que les hemos dedicado entre varias traductoras y relectoras y aún así, dista mucho de ser perfecto. Hay términos extraños, frases muy largas y algo raras que no muy bien se entienden. Pensar el mundo, es difícil pues, y más difícil aún, analizar los mecanismos de nuestra opresión, con los pobres lenguajes creados por el patriarcado a su imagen y semejanza. Los conceptos patriarcales encubren, confunden, reducen y trivializan. Faltan las palabras precisas, justas y matizadas, que nos permitan ver nítidamente la realidad y expresarnos de manera fácil de entender para todo el mundo. Hacemos un llamado a las pedagogas, a las artistas en general y a las poetas en particular, para que sigan traduciendo estos pensamientos y que lo lleven a quienes pueda interesar bajo las formas más adecuadas. ¡Ojala y también algún día se traduzcan en garífuna, en quiché, aymara, tzeltal, mapuche, misquito! Y ojala a su vez, ¡las garifonas, las mapuches, las aymaras, así como las mestizas, lleguen

a ser publicadas, traducidas y leídas en el continente y del otro lado del mar!

Mientras tanto, feliz lectura, ¡ojala y se abran muchos debates y se generen muchos nuevos análisis y muchas luchas nuevas!

Ochy Curiel y Jules Falquet

Práctica del poder e idea de Naturaleza *

Colette Guillaumin

Apólogo

Esta mañana, vi lo que el sentido común popular llama un loco y los siquiátras un maniaco, en la Avenida del General Leclerc, en París. Hacía grandes movimientos con los brazos y saltaba dando zancadas de un lado para el otro de la acera. Hablaba, hablaba y haciendo gesticulaciones exageradas asustaba a la gente que pasaba, disfrutándolo mucho aparentemente puesto que reía a carcajadas cuando lograba obtener una reacción de pavor.

Asustaba entonces a los transeúntes. ¿A los transeúntes? En fin, si se quiere, puesto que de hecho, este hombre de unos sesenta años dirigía este ademán de precipitación envolvente a las mujeres. A las mujeres, jóvenes y viejas, pero no a los hombres. Un ademán de precipitación envolvente, en efecto. E incluso a una mujer joven intentó tocarle el sexo. Lo que le produjo aún más risa.

Ahora bien, no tomamos públicamente sino lo que nos pertenece; hasta los cleptómanos más desenfrenados se ocultan para intentar apoderarse de lo que no es suyo. En lo que respecta a las mujeres, es inútil esconderse. Ellas son un bien común, y si la verdad está en la boca de los borrachos, de los niños y de los locos, ella nos es dicha claramente muy a menudo.

El alarde público de esta posesión, el hecho de que ella reviste ante los ojos de muchos, y en todo caso de los hombres en su conjunto, un tal carácter “natural”, casi “evidente”, es una de esas expresiones cotidianas y violentas de la materialidad de la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. Porque el robo, la estafa, la malversación se ocultan, y para apropiarse de los hombres-

* Este texto ha sido publicado inicialmente en *Questions Féministes*, n° 2 y 3, febrero y mayo de 1978. También se encuentra en Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris: Côté-femmes. Pp 13-48.

machos se necesita una guerra. No así de los hombres-hembras, es decir las mujeres... Ellas son ya propiedad. Y cuando nos hablan de “intercambio” de mujeres, ya sea que se dé aquí o en otra parte, se nos expresa esta verdad, puesto que lo que se “intercambia” se posee ya; las mujeres son ya, anteriormente, la propiedad de quien las intercambia. Cuando un bebé macho nace, éste nace futuro sujeto, quien tendrá que vender él mismo su fuerza de trabajo, pero no su propia materialidad, su propia individualidad. Además, siendo propietario de sí mismo, podrá igualmente adquirir la individualidad material de una hembra. Y por añadidura dispondrá igualmente de la fuerza de trabajo de la misma, que empleará de la manera que le convenga, incluso demostrando que no la utiliza.

Si usted no le teme a los ejercicios desagradables, observe en la calle cómo los amantes jóvenes o los enamorados se dan la mano, quién le toma la mano a quién, y camina ligeramente delante... ¡Oh! Apenas, un ademán muy leve... Miren cómo los hombres llevan a “sus” mujeres por el cuello (como a una bicicleta por el manillar) o como las tiran del brazo (como el camioncito de su infancia...). Varía según la edad, y los ingresos, pero las relaciones corporales denotan a gritos esta apropiación, en cada acento de la motricidad, de la palabra, de los ojos. Termine preguntándome seriamente si el gesto masculino supuestamente galante, y que, por lo demás, tiende a desaparecer, de “dar el paso” a una mujer (es decir de hacerla pasar primero) no era simplemente la seguridad de no perderla de vista un segundo: nunca se sabe, aún con tacones muy altos, podemos correr, y huir.

Las costumbres verbales nos lo expresan también. La apropiación de las mujeres está explícita en el hábito semántico bastante trivial de mencionar a los actores sociales mujeres prioritariamente por su sexo (“mujeres”, las mujeres), hábito que nos irrita mucho, hábito polisémico por supuesto, pero del cual justamente este significado específico ha pasado desapercibido. En cualquier contexto, ya sea profesional, político, etc., toda calificación social es omitida o rechazada cuando se trata de los actores de sexo femenino, mientras que por supuesto estas mismas calificaciones, por sí solas, designan a los otros actores. Veamos por ejemplo las siguientes frases, escuchadas o leídas en los últimos dos días: “Un alumno fue castigado con un mes de prohibición

de salida, una muchacha recibió una reprobación...” (información sobre sanciones en la Escuela Politécnica de París^T); “Un presidente de sociedad, un tornero, un croupier y una mujer...” (relativo a un grupo reunido para discutir sobre un tema cualquiera); “Asesinaron decenas de miles de obreros, de estudiantes, de mujeres...” (Castro, a propósito del régimen de Batista). Estas frases, cuya imprecisión (creemos) respecto a la profesión, al estatus, a la función cuando se trata de mujeres nos exaspera tanto, no son frases erróneas por omisión de información. Por el contrario, son informativamente exactas, son fotografías de las relaciones sociales. Lo que es dicho y lo único que es dicho a propósito de los seres humanos hembras, es su posición efectiva en las relaciones de clase: la de ser primera y fundamentalmente mujeres. Su socialidad [socialité] es esto, el resto es por añadidura y —nos lo expresan— no cuenta. Frente a un patrón hay una “mujer”, frente a un ingeniero hay una “mujer”, frente a un obrero hay una “mujer”. Mujeres somos, no se trata de un calificativo entre otros, es nuestra definición social. Estamos locas cuando creemos que esto no es sino un rasgo físico, una “diferencia” —y que a partir de esta “denominación” múltiples posibilidades se nos abrirán. Ahora bien, no se trata de un fenómeno dado sino de una noción construida a la cual nos hacen saber sin cesar que debemos atenernos. Esto no es el comienzo de un proceso (un “punto de partida” como creemos), es su fin, es un cierre.

Al punto incluso que se puede muy bien intentar extraernos de una información en la que hubiéramos podido colarnos bajo una marca fraudulenta, sacarnos de allí para devolvernos a nuestro verdadero lugar (ponernos en nuestro sitio: “Tres agentes comunistas, entre los cuales una mujer...” en referencia al espionaje en Alemania Federal). ¡Eso es! Una mujer no es más que una mujer, un objeto intercambiable sin otra característica que la femineidad, cuyo carácter fundamental es el de pertenecer a la clase de las mujeres.

Del sentido común popular a la ramplonería de taberna, de la teoría antropológica sofisticada a los sistemas jurídicos, no se termina

^T Se trata de la más prestigiosa escuela de ingeniería francesa, en la que se aplica un reglamento militar (N. d. T.).

de hacernos saber que somos apropiadas. Esto provoca en nosotras una reacción de cólera en el mejor de los casos, de atonía en la mayoría de las circunstancias. Pero sería sin duda una falta política rechazar sin examen una afirmación tan constante, la cual, viniendo de la clase antagonista, debería por el contrario suscitar en nosotras el interés más vivo y el análisis más atento. Después de todo, para saber basta escuchar, sin esquivarlo, el discurso trivial y cotidiano que devela *la naturaleza específica de la opresión de las mujeres*: la apropiación.

Intelectuales y antropólogos diversos realizan una proyección clásica, atribuyendo a las sociedades exóticas o arcaicas la realidad de la reducción de las mujeres al estado de objeto apropiado y convertido en pieza de intercambio. Porque es únicamente respecto a estas sociedades que se habla *stricto sensu* de *intercambio* de mujeres, es decir, del grado absoluto de la apropiación, aquel en que el objeto es no solamente “apoderado”, sino que *se convierte en el equivalente de cualquier otro objeto*. El nivel en que el objeto pasa del estatus de *ganado* (*pecus*, primer significado) al estatus de moneda (*pecus*, significado derivado).

“Intercambio de las mujeres”, “apropiación de las mujeres”, etc. ¿Qué saben ellos de esto?, nos preguntamos. Porque saben efectivamente algo de esto en cierto sentido, pero tal vez no se trata de las sociedades arcaicas o exóticas, a pesar de lo que digan. Sociedades en que se intercambian bienes y mujeres al mismo nivel, aunque, dicen ellos también, podemos interrogarnos sobre el estatus de objeto de las mujeres, ya que después de todo, ellas hablan. Efectivamente, hablamos; y veamos si bajo el pretexto de otro lugar, de otro tiempo, no nos están hablando ellos de aquí y de hoy.

I. LA APROPIACIÓN DE LAS MUJERES

Introducción

Dos hechos dominan la exposición que viene a continuación. Un hecho material y un hecho ideológico. El primero es *una relación de poder* (digo bien una “relación” y no “el” poder...): la imposición

ilegítima permanente que constituye la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. El otro es *un efecto ideológico*: la idea de “naturaleza”, esa “naturaleza” que supuestamente da cuenta de lo que serían las mujeres.

El efecto ideológico no es de ninguna manera una categoría empírica autónoma, sino la forma mental que toman determinadas relaciones sociales; el hecho y el efecto ideológico son las dos caras de un mismo fenómeno. La una es una relación social en que ciertos actores son reducidos al estado de unidad material apropiada (y no de simples portadores de fuerza de trabajo). La otra, la cara ideológico-discursiva, es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza: “cosas” en el pensamiento mismo.

En la primera parte, *La apropiación de las mujeres*, veremos la apropiación concreta, la reducción de las mujeres al estado de objeto material. En una segunda parte, *El discurso de la naturaleza*, veremos la forma ideológica que toma esta relación, es decir la afirmación de que las mujeres son “más naturales que los hombres”^T.

Todo el mundo admite —o casi todo el mundo— que las mujeres son explotadas, que su fuerza de trabajo, cuando se vende en el mercado de trabajo, es mucho menos pagada que la de los hombres, puesto que en promedio los salarios ganados por las mujeres no representan sino dos tercios de los ganados por los hombres. Todo el mundo concuerda —o casi todo el mundo— que el trabajo doméstico efectuado por todas las mujeres, que sean por lo demás asalariadas o no, es efectuado sin salario.

La explotación de las mujeres es la base de toda reflexión sobre las relaciones entre las clases de sexo, cualquiera que sea su orientación teórica.

Cuando se analiza y describe la explotación de las mujeres, la noción de “fuerza de trabajo” ocupa un lugar central. Pero extrañamente, esta noción es empleada en la perspectiva de una relación social que es justamente aquella en la que las mujeres en tanto clase están ausentes: la fuerza de trabajo es, en esta perspectiva, presentada como “la única cosa que el obrero tiene para vender, su capacidad de

^T Esta segunda parte será abordada en una traducción posterior (N. d. T.).

trabajar⁷¹. Esto, que es efectivamente exacto para el obrero-hombre hoy, no es verdad para el obrero-mujer o para cualquier otra mujer, hoy. Este significado de la fuerza de trabajo que representaría la última cosa de la que se dispone para vivir es inadecuado para la clase entera de las mujeres.

Esto recuerda el tiempo en que la imaginación desbocada de los investigadores llegó hasta considerar, haciendo un esfuerzo prodigioso, que la mayor proximidad posible entre dos individuos de razas diferentes era el matrimonio (o la relación sexual...).

Demostraban así brillantemente hasta que punto estaban ellos mismos cegados por las estructuras racistas al *no ver* que esta mayor proximidad es, sencillamente, el parentesco consanguíneo, el hecho de ser padres e hijos (madre e hija, padre e hijo, etc.). Situación extremadamente corriente y trivial pero perfectamente ignorada intelectualmente, literalmente denegada.

Ocurre exactamente lo mismo en lo que respecta a la fuerza de trabajo en las clases de sexo. Una clase entera, que abarca aproximadamente a la mitad de la población, soporta no solamente el acaparamiento de la fuerza de trabajo sino una relación de apropiación física directa: las mujeres. Este tipo de relación no es desde luego exclusivo a las relaciones de sexos; en la historia reciente, caracterizaba a la esclavitud de plantación que no desapareció del mundo industrial sino hasta hace apenas un siglo (Estados Unidos 1865, Brasil 1890), lo que no significa que la esclavitud desapareció totalmente. Otra forma de apropiación física, el vasallaje, característica de la propiedad latifundista feudal, desapareció al final del siglo XVIII en Francia (últimos siervos libertos hacia 1770, abolición del vasallaje en 1789), pero persistió más de un siglo aún en ciertos países de Europa. La relación de apropiación física directa no es por lo tanto una forma que sería propia a las relaciones de sexo...

La apropiación física en las relaciones de sexos —que vamos a intentar describir en este artículo— contiene al acaparamiento de la fuerza de trabajo, y es a través de la forma que toma este acaparamiento

¹ La formulación es de Selma James cuando resume el análisis de las relaciones capitalistas en: *Le Pouvoir des femmes et la Subversion sociale*, Ginebra. Librairie Adversaire, 1973, (en colaboración con Mariarosa Dalla Costa).

que se puede discernir que se trata de una apropiación material del cuerpo; más es diferente a la apropiación de la fuerza de trabajo por un cierto número de rasgos entre los cuales el esencial, común con la esclavitud, es *que no existe en esta relación ningún tipo de medida al acaparamiento de la fuerza de trabajo*: esta última, contenida al interior de los únicos límites que representa un cuerpo individual material, es tomada como un todo, sin evaluación. El cuerpo es una reserva de fuerza de trabajo, y es en tanto que tal que es apropiado. No es la fuerza de trabajo, distinta de su soporte/productor, dado que puede ser medida en “cantidades” (de tiempo, de dinero, de tareas), la que es acaparada, sino su origen: la máquina-de-fuerza-de-trabajo.

Si bien las relaciones de apropiación en general implican efectivamente el acaparamiento de la fuerza de trabajo, éstas son lógicamente anteriores y lo son igualmente desde el punto de vista histórico. El haber conseguido vender SOLAMENTE su fuerza de trabajo y no ser uno mismo apropiado es el resultado de un largo y duro proceso. La apropiación física se manifestó en la mayoría de las formas de esclavitud conocidas: por ejemplo la de Roma (en donde por lo demás el conjunto de los esclavos de un amo se llamaba *familia*), la de los siglos XVIII y XIX en América del Norte y en las Antillas. En cambio, ciertas formas de esclavitud que limitaban la duración de dicha apropiación (a tantos años de servicio por ejemplo, como fue el caso en la sociedad hebrea, en la Ciudad ateniense bajo ciertas reservas, o en los Estados Unidos del siglo XVII...); ciertas formas de vasallaje que fijaban también límites al uso del siervo (en número de días por semana, por ejemplo) son formas transicionales entre la apropiación física y el acaparamiento de la fuerza de trabajo. Lo que nos interesará aquí es *la apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo*. Denominada “esclavitud” y “vasallaje” en la economía fundiaria, este tipo de relación podría ser designado bajo el término de “sexaje” en lo que respecta a la economía doméstica moderna, cuando ataña a las relaciones de clases de sexo.

1. La expresión concreta de la apropiación

El uso de un grupo por parte de otro, su transformación en instrumento, manipulado y utilizado a fines de incrementar los bienes (de allí igualmente la libertad, el prestigio) del grupo dominante, o incluso sencillamente —lo que es el caso más frecuente— a fines de hacer su sobrevivencia posible en mejores condiciones que las que conseguiría reducido a sí mismo, puede tomar formas variables. En las relaciones de sexaje, las expresiones particulares de dicha relación de apropiación (la del conjunto del grupo de las mujeres, la del cuerpo material individual de cada mujer) son: a) la apropiación del tiempo; b) la apropiación de los productos del cuerpo; c) la obligación sexual; d) la carga física de los miembros inválidos del grupo (inválidos por la edad —bebés, niños, ancianos— o enfermos y minusválidos) así como los *miembros válidos de sexo masculino*.

A. La apropiación del tiempo

El tiempo es apropiado *explícitamente* en el “contrato” de matrimonio dado que no hay ninguna medida de este tiempo, ninguna limitación a su empleo, ni bajo la forma de horarios como es el caso en los contratos de trabajo clásicos, ya sean salariales o no (cuando las personas se alquilan contractualmente, o a cambio de mantenimiento, especifican un tiempo de trabajo y un tiempo de libertad —fiestas, días de reposo, etc.), ni bajo la forma de medición en moneda: no está prevista ninguna evaluación monetaria del trabajo de la esposa.

Es más, *no sólo se trata de la esposa, sino también de los miembros en general del grupo de las mujeres*. Puesto que en efecto, las madres, hermanas, abuelas, hijas, tías, etc. que no firmaron ningún contrato individual con el esposo, el “jefe de la familia”, contribuyen al mantenimiento y a la conservación de los bienes, vivos o no, del mismo. Porque el lavado, el cuidado de los hijos, la preparación de los alimentos, etc. son realizados igualmente a veces por una de las madres de los dos esposos, su o sus hijas, la hermana de uno de los esposos, etc. En virtud no de un contrato directo de apropiación como es el caso de la esposa (cuya nuda apropiación se manifiesta en la obligación legal —además y primera— del servicio sexual), sino en función de

la apropiación general de la clase de las mujeres que implica que *su tiempo* (su trabajo) está disponible sin contrapartida contractual; y disponible en general y sin distinción. *Todo ocurre como si la esposa perteneciera en lazo propiedad al esposo y la clase de las mujeres en usufructo a cada hombre y particularmente a cada uno de aquellos que han adquirido el uso privado de una de ellas.*

Siempre y en todas partes, en las circunstancias más “familiares” como en las más “públicas”, se espera que las mujeres (la mujer, las mujeres) hagan la limpieza y decoren el lugar, vigilen y den de comer a los niños, barran o sirvan el té, frieguen los platos o descuelguen el teléfono, cosan el botón o escuchen las preocupaciones metafísicas y profesionales de los hombres, etc.

B. La apropiación de los productos del cuerpo

“No vendíamos el cabello de *nuestras* Borgoñonas, vendíamos su leche...” Estas palabras salidas de la boca de un viejo escritor de sexo masculino (TV, 16.12.77) dicen bastante claramente que contrariamente a lo que muchas de nosotras creemos, ni nuestros cabellos ni nuestra leche nos pertenecen pues, si se venden, los venden sus legítimos propietarios —los cuales por lo demás, al evocar a sus propios padres, barqueros transportadores, precisaban acerca de las nodrizas (por el intermedio aún del mismo portavoz) que:

“Ellos hacían un cargamento de mujeres para París...”

Pero la prueba todavía actual de la apropiación de los productos del cuerpo es que en el matrimonio *el número de hijos no está sometido a contrato*, no está fijado, o sometido a la aprobación de la esposa. La ausencia para la mayoría de las mujeres de una posibilidad real de anticoncepción y de aborto es la consecuencia de ello. La esposa debe tener y tendrá todos los hijos que quiera imponerle el esposo. Y si el esposo sobrepasa su propia conveniencia, hará cargar la responsabilidad de ello a la mujer, que debe darle todo lo que él quiere y únicamente lo que él quiere. El estatus del aborto, durante tanto tiempo clandestino, *existente* sin existir, confirmaba esta relación, siendo el aborto *el recurso de las mujeres cuyo hombre no quería el hijo* tanto

como el de aquellas que no lo querían ellas mismas².

Los hijos pertenecen al padre, lo sabemos, y hasta no hace mucho tiempo era necesario, para que una madre pudiera hacer atravesar una frontera al hijo, estar provista de una autorización del padre, cuando lo contrario no se planteaba. No es que hoy y en los países ricos la posesión de los hijos sea de un inmenso interés económico, aunque³... Los hijos siguen siendo en cambio un poderoso instrumento de chantaje en caso de desacuerdo conyugal: es su *posesión* lo que reivindican los hombres, y no su carga material, que ellos se apresuran en confiar a otra mujer (madre, doméstica, esposa o compañera) según la regla que estipula que las posesiones de los dominantes sean cuidados materialmente por una (o unas) posesión de los mismos. La posesión de los hijos, “producción” de las mujeres, les corresponde aún jurídicamente a los hombres en última instancia; los hijos continúan perteneciendo al padre, incluso cuando la madre tiene la carga material de éstos en caso de separación⁴.

² La baja en la natalidad en Europa en los siglos XVIII y XIX permite ver que la limitación de los nacimientos *no tiene* obligatoriamente que ver con una *contracepción femenina* y que ella puede entrar en los hechos sin esto. Esta baja en la natalidad es conocida por ser principalmente el resultado de un *control masculino* (en el sentido de coitus interruptus, sentido al cual añadiremos el *de control político* de las mujeres por parte de los hombres). La violencia de la resistencia a un método de contracepción (o a un aborto) efectivamente accesible a las mujeres, y a todas las mujeres, muestra efectivamente que se trata de un conflicto de poder.

Por otra parte, en ciertas formas de matrimonio, el hecho de no poder tener hijos, o de no tener los hijos deseados (varones, por ejemplo) por el marido es una causa de repudio.

³ El propietario de los subsidios familiares, hoy (1978, en Francia), sigue siendo el marido-padre (y como puede ocurrir igualmente que se haya marchado, sus queridos hijos pueden atravesar las mayores dificultades para obtener las subvenciones teóricamente destinadas a hacer su “sustento” menos dificultoso). Por otra parte, el administrador de los eventuales bienes de los hijos y de la comunidad sigue siendo el padre; lo que puede ser económicamente interesante en las clases medias y la burguesía.

⁴ Por otra parte, la decisión sobre la tutela nunca es definitiva y puede ser cuestionada. La costumbre y las sentencias comprueban que entre más pequeños sean los niños (= más dura es la carga), más las madres conservan la exclusividad de la carga material, mientras que en la adolescencia, cuando ya están criados, los lazos con los padres (hombres) se estrechan. Sobre estas cuestiones, ver Christine Delphy, “Mariage et divorce, l’impasse à double face”, *Les Temps modernes*, n° 333-334, 1974; y; Emmanuelle de Lesseps, *Le Divorce comme révélateur et garant d’une fonction*

De hecho ¿no es la esposa la que “da” hijos a su marido cuando lo contrario no es exacto?

El cuerpo individual material de las mujeres pertenece, tanto en lo que fabrica (los hijos) como en sus partes divisibles (los cabellos, la leche...), a alguien diferente a ella misma; como era el caso en la esclavitud en la plantación⁵.

C. La obligación sexual

Dar un nombre a esta relación no es tan fácil. ¿“Servicio sexual”? ¿Como servicio militar o servicio obligatorio? No estaría mal ¿“Deber sexual”? ¿Como los deberes escolares o el Deber? No estaría mal. ¿“Pernada”, como lo llaman aquellos que se encuentran del buen lado de la relación? Derecho de pernada, uno más de esos términos que una recibe en plena cara.

Tiene el mérito de decir que se trata de un derecho y de un derecho ejercido contra nosotras sin que nuestra opinión sobre el asunto tenga la menor importancia⁶, pero tiene el grave defecto de ser el término de aquellos que gozan de ese derecho; nosotras, cumplimos el deber. Se nos ha enseñado siempre que a los derechos corresponden deberes, pero lo que no se nos ha precisado es que al derecho de los unos corresponde el deber de los otros. En este caso está claro.

économique de la famille, Tesina de Maestría, Universidad de Vincennes.

⁵ En las diversas formas de esclavitud históricamente conocidas, algunas (en el mundo antiguo, por ejemplo) no comprendían derechos tan extendidos sobre la individualidad física; ciertos esclavos atenienses tenían la propiedad de sus hijos o más exactamente sus hijos no pertenecían al amo, mientras que en la esclavitud moderna de plantación, el amo tiene absoluta posibilidad de conservar los hijos en su plantación, o en la casa, o de venderlos a otro amo.

La materialidad del cuerpo de los esclavos es allí manipulable a discreción y se los puede tratar —como en Roma— como a animales de combate. El vasallaje y ciertas formas de matrimonio históricas o no occidentales no implican tampoco derechos tan extendidos.

⁶ Este derecho feudal dejó en la cultura popular francesa un recuerdo cuya evocación se acompaña generalmente de una alegría viril que contrasta con los hechos, pues después de todo, en teoría, el señor feudal ejercía tal derecho *por encima de la voluntad del marido* y esto podría darle una tonalidad más triste...

Cuando usted es mujer y que después de un cierto tiempo se encuentra con un antiguo amante, la preocupación principal de éste parece ser la de acostarse de nuevo con usted. Así no más, al parecer. Porque en fin, no veo que la pasión física tenga algo que ver con esta tentativa, visiblemente no. Es una manera nítida de expresar que lo esencial en la relación entre un hombre y una mujer es *el uso físico*. Uso físico manifestado aquí bajo su forma más reducida, más sucinta: el uso sexual. Único uso físico posible cuando el encuentro es fortuito y que no existen lazos sociales estables. No es de sexualidad de lo que se trata aquí, ni de “sexo”, sino simplemente de uso; ni tampoco de “deseo”, simplemente de control, igual que en la violación. Si la relación vuelve a empezar, incluso de manera efímera, debe pasar de nuevo por el uso del cuerpo de la mujer.

Existen dos formas principales de este *uso físico sexual*. El que interviene por contrato no monetario, en el matrimonio, y el que es directamente monetizable, la prostitución. Superficialmente son opuestos, aunque por el contrario parece que se confirman el uno al otro para expresar la apropiación de la clase de las mujeres. La oposición aparente tiene que ver con la intervención o no intervención de un pago, es decir, de una *medida* de este uso físico. La prostitución reside en el hecho de que la práctica del sexo es, por una parte, remunerada en cantidad determinada y que, por otra parte, esta remuneración corresponde a un tiempo determinado, que puede ir de unos minutos a varios días, y a actos codificados. La característica de la prostitución es principalmente que el uso físico comprado es sexual y únicamente sexual (aun si éste último reviste formas que parecen alejadas de la estricta relación sexual y presenta semejanzas con conductas de prestigio, maternaje, etc.). La *venta* limita el uso físico al uso sexual.

El matrimonio por el contrario extiende el uso físico a todas las

Sin embargo, la exacta significación de este derecho —el de la apropiación de las mujeres por parte de los hombres, su carácter de cosas físicamente manipulables para todos los fines, trabajo, reproducción, placer— fue la única que se conservó. El derecho de pernada no es sino la expresión institucionalizada de la competencia entre los hombres [que evocaré más adelante en los medios de la apropiación (cf. la obligación sexual)] que intentan hacer un uso personal de un objeto común.

formas posibles de dicho uso, entre los cuales precisa y centralmente (aunque entre otros) la relación sexual. Este uso es obligatorio en el contrato de matrimonio, y por lo demás, su no ejercicio es causa perentoria de anulación (no de “divorcio” sino efectivamente de “anulación” del matrimonio). El uso físico es por tanto la expresión principal de la relación que se establece entre dos individuos particulares bajo la forma matrimonio —como bajo la forma concubinato, que es un matrimonio consuetudinario.

El hecho de practicar este uso físico por fuera del matrimonio —es decir, el hecho de una mujer aceptar o buscar la posesión, incluso limitada a la relación sexual, por parte de otro hombre— es causa de divorcio. Si se prefiere, una mujer no debe olvidarse que es apropiada, y que, en tanto que propiedad de su esposo, no puede evidentemente disponer de su propio cuerpo. El marido puede igualmente causar el divorcio si es “adúltero”, *pero* para esto no es suficiente que él haga un uso sexual de otra mujer, sino que él tiene que *apropiarse* de esa otra mujer. ¿Cómo? El adulterio no es establecido, cuando se trata de un hombre, sino en el caso de una relación ilícita de mediano o largo plazo, es decir, de una tentativa de romper la monoginia que es la forma convencional de la apropiación conyugal de las mujeres aquí y hoy⁷. (En otra parte y en otro tiempo, esto puede llamarse poliginia). Pero el que un hombre recurra a la prostitución no es adulterio y no es en modo alguno causa de divorcio. Significa entonces que cuando un hombre tiene una relación sexual, su cuerpo no se considera como “poseído”, por el contrario él conserva su propiedad y la libertad de uso que de ello resulta; él puede servirse de su cuerpo libremente, sexualmente como de cualquier otra forma, por fuera del lazo que ha establecido con una persona en particular, “su mujer”.

Luego, es solamente en el momento en que él establece una rel-

⁷ Llevar a la mujer y encargarse de su manutención bajo el techo conyugal es todavía requerido hoy (1978) por la ley española como condición de adulterio por parte de los hombres, como era el caso en la ley francesa en otro tiempo. Y la asimetría de la jurisprudencia en materia de sanción legal en caso de adulterio, según que se trate de mujeres o de hombres, ha sorprendido incluso a los juristas menos sospechosos de filogenia.

acción consuetudinaria de apropiación de otra mujer determinada (y no una relación episódica con una mujer común), en el momento en que quiebra las reglas del juego del grupo de los hombres (¡y de ninguna manera porque estaría “ofendiendo” a su mujer!) que él puede enfrentarse a la sanción del divorcio, es decir, encontrarse privado del uso físico extendido (que comprende las tareas de cuidado de su propia persona) de una mujer precisa, lo que le aseguraba el matrimonio⁸.

La misma palabra, “adulterio”, para la mujer por el contrario implica, expresa, que su cuerpo no le pertenece a ella personalmente, sino que efectivamente le pertenece a su marido, y que ella no dispone de su uso libre. Y sin duda se sitúa aquí *la verdadera razón* de la ausencia (cualesquiera que sean las excepciones puntuales que algunos se afanan en encontrar) de prostitución de hombres para el uso de las mujeres —y no en la “indisponibilidad fisiológica” de los hombres, evocada constantemente a este respecto⁹. He aquí lo que puede sugerir la inexistencia de una prostitución *para* las mujeres, al contrario de la existencia de una prostitución *para* los hombres. No puede haber prostitución *para* quienes no tienen la propiedad de su propio cuerpo.

Posesiones...

“El cuerpo”: muchas de nosotras nos sentimos muy tocadas por esta cuestión y le atribuimos una gran importancia. Ahora bien, recientemente, en una emisora cultural, un hombre por lo general más

⁸ Nos podemos preguntar con cierta verosimilitud si la demanda de divorcio no traduce, según quien lo haya *solicitado*, el hombre o la mujer, dos situaciones diferentes. Sí, cuando la demanda es hecha por una mujer no se trata de una tentativa de ruptura de un lazo (por fin se libera de él...), mientras que podría muy bien ser, cuando es solicitado por un hombre, la confirmación de un nuevo lazo (una mujer “se encarga” de él...).

⁹ Por lo demás, aún si existiera dicha no-disponibilidad fisiológica, esto mostraría una vez más hasta que punto el funcionamiento sexual no es sino la traducción de lo que se tiene en la cabeza, es decir la imagen de lo que sucede en las relaciones de hecho. En efecto, sería inadmisibles que un hombre pudiera parecer *disponible al uso*, puesto que socialmente él no es un objeto, y que es justamente esto lo que lo distingue de la mujer que, perteneciendo ella a los hombres, está por definición siempre disponible.

bien moderado tuvo un ataque de cólera cuando explicaba que todas esas escritoras (lo cito de una manera aproximada) “hablaban de las realidades del cuerpo con insistencia, desde las tripas, diciendo cosas que habitualmente nadie dice, con una especie de satisfacción insistente...”, no dijo “mórbida” pero era ese tipo de cosas lo que estaba implicado, en todo caso, todo esto le parecía asqueroso.

Me pregunté qué sucedía aquí, dado que siempre es conveniente escuchar con atención a la clase antagonista. Un hombre expresaba su cólera ante aquellas de entre nosotras que vuelven sin cesar al cuerpo, y que lo hacemos por nuestras propias razones: ¡nuestro cuerpo es negado, desde hace tanto tiempo, descubrámoslo! ¡Nuestro cuerpo es despreciado, desde hace tanto tiempo, reencontremos nuestro orgullo!, etc.

En el asco y el desprecio expresados por este periodista, en su irritación, escuchaba un eco incierto, que me era familiar y que no conseguía definir. Sus frases parecían visiblemente un comentario idealista de *otra cosa* (comentario superestructural de cierta manera) enunciada allí. Yo sentía que había algo efectivamente... pero ¿qué? Todo eso me recordaba... ¡Pero claro! El discurso de los poseedores acerca del dinero (el dinero apesta), el discurso sobre los bienes materiales (los bienes son menospreciables, etc.). El dinero apesta, como las mujeres, los bienes son menospreciables, como las mujeres. Significa entonces que bienes, mujeres y dinero son idénticos por algún lado. ¿Cual? — Son posesiones, *posesiones materiales*.

En tanto que posesiones, toda palabra sobre ellos no es adecuada sino en la sola boca del propietario que se expresa sobre ellos, de la forma que a él le conviene; y cuando le conviene. Además, puesto que estos bienes están a su disposición, él puede despreciarlos según la altura de la mirada que caracteriza, a veces, a la gente pudiente que no se apega, ¡Dios gracias! a los bienes de este mundo, ni más ni menos a su ganado que a su dinero; al menos cuando su posesión está asegurada.

Mejor aún, ellos pueden deshacerse de éstos simbólicamente, como por ejemplo de sus posesiones hembras: a través del pornosadismo literario y cinematográfico, que es inclusive una actividad

abundante y bien establecida en su clase¹⁰. Pero, ni hablar de que estos bienes den brincos en cualquier dirección y cometan el error de creerse propietarias de lo que sea, y principalmente de sí mismas¹¹.

Todo esto no es asunto de desprecio sino de una manera secundaria, y para nada un asunto de negación. Nosotras escuchamos y sufrimos desprecio y negación, pero éstos no son sino la apariencia externa de una relación social. El desprecio y el asco ante la reivindicación de su cuerpo por parte de las mujeres no son sino resultados derivados de la posesión de ese cuerpo por parte de los hombres. En cuanto a la negación, negadas no somos exactamente. Por lo demás, nadie se encarnizaría tanto con nosotras (“contra nosotras” sería mucho más justo) si no existiéramos materialmente. Es como sujetos que no existimos¹². Materialmente existimos, demasiado materialmente: somos propiedades. Todo esto es un trivial asunto de delimitación. Es porque “pertenece” que somos menospreciadas por nuestros propietarios, es porque somos apropiadas en tanto que clase entera que estamos “desposeídas” de nosotras mismas.

¹⁰ Este tipo de literatura es, como los perfumes mortíferos (“Yatagán”, “Brut”, “Balafre”...) de uso elegante y conveniente para los ejecutivos y demás intelectuales; este cine planea más bien en las zonas de la “escasez sexual” que tanto conmueve... cuando se trata de machos. En efecto, nunca se habla de escasez sexual en lo que respecta a las mujeres, y es lógico puesto que la escasez sexual es el hecho de estar impedido o privado de ejercer sobre las mujeres los derechos que los otros hombres ejercen. ¿Quién habla aquí de sexualidad?

¹¹ Y con mayor razón, no se trata de que una mujer se conduzca como propietaria de otros cuerpos humanos y de que haga su numerito de porno personal. Habría que ver la acogida reciente reservada a la última película de Liliana Cavani, *Más allá del bien y del mal*. Como máximo se puede elogiar por parte de una autora-mujer (o que se presume como tal) el porno-masoquismo: los trémolos encantados alrededor de *La historia de O* fueron significativos a este respecto; lo mismo que el éxito de la película precedente de Cavani, *Portero de noche*: las únicas críticas que se elevaron en la gran prensa tuvieron por objeto las posibles implicaciones racistas de la película, pero no sus implicaciones sexistas.

¹² El problema es, de hecho, que estos bienes en particular, por más materiales que sean, se mueven y hablan, lo que complica considerablemente las cosas. Es a esto que los artistas intentan poner orden: privándonos frecuentemente de la cabeza, de los brazos, de las piernas. La Venus de Cnide (la que se encuentra en el Museo del Louvre), decapitada, sin piernas y manca, sigue siendo un ideal femenino de referencia. Y mejor aún, una mujer “muerta y aún caliente”, como lo deja percibir la cultura viril de las bromas y de los espectadores de westerns.

La reapropiación mental individual de una misma y el yoga, pueden ayudarnos un momento, pero lo que importa es que retomemos (y no solamente en nuestra cabeza) la posesión de nuestra *materialidad*. Retomar la propiedad de nosotras mismas supone que nuestra clase entera retome la propiedad de sí misma, social, materialmente.

D. La carga física de los miembros del grupo

Las relaciones de clases de sexos y las relaciones de clase “comunes” emplean instrumentalidades diferentes. Si la esclavitud y el vasallaje implican la reducción al estado de cosa, de herramienta, cuya instrumentalidad es aplicada (o aplicable) a otras cosas (agrícolas, mecánicas, animales...), el sexaje además, tal como la esclavitud en la casa del amo, tiene que ver con la reducción al estado de herramienta cuya instrumentalidad se aplica *además y fundamentalmente a otros seres humanos*. Además y fundamentalmente, porque las mujeres, como todos los dominados, ejecutan desde luego tareas que no implican una relación directa y personalizada con otros seres humanos, pero sobre todo, las mujeres *siempre*, y hoy en día en los países occidentales, únicamente ellas, están dedicadas a realizar por fuera del salariado, el cuidado corporal, material y eventualmente afectivo del conjunto de los actores sociales. Se trata a) de una prestación no monetaria, como lo sabemos y b) realizada en el marco de una relación personalizada durable.

En dos casos, servicio físico extendido y servicio sexual, la relación de apropiación se manifiesta en el hecho común y cotidiano de que la apropiada está destinada al servicio material del cuerpo del dominante y de los cuerpos que pertenecen a, o dependen de, el mismo; el hecho de ser poseída en tanto que cosa por parte del dominante se manifiesta aquí por la disponibilidad física consagrada al cuidado material de otras individualidades físicas. Y esto se produce en una relación no evaluada, ni temporal ni económicamente.

Sin duda alguna, estas tareas de cuidado físico existen *igualmente* en el circuito monetario del trabajo, ellas son efectuadas *a veces* profesionalmente a cambio de un salario (y no es una casualidad que aún, hoy y aquí, sean las mujeres las que las realizan casi exclusivamente). Pero si se compara el número de horas respectivamente

asalariadas y no asalariadas consagradas a estas tareas, éstas son, en una aplastante mayoría, efectuadas por fuera del circuito salarial.

Socialmente, *estas tareas son efectuadas en el marco de una apropiación física directa*. Por ejemplo, la institución religiosa absorbe mujeres que ella asigna “gratuitamente” a este trabajo en los hospicios, orfanatos y diversos asilos y casas. Como en el marco del matrimonio (además están casadas con Dios), es a cambio de su manutención y no de un salario que las mujeres llamadas “hermanas” o “religiosas” hacen este trabajo. No se trata por supuesto de “caridad” religiosa puesto que cuando son hombres los que estas instituciones sagradas congregan, ellos no efectúan en modo alguno estas tareas de cuidado de seres humanos. Se trata efectivamente de una fracción de la *clase de las mujeres* que, habiendo sido reunida, realiza socialmente, por fuera del salariado, las tareas de cuidado físico de los enfermos, niños y ancianos aislados.

Ellas son el colmo de la feminidad, tanto como las prostitutas (y tal vez aún más), que son otro aspecto (aunque aparentemente situadas en un nivel diferente porque éstas últimas son “pagadas”¹³) de la relación específica de sexaje. De hecho, el abominable sentido común popular, aquél inagotable pozo de hipocresía conformista, así lo considera, puesto que no imagina a las mujeres sino como religiosa o puta. Ellas son las figuras alegóricas de una relación social que es cotidiana y que las une. La carga física y la carga sexual, de las que se trata aquí, están efectivamente en el centro de las relaciones de sexo.

De los efectos de la apropiación sobre la individualidad

Hablar de cuidado material del cuerpo es poco decir, se trata aquí de evidencias engañosas que una cree conocer. De hecho, ¿qué quiere decir “cuidado material físico”? Primero, una presencia constante. Nada de marcar tarjeta en este contexto, hablamos de una vida

¹³ No es quizás tan evidente que ellas sean pagadas, porque en definitiva son los chulos los que reciben el pago —lo que es muy “normal”: ellos arriendan su propiedad. En cierta forma se puede decir del servicio de las prostitutas que éste es efectivamente *vendido* (pues da lugar a un intercambio monetario) pero que éstas últimas no son pagadas.

en la que todo el tiempo es absorbido, devorado en el cara a cara con los bebés, los niños, el marido; y también las personas de edad, los enfermos¹⁴. Cara a cara porque sus gestos, sus acciones mantienen a la madre-esposa-hija-cuñada bajo su esfera de influencia. Cada uno de los gestos de estos individuos está lleno de sentido para ella y modifica su propia vida a cada instante: una necesidad, una caída, una solicitud, una acrobacia, una partida, un sufrimiento, la obligan a cambiar de actividad, a intervenir, a preocuparse por lo que hay que hacer inmediatamente, en unos minutos, a tal hora, esta noche, antes de tal hora, antes de partir, antes que X venga...

Cada segundo de su tiempo —y sin esperanza de ver cesar a hora fija esta preocupación, incluso en la noche—, ella es *absorbida por otras individualidades*, apartada por otras actividades de la que estaba realizando en el momento¹⁵.

La coacción no reside solamente en la constancia de esta presencia y de esta atención, sino en el cuidado material físico *del cuerpo* mismo. Lavar los muertos es tarea del grupo de las mujeres, y esto no es insignificante. Como también lavar a los enfermos graves¹⁶.

Además, la sujeción material a individualidades físicas es también una realidad *mental*. No hay abstracción: todo gesto concreto tiene una cara significativa, una realidad “sicológica”. Aunque se intente incansablemente constreñirnos a no pensar, esta sujeción no se vive

¹⁴ En teoría, el paso de la “familia extendida” a la familia conyugal modificó profundamente los lazos familiares y el peso que éstos implicaban. Sin embargo, si los miembros de una misma “familia” no viven ya juntos, no por esto ha desaparecido la carga material que incumbe a las mujeres. Tal vez sea menos frecuente, pero en París mismo, las mujeres continúan desplazándose para llevarle comida a los padres enfermos o de edad, hacer la limpieza, las compras, hacerles una o varias visitas cotidianas según la distancia a la que se encuentra su vivienda. Los tareas que se supone habían desaparecido (nos preguntamos por qué esta idea está tan difundida) siguen siendo completamente de actualidad.

¹⁵ Sobre este punto, la abundancia de los textos, desde Beauvoir hasta la más anónima de entre nosotras, es tan grande que casi toda la literatura feminista está concernida.

¹⁶ Un poco de familiaridad con este universo me parece que inmuniza definitivamente contra las poéticas vaticinaciones que nos sugieren que los buenos tiempos de antaño, con sus grandes abnegaciones rituales, rebosaban de valores morales muy elevados... Sobre las tareas rituales del grupo de las mujeres, Cf. Yvonne Verdier, “La femme qui aide et la laveuse”, *L'Homme* XVI (2-3), 1976.

mecánicamente ni en la indiferencia. La individualidad, justamente, es una frágil conquista, a menudo rehusada a una clase entera a la que se le exige diluirse, material y concretamente, en otras individualidades. Coacción central en las relaciones de clases de sexo, la privación de individualidad es la secuela o la cara oculta de la apropiación material de la individualidad. Porque no es tan obvio que los seres humanos se distinguen tan fácilmente los unos de los otros, y una proximidad/carga física constante es un poderoso freno a la independencia, a la autonomía; es la fuente de una imposibilidad de discernir, y *a fortiori* de poner en práctica, opciones y prácticas propias.

No es seguramente un azar si a los miembros de la clase de sexo dominante les “asquea” la mierda de sus hijos y, por consecuencia, “no pueden cambiarlos”. Nadie soñaría incluso que un hombre pueda cambiar a un anciano o a un enfermo, bañarlo, lavar su ropa. Pero las mujeres lo hacen, y ellas “deben” hacerlo. Ellas son la herramienta social asignada para esto. Y no es solamente un trabajo penoso, pesado y obligatorio —hay otros trabajos penosos y pesados que no tienen que ver con la división social sexual del trabajo— sino también un trabajo que, en las relaciones sociales en las que es realizado, destruye la individualidad y la autonomía. Dicho trabajo, efectuado por fuera del salario, en el marco de la apropiación de su propia individualidad que sujeta a la mujer a determinados individuos físicos, “familiares” (en el significado propio), con quienes los lazos son poderosos (cualquiera que sea la naturaleza, amor/odio, de estos lazos), disloca la frágil emergencia del sujeto.

El pánico en el que se sienten sumergidas tantas mujeres cuando sus hijos están recién nacidos, llámesele depresión nerviosa, “depre” o fiebre puerperal, ¿qué otra cosa es, sino la constatación de desaparecer?, que somos devoradas, no sólo física sino mentalmente: física y por tanto mentalmente. Que vacilamos sobre una cuerda floja sin saber si seremos arrojadas definitivamente a la niebla de la absorción casi física en los otros. O si se nos permitirá atravesar este tiempo no medible y no medido sin perdernos definitivamente. O si se nos permitirá salir del otro lado del túnel, en un momento indeterminable...

La confrontación con la apropiación material es la desposesión misma de la propia autonomía mental; expresada más brutalmente en la carga física de los otros dependientes que en cualquier otra forma

social que toma la apropiación: cuando se es apropiado materialmente, se es desposeído mentalmente de sí mismo.

2. La apropiación material de la individualidad corporal

A. Apropiación de la individualidad física y fuerza de trabajo en el sexaje

Somos, como cualquier otro grupo dominado, portadoras de fuerza de trabajo. Sin embargo, el hecho de ser portador de fuerza de trabajo no constituye en sí la apropiación material. La existencia de un proletariado resultante del desarrollo industrial rompió el vínculo sincrético entre apropiación y fuerza de trabajo tal cual existía en las sociedades esclavistas o feudales, digamos en una sociedad agrícola fundiara.

Hoy esta no-equivalencia, esta distinción, está expresada en la venta de la fuerza de trabajo, venta que introduce una *medida* de la misma, más nítida todavía que lo que había sido la limitación del tiempo de utilización de esta fuerza en el vasallaje. La venta de la fuerza de trabajo es una forma particular de su uso: es una evaluación monetaria y temporal de esta fuerza de trabajo, incluso si tendencialmente dicha evaluación se confunde con su uso máximo. El vendedor vende un número determinado de horas de trabajo y estas horas le serán pagadas tanto, bajo una forma monetaria u otra. En todo caso, siempre hay evaluación. Cualquiera que sea el empleo de esta fuerza, cualesquiera que sean las tareas efectuadas, la venta comporta dos elementos de medida: el tiempo y la remuneración. Aunque el precio sea fijado por el comprador (como es el caso en el sistema industrial y en todas las relaciones de dominación en que interviene el intercambio monetario), aunque esta venta se revele difícil (como es el caso en período de desempleo), el vendedor dispone, *en tanto que individuo material*, de su propia fuerza de trabajo (no se trata aquí de saber si con esto se le resuelve o no la vida) y distingue así su individualidad, del uso de esta individualidad.

Al contrario de los otros grupos dominados portadores de fuerza de trabajo, nosotras las mujeres somos en la relación social de sexos

no vendedoras de dicha fuerza, y nuestra apropiación se manifiesta justamente en este hecho. Somos diferentes a los oprimidos quienes pueden firmar contratos *a partir* de la disposición de su fuerza de trabajo, es decir intercambiarla o venderla.

Es muy sugerente, práctica y tácticamente, evaluar en dinero el trabajo doméstico realizado en el marco del matrimonio, y ha sido hecho¹⁷. Pero nos podemos preguntar si ello no contribuye a ocultar el hecho de que ese trabajo tiene como rasgo específico el de no ser pagado. Sería por otra parte más justo decir que su particularidad es la de ser *no pagado*¹⁸.

Si este trabajo es no pagado, es porque no es “pagable”. Si no es monetizable o medible (siendo análogos la medida y el dinero), significa pues que es adquirido de otra manera. Y esa otra manera implica que lo es globalmente, de una vez y para siempre, y que no es necesario pasar por evaluaciones monetarias, horarias o a destajo, evaluaciones que acompañan en general la cesión de la fuerza de trabajo; y dichas evaluaciones, justamente, no intervienen en este caso.

Las evaluaciones, cuando intervienen en una relación instauran un vínculo de tipo contractual, tanto de X por tanto de Z, tantas horas a cambio de tanto dinero, etc. Todas las relaciones sociales no son traducibles en términos contractuales y el contrato es la expresión de una relación específica; su presencia, o su ausencia (que atine antes que nada a la relación colectiva de sexaje) es el signo de una relación determinada. No se puede considerar al contrato como el ajuste secundario de relaciones que serían todas indiferentemente traducibles en términos contractuales. Por ejemplo, el salariado está *dentro* del universo del contrato, la esclavitud está *por fuera* del universo del contrato. La relación sexuada *generalizada* no es traducida y *no es traducible* en términos de contrato (lo que es ideológicamente interpretado como una relación garantizada por fuera del universo contractual y fundada en la Naturaleza). Esto es habitualmente velado con el hecho de que la forma *individualizada* de la relación es considerada como

¹⁷ Cf. *Les Cahiers* du GRIF, n° 2, 1974. Artículos y bibliografía.

¹⁸ *No ser pagado* quiere decir sencillamente que el trabajo es llevado a cabo sin que una cantidad de dinero o de sustento determinada venga a *recompensar* su realización. Mientras que ser *no pagado* por un trabajo quiere decir que hace parte de su carácter el *no tener ninguna relación con una cantidad cualquiera*, de dinero o de sustento.

un contrato: el matrimonio.

Esta forma individualizada contribuye con su apariencia trivial de contractualidad a ocultar la relación real existente entre las clases de sexo, tanto como a revelarla. Esto, porque el universo del contrato ratifica y supone, *antes que cualquier otra cosa*, la calidad de propietario de los contratantes. Los menores, los locos, aquellos que están bajo tutela, es decir, los que son aún propiedad del padre y aquellos que no tienen la propiedad de su subjetividad (quiere decir en realidad la posesión de bienes “propios” según la expresión del Código Civil), no pueden firmar contratos. Para firmar contratos, superficialmente, la propiedad de los bienes materiales (raíces y monetarios puestos en juego en el contrato), eventualmente la propiedad de cosas vivas (animales, esclavos, mujeres, niños...) parece determinante. Pero lo que es verdaderamente determinante *es la propiedad de sí mismo*, que se expresa, a falta de cualquier “bien propio”, en la posibilidad de vender su propia fuerza de trabajo. Tal es la condición mínima de cualquier contrato. Ahora bien, el hecho de que un individuo sea la propiedad material de otro lo excluye del universo del contrato; no se puede ser a la vez propietario de sí mismo y ser la propiedad material de otro. La naturaleza de las relaciones sociales tales como el sexaje o la esclavitud es de una cierta manera invisible porque quienes están incluidos en éstas como dominados no poseen un grado de realidad muy diferente al de un animal o al de un objeto. Por más valiosos que sean estos animales u objetos.

La venta o el intercambio de bienes y *especialmente de la emanación corporal propia que es la fuerza de trabajo* constituyen la verificación de la propiedad de sí mismo (no puedo vender sino lo que me pertenece).

En el acto que codifica el vínculo del matrimonio, no hay tampoco la enunciación jurídica de la propiedad de sí mismo. Como en el contrato de venta de la *fuerza* de trabajo, en que la significación oculta es la propiedad de sí mismo, en el “contrato” matrimonial la significación oculta es la no propiedad de sí mismo, expresada en una relación determinada: las *mujeres no ceden su fuerza de trabajo*; en efecto, como se observó, no intervienen aquí ni medida de tiempo, ni acuerdo sobre la remuneración. Solamente la garantía de ser mantenida en estado de funcionamiento según los medios del propietario

(en vida, “bien mantenida” como una máquina es bien conservada o no...) es dada como contrapartida de la cesión. ¿Cesión de qué, a propósito? ¿Qué significa una cesión que atribuye todo el tiempo y todo el espacio corporal al comprador? *El hecho de que no haya término al trabajo, ni medida de tiempo, ni noción de violación sexual (esto es de primera importancia), muestra que esta cesión es realizada en bloque y sin límites.* Y que, por consecuencia, lo que es cedido no es la fuerza de trabajo sino efectivamente la unidad material que forma al individuo mismo.

Si comparamos la relación de sexaje con la venta de la fuerza de trabajo en el mercado clásico, nos encontramos confrontados a la noción de intercambio. Ahora bien, no hay intercambio en la relación de sexaje, puesto que en efecto *nada* viene a contabilizar algo que pudiera ser la materia del intercambio. Si nada evalúa o no contabiliza, si TODO es debido y si todo es propiedad: el tiempo, la fuerza, los niños, todo, sin límites, la relación de sexaje no es una relación de mercado. ¿Cómo se podría enunciar los términos de un trato, abrir una negociación? ¿Negociar qué exactamente, aquí? ¿Se puede negociar lo que ya es propiedad, lo que ya pertenece? Porque no podemos intercambiar sino lo que poseemos. Sin embargo, no poseemos ni nuestra fuerza de trabajo, ni nuestra fuerza de reproducción: soporte de fuerza de trabajo como cualquier otro grupo dominado, contrariamente a los otros grupos dominados de la sociedad industrial contemporánea, nosotras no tenemos la posibilidad de negociar o de vender esta fuerza de trabajo, *precisamente en función del hecho de que ésta es derivada del cuerpo físico y que, de antemano, este cuerpo es apropiado.*

No fue por una fantasía incomprensible que durante el siglo XIX el salario del trabajo de los niños y de las mujeres era recibido por el padre-marido y que le pertenecía. Sólo fue hasta 1907 que las mujeres tuvieron derecho a recibir su propio salario (sin tener sin embargo un derecho personal de trabajar: el marido tenía la última palabra en este campo y conservaba pues la propiedad de la fuerza de trabajo). Este hecho jurídico es tanto más interesante cuanto que, en la vida cotidiana, las mujeres recibían ellas mismas su salario puesto que el marido la mayoría del tiempo, brillaba por su ausencia (la estabilidad de los matrimonios era endeble), en la clase en que las mujeres trabajaban como asalariadas. Pero el salario que ellas recibían, no les pertenecía

legalmente, era del poseedor de la herramienta de trabajo-mujer¹⁹.

B. El sexaje

La reducción al estado de cosa, más o menos admitida o conocida en las relaciones de *esclavitud* y de *vasallaje*, subsiste hoy en las metrópolis industriales, ante nuestros ojos, disimulada / expuesta en el matrimonio, relación social institucionalizada por excelencia. Pero la idea de que una clase sea *utilizada* (en el significado propio de manipulada como herramienta), es decir tratada como una vaca o una segadora, en la muy progresista mente de nuestros contemporáneos, evoca tiempos supuestamente lejanos o despotismos orientales a la vez que primitivos, o a lo sumo la expresión de un cinismo provocador. Lo que tenemos delante de los ojos, no le vemos —incluso cuando pertenecemos a la clase avasallada.

Sin embargo, el matrimonio no es sino la superficie institucional (contractual) de una relación generalizada: la apropiación de una clase de sexo por la otra. Relación que compete al conjunto de las dos clases y no a una parte de cada una de ellas como podría dejarlo creer la consideración única del contrato matrimonial. Dicho contrato matrimonial no es sino la expresión individualizada —en el sentido en que establece una relación cotidiana y específica entre dos individuos particulares²⁰— de una relación de clases general en que el conjunto de la una está a la disposición de la otra. Y si, de hecho, la individualización de esta relación interviene prácticamente siempre (alrededor del 90 % de los hombres y de las mujeres están, en un momento u otro de sus vidas, casados), el matrimonio no es, no obstante, sino la expresión restrictiva de una relación social; él no es en sí mismo dicha relación. Legaliza y confirma una relación social que existe *antes* y

¹⁹ Se puede decir con toda lógica (y esto no es humorístico para todo el mundo) que la mujer era “mantenida” por su esposo con el dinero que ella ganaba (“traía” como dice el vocabulario popular).

²⁰ Dos individuos: esta relación dual es específica de las relaciones de clases de sexo actuales y europeas, en contraste con las otras relaciones de apropiación: por ejemplo, la esclavitud en que la relación es actualizada entre individuos particulares (los esclavos/el amo), el vasallaje (*idem*), el matrimonio poliginio (*idem*). Cada mujer tiene un patrón personal que, a su vez, no la tiene sino a ella como doméstica (de *domus*, casa) *directa*.

por fuera de él, la apropiación material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres: el sexaje.

Pero el matrimonio contradice también tal relación. Si bien expresa y limita el sexaje, al restringir el uso colectivo de una mujer y al dar este uso a un solo individuo, priva al mismo tiempo a los demás individuos de su clase del uso de esta mujer determinada, que, sin tal acto permanecería en el campo común. Idealmente al menos, porque a nivel práctico, *el usufructo* del derecho común pertenece ya sea a Dios (las religiosas), ya sea al padre (las hijas —en efecto, se es hija en tanto que no se es mujer/esposa según el Código Civil), ya sea al chulo (las mujeres oficialmente comunes).

Esta contradicción en el seno de la apropiación social misma, se sitúa entre apropiación colectiva y apropiación privada. Una segunda contradicción interviene entre la apropiación de las mujeres, ya sea colectiva o privada, y su *reapropiación por sí mismas*, de su existencia objetiva como sujeto social: es decir la posibilidad de vender *por su propia decisión*, su fuerza de trabajo en el mercado clásico. Esta contradicción es revelada en el matrimonio igualmente.

En Francia, no fue sino hasta 1965 (artículo 223 del Código Civil) que una esposa pudo trabajar por su propia voluntad: en otros términos, que ella pudo prescindir de la autorización marital. Ahora bien, la supresión de esta autorización del marido no se acompañó en modo alguno de una modificación del artículo 214 que codifica las relaciones entre los esposos y confirma el tipo de apropiación propio al matrimonio. En efecto, al enunciar las contribuciones respectivas al matrimonio, este artículo indica que las de la esposa son diferentes en esencia a las del marido. Este último se supone gana el dinero, esto es, en el caso más frecuente, *vende* su fuerza de trabajo. Mientras que la contribución de la esposa está fundada ya sea en su dote y herencia (dinero “pre-existente”) ya sea —y es esto lo que es capital— a través de “su actividad en el hogar o su colaboración en la profesión del marido”. Dicho de otra manera, se supone que la esposa no *vende* su fuerza de trabajo para alimentar las necesidades de la comunidad, ni proporciona tampoco una *cantidad determinada* de esta fuerza de trabajo a la comunidad sino que efectivamente “paga con su propia persona” como lo dice tan justamente la sabiduría popular, y *da directamente al marido su individualidad, sin mediación monetaria ni cuantitativa*.

Esta relación particular entre esposos se perfila detrás de todos los discursos que, de la derecha a la izquierda más roja, consideran como un hecho teológico: la existencia de “un trabajo de la mujer”, el del cuidado físico del marido, de sus dependientes y de la casa; relación que mejor deberían llamar, si fueran honestos, la apropiación de la mujer. Estos discursos están generalmente acompañados de consideraciones, sentimentales o no, sobre la agotadora (pero intangible) “doble jornada”.

La apropiación social, el hecho para los individuos de una clase de ser propiedades *materiales*, es una forma específica de las relaciones sociales. Ésta no se manifiesta, *hoy y aquí*, sino *entre las clases de sexo* y se estrella contra la incredulidad de acero que enfrentan generalmente los hechos que son demasiado “evidentes” para no ser *invisibles* (como lo era el trabajo doméstico antes del feminismo). Este tipo de relación social no encuentra crédito sino para “otra época” (la esclavitud o el vasallaje), “otro lugar” (el de las diversas llamadas “poblaciones primitivas”)...

C. De la invisibilidad de la apropiación

La apropiación de las mujeres, el hecho de que sea su materialidad en bloque la que es poseída, está tan profundamente admitido que no se nota. Desde un punto de vista ideológico, es decir desde el punto de vista de las consecuencias mentales (o de la cara mental) de un hecho material, la sujeción de los siervos a la tierra y la sujeción de las mujeres a los hombres, son en parte comparables. La dependencia de los siervos a la tierra parecía en aquel entonces tan “inevitable”, tan “natural”, debía ser tan poco cuestionada, como la actual dependencia de las mujeres a los hombres. Y el movimiento popular que, en el momento del nacimiento de las comunas, arrancó ciertos individuos de la cadena terrateniente feudal (o que utilizó a aquellos que se habían “escapado” ya de esa cadena fugándose²¹) es

²¹ Siervos fugitivos y artesanos originaron, en los reagrupamientos urbanos de la Edad Media, el movimiento de las comunas que desarrollaba una solidaridad antifeudal, necesaria para resistir a las tentativas de recuperación o de dominio de los señores feudales sobre los individuos que intentaban cobrar su libertad. La situación era contradictoria entre los acuerdos efectuados con las comunas en tanto que unidades económicas provechosas, y la persecución de individuos particulares que las componían; por lo tanto un tiempo de manumisión de hecho era fijado: un año y un día de residencia.

tal vez comparable a aquel que hace escapar hoy un número reducido pero creciente de mujeres de las instituciones patriarcales y sexistas (del matrimonio, del padre, de la religión, que son las obligaciones de clase de sexo²²).

Con la pequeña diferencia de que los siervos eran los muebles de la tierra y que era ésta (*y no directamente ellos*) la que era apropiada por los señores feudales, mientras que las mujeres son directamente, como lo era la tierra misma, apropiada por los hombres. Los esclavos de plantación de los siglos XVIII y XIX fueron como las mujeres objeto de una apropiación directa, eran independientes de la tierra y competían al amo.

Nadie en estos casos se interroga sobre lo natural de la cosa, en el caso de la pertenencia del siervo a la tierra, el grado de realidad experimentado debía ser como el de la evidencia del frío y del calor, del día y de la noche, debía ser, en cierto modo, un hecho. La pertenencia de los esclavos a su amo, la pertenencia de las mujeres al grupo de los hombres (y a un hombre), en tanto que herramienta, es del mismo tipo. Su estatus de herramienta de mantenimiento está tan enraizado en el cotidiano, en los hechos y por consecuencia en la cabeza, que no hay asombro, aún menos interrogantes, y para nada malestar ante el hecho de que las mujeres garanticen materialmente el funcionamiento de su poseedor y de las otras propiedades y dependencias del mismo (así como también la de todos los excluidos diversos, enfermos, ancianos, minusválidos, huérfanos), ya sea en el marco de la apropiación privada (matrimonio), o en el de la apropiación colectiva (familia, vida religiosa, prostitución...)

3. Los medios de la apropiación

¿Cuáles son los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres? a) el mercado de trabajo; b) el confinamiento en el espacio; c) la demostración de fuerza; d) la obligación sexual y e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario.

²² Ellas escapan efectivamente a las *instituciones*, que constituyen una actualización del sexaje, y solamente a las instituciones. La relación de apropiación social del conjunto de la clase de las mujeres por parte de la otra clase sigue vigente, y la apropiación colectiva no es quebrada por el simple hecho de que no se dé la apropiación privada.

A. El mercado de trabajo

El mercado de trabajo no permite a las mujeres vender su fuerza de trabajo a cambio del mínimo necesario para la existencia, la suya propia y la de los hijos que inevitablemente tendrán. Por tanto, ellas están *constringidas* por este mercado que no les otorga en promedio sino dos tercios del salario masculino (hasta el comienzo del siglo XX, el salario de las mujeres no alcanzaba sino a la mitad del de los hombres²³). Este mercado les impone sobre todo una tasa de desempleo considerablemente más elevada que la de los hombres: para comienzos del año 1977, el Ministerio de Trabajo informa que 82 % *de los solicitantes de empleo menores de 25 años son mujeres*. Estas cifras, además, solo se refieren a las mujeres presentes en el mercado de trabajo. Ahora bien, 52 % al menos no figuran ni siquiera en las estadísticas del trabajo... Las mujeres son así intimadas a encontrar un empleo de esposa (de mujer), es decir de venderSE y no de vender su sola fuerza de trabajo, para poder vivir y hacer vivir a sus hijos.

B. El confinamiento en el espacio

El domicilio es todavía hoy fijado por el marido (el “común acuerdo” no significa sino la aceptación de la mujer puesto que en caso de desacuerdo es el marido el que decide; salvo que la esposa entable un proceso ante la justicia...). El principio general es así fijado: la mujer no debe encontrarse en otro lugar sino en la casa de su marido. Se había inventado, para los bienes que se mueven pero que no hablan (cerdos, vacas, etc.), la cerca de estacas, de metal, en malla o eléctrica (véase el catálogo de la Manufactura de Saint-Etienne). Para lo que se mueve y habla (piensa, es consciente, y quién sabe qué más...), se intentó algo comparable —los bienes hembras se guardan en el gineceo, en el harén, en la casa (en los dos sentidos)— pero mejorado además, dado su particularidad de bienes parlantes, con

²³ Cf. Évelyne Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, Paris, Gonthier, 1968.

la *interiorización*, modelo de reja interior difícilmente rebasable en materia de eficacia.

La interiorización de la cerca se obtiene a través de un adiestramiento positivo y también de un adiestramiento negativo. En el primer caso: “Tu lugar está aquí, eres la reina del hogar, la maga en la cama, la madre irremplazable. Tus²⁴ hijos se volverán autistas, de carácter difícil, idiotas, delincuentes, homosexuales, frustrados, si no te quedas en la casa, si no estás aquí cuando llegan, si no les das el seno hasta los tres meses, seis meses, tres años, etc., etc.”. En resumen, no hay nadie más que tú para hacer todo esto, eres irremplazable (sobre todo por un macho). En el segundo caso: “Si sales, mis congéneres te acosarán hasta que renuncies, te amenazarán, te harán de mil maneras la vida imposible, agotadora. Tienes permiso (es una orden) de ir a la tienda de abarrotes, a la escuela, al mercado, a la alcaldía y a la calle principal donde están los almacenes. Y puedes ir entre las siete de la mañana y las siete de la noche.

Es todo. Si haces otra cosa serás castigada de una forma o de otra, y hablando de esto, yo te lo prohíbo, por *tu* seguridad y por *mi* tranquilidad”. Incluso esto ha sido registrado en las leyes laborales: “Si tu sexo es hembra, no tendrás derecho a trabajar durante la noche sino donde justamente eres ‘irremplazable’ (decididamente no se nos reemplaza en efecto) —como en los hospitales por ejemplo...” El inventario de los lugares y tiempos de encerramiento, de los espacios prohibidos, de los adiestramientos afectivos a través de gratificaciones o amenazas, su inventario amargo comienza a hacerse hoy.

C. La demostración de fuerza (los golpes)

La violencia física ejercida contra las mujeres, que era en cierto sentido *invisible* también, en la medida en que era considerada como un “atropello” individual, psicológico o circunstancial (como los “atropellos” de la policía), está siendo cada vez más revelada por lo

²⁴ De hecho, se habla siempre de “tus hijos” cuando se trata de vigilarlos, de alimentarlos, de ser responsable de sus faltas o insuficiencias.

²⁵ Cf. Jalna Hanmer. “Violence et contrôle social des femmes”, *Questions féministes*, n.º 1, noviembre 1977.

que es. Primero, no es excepcional cuantitativamente, y sobre todo, es socialmente significativa de una relación social²⁵: constituye una sanción socializada del derecho que se arrojan los hombres sobre las mujeres, tal hombre sobre tal mujer, e igualmente sobre todas las demás mujeres que “se desvían”. Esto está vinculado con el confinamiento en el espacio y a la coacción sexual.

D. La coacción sexual

Existe hoy un amplio acuerdo sobre el hecho de que la obligación sexual bajo la forma de la violación, de la provocación, del ligue, del agotamiento, etc., es, primero que todo, uno de los medios de coerción empleado por la clase de los hombres para someter y atemorizar a la clase de las mujeres, al mismo tiempo que la expresión de su derecho de propiedad sobre esta misma clase²⁶.

Toda mujer no apropiada oficialmente a través del contrato que reserva su uso a un solo hombre, es decir toda mujer no casada o haciendo algo sola (circulando, consumiendo, etc.) es objeto de un concurso que revela la naturaleza colectiva de la apropiación de las mujeres. Las grescas por una mujer obedecen a esto, y siempre me puso furiosa el ver que la mayoría de nosotras aceptaba esta monstruosidad y no percibía ni siquiera que eran tratadas como una entrada para un partido de rugby o como un queso francés, que de hecho aceptaban el “valor” que les era inmanente: el de un *objeto del que se dispone*. Para afirmar mejor su derecho común de propiedad, los hombres ponen en juego entre sí las preeminencias de clase, de prestigio, tanto como la fuerza física. Esto no necesariamente toma una forma apocalíptica con morados y chichones, pero la competencia entre los individuos de la clase de sexo dominante para hacerse de (o recuperar, o aprovecharse de...) toda mujer “disponible”, es decir, *automáticamente* toda mujer cuya individualidad material no está oficialmente u oficiosamente circunscrita, expresa que *el conjunto de los hombres dispone de cada una de las mujeres*, puesto que entre ellos es asunto de negociación o de lucha decidir quién *se llevará la tajada*, según una de las expresiones más exactas.

²⁶ Cf. “Justice patriarcale et peine de viol”, *Alternatives*, n.º 1 (Face-à-femmes), junio 1977.

Las injurias más o menos violentas y las amenazas tradicionalmente lanzadas a todas las mujeres que no aceptan los términos de esta relación, de este juego, están destinadas a proclamar públicamente que los machos (los hombres) conservan la iniciativa, que no aceptan que una mujer enuncie por sí misma lo que sea, que decida, total, que no admiten que las mujeres tomen un lugar de sujeto.

La llamada agresión “sexual” es todo menos sexual; no es de hecho ninguna casualidad si la simbólica literaria de la sexualidad masculina es policiaca (confesiones, suplicio, carcelero, etc.), sádica, militar (plaza fuerte, sin miramientos, sitiar, vencer, etc.) y que recíprocamente las relaciones de fuerza tienen un vocabulario sexual (chingar, joder, etc.).

Es difícil distinguir entre la coacción por medio de la fuerza física pura y la coacción sexual, y no parecen en efecto distinguirse muy claramente en la mente y la práctica de sus autores. Si el legislador los distingue, es únicamente en función de la *propiedad de los hijos* que pueden siempre sobrevenir, por esto es que en el sentido legal no hay violación sino por coito peniano/vaginal, y solamente por fuera del matrimonio. Un acto de violencia sexual en contra de una mujer es considerado como violación únicamente si es susceptible de producirle hijos a *un hombre que no ha dado su consentimiento* (digo a propósito un hombre que no ha dado su consentimiento). Sólo hay violación si el propietario de la mujer (marido o padre), y por lo tanto de los hijos de la mujer, corre el riesgo de encontrarse con hijos que manifiestamente no le pertenecen. Que no son limpios, como diría el Código Civil.

E. El arsenal jurídico y el derecho consuetudinario

El arsenal jurídico fija las modalidades de apropiación privada de las mujeres, a no ser también las de la apropiación colectiva, la cual como vimos es no dicha y no contractualizada. En un cierto sentido, tal arsenal fija los límites de dicha apropiación, ya que no interviene sino en el matrimonio —forma restrictiva de apropiación colectiva de las mujeres. Pero si la apropiación de las mujeres es manifiesta a través de las diversas disposiciones de la forma matrimonio (fuerza de trabajo, filiación y derecho sobre los hijos, domicilio, etc.), su

inexistencia en tanto que sujeto rebasa ampliamente el marco de la legislación matrimonial. Si lo que está relacionado con la posesión de los bienes y su disposición, con los hijos y las decisiones de toda clase, es explícitamente masculino (lo que no está expresado abiertamente como tal, es efectivizado en los hechos²⁷), una noción más “general” tal como la ciudadanía, también es sexuada.

Lo que se refiere al *apellido* en el Código Civil es particularmente significativo a este respecto y expresa que las mujeres no son propietarias de sí mismas; la Ley francesa del 6 fructidor año II, una de las primeras leyes del Código, que prohíbe a todo ciudadano, so pena de sanción, adoptar otro apellido que el que figura en su partida de nacimiento, visiblemente no es aplicado a las mujeres puesto que en el matrimonio, el derecho consuetudinario les impone el apellido de su esposo²⁸. Ellas son entonces llamadas exactamente por lo que son: apropiadas por sus esposos, e inexistentes en tanto que sujetos de la ley.

No pienso que el hecho de tomar un apellido diferente al de nacimiento (lo que no es, pues, conforme a la ley, al menos en lo que respecta a *un ciudadano, a un sujeto*) haya provocado nunca persecuciones contra ninguna mujer cuando se trata del *apellido de matrimonio*. Es más, la ley misma ratifica el derecho consuetudinario puesto que precisa que en el momento del divorcio (cese de la apropiación) “cada uno de los esposos” está obligado a retomar su apellido.

Lo que emana del conjunto del Código y que está particularmente marcado en este ejemplo, es que las mujeres fundamental-

²⁷ Los paraderos de autobús y los muros del metro están desde hace algunas semanas cubiertos de un afiche involuntariamente cómico: haga poner “su” foto sobre “sus” cheques para garantizar que no serán aceptados por los comerciantes si no es usted quien los presenta (y no un ladrón). El argumento es la seguridad, y para ilustrar el propósito la foto de un hombre de unos cincuenta años figura sobre el cheque al lado del apellido y de la dirección del propietario de la chequera. Y luego, luego... leemos el apellido de este propietario: Señor y *Señora* Fulano. Pero no figura la foto de la Señora Fulana. Es normal, según todo lo que sabemos de la relación de clases de sexo, pero en estas condiciones, ¿cual seguridad?... ¿Cualquier mujer (y es verdad que somos una gran masa) podrá entonces utilizar esta chequera sin dificultad? ¿O ninguna podrá utilizarla, ni siquiera la Señora Fulana?

²⁸ Cf. Anne Boigeol, “A propos du nom”, *Actes* n° 16 (Femmes, droit et justice), 1977.

mente no son sujetos jurídicos, no son sujetos de la ley. ¿Qué son ellas entonces, ya que el Código Civil no es sino la codificación de la propiedad y principalmente de lo que resulta de la propiedad de los bienes: la propiedad de sí mismo²⁹; la ausencia de las mujeres o más bien la sola presencia de los hombres en tanto que tales, traduce este simple hecho de que las mujeres no poseen, en tanto que tales, la propiedad de sí mismas³⁰. Esto está confirmado, por otra parte, en el contrato particular del matrimonio, en que la disponibilidad de las mujeres está garantizada entera, física y temporalmente, a cambio de un simple mantenimiento tal cual del objeto de la transacción: es decir, las mujeres mismas.

¿Cuáles son los efectos de esta apropiación? Socialmente, la producción de un discurso de la Naturaleza a costillas de las mujeres (lo que será el tema de la continuación de este artículo). Individual o psicológicamente, un trágico fantasma, el de la autonomía y el de la individualidad. Un imaginario loco nos hace sobrellevar la realidad de nuestra apropiación a través de un arsenal de fantasmas que sostienen el sueño de nuestra independencia: el fantasma de “dominar moralmente la situación”, el fantasma de “escapar personalmente” a la apropiación, el fantasma de que “mujeres son las otras: las viejas, las nenas”. Tal vez el gran fantasma de ser “un hombre”, es decir un individuo autónomo, una especie de ser humano si se quiere. No, no digo “libre”, ¡los seres humanos, hombres o mujeres, no somos tan ingenuos!, sino fantasma de no ser una misma, materialmente, individualmente apropiada (jodida). Obligada, ciertamente, explotada sin la menor duda, no libre, es evidente, mas no objeto material apropiado, no “cosa” ¡eso de ninguna manera! He ahí el gran fantasma que desplegamos en nuestra película inconsciente. Sin embargo, en las relaciones de clases de sexo, eso es exactamente lo que somos: vacas, asientos, objetos. No metafóricamente como tratamos de sugerirlo y de crearlo (cuando hablamos de intercambio de mujeres o de reapropiación de

²⁹ Cf. Colette Capitan-Peter, “A propos de l’idéologie bourgeoise: notes sur les décrets révolutionnaires instituant l’argent marchandise”, *L’Homme et la Société*, n.º 41-42, 1976.

³⁰ Hoy, la posesión de bienes como de su fuerza de trabajo parece garantizarle cierta autonomía jurídica, un espacio en el que ella puede ser “sujeto”. Pero hasta hace poco tiempo, los bienes propios de la mujer estaban legalmente a la disposición del

nuestro cuerpo...) sino banalmente.

Y para ayudarnos a cultivar este fantasma y hacernos tragar sin reaccionar esta relación social, para introducirla suavemente e intentar impedirnos verla con claridad, todos los medios son válidos. Incluso los cuentos. Desde la pasión hasta la ternura, desde el silencio prudente hasta la mentira manifiesta, y de cualquier manera, flores, decoraciones, están siempre disponibles para coronar la frente del ganado los días de fiesta o de feria. Y si esto no es suficiente (y de hecho no basta), desde la violencia física hasta la Ley, aún hay medios para intentar impedirnos entrometernos en esto.

Para recapitular:

I. *La apropiación material del cuerpo de las mujeres*, de su individualidad física, posee una expresión legalizada: la relación contractual de matrimonio. Ésta apropiación es concreta y material, no se trata pues de una “figura” metafórica o simbólica cualquiera; no se trata tampoco de una apropiación que solo existiría en las sociedades antiguas o exóticas.

Se manifiesta a través del objeto del contrato: 1) el carácter *no pagado del trabajo* de la esposa, y 2) *la reproducción*, los hijos son del marido, su cantidad no está fijada.

Se manifiesta a través de la *toma de posesión física material*, del uso físico, sancionado en caso de “desacuerdo” por la coacción, los golpes.

El uso físico sin límites, la utilización del cuerpo, el no pago del trabajo —es decir, el hecho de que no haya ninguna medida al uso de la fuerza de trabajo que emana del cuerpo— expresan que el cuerpo material individual de una mujer pertenece al marido quien, a excepción del asesinato, tiene derecho contractualmente a hacer uso de éste sin límites (la violación no existe en el matrimonio, la violencia debe ser “grave” y repetida para que la mujer tenga el derecho de huir).

Hace unos decenios, la apropiación se manifestaba igualmente por la posibilidad que tenía el marido de vender, a cambio de un salario, la fuerza de trabajo de la esposa, puesto que en efecto, el salario de esta última le pertenecía, correspondía por derecho al propietario de la esposa.

II. Esta propiedad se expresa igualmente a través de *la naturaleza de algunas de las tareas efectuadas*. Se sabe que ciertas tareas están empíricamente *empíricamente asociadas a la relación de apropiación corporal*, al hecho de que los dominados son propiedades materiales. Esto es históricamente constatable en lo que respecta a las castas parias en la India, a la esclavitud en la casa del amo en los Estados Unidos (en los siglos XVIII y XIX). Estas tareas de *cuidado material de los cuerpos*, el de los dominantes, de cada uno de los propietarios en la esclavitud y el matrimonio, *pero al mismo tiempo e igualmente* el de las otras propiedades de estos mismos propietarios, comprenden alimentación, cuidados, limpieza, cría, deber sexual, sostén afectivo-físico, etc.

Cuando la venta a cambio de dinero de la fuerza de trabajo de los apropiados es posible, esta fuerza de trabajo, por un tiempo aún indeterminado y de ahora en adelante a cambio de un salario, sigue siendo prácticamente la única asignada a esas tareas precisas. Los apropiados efectúan desde luego todas las tareas posibles, pero ellos son los únicos en efectuar las tareas de cuidado material físico. Más del 80% del personal de servicio está compuesto por mujeres en Francia, este mismo personal está compuesto en Estados Unidos por Afro-Americanos, mujeres y hombres, en la India por parias, hombres y mujeres... Aquí, hoy, la casi totalidad de las empleadas de limpieza son mujeres, la casi totalidad de enfermeras son mujeres, lo mismo que las trabajadoras sociales, lo mismo que las prostitutas, las tres cuartas partes de los maestros son mujeres, etc.

Si la fuerza de trabajo se vuelve contractualizable, vendible, esto no significa *ipso facto* que la apropiación física, la cesión de la individualidad corporal no persista —en otro lugar, en otra relación.

III. Las contradicciones 1) La clase de los hombres en su conjunto se apropia de la clase de las mujeres en su totalidad y de la individualidad de cada una, Y, por otra parte, cada una de las mujeres es objeto de la apropiación privada por parte de un individuo de la clase de los hombres. La forma de esta apropiación privada es el matrimonio, que introduce un cierto tipo de contractualidad en las

relaciones de sexos.

La apropiación social de las mujeres comprende pues *a la vez* una apropiación colectiva y una apropiación privada, y hay una contradicción entre las dos.

2) Una segunda contradicción existe entre la apropiación física y la venta de la fuerza de trabajo. La clase de las mujeres es a la vez materialmente apropiada en su individualidad concreta (la individualidad concreta de cada una de sus individuos), por tanto esta clase no es libre de disponer de su fuerza de trabajo, y al mismo tiempo es vendedora de esta fuerza de trabajo en el mercado salarial. Las etapas de su presencia en el mercado de trabajo como vendedor de fuerza de trabajo (está desde hace mucho tiempo en el mercado de trabajo, pero en tanto que apropiada y no en tanto que vendedor: era alquilada por su propietario a un patrón), están marcadas en Francia por dos momentos jurídicos. El primero: el derecho a un *salario propio* (propiedad de su salario por parte de la mujer, 1907), el segundo: el *derecho a trabajar sin autorización marital* (1965).

Esta segunda contradicción hace referencia por lo tanto a la simultaneidad de la relación de sexaje (apropiación material concreta de su individualidad corporal) Y de la relación de trabajo clásico en la que ella es simple vendedor de fuerza de trabajo.

Estas dos contradicciones gobiernan todo el análisis de las relaciones de clases de sexo, o si se prefiere de las relaciones de sexaje. La apropiación colectiva de las mujeres (la más “invisible” hoy) se manifiesta por y a través de la apropiación privada (el matrimonio), que la contradice. La apropiación social (colectiva y privada) se manifiesta a través de la venta libre (reciente) de la fuerza de trabajo, que la contradice.

IV. La apropiación física es una *relación de propietario a objeto* (que no debe ser confundida con una relación “de sujeto a sujeto”). No simbólica sino concreta, como lo recuerdan los derechos materiales del uno sobre el otro. *Los apropiados siendo*, EN ESTA RELACIÓN, *cosas*, la cara ideológico-discursiva de esta apropiación será un discurso que expresa que los dominados apropiados son objetos naturales.

Este *discurso de la Naturaleza* precisará que ellos están movidos por leyes mecánicas naturales, o eventualmente místico-naturales, pero en ningún caso por leyes sociales, históricas, dialécticas, intelectuales y aún menos políticas^T.

*Traducido del francés (Francia) por Fabiola Calle
Revisado por Jules Falquet*

^T Sigue un segundo capítulo titulado « El discurso de la Naturaleza » (N. d. T.).

Las manos, los instrumentos y las armas*

Paola Tabet

El hombre que muere se transforma en jaguar,
la mujer que muere, con la tempestad se va,
con la tempestad desaparece.

Palabras nambikwara¹

Un elemento de la división sexual del trabajo que hasta ahora no ha sido afrontado por la antropología de manera integral ni adecuada es el de los instrumentos de los cuales los dos sexos se sirven en su actividad, es decir, si existe una diferenciación por sexo de los instrumentos, cuáles son sus caracteres y qué relación puede haber entre la misma división del trabajo y el dominio de los hombres sobre las mujeres.

1. En la literatura reciente sobre el tema, la división sexual del trabajo en las sociedades de caza y recolección viene frecuentemente definida como relación de complementariedad, reciprocidad de deberes, cooperación. El cuadro general al cual se hace referencia, es en particular el de las sociedades “igualitarias”, pero el elemento central de interés es el origen o el fundamento de la división del trabajo y a menudo también los orígenes de la desigualdad entre los sexos. Cito sólo algunas afirmaciones que por lo demás se encuentran repetidas

* Este artículo constituye una versión muy levemente modificada y reducida por la propia autora, de un artículo publicado en francés bajo el mismo título: “Les mains, les outils, les armes”. In: Paola Tabet. (1998). *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan. Pp 9-75. Primera publicación en la revista L'Homme, XIX, 3-4 (“Las categorías de sexo en Antropología social”), julio-diciembre 1979. N. d. T.

¹ C. Lévi-Strauss. “La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara”, *Journal de la Société des Américanistes*, 1948, n.s. XXXVII: 100.

de manera casi idéntica en gran parte de la literatura antropológica². Para Godelier la división del trabajo “se instaure sólo en la caza de animales salvajes de gran o mediana talla, introduciendo así la complementariedad económica de los sexos, su cooperación permanente [...]. Cooperar quiere decir ayudarse recíprocamente, compartir el esfuerzo y sus resultados para reproducirse globalmente como sociedad” (Godelier 1977: 371-372). Dice también Arcand (1977: 8), siempre para la sociedad de cazadores recolectores:

“Es necesario recordar que la igualdad de los sexos en estas sociedades está fundada sobre una división del trabajo generalmente rigurosa y que ella resulta de una relación armoniosa y recíproca entre sectores de actividades diversas. Los hombres tienen más poder sobre la caza, las mujeres sobre la recolección, y estos poderes relativos se reproducen en una reciprocidad igualitaria al nivel de las actividades políticas y religiosas”.

Por otro lado Leroi-Gourhan (1964: 214-215, 219-220) afirma que:

“en todos los grupos humanos relevantes, las relaciones técnico-económicas del hombre y de la mujer son estrictamente complementarias: a propósito de los primitivos podemos decir de estrecha especialización”. Hablando de la división entre caza y recolección, correspondiendo uno al hombre y el otro a la mujer, llega a sostener que esta división tiene carácter orgánico y que tal “especialización aparece por tanto basada

² Cf. Edholm, Harris & Young (1977) para una primera crítica general de aquellos conceptos que forman parte “de todo un aparato ideológico que en el pasado nos impidió analizar el trabajo de las mujeres, la esfera de las actividades de las mujeres, como parte integrante de la producción social”, entre éstos, el concepto de reproducción “usado en modo plurivalente (en el sentido de reproducción social, reproducción biológica y reproducción de la fuerza de trabajo), y el de división sexual del trabajo, presentado como “naturalmente” ligado a la reproducción. También en la mayor parte de los análisis marxistas, señalan las autoras, este concepto “es tomado como un dato que no requiere ulteriores análisis”. Ver también Meillassoux (1975: 41) “En realidad, nada en la naturaleza explica la distribución sexual de los deberes, ni tampoco instituciones como la conyugalidad, el matrimonio o la descendencia por vía paterna. Todas son impuestas a las mujeres con constrictión y por tanto, todas son hechos culturales que deben ser explicados en vez de servir como explicación”.

sobre caracteres fisiológicos”. Además, porque “la totalidad cultural vital está en el grupo conyugal y subdividida entre el hombre y la mujer”, “las actividades técnicas complementarias de los cónyuges constituyen un fenómeno de simbiosis en el sentido estricto, porque no es concebible ninguna fórmula de separación en el plano técnico-económico sin deshumanizar la sociedad”.

Llegamos finalmente al cuadro poético-dramático de Murdock (1965: 8), que describe una especie de pareja de Robinson Crusoe:

el hombre regresa de la caza helado, frustrado por el fracaso “con la vestimenta sucia y rota, para encontrar el calor delante de un fuego que no hubiera podido mantener encendido, comer alimentos recogidos y cocinados por la mujer en lugar de quedar hambriento y recibir para el día siguiente vestidos frescos, preparados, remendados o lavados por sus manos” (¿y por qué no tal vez también planchados?!). La mujer tal vez “no ha encontrado alimentos vegetales, o le falta arcilla para la cerámica o pieles para hacer los vestidos, cosas que se pueden encontrar sólo lejos de la habitación que ella no puede abandonar porque los niños requieren sus cuidados: el hombre en su deambular persiguiendo las presas puede rápidamente suplir sus necesidades”. Y otros más (Sauer 1961: 266) sí, habla de la mujer de la prehistoria, pero ya “reina del hogar”.

La noción de complementariedad es usada por tanto con un sentido específicamente positivo, de una división equilibrada no orientada, de deberes casi equivalentes, por cierto igualmente importantes, en los cuales, no obstante los intentos de formulaciones más sofisticadas, se insiste sobre (por no decir se alaba) la naturalidad y por tanto la necesidad total de esta división y se considera como un dato de hecho que como quiera que sea, esta basada sobre “limitaciones naturales” impuestas a las mujeres. Así, para Godelier, si bien la noción de complementariedad no excluye la de desigualdad entre los sexos (desigualdad que tal vez sería poco acentuada en las sociedades anteriores al’ *homo sapiens*), todo se justifica en el mejor y más banal de los modos posibles:

“la caza de los animales salvajes más grandes parece haber devenido una prerrogativa de los hombres no tanto por razones de fuerza física, sino por razones de mayor movilidad, individual y colectiva, respecto de las mujeres. Lo que limita relativamente la movilidad de las mujeres es su lugar (que constituye una necesidad justamente material, biológica) en el proceso de reproducción de la vida, sus embarazos periódicos, y la obligación de cuidar al niño durante mucho tiempo ya que, en ausencia de animales domésticos, no existía sustituto de la leche materna. Ahora, sobre esta división de los deberes se funda la capacidad, para los hombres de encarnar y defender más que las mujeres los intereses del grupo (de parentesco) y aquellos comunes a todos los grupos, a la sociedad, así como la prerrogativa de tener más “peso” en las decisiones, de “gobernar” mayoritariamente el curso de las cosas (y por tanto la capacidad de dominar política, cultural y simbólicamente a las mujeres)”. (Godelier 1977: 372, 377).

La noción de complementariedad y reciprocidad así impuesta, es llevada más allá de las sociedades igualitarias o en general las sociedades de caza y recolección y es convertida en el modelo descriptivo de la relación entre los sexos también en las sociedades estratificadas y claramente no igualitarias. Citaré un ejemplo entre los tantos posibles, el de Firth, que para los maori ofrece una descripción de las actividades masculinas y femeninas (fundamentalmente coincidente con aquella propuesta por Murdock y Provost 1973 que veremos más adelante):

“entre las actividades de subsistencia al hombre le corresponden aquellas que requieren fuerza, coraje e iniciativa, definidas también como las más “enérgicas, arduas y excitantes”, aquellas con “un sabor a excitación y riesgo”, mientras que a las mujeres tocan aquellas que requieren un “trabajo paciente y bastante opaco”. De todas maneras Firth nos asegura que si bien las mujeres “trabajan duramente, y ciertos deberes como el traslado de la leña para el fuego y la escarda de los campos tendía a

hacerlas aparecer encorvadas y viejas antes de tiempo”, también los hombres tenían su parte de trabajo pesado, y por tanto la división del trabajo tenía un “carácter bastante equitativo. Y una mirada a la organización específicamente doméstica nos dice lo mismo. Reciprocidad entre marido y mujer era el lema económico de la familia.” (Firth 1959: 206, 210)

De lo que realmente se trata con esta reciprocidad aparece casi involuntariamente poco después cuando él habla de la división del trabajo según la estratificación social. Aquello que, tratando de la relación hombre mujer permanece escondido, viene aquí expuesto con la máxima claridad. Los trabajos fatigosos de las mujeres como llevar la leña, escardar, cocinar —y considerados degradantes para el hombre y destructores del *tapu* — también son hechos por los esclavos:

“Como era de esperar, el trabajo más desagradable y aburrido era designado a los esclavos. Sacaban el agua, trasportaban la leña para el fuego, se desplazaban cargados de alimentos y utensilios, ayudaban a cocinar y hacían gran parte del trabajo de remar sobre las canoas. Todo ello era conforme al principio bastante comprensible finalmente, según el cual nadie hará un trabajo desagradable sin incentivo especial si puede obligar a otras personas a hacerlo por él. Además, la existencia de cierta clase de personas que realice los trabajos desagradables, pero necesarios para la sociedad, otorga a otros una mayor posibilidad de desarrollar las artes más refinadas de la existencia. Hay mucho que decir a favor del punto de vista según el cual la esclavitud promueve la cultura” (Firth 1959: 181-182, y 208 ss.)

Murdock y Provost (1973) en su estudio sobre los factores de la división sexual del trabajo, llevado a cabo en 185 sociedades y que toma en consideración 50 actividades tecnológicas, notan que mientras existen numerosas actividades exclusivamente masculinas, no hay en cambio actividades clasificadas como exclusivamente femeninas. Usan como principales categorías para explicar la atribución de las diversas

actividades, la “ventaja masculina” y la “ventaja femenina”, es decir, para los varones la “fuerza física mayor y probablemente también una capacidad superior para movilizarla en breves estallidos de extrema energía” y para las mujeres el “carga de la preñez y la crianza de los niños”. Las actividades atribuidas a las mujeres, en gran parte definidas sobre la base de caracteres negativos, son caracterizadas del siguiente modo (retomando un texto de J. Brown 1970):

“El grado de participación femenina en las actividades de subsistencia depende de su compatibilidad con las responsabilidades simultáneas del cuidado de los niños. Hay más probabilidad de que las mujeres contribuyan sustancialmente cuando las actividades de subsistencia tengan las características siguientes: el que participa no está obligado a permanecer lejos de la casa, las tareas son relativamente monótonas y no requieren concentración profunda; el trabajo no es peligroso, se puede hacer a pesar de las interrupciones y puede ser fácilmente retomado luego de haber sido interrumpido.”

Otros factores propuestos por Murdock y Provost para explicar la asignación sexual de las actividades son de gran interés (y las retomaré más ampliamente). Se trata de las correlaciones que intentan explicar la variación de atribución, ora a los hombres, ora a las mujeres, de las “swing activities”. Estas actividades tienden a volverse masculinas en determinadas situaciones específicas: aparecen correlaciones positivas entre el desarrollo tecnológico, la especialización, la sedentariedad, el tipo de agricultura y la masculinización de las actividades “oscilantes” examinadas.

Existe por tanto una tendencia a describir la división sexual del trabajo con parámetros bastante homogéneos. En particular, existe cierto acuerdo sobre el carácter “natural”³, casi originario y “comple-

³ Lévi-Strauss en cambio subrayó el carácter artificial de la división sexual del trabajo que se puede también considerar como un artificio para instituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos (Lévi-Strauss 1956). M. Molineux, en su análisis del androcentrismo en antropología, observando la correlación entre división sexual del trabajo y relación jerárquica (de poder) entre hombres y mujeres, nota que la idea misma de la “naturalidad” la división sexual del trabajo “esconde la existencia

mentario” de esta división, incluso para quienes ponen de relieve el peso que tiene en la desigualdad, el monopolio masculino de la caza, de la guerra y de las armas conexas (Gough 1975, Arcand 1977).

Quisiera en cambio, en primer lugar poner en discusión justamente este carácter natural de la división del trabajo y en particular la idea de la complementariedad y reciprocidad. La tesis del presente trabajo es que la división del trabajo *no es neutra, sino que orientada y asimétrica*, aún en las sociedades llamadas “igualitarias”, que no se trata de una relación de reciprocidad o complementariedad sino de dominio; que tal dominio se concretiza a través de elementos objetivos claros y definibles, y que se pueden encontrar constantes generales y si se puede decir, materiales, de la división de las tareas que expresan las relaciones de clase entre los dos sexos, aún antes de las definiciones ideológicas que acompañan las tareas mismas (como por ejemplo la valorización de las actividades masculinas).

Más bien tal carácter de dominio radica en la instauración misma de la división del trabajo, por sus elementos de obligación y prohibición vinculados a la relación entre división del trabajo y obligaciones familiares, y a la creación de una identidad sociológica masculina o femenina, una “gender identity” para seres biológicamente machos o hembras (Mathieu 1973, Rubin 1975). Finalmente, en este marco, *es necesario analizar la división sexual del trabajo como una relación política entre los sexos*.

2. Para la demostración de esta tesis usaré como terreno privilegiado de análisis el de los instrumentos. Efectivamente, me parece que (a pesar del desarrollo de la investigación tecnológica) en antropología, cuando se afrontan las cuestiones teóricas generales y en particular cuando las relaciones entre hombres y mujeres y la división sexual del trabajo, este tema es frecuente y rápidamente liquidado con pocas reflexiones sobre la escasez de los instrumentos y medios de

de importantes mecanismos de determinación social que se articulan con la biología, e impide que se formulen preguntas fundamentales sobre la subordinación de las mujeres”. La división sexual del trabajo “debe ser considerada como una construcción social, y eso vale a pesar de cualquier teorización que se pregunte sobre su origen” (Molineux 1977: 63).

producción (que se dice estarían al alcance de todos)⁴ en relación a la fuerza de trabajo.

Se prefiere insistir sobre la fuerza de trabajo y sobre el control directo del productor y más aún des las reproductoras de los productores (Godelier 1976, 1977, Aaby 1977, Meillassoux 1975).

El trabajo que propongo parte en cambio de reconocer un peso fundamental al control de los instrumentos, a la indagación de los momentos y condiciones de tal control. Pone como hipótesis inicial la de *una diferencia tanto cualitativa como cuantitativa de los instrumentos a disposición de cada sexo* y más exactamente de una general *situación de subequipamiento de las mujeres y de la existencia de un gap tecnológico entre hombres y mujeres* a partir de las sociedades de caza y recolección, *gap* que con la evolución técnica se ha *abierto como tijera y que no cesa en las sociedades industrializadas*⁵.

⁴ Así, según P. Aaby (1977: 47): “Los instrumentos eran probablemente relativamente simples, así todos los podían fabricar”. Estas posiciones teóricas menosprecian notablemente el peso del trabajo acumulado, el conocimiento técnico, la habilidad incorporada en el cuerpo, en el gesto, etc., frecuentemente subrayado por los estudiosos de prehistoria y también por Marx: “Ninguna producción es posible sin el trabajo pasado, acumulado, aunque sea solamente la destreza que a través del ejercicio repetido se ha acumulado y concentrado en la mano del salvaje”.

Sería necesario analizar la división sexual del trabajo también desde el punto de vista del grado de adquisición de ciertas habilidades físico-cognoscitivas, del adiestramiento hacia la especialización en una actividad u en otra. Un ejemplo en Laughlin (1968): entre los aleutis, el muchacho que deberá cuando adulto maniobrar el *kayak* y lanzar el arpón, es adiestrado desde muy pequeño a permanecer sentado y rodar el brazo en el lanzamiento. Se trata de una habilidad física que ningún europeo pudo alcanzar. Otro ejemplo: la muy difusa y general habilidad en las técnicas del lanzamiento de cuchillos, etc. que los varones adquieren ya desde muchachos, frente a la igualmente generalizada “incapacidad” de ofensa y defensa inducida en las mujeres. La especialización de la que hablo, es un conjunto de conocimientos técnicos, manuales e intelectuales (y psíquicos) al mismo tiempo, por lo tanto, va más allá de un adiestramiento físico como el de los ejemplos dados.

⁵ Ver sobre todo para las sociedades industrializadas, E.Sullerot (1968). Una investigación realizada en Francia por M. Guilbert (1966) sobre el trabajo femenino en la industria, el tipo de tareas confiadas a las mujeres y las maquinarias usadas por los dos sexos, confirma también en detalle lo dicho más arriba. Datos análogos son ofrecidos por la Organización Internacional del Trabajo en lo que se refiere al trabajo femenino en el Tercer Mundo.

Leroi-Gourhan (1965: 41 ss.) traza una síntesis de la evolución humana desde el punto de vista del gesto técnico, poniendo a la luz los momentos de un recorrido que progresivamente lleva fuera del cuerpo gestos y facultades del cuerpo mismo para su realización a través de utensilios, hasta alcanzar hoy a realizar fuera del cuerpo capacidades mentales con las computadoras u momentos de la reproducción con las nuevas técnicas reproductivas:

“En el curso de la evolución humana, la mano enriquece las formas de sus acciones en el proceso operacional. La acción manipuladora de los primates, donde gesto y utensilio se funden, es seguida entre los primeros antropianos por aquella de la mano en motricidad directa donde el utensilio manual se convierte en separable del gesto motor”. Entre los gestos de los primates, los que se realizan con dientes y uñas se exteriorizan rápidamente en el hombre a través de diversos tipos de instrumentos de percusión, mientras que aquellos correspondientes a las acciones de manipulación (interdigital o dígito-palmar) encontrando múltiples aplicaciones en las técnicas humanas, cerámica, trenzado, tejido, etc, muy tarde vienen siendo sustituidos por el instrumento. Siguen siendo el gesto de base más corriente de la mano humana. Por tanto, se observa por un lado una separación entre el instrumento y el cuerpo del hombre y una escisión entre gesto e instrumento, por otro lado se mantiene una permanencia de operaciones con la mano desnuda en donde “gesto e instrumento se funden”.

“En la etapa siguiente, tal vez superada antes del Neolítico, las máquinas manuales anexan el gesto y la mano en motricidad indirecta *aporta sólo el propio impulso motor*”.

A esta etapa pertenecen [...] los instrumentos en los cuales la fuerza y la dirección del movimiento de la mano son transformados. Son aplicados en máquinas manuales los principios de la palanca, del resorte, del movimiento circular alternado y continuo. Así se obtienen arcos, ballestas, poleas, piedras rodantes, cintas de transmisión, etc.

Finalmente, en la época histórica “la fuerza motriz abandona a su vez el brazo humano, *la mano da el envión al proceso motor*, en las máquinas animales o en máquinas automotrices como los molinos”. Con el uso del animal, la energía humana es parcialmente desviada para guiar el motor animal, con las máquinas automotrices, aún las más simples, la mano interviene sólo para encaminar, alimentar y detener la acción. Se complejiza aún con la fuerzas del viento, del agua y del vapor. “Así, durante el último estadio, la mano da el envión a un proceso programado de las máquinas automáticas que no sólo exteriorizan el instrumento, el gesto y la motricidad, sino que se desbordan hacia el campo de la memoria y del comportamiento mecánico”.

Con la evolución tecnológica, por tanto, el instrumento, el gesto, y finalmente la memoria se exteriorizan respecto del hombre: el ser humano no es más definido y limitado por las posibilidades de su cuerpo físico: los instrumentos se convierten en una prolongación del mismo y amplían su capacidad de toma de posesión e intervención sobre la naturaleza.

Mientras está claro que las etapas descritas por Leroi-Gourhan no han impactado en igual medida en todas las poblaciones y es más, las últimas son propias tan sólo de las grandes civilizaciones euro-asiáticas, podemos preguntarnos *si estas etapas han impactado en igual medida en los dos sexos*. Y si, como parece, este recorrido no pertenece en igual medida a los dos sexos, no sólo en el sentido del disfrute de los resultados, sino también en el de la participación en su producción, tenemos que preguntarnos: a) en qué modo y respecto a cuáles etapas y elementos se ha producido la diferenciación y si se pueden encontrar constantes significativas, b) cuáles son las implicaciones generales de tal fenómeno.

Un problema de tal complejidad supera obviamente los límites de un ensayo, requiere además investigaciones en muchos sectores específicos que todavía faltan. Sin embargo, es legítimo plantearlo y proponer también hipótesis sobre la dimensión de este *subequipamiento constante* de la parte femenina de la especie humana y sobre su significado en la relación de dominio de los hombres sobre las mujeres, en la relación de apropiación material de las mujeres (Guillaumin 1978). Es necesario preguntarse en efecto qué ha significado y qué significa todavía hoy que un sexo haya tenido la posibilidad de

extenderse más allá del propio cuerpo físico con instrumentos que amplían enormemente el poder sobre las cosas y sobre la sociedad y que en cambio el otro sexo esté limitado solamente a su cuerpo, a las operaciones hechas con las manos y por tanto a los instrumentos más simples de cada sociedad. Es necesario ver si ésta finalmente no es una condición necesaria para que las mujeres sean utilizables materialmente ellas mismas en el trabajo, en la reproducción, en la sexualidad.

Examinando la diferenciación sexual de los instrumentos, el primer problema a considerar es la relación entre división del trabajo e instrumentos a disposición de cada uno de los sexos. La posición más difundida en la literatura etnográfica es que hombres y mujeres tienen campos de actividad distintos, pero disponen cada uno de los instrumentos adecuados a las actividades que de ellos se espera. Tal óptica no lleva nunca a poner en discusión la división del trabajo en sí misma: las mujeres, absorbidas por los cuidados de los niños, solo realizarían los trabajos menos complejos y tendrían por tanto sólo la necesidad de los instrumentos más simples, apropiados a sus actividades.

Me propongo por el contrario demostrar que justamente esta manera de plantear la cuestión es un modo incorrecto de liquidar el problema, o mejor dicho, de resolverlo implícitamente sin exponerlo explícitamente y asumirlo como objeto de investigación. Con el resultado no secundario de *no poner nunca como central el problema del control de los instrumentos o medios de producción cuando se discute de las relaciones entre los sexos*.

En el texto que sigue sostengo:

1. Que es necesario invertir la relación habitualmente establecida entre división sexual del trabajo e instrumentos. Demostraré que las mujeres realizan ciertos trabajos y son excluidas de otros *en relación a los instrumentos utilizados* en estas actividades.

2. Que es en las formas de control masculino de los instru-

mentos de producción, —control que tiene como corolario el subequipamiento de las mujeres— que se debe buscar los factores objetivos, las constantes de la división sexual del trabajo. Este control aparece así como uno de los elementos de la relación de clase entre mujeres y hombres.

Seguiré el siguiente camino:

1. Partiendo de la actividad femenina de base en las sociedades de cazadores y recolectores, poner en evidencia el menor equipamiento femenino.

2. Mostrar que también en las actividades que pueden requerir indumentaria de cierta complejidad e incluso donde su aporte productivo es el más considerable, las mujeres usan instrumentos más rudimentarios y menos especializados que los hombres de la misma sociedad para la misma actividad. Y más aún, que en cada trabajo las mujeres realizan las operaciones más arcaicas desde el punto de vista de la evolución técnica y sobre todo las operaciones manuales (manipulación) y en las cuales la mano es usada en motricidad directa, con escaso uso de las máquinas manuales y exclusión casi total de los instrumentos de fuerza motriz no humana.

3. Hacer ver en particular que el uso y el control de los instrumentos por parte de las mujeres tienen límites claros y precisos, lo que, es necesario recalcarlo, demostrará que *son justamente los instrumentos utilizados los que determinan la atribución de las diversas actividades a las mujeres o su exclusión de las mismas*. Ciertos datos estadísticos sobre la división sexual del trabajo (Murdock & Provost 1973) adquirirán entonces un sentido más claro y neto:

1. No hay actividades exclusivamente femeninas.
2. Las actividades femeninas, cualquiera sea su peso en la evolución tecnológica, en general son actividades que se pueden definir como actividades “residuales”: actividades permitidas a las mujeres sólo cuando son cumplidas sin utensilios o con utensilios simples, dado que la introducción de instrumentos complejos hace atribuir a los hombres hasta las actividades más tradicionalmente femeninas.

Trataré por último de mostrar cómo el monopolio de ciertas actividades claves es fundamental para asegurar a los hombres el control de los instrumentos de producción y, en última instancia, la utilización global de las mujeres.

I. LAS ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA

1. La recolección

La actividad de recolección de alimentos vegetales y animales salvajes está subdividida en la tipología de Murdock y Provost (1973) en varias categorías con porcentuales de participación masculina y femenina bastante diferentes según los tipos de recolección: se pasa de la recolección de los productos vegetales, prevalementemente femenina (índice de masculinidad 19,7 %) a la recolección de la miel que es masculina al 91,7 %.

Las técnicas de recolección son limitadas, con una preponderancia de operaciones hechas a mano (sobre todo en la recolección de bayas, frutos y semillas) y de operaciones hechas con instrumentos muy simples: palo cavador para tubérculos y raíces, cualquier instrumento cortante, etc., contenedores para el transporte. En los casos que examinaré y generalmente para los productos vegetales, no aparece una diferenciación de los instrumentos entre los dos sexos, ni parecería posible dado el carácter extremadamente rudimentario de los instrumentos —estamos al límite de la actividad manual. La diferencia sin embargo aparece a menudo cuando el instrumento principal para la recolección es el hacha con la que se cortan troncos para extraer su contenido, ya sean larvas o miel (Clastres 1972: 82, 121-122) o fécula. En tal caso generalmente el hacha es usada por los hombres mientras que las mujeres hacen el trabajo de transporte y/o de elaboración del producto recogido. En caso contrario la recolección es prevalentemente un deber femenino y la participación masculina es esporádica y ocasional.

Habiendo llegado a este punto quisiera subrayar dos cosas: 1) el trabajo de recolección que hacen las mujeres requiere un profundo conocimiento y elaboración de los datos sobre el ambiente. Las mujeres proveen también importantes indicaciones a los hombres

cazadores sobre la presencia y los movimientos de los animales (Draper 1975, Kaberry 1939, Spencer y Gillen 1927). En muchas sociedades este trabajo proporciona un porcentaje de alimentos bastante elevado (Hiatt 1974, Lee 1979 y muchos otros). 2) El destacar la diferencia de equipamiento ligada a la división sexual del trabajo no quiere decir disminuir la importancia del trabajo de las mujeres⁶. Al mismo tiempo me parece necesario reconocer el peso de las actividades en las cuales están presentes las armas, máquinas e instrumentos complejos, ya sea en la apropiación de la naturaleza como en el poder sobre la sociedad, para evitar proyectarse en una especie de Arcadia situada en los desiertos o selvas de Africa o Australia o en las praderas norteamericanas. Poner el acento sobre el nivel rudimentario de los instrumentos empleados por las mujeres más bien sirve para individualizar y especificar las condiciones reales en las cuales se desarrolla su trabajo o, mejor aún, cómo la división del trabajo es una estructura de dominación⁷.

Queda en cambio para profundizar aquí y en el resto de los procesos de trabajo, la cuestión de los espacios técnico-cognocitivos que las mujeres logran resguardar y elaborar para sí aún dentro de este cuadro de limitación y opresión (por cierto variable en las diversas sociedades).

⁶ Para el conocimiento y explotación de la naturaleza y en particular la transformación de los productos vegetales cf. el viejo texto de Ida Hahn retomado por J. Brown (1975). Washburn y Lancaster (1968: 295) notan también que hay una evolución del mismo trabajo de recolección. Las sociedades cazadoras y recolectoras conocen diversas técnicas preagrícolas de cuidado de las plantas objeto de recolección. El pasaje extremadamente gradual entre recolección y agricultura es puesto muy en evidencia en investigaciones arqueológicas: cf. además de los anteriores, MacNeish (1972).

⁷ Es sobre este punto fundamental que no estoy de acuerdo con los análisis de E. Leacock (1975, 1978). Examinando la posición de las mujeres en las sociedades "igualitarias", llamadas sociedades sin clases, Leacock subraya el carácter difuso de la autoridad y resalta el peso negativo de la colonización sobre las relaciones entre los hombres y mujeres y en particular sobre el estatus de las mujeres (Leacock 1975). Pero la división sexual del trabajo en estas poblaciones, antes de la llegada de los colonizadores europeos, es considerada por Leacock como una división de tareas de igual importancia y que por tanto no requiere discusión. Mi hipótesis sería, más bien, que los cambios negativos para las mujeres ligados a la colonización, han encontrado un ambiente favorable justamente en los elementos de desigualdad entre los sexos ya presentes en la división del trabajo.

Las descripciones que a menudo se encuentran en ensayos etnográficos sobre el inicio de la jornada en sociedades de caza y recolección nos dan un cuadro inmediato de la diferencia de equipamiento de hombres y mujeres. En el campamento de los aranda (Spencer y Gillen 1927: 15):

“Por la mañana temprano, en verano, y no antes de que el sol esté bien alto en invierno, los ocupantes del campo están de pie [...]. Si hay necesidad de comida, entonces las mujeres salen junto a los niños, armadas con palos cavadores y *pitchi* y pasan el día fuera en el bosque en busca de pequeños animales cavadores como lagartijas y pequeños marsupiales. Los hombres tal vez partan armados de lanzas, propulsores, boomerangs y escudos en busca de animales salvajes más grandes, como emús y canguros.”

Encontramos un primer dato: los hombres parten armados para la caza, las mujeres parten en busca de pequeños animales y también de raíces, etc.⁸.

Tienen dos instrumentos: el contenedor y el palo cavador, instrumento base de las mujeres para la recolección en muchas partes: “es necesario haber usado en mano propia por algunas horas este bastón puntiagudo para saber cuán penoso es y poco eficaz para manejarlo” (Leroi-Gourhan 1973: 119-120). Spencer y Gillen (1927: 23-24) describen los gestos y los instrumentos de las mujeres durante la recolección:

“Una mujer lleva siempre un *pitchi*, es decir una especie de fuente de madera cuya longitud va de 1 a 3 pies, que ha sido cavada en la madera suave del árbol del la judía (*Eritrina vespertilio*) o en la madera dura como el acacia o el eucalipto. En él transporta la comida, manteniéndolo en equilibrio sobre

⁸ Así es también para muchos otros grupos australianos: “Pienso que les fue dada, en la literatura etnológica, una relevancia absolutamente excesiva a las mujeres como recolectoras de alimento vegetal, mientras que ha sido fuertemente subvaluada la importancia de pequeñas fuentes de proteínas como huevos, pájaros, luciérnagas, animales de cuevas y gusanos. [...]. Las mujeres del Desierto consideraban que su trabajo debía ser antes que nada la búsqueda de la carne”. (Hamilton 1978: 8 y cf. McCarthy & McArthur 1960).

la cabeza o suspendido al costado por medio de una trenza de cabellos humanos o con una cuerdecilla de piel corriente cruzada sobre un hombro. No es raro que un niño pequeño sea transportado en el *pitchi*. El único otro instrumento que poseen las mujeres es el popularmente llamado “bastón del ñame” que es simplemente un palo cavador o mejor dicho, una pica [...]. Cuando está trabajando, la mujer tiene el bastón en la mano derecha cerca de la punta y cava a una velocidad sorprendente, introduciendo alternativamente el bastón en la tierra con una mano mientras que con la otra recoge y echa afuera la tierra desmenuzada. En algunas partes del cerrado donde viven las hormigas de la miel, comida predilecta de los indígenas, hectárea tras hectárea de dura tierra arenosa, aparecen excavadas simplemente por los palos de las mujeres en búsqueda del insecto, hasta que la zona tome el aspecto de un campo minero abandonado donde los excavadores cumplieron un largo trabajo “de exploración”. Muchas veces un pequeño *pitchi* es usado como pala o paleta para quitar la tierra, cuando se torna demasiado profunda para ser echada fuera solamente con la mano, ya que la mujer continúa a excavar cada vez más profundamente hasta que finalmente llega a la profundidad de 6 pies (2 metros aproximadamente) o más”.

Los hombres tienen un equipamiento totalmente diferente: cuchillos de piedra, hachas, escudos, lanzas, boomerangs y propulsores. Entre estos instrumentos, “la *amera* o propulsor es quizás el más útil que poseen los indígenas. Sirve no sólo como propulsor sino también como contenedor [...] y lo que es más importante, la piedra, que normalmente es atada a una extremidad, constituye el principal utensilio cortante del indígena, por medio del cual modela armas de madera y varios tipos de utensilios” (Spencer y Gillen 1927: 525). El propulsor sirve para hacer fuego y completa la lanza, aumentándolo mucho su eficacia:

“El propulsor propiamente dicho es una mesita o un banquito que prolonga el brazo del lanzador, agregando a la palanca del brazo, del antebrazo y a las articulaciones de la espalda y del cuello, una palanca suplementaria y la articulación del pulso. El radio de la curva de lanzamiento es alargado unos treinta

centímetros y la fuerza y precisión del tiro son considerablemente mejoradas” (Leroi-Gourhan 1973: 60).

El propulsor se halla por tanto a un nivel cualitativamente diferente de aquel instrumento casi “irrisorio” que es el palo cavador. La particular construcción multifuncional del propulsor aranda, hace que sea al mismo tiempo 1) el instrumento que mejora la precisión y fuerza del tiro y por tanto sea *eficaz como arma* y 2) *el utensilio básico para la fabricación de otros instrumentos*, incluyendo los de las mujeres.

La relación entre instrumentos y actividad masculina y femenina es resumido por Warner (1937: 133-134) para otra población australiana, los murngin:

“Entre más compleja es la tecnología, mayor es la participación en ella de los hombres, cuanto más simples los procesos tecnológicos, más participación de las mujeres. La técnica más elaborada y la única técnica compleja usada por las mujeres es aquella de hacer cestos [...] La extracción de ñame, la recolección de conchillas, raíces, frutos, son los más simples entre todos los procesos económicos que existen en la sociedad murngin. Del lado de los hombres, la caza de las tortugas —implicando la existencia de técnicas tan elaboradas como la fabricación de una canoa, su navegación y su correcta utilización— probablemente constituye la cumbre de la complejidad tecnológica murngin”.

En Africa del sur, en una población de cazadores recolectores que viven en el desierto de Kalahari, los !kung de Nyae Nyae, mientras que a las mujeres les está prohibido tocar arcos y flechas y participar en la caza porque ponen en peligro la capacidad y el suceso de los cazadores: “ni creencias de este tipo ni reglas sociales impiden a los hombres la recolección”. Los hombres de hecho recogen cuando les place, pero como trabajo cotidiano la recolección es una tarea de las mujeres y los hombres normalmente no participan (Marshall 1976: 97).

“El equipamiento usado en la recolección consiste simplemente en un palo para excavar y en contenedores para transportar el alimento recogido. Los hombres hacen los bastones para excavar para ellos mismos y para sus mujeres” (Marshall 1976: 98).

Marshall (1976:106) describe una típica jornada de recolección durante la estación seca:

Dos mujeres, Di!ai y Ungka, parten temprano por la mañana. El camino que harán es de aproximadamente seis kilómetros de ida y otros tantos de vuelta. Primero recogen bayas, luego van en busca de raíces: “Aquel día Di!ai encontró treinta y cuatro raíces, treinta y cuatro veces se sentó, excavó una raíz, se levantó, tomó en sus brazos a su hijo y siguió el camino en busca de otra raíz para excavar”. De estas raíces algunas que no son buenas son desechadas, otras, “estaban enterradas tan profundamente que Di!ai las abandonó en los agujeros después de diez o quince minutos de lucha con cada una”. Le quedaron para llevar 23 raíces y las bayas. Ungka tiene aproximadamente la misma cantidad. Después las dos mujeres toman el camino de regreso. El transporte de los pesos es una de las mayores fatigas de la cosecha y en general del trabajo de las mujeres: “El cargamento pesaba cerca de 20 libras (aproximadamente 9 kilos). Di!ai tenía también que transportar a su hijo de dos años. Su pesado *kaross* (manto de piel), sus cáscaras de huevo de avestruz, y el hacha que había llevado para afilar la punta de su bastón cavador, eran pesos añadidos. Hemos calculado que esta mujer delgada y pequeña, de 4 pies y 10 pulgadas (aproximadamente 1,37 metros) estaba transportando cerca de 50 libras (22-23 kilos) en el viaje de regreso. En el calor opresivo del fin de la tarde las mujeres emplearon una hora y media recorriendo fatigosamente las cuatro millas de regreso a Gautscha⁹”.

⁹ Marshall y sobre todo Lee, dan medidas cuantitativas de este trabajo, el peso de los vegetales y del agua, etc. transportados cotidianamente y las distancias recorridas por las mujeres con los hijos sobre la cadera o en la espalda durante la cosecha y en los frecuentes desplazamientos. R. Lee (1972: 330 ss) calculó que una mujer !kung transporta su niño durante sus primeros cuatro años, lo que representa 7.800 km. El peso del niño sobrepasa 6 kg en promedio el primer año, y 12,4 kg al cuarto año (ver los datos sobre la carga de trabajo de las mujeres: tab. 14.2-14.6). Además, durante un día de recolección (con un recorrido promedio entre tres y treinta km.), la mujer lleva entre 7 y 15 kg de productos vegetales.

Mientras las mujeres !kung llevan a cabo la recolección, llevan el agua y la leña, construyen cabañas, etc., a los hombres les espera la caza, la mayor parte de los trabajos con la piel, la piedra, la madera, el hueso etc. Toca también a los hombres producir el fuego. Ellos poseen juntos el mayor equipamiento y el *mayor saber técnico* en la elaboración de las materias primas. Tienen además una posición preeminente en la vida religiosa. El sustento depende en gran medida del trabajo de las mujeres, pero los hombres constituyen el grupo dominante. Esto es expresado por las mujeres que dicen que los hombres saben más y que “Los hombres son capaces de hacer todo, saben disparar y saben hacer el fuego”. (Marshall 1978: 176)¹⁰.

A la recolección femenina se contraponen la caza, de la cual las mujeres son excluidas, caza realizada con arco, flechas y azagayas. La construcción del arco (que es una máquina manual según la definición de Leroi-Gourhan), la calibración y envenenamiento de las flechas son operaciones que requieren un gran cuidado (Marshall 1978: 145 ss). Entre los instrumentos masculinos y los femeninos hay por tanto un salto técnico sobre el cual no es necesario insistir más.

Veamos ahora otro tipo de recolección, la de los moluscos y pequeños animales acuáticos hecha por las mujeres yamana (Gusinde 1961, Lothrop 1928).

¹⁰ No es solo en el plano del saber técnico (o religioso) y de la diferencia de equipamiento entre los sexos que la sociedad !kung aparece menos igualitaria de lo que frecuentemente se sostiene. El poder masculino se manifiesta también en los matrimonios impuestos a muchachas muy jóvenes. Cuando son prometidas en matrimonio “las muchachas son demasiado pequeñas para protestar” (pero existen casos de protesta). “Los progenitores explican que cuando las muchachas se casan, rápidamente se acostumbran a los maridos” (Marshall 1976: 269, 271, y cf. Shostak 1976). El discurso sobre las sociedades “igualitarias” no puede hacerse, obviando estos elementos y los datos sobre la violencia sexual (estupro colectivo e individual, más o menos ritualizado, cf. también Rubin 1975) y en general sobre la violencia física como instrumento de dominación masculina, datos sobre los cuales los etnólogos en el pasado nos han dado generalmente una documentación absolutamente inadecuada (cf. Edholm, Harris & Young 1977). Estos elementos son en cambio centrales en el análisis de Begler (1978) de las relaciones “igualitarias” entre los sexos en poblaciones de cazadores recolectores, donde hay claros ejemplos del papel de la violencia masculina, en particular de la violencia armada, en las relaciones entre hombres y mujeres (Ver Tabet 2004 para el entrecruzamiento entre sexualidad, violencia, transacción o “trueque” sexo-económico, y división del trabajo. Sobre la violencia como sistema, guerra de baja intensidad contra las mujeres, ver Falquet 2002.)

Entre los yamana existe la habitual división del trabajo de los pueblos cazadores-recolectores: los hombres realizan la caza mayor (prevalentemente de mamíferos marinos), las mujeres recogen sobre todo moluscos, rizos de mar, cangrejos y pescan. Instrumento base para los desplazamientos del grupo y la adquisición de los alimentos es la canoa construida por los hombres y a cuyo mantenimiento se dedican las mujeres. Son las mujeres las que reman y conducen la canoa ya sea durante la caza o la pesca, ya sea en los traslados¹¹.

La recolección y la pesca son ocupaciones cotidianas fundamentales de las mujeres. “Para los yamana los moluscos son simplemente indispensables” (Gusinde 1961: 542). Estos moluscos “tienen para la dieta de nuestro yanama la misma importancia que el pan, por ejemplo, para el europeo” (Gusinde 1961: 478). La recolección es hecha a lo largo de la orilla o por el vado o, internándose un poco si el mar está calmo, desde la canoa. Son utilizados algunos instrumentos: un bastón punteagudo *wasinix*, una espátula bifurcada *kalana* y la horca para cangrejos *sirsa*. El primero es usado para la recolección a lo largo de la orilla.

“Mujeres y muchachas entran en el agua y van por el vado hasta los más densos conglomerados de mejillones. Los arrancan con la mano o los separan con un bastón de la longitud de un brazo que yo llamo *mussel breaker*, el *wasinix*” (Gusinde 1961: 255). “Se trata de un sólido o espeso ramo de *Berberis Illicifolia*. El marido lo fabrica para la mujer. Lo alisa quitando los ramitos pero dejando la corteza, pues la superficie rugosa asegura firmeza al tomarlo con la mano, aún cuando el bastón esté empapado de agua marina [...]. En su extremidad, el bastón es cortado en forma de cincel y con el borde no cortante”. Es por tanto simplemente un bastón usado como palanca para despegar los mejillones y que puede ser improvisado también por las mujeres (Gusinde 1961: 182). El trabajo es hecho durante la marea baja: “en casi todas las mareas las mujeres pasan el cedazo por las amplias superficies dejadas al descubierto por el mar que se retira [...]. En el caso de que haya marea baja durante el día, una mujer fijará con otra un encuentro e

¹¹ Remar es un deber femenino también en otras poblaciones (cf. Boas 1888: 50)

inmediatamente otras se les unirán. Cada una de ellas se lleva detrás al bebé atado en la espalda y las niñas corren adelante cada una con su pequeño cesto [...]. Estas mujeres permanecen a poca distancia [...] una de la otra. Caminan lentamente, van de un punto a otro, ya que el entero fondo del océano está casi siempre densamente cubierto de mejillones. Raramente intercambian alguna palabra y están siempre con la espalda doblada sin cambiar de posición. Algunas veces se sientan sobre los talones, sin tocar la tierra húmeda, ya que en cualquier posición se pueden alcanzar fácilmente los mejillones. Dejan de trabajar sólo cuando los cestos están llenos [...].

En los días de mar calmo, la recolección es hecha desde la canoa. Además de los moluscos, más grandes y mejores que aquellos de la orilla, se recogen rizos de mar, cangrejos, etc. Para esto se usan el *kalana* y el *sirsa*. La paciencia requerida para recoger mejillones con el *kalana* es descrito por Gusinde (1961: 255): “Este largo horcón para mejillones es muy fácil de manejar. Un ligero empujón despegas los mejillones pegados en el fondo y haciendo oscilar el horcón hacia delante y hacia atrás, siempre en la misma dirección, se logra despegarlos. Si es posible, se los levanta desde el suelo a mano. En los lugares profundos, la mujer con el largo horcón, empuja los mejillones bajo el agua hasta la playa. Normalmente, sin embargo, y es ésta la segunda razón por la cual su herramienta tiene mango largo, aprieta la conchilla entre los dos dientes alargados (del horcón) y la levanta con cuidado. Frecuentemente la conchilla resbala justo antes de que logre alcanzar la superficie, entonces simplemente la levanta de nuevo. Con paciencia se acurruca en su embarcación, inclinada sobre el borde, y enfila los mejillones uno después de otro [...] hasta que después de dos o tres horas vuelve a la cabaña con el fruto de su diligencia”. No muy diferente es el trabajo paciente de recolección de rizos de mar y cangrejos, hecho con el *sirsa* llamado “horca para cangrejos”, con una técnica similar al *kalana* (Gusinde 1961: 255, 259 ss.).

En casos excepcionales la mujer indígena salta fuera de la canoa y se zambulle para tomar los rizos de mar con la mano [...]. Lo hace cuando ve muchos, pegados unos a otros en el fondo del mar y que no los puede recoger con el horcón por los entramados de algas que flotan por encima. No tiene miedo del agua helada. Está acostumbrada, porque en todos los períodos del año debe atar la canoa a una considerable distancia de la orilla y tiene que ir y volver nadando. “Un método similar es utilizado para los cangrejos. La pesca llevada a cabo con medios extremadamente rudimentarios requiere, allí también, de las mujeres un trabajo similar de paciencia: “Toda mujer indígena tiene una extraordinaria pericia en la pesca. Como no usa un verdadero anzuelo, espera hasta que el pez haya engullido el cebo y sólo entonces, muy delicadamente, jala el hilo” (Gusinde 1961: 184).

No solo aquí y en otras partes, hay diferencias entre instrumentos masculinos y femeninos (los instrumentos yamana de caza son bastante simples pero no comparables a la rusticidad de los instrumentos de recolección de las mujeres), pero esta diferencia de actividad y técnicas *es también diferencia de tiempo libre y de descanso* (y esto se vuelve a veces la justificación de esta diferencia)¹².

La mujer yamana realiza continuamente trabajos variados que le dejan “rara vez un momento para descansar con las manos en el regazo. Trajina el día entero y muy frecuentemente también de noche. El hombre, por su parte, tiene derecho a descansar por períodos de varias horas seguidas cada vez que se haya extenuado en extraordinarios esfuerzos físicos” (Gusinde 1961: 460). Esta diferencia es

¹² La actividad masculina es presentada solo a través del cliché “heroico” —requiere tanto fuerza física como impávido coraje y carencia de la noción de peligro— y es contrapuesta a la actividad femenina, más regular, tranquila y no peligrosa (olvidándose de la mujer remadora, en la caza de mamíferos acuáticos). Tal estereotipo sirve para justificar las diferencias en el descanso del cual goza cada sexo: el “bien merecido” descanso del hombre contrapuesto a la “actividad incansable”, sin pausa, de las mujeres, no indicaría por tanto una relación de dominación masculina (Gusinde 1961: 460), aunque se puede notar dicha dominación muy claramente en este mismo texto.

fundamental desde todos los puntos de vista, incluyendo por crear un tiempo libre que se pueda dedicar a la actividad intelectual, ya sea concretizada en danzas, rituales o herramientas. Y de hecho, extorsionando e imponiendo a las mujeres más trabajo, los hombres se garantizan más tiempo libre. Si, como sostiene Meillassoux, “es a través de la expropiación de este tiempo libre que el hombre es alienado”, son las mujeres las que tienen menor posibilidad de descanso y menos tiempo para un trabajo no estrictamente de subsistencia, “tiempo indispensable para cualquier desarrollo y cualquier progreso” (Meillassoux 1975: 91). *Esta expropiación de su tiempo es un aspecto fundamental de la explotación de las mujeres*¹³

No todos los tipos de recolección poseen el carácter de fatiga y sufrimiento que hemos visto, pero todos son caracterizados por la escasez de instrumentos (de los cuales algunos, en algún caso son apenas más elaborados que el bastón de cavar) y finalmente por la dependencia de las mujeres hacia los hombres para la fabricación de los instrumentos de trabajo fundamentales.

2. La caza

La caza está clasificada como actividad masculina al 100 % cuando se trata de grandes mamíferos acuáticos, al 99,4 % si se trata de grandes animales terrestres, al 98 % si son aves, al 97,5 % para la caza de pequeños animales terrestres con trampas. Se trata por tanto de actividades clasificadas como exclusivamente masculinas. En cambio, la actividad de recolección de pequeños animales terrestres es masculina solamente en un 54,6 % y pertenece al grupo de las “swing activities” (actividades oscilantes). Sobre las técnicas e instrumentos de caza masculina hay una notable abundancia de

¹³ No existen informaciones completas sobre el ritmo distinto de las jornadas masculinas y femeninas en los diversos tipos de sociedad. El tiempo femenino parece (y no sólo en las sociedades de caza y recolección) caracterizado conjuntamente por la falta de tiempo de ocio y por un tiempo desmenuzado. En particular ¿cómo actúa este trabajo, a la vez continuo y frecuentemente interrumpido, sobre la posibilidad de elaboración intelectual? Según Young y Harris (1976: 46) el trabajo femenino “constante, repetitivo y a menudo monótono constituye en sí mismo un mecanismo de control masculino”.

información. Dado que en la caza, y en particular en la técnica de las armas de caza (y de guerra), se desarrolla generalmente la tecnología de punta de la sociedad, es de notable interés ver si y con qué límites e instrumentos las mujeres participan. De hecho, en la caza, en muchas poblaciones, las mujeres no son totalmente excluidas.

Cuando las mujeres dan caza a animales de grande y mediana talla, se trata de casos individuales, esporádicos y notablemente raros; también dan caza en batidas colectivas comunitarias y finalmente cazan animales pequeños. En los últimos dos casos se trata de actividades normalmente asignadas a las mujeres en la división sexual del trabajo y no de casos excepcionales y fuera de la norma para la población en cuestión. Interesa ver qué caracteres tienen los tres casos indicados, respecto a las técnicas o a los instrumentos utilizados.

A. En la literatura se encuentran referencias a algunas mujeres que practican la caza. Esta presencia individual conlleva un elemento que no se encuentra en la participación de las mujeres en las cazas colectivas ni en la caza a pequeños animales: se trata en realidad de casos raros en que las mujeres usan verdaderas armas, del nivel y tipo usados por los hombres de la misma población. A veces, se trata de armas tomadas en préstamo momentáneamente, a veces, en cambio, se trata de armas propias.

Jenness (1922) hace referencia a dos cazadoras:

“La más vieja de las tres mujeres de Uloksak, en realidad, era una muy hábil cazadora de caribú. Esa mujer iba algunas veces a cazar focas, así como iba Milukkattak, la mujer de Avrabna. Las dos fueron un día a cazar dejando los maridos al cuidado de la casa y luego muy a menudo se burlaban de los hombres por eso. Durante mi estadía con Ikpakhuak, el viejo enseñaba a la pequeña hija adoptiva la caza de la foca. Tenía entonces sólo doce años, y cuando en el invierno de 1916 finalmente enganchó una foca, tuvo que llamar a uno de los otros cazadores para que la ayudase a sacar su víctima y ponerla sobre el hielo. Todavía son sólo las mujeres más jóvenes las que salen a cazar, mientras todos, hombres, mujeres y niños tienen que participar en la caza colectiva del caribú” (Jenness 1922: 88). Y de esta mujer anciana dice todavía (Jenness 1922: 161): “era una mujer de corazón,

de mucho discernimiento y juicio, una excelente ama de casa y una cazadora de éxito tanto de focas como de caribú”.

Se trata de casos sino excepcionales, extremadamente raros, y por lo que parece, aún entre los esquimales. La situación general, de hecho, en relación a la división sexual del trabajo y a la diferenciación de los instrumentos es, con pocas variantes, aquella generalmente descrita para los grupos de esquimales: el hombre fabrica y posee instrumentos muy variados y perfeccionados para la pesca y la caza, desde los arcos hasta los arpones y numerosos tipos de armas, etc. (además de los fusiles obtenidos desde hace mucho tiempo con el comercio), a aquella embarcación de sorprendentes cualidades náuticas que es el *kayak* (Leroi-Gourhan 1971: 151). La mujer en cambio tiene los utensilios domésticos: el cuchillo multiuso de las mujeres *ulu* (Mason 1891, Murdoch 1892: 161 ss.), lo cual a diferencia de los cuchillos masculinos no puede ser clasificado entre aquellos “para todos los usos, que sirven alternativamente como arma y como instrumento” y es claramente no apto para un uso guerrero (Leroi-Gourhan 1973: 146-148), la lámpara, las ollas, las agujas, etc.¹⁴

¹⁴ Pero las mujeres cuentan, ante la falta de instrumentos, además de la mano, también con el uso de los dientes: la línea evolutiva de Leroi-Gourhan, para quien el gesto cumplido por el diente del primate se exterioriza en instrumento, aquí no se cumple. Y el diente retoma un lugar no indiferente en el proceso de elaboración de un material, la piel. Las mujeres mastican y ensalivan la piel para suavizarla. Después de una larga masticación, la piel de foca que era oscura se vuelve blanca (Jeness 1922: 6). Boas describe las noches después del regreso de los hombres de la caza. Comienza el trabajo de ablandamiento de las pieles, de masticación de las botas: Los hombres se visitan y pasan la noche hablando, cantando, jugando juegos de azar y contando cuentos. Se habla de los hechos del día, se compara el éxito obtenido en la caza, se reparan los instrumentos de caza que deben ser arreglados y la lanza es secada y suavizada. Algunos se ponen a la tarea de cortar nuevos utensilios de marfil o cordeles para las focas, o tallado (...) las mujeres se sientan sobre la cama frente a sus lámparas, con las piernas plegadas bajo sí mismas y trabajan continuamente en sus trajes o en los de los hombres, secando el calzado y los guantes mojados y suavizando la piel masticándola y restregándola”. La suavización de las pieles a través de la masticación y ensalivado es muy difundido (cfr. Boas 1888: 523) y no sólo en las poblaciones esquimales. Es un trabajo predominantemente femenino. Siempre entre los esquimales, otro momento

El equipamiento masculino y femenino en el momento del matrimonio y de la herencia es el siguiente:

“La propiedad necesaria para formar una nueva familia es el equipamiento de caza del hombre y para la mujer el cuchillo, el rascador, la lámpara y la cacerola [...]. Dado que gran parte de las propiedades personales de un hombre son destruidas o puestas en su tumba a su muerte, los objetos que pueden ser adquiridos por herencia son pocos. Son el fusil, el trineo, los perros, la lámpara, la canoa y los palos de las tiendas del hombre y la lámpara y cacerolas de la mujer. El primer heredero de estos artículos es el más viejo entre los hijos vivos (Boas 1888: 579 ss.).

Encontramos la presencia individual de mujeres cazadoras en otros grupos de Norteamérica. La actividad de caza de esas mujeres particulares tiene una notable extensión y peso en su vida. Así, entre los ojibwa, algunas mujeres eran muy “hábiles en los trabajos masculinos como colocar trampas y manejar fusiles” (Landes 1938: 135-177).

Un caso es el de Sky Woman a la que la “abuela” que la había adoptado le había enseñado a vivir de la caza y la pesca y hacer “todo lo que hace una mujer india [...]. Aprendió a cazar con trampas, a colocar trampas y redes. Las dos eran buenos cazadores [...] En otoño iban a Swampy River, pescaban y cazaban allá todos los otoños y se quedaban hasta que los lagos se helaran. Se abastecían de mucha carne, pescado, ratas almizcleras y conejos y mataban un oso y preparaban mucha grasa de oso” (Landes 1938: 138-140). Sky Woman continúa con esta actividad hasta casarse y después la retoma cuando enviuda. Se había convertido también en un chamán.

O también el caso de Gaybay que desde muchacha vive sola con la madre en lugares apartados, aprende a cazar y poner trampas

de uso de los dientes es el de exprimir el aceite de la grasa animal para usarlo en las lámparas. Durante el invierno la grasa helada es batida, en el verano, en cambio “el aceite debe ser exprimido con la masticación. Es un espectáculo desagradable (sic!) ver a las mujeres y los niños sentados alrededor de un ancho recipiente masticando todos la grasa y escupiendo fuera aceite en el recipiente” (Boas 1888: 545). La masticación y ensalivado como proceso de preparación de las bebidas fermentadas es muy conocida y los ejemplos son numerosos, a partir del de las Vírgenes del sol Inca.

así como a hacer los trabajos asignados a las mujeres. En los intervalos entre sus cinco matrimonios vuelve a este tipo de vida. “Era como un hombre. Era capaz de matar un ciervo cuando quería”, pero durante sus matrimonios realiza sólo actividades subordinadas, “de mujer”, también en la caza. “Después de su matrimonio Gaybay disminuía la caza con trampas, ya que llevar adelante una actividad de caza independiente destruye la unidad doméstica” (Landes 1938: 137, 169).

Es necesario subrayar que estas mujeres que “cazaban y ponían trampas (como hombres) y pescaban y recogían maíz (como mujeres)” (ibid.: 159) vivían junto a otras mujeres: madres, hijas, hermanas, parientes adoptivas, en grupos donde no existía la división del trabajo tradicional¹⁵.

Hay que subrayar dos datos importantes: por un lado las mujeres en estos casos tienen en mano los instrumentos adecuados y esenciales para su trabajo, también los instrumentos tecnológicamente más elaborados (de proveniencia externa) como el fusil y las trampas más complejas. Esto las pone en una posición absolutamente particular respecto de la diferencia de equipamiento entre los dos sexos, posición especialmente relevante ya que el elemento constante y caracterizador de la posición de las mujeres en las operaciones de caza es justamente lo opuesto, es decir, la ausencia de armas, y porque la caza es una de las actividades en la que la *línea*

¹⁵ Otro camino, que restablece los roles masculinos y femeninos de la división del trabajo pero sólo entre mujeres, es el de la guerrera Crow, Woman Chief. Woman Chief era una Gros Ventre hecha prisionera desde niña por los Crow (Denig 1953). El padre adoptivo, viendo su interés, le enseñó muy temprano a cazar: antes hace la guardia armada a los caballos (con arco y flechas) y después obtiene un fusil y “ya de jovencita era igual si no superior a cualquiera de los hombres en la caza ya sea a caballo o a pie”. Antes de participar en expediciones militares se convirtió en una óptima tiradora capaz de rivalizar con los hombres en todas las actividades. A la muerte del padre adoptivo emprende acciones de guerra y pronto se convierte en una guerrera famosa. Así entra en el consejo de los guerreros y de los jefes con una posición de prestigio. Hasta ese momento regalaba las pieles de los animales cazados mientras la carne era secada y preparada por ella misma y los niños de los cuales se ocupaba y les hacía “de padre y de madre”. Woman Chief no se casa. Finalmente, para trabajar las pieles y prepararlas para el comercio, Woman Chief toma a una esposa y seguidamente toma otras tres, lo que aumenta su prestigio como jefe. Woman Chief continúa otros veinte años su vida de caza y guerra hasta 1854, cuando es asesinada a traición en una visita a los Gros Ventre.

divisoria entre instrumentos masculinos e instrumentos femeninos es más nítida y es además protegida y reforzada por prohibiciones religiosas respecto al manejar o simplemente tocar armas por parte de las mujeres.

El segundo dato de interés es que justamente esta actividad completa, no limitada en sus operaciones por la ausencia o ineficacia de instrumentos, se explica y practica entre las mujeres ojibwa en momentos en que no viven en pareja. Tienen a veces una familia (madre, hijo, hija, etc.) pero no se trata de una familia conyugal. No me parece suficiente considerarlos como momentos de emergencia en los cuales las mujeres son obligadas a hacer también el trabajo masculino. Más bien parece que *para las mujeres, vida matrimonial y actividad de caza con armas (y otras actividades masculinas complejas) están en relación de exclusión recíproca*: cuando se está en una no se puede estar en la otra.

Tanto es así que se puede avanzar la hipótesis que la ruptura de la división sexual del trabajo, en el sentido de ruptura de la prohibición *para las mujeres* de hacer los trabajos masculinos y *la posibilidad de hacerlos con los instrumentos pertinentes* o sea, en condiciones de equipamiento *no inferior al masculino para el mismo trabajo, es incompatible con la vida conyugal*: puede existir sólo cuando no hay pareja hombre-mujer. Se ve en los mitos clásicos de las Amazonas o de las vírgenes guerreras y cazadoras, o lo vemos alguna vez en la realidad (por ejemplo en cuerpos militares que prescriben la segregación sexual o en otros grupos que de manera temporaria o permanente excluyen el matrimonio, o finalmente en situaciones dramáticas y de emergencia). La división sexual del trabajo, relación de dominación, se confirma como institución estrechamente vinculada con la familia y con la pareja (Lévi-Strauss 1956).

B. Sobre la participación de las mujeres y de los niños en batidas de caza colectivas se tienen numerosas indicaciones de varias poblaciones, desde los esquimales hasta los pigmeos mbuti, pasando por los indios de las praderas, los chukchee etc. La dinámica de esta participación es bastante similar: la función principal de las mujeres (y frecuentemente de los niños con ellas) es la de empujar los animales hacia los cazadores con ruidos y gritos o de señalarle a los hombres

apostados la llegada de los animales.

Así sucede entre los copper eskimales para las batidas de caribús (la forma de caza más fructuosa hasta que la caza se hizo con arco y flechas), donde los animales son encaminados hacia lagos y ríos donde los cazadores están escondidos en sus *kayak*, y son matados a puñaladas mientras nadan:

“Las mujeres y niños detrás del cérvido ululan como lobos “*hu-u-u-u-u-u*” y empujan a los caribú hacia los cazadores. Los caribú dudan un instante pero mientras tanto los “lobos” se acercan cada vez más, hasta que los caribús aterrorizados se precipiten uno detrás del otro en el agua y busquen atravesar el lago nadando. Entonces los hombres de los *kayak* salen fuera (...). Así es posible matar más fácilmente un cierto número de caribú (Jenness 1922: 148-149).

Mujeres y niños esquimales participan también de la caza a la foca, teniendo siempre como función asustar al animal y dirigirlo hacia el cazador armado:

“En estaciones todavía más avanzadas, cuando toda la nieve está fundida, se practica un método de caza muy eficaz. Todos los habitantes hombres, mujeres y niños de una zona, se dirigen a ocupar cada orificio de respiración de las focas sobre una extensa área. Los hombres tienen preparados los arpones para golpear al animal cuando sale para tomar aire, mientras mujeres y niños están provistos sólo de bastones con los cuales asustan a las focas cuando aparecen donde están ellos. Los animales están obligados a salir por alguna parte, ya que de otro modo se ahogarían y así, en poco tiempo se obtiene una amplia provisión.” (Boas 1888: 485).

Y en la zona de los aeta de Filipinas:

“Las mujeres participan con frecuencia en las batidas, sobre todo si los perros son escasos; entonces corren de aquí para allá por la vegetación ladrando para imitar a los perros. Pero no llevan nunca, ni usan, arcos ni flechas. Estos parecen ser un

especial privilegio masculino. Los muchachos están acostumbrados a su uso desde la más tierna edad y toman siempre parte en la caza, a veces activos con sus arcos en miniatura, pero las niñas no los tocan nunca” (Reed 1904: 47-48).

Este rol de las mujeres en la caza comunitaria está muy difundido. Así era por ejemplo en América en la caza del bisonte practicada entre los blackfoot (y parecidas a las prácticas entre los cheyenne, los kiowa etc.) antes de que éstos tuviesen caballos.

Otra forma de participación sin armas en la caza es la de las mujeres yamana, y su presencia y su trabajo indispensable son particularmente notables porque se trata del tipo de caza más estrictamente masculino: la de los grandes animales marinos. Las mujeres en estos casos conducen las canoas persiguiendo al animal:

“Las mujeres conducían las canoas, sentadas a popa, mientras que los hombres estaban encorvados en la proa para lanzar los arpones. Mientras remaban, como el remo era corto, tenían una mano dentro del agua” (Lothrop 1928: 147) “Generalmente el éxito de la caza dependía de cooperación bien sincronizada entre las dos personas formando equipo en la canoa, ya que desde que el hombre comenzaba a perseguir a su presa, estaba completamente ocupado por las armas y por la presa. Era responsabilidad de la mujer dirigir la embarcación según las indicaciones del marido, seguir ésta o aquella dirección más o menos velozmente hasta la captura del animal perseguido.” (Gusinde 1961: 459)

Esta actividad es evidentemente bastante riesgosa (Gusinde 1961: 453). A las mujeres no les toca sólo remar y llevar al marido a los diferentes lugares de caza: como la canoa es frágil y no puede ser atracada en la orilla, les toca también nadar en el agua helada hasta amarrarla y recuperarla:

“Cuando se quería atracar la canoa, era llevada hasta la playa, de proa, y el hombre de la familia y los niños descendían a tierra. Entonces la esposa conducía la canoa hacia una zona de algas laminarias, la amarraba y volvía a la orilla nadando. Resultado: todas las mujeres sabían nadar mientras pocos hombres eran capaces de hacerlo.” (Lothrop 1928:148)

Las mujeres en los casos descritos hacen parte integrante e indispensable de las operaciones de caza. Pero su participación es sólo con las manos desnudas y casi sin armas: ellas son solamente un medio sonoro para asustar, un cazador espantapájaros, sin poder de ataque y al mismo tiempo sin protección ni defensa personal. Están en posición subordinada y no toman nunca ellas el animal directamente.

C. Hay sin embargo algunos casos, entre otros el de la caza a las focas, en los cuales las mujeres desarrollan esta ocupación solas, y es además una ocupación no esporádica. Pero los instrumentos, nuevamente, no son siempre los más adecuados, lo que debe ser subrayado sobre todo en el caso esquimal donde el hombre que caza dispone de una gama variada y especializada de instrumentos, mientras que los de la mujer son bastante rudimentarios. Para la caza a las focas, Boas describe el método en el que el cazador, imitando los movimientos del animal, logra llegar cerca de él.

“Mientras la foca mire a su alrededor, el cazador está aplastado en el suelo y permanece perfectamente inmóvil o si está muy cerca del animal imita sus movimientos levantando la cabeza, girando sobre sí mismo y jugando con las manos y los pies como hace una foca con las aletas”. La foca, engañada, se echa a dormir y es matada: un cazador experto puede matar diez o quince por día. En este tipo de caza “las mujeres de Repulse Bay son muy hábiles y cuando no tienen el arpón frecuentemente usan una maza de madera con la que golpean a la foca en la nariz, matándola” (Boas 1888: 484-485).

A estos métodos de caza con instrumentos bastante rudimentarios (pero que requieren conocimiento de los animales, espíritu de observación y habilidades importantes), se asemejan aquellos practicados por las mujeres ainu, con el contraste que los hombres poseen un equipamiento mucho más perfeccionado para la caza de los mismos animales.

No por casualidad entre los ainu “en la caza los hombres tenían

el rol principal”. Los ainu de hecho llevan a cabo la caza al ciervo y al oso sirviéndose como armas principales de arcos y de trampas en arco (puestas en lugares de paso obligado), ambos tipos con flechas de punta envenenada, pero “además de los métodos ya mencionados, los ainu cazaban los ciervos con los perros, los tomaban por los cuernos y el cuello con sogas y los mataban con mazazos mientras huían fatigosamente en la nieve o atravesaban los ríos. Este método era ampliamente practicado entre los ainu; sin embargo parece que era sólo un método complementario entre los otros. *Era además el único método de caza usado por las mujeres y muchachos*” (Watanabe 1964: 36, las cursivas son mías). Las mujeres de hecho no podían practicar los métodos de caza más adecuados e importantes de esta población, aquellos con el arco y la trampa con arco, ya que “era tabú para las mujeres ainu usar arco y flechas que constituían las principales armas de este pueblo” y “sólo los varones podían manejarlos.” (Watanabe 1964: 31, 44)

Análogamente, las mujeres onas dan caza a los guanacos sólo con perros, sin arco ni flechas, mientras que “como pueblo cazador, los onas dependían para su subsistencia del arco y dedicaban un cuidado extraordinario a su construcción, uso y mantenimiento.” (Lothrop 1928: 71 y cf. Gusinde 1971: 391)

Finalmente, las mujeres esquimales pueden cazar con otro instrumento “apto para ellas” es decir, inocuo, que no constituye una arma de guerra: el arco provisto sólo con flechas de punta redonda (con forma de globo) para aturdir a los pájaros. En esta forma, el arco y las flechas son un instrumento sólo para mujeres y niños (Stefánsson 1919: 96, 427).

Finalmente, la caza a pequeños animales compite tanto a los hombres como a las mujeres. Entre las mujeres ojibwa se ha notado la captura de pequeños animales con trampas de fibras vegetales hechas por ellas mismas y usadas especialmente en proximidades de la *wigwam*.

La captura de pequeños animales con otros sistemas que no sean las trampas más simples, también es regular y frecuentemente una ocupación femenina, especialmente bajo la forma de caza a animales lentos o que escarban cuevas. Indicaré algunos casos de un área singular, la australiana. Para algunas poblaciones como los aranda,

los tiwi y muchas otras, la actividad de adquisición de la comida por parte de las mujeres es calificada como búsqueda de carne, caza, y de hecho las mujeres hacen juntas la recolección de los vegetales, raíces etc., y la captura de pequeños animales como opossum, iguanas, bandicoot, etc. Para Australia en general R. M. y C. Berndt afirman: “La división del trabajo no es del todo rígida. En el norte, una mujer, si tiene la oportunidad, puede apresar un canguro con sus manos y las mujeres cazan pequeños animales como iguanas, serpientes, opossum y conejos.” (Berndt 1964: 104)

Las mujeres capturan ocasionalmente canguros, con perros, también en el Kimberleys (Kaberry, 1939), pero a los adolescentes no se les permite usar los perros para la caza, dado que tienen que aprender el uso de las armas, del propulsor e de la lanza. La caza con perro se contraponen así netamente a la caza masculina con las armas.

La típica caza femenina se desarrolla de hecho sin armas o con armas improvisadas como piedras o bastones. El animal preso es matado golpeándolo en el suelo o a bastonazos. En varias poblaciones, este tipo de caza es practicada ocasionalmente también por los hombres. Esto sin embargo no pone en discusión la división del trabajo: los hombres pueden practicar también la caza con las manos desnudas, el punto está en que las mujeres no pueden hacerla con las armas.

Se concluye así sobre la actividad de caza femenina, que si las mujeres quieren cazar, que lo hagan sin armas. Como dice Watanabe:

“Entre los modernos cazadores recolectores, la exclusión de las mujeres de la caza individual de los grandes mamíferos parece guardar una estrecha relación con la construcción y el uso de armas de caza o con las ideas económicas y/o religiosas conexas. Las mujeres no tienen armas propias, hechas especialmente para cazar animales. Si quieren cazar, deben hacerlo sin armas o con armas improvisadas como bastones. Raramente usan armas de caza como arpones o lanzas, si bien pueden tomarlas temporalmente prestadas por los hombres. [...] Los datos etnográficos indican que tal vez el desarrollo de las armas de caza y las ideas asociadas a ellas son uno de los factores en que se basa la tendencia a la exclusión de las mujeres de la caza”. Y todavía dice: “la división sexual del trabajo puede ser

reversible en diversos trabajos de la caza individual de grandes mamíferos, pero en este tipo de caza no se encuentra ningún caso de reversión” (Watanabe 1968: 74-75, 77).

Las formas de caza femenina repiten los esquemas más arcaicos de caza, donde la posibilidad de cazar está limitada al animal inmaduro, dormido, enfermo, lento, etc. No parecen tener el peso decisivo que se les continúa dando, las “restricciones femeninas” como el cuidado de los niños, la necesidad de no alejarse de la casa, los limitantes para la movilidad, y ni siquiera los elementos de fuerza física superior. No es la caza lo que les es prohibido a las mujeres, sino que las armas, y con ello precisamente una fase entera del desarrollo tecnológico, que se concretiza en los instrumentos de caza (y de guerra).

Se tendrá que ver ahora si este bloqueo en el desarrollo tecnológico involucra también el conjunto de los instrumentos que las mujeres usan en otras actividades.

3. La pesca

La pesca pertenece a la serie de actividades definidas por Murdock como “casi masculinas” y tiene un índice de participación masculina de 82,4 %. Pero en algunas poblaciones, es practicada en modo predominante o casi exclusivo por las mujeres.

A partir de un primer sondeo de la documentación etnográfica y del examen del cuadro de clasificación de instrumentos y técnicas de pesca (conjuntamente a los de caza y guerra) propuesto por Leroi-Gourhan (1973), que parte “solamente desde el punto de vista de los actos técnicos”, y de las clasificaciones funcionales “desde el punto de vista del pez” de Monod (1973), se ve que para la pesca la situación es bastante más compleja que para la caza. Las mujeres de hecho pueden tener acceso a una serie no despreciable de instrumentos: varios tipos de redes, mazas, trampas, lanzas, venenos, etc. La medida en que tengan efectivamente este acceso y los tipos de instrumentos que usan son bastante variables.

¿Sería la línea de división de los instrumentos de pesca, menos

precisa y rígida que en la caza? ¿Habría en el plano tecnológico un menor desnivel de equipamiento? ¿Radicaría el carácter masculino de la actividad, sólo en la tasa de participación y no en la diferenciación de las técnicas?

La presencia en el trabajo femenino de un número considerable de instrumentos es aquí un hecho a destacar porque se trata en gran parte de instrumentos que pueden ser producidos con los materiales que son comúnmente objeto de elaboración por parte de las mujeres, tales como fibras vegetales y animales de diverso género, y productos vegetales, sobre todo para obtener los venenos. Este aspecto adquiere especial relevancia, ya que el entero proceso técnico de la fabricación del instrumento hasta su uso sería controlable por las propias mujeres, por lo menos para los tipos de pesca en los cuales participan, lo que hace que la pesca se distinga de otras actividades. Pero la posible autonomía productiva, el control del entero proceso por parte de las mujeres, se ve impedido por la frecuente necesidad, para que la pesca sea productiva, de disponer de una embarcación: la construcción de las embarcaciones es en cambio masculina en un 96,6%. Las mujeres participan en diversos casos en las operaciones de recubrir con piel o corteza, etc., las embarcaciones como canoas etc., pero la construcción del armazón de madera es casi siempre hecha por los hombres.

Si retomamos la línea de investigación que hemos seguido hasta aquí, y vemos de cuáles instrumentos disponen las mujeres respecto a los hombres, y sobre todo de cuáles instrumentos y complejos técnicos son excluidas (y por tanto cuáles son totalmente masculinos), aparecen las formas de división en el uso y posesión de los instrumentos específicos para la pesca, formas que nos conducen nuevamente a constantes generales que encontramos en otras actividades.

Una primera e importante división, es aquella que opone la pesca con armas a aquella con otros instrumentos y medios (pesca a mano descubierta, con animal de caza, con engaños, con trampas, recipientes, redes, etc.). Más precisamente, retomando la clasificación de Monod, la diferencia está entre la pesca caracterizada por la *perforación balística* (y en medida mucho menor y precisando de cada instrumento, la *percusión con objetos contundentes o cortantes*), y aquella caracterizada por *paredes inmovilizantes* (las redes y las trampas) y *perforación no balística* (ganchos, anzuelos, etc).

Esta división entre pesca con armas y pesca con otros medios opone ya desde el principio pesca masculina y pesca femenina —y más aún si hay que usar armas no especializadas para la pesca, sino que usadas también para la caza y la guerra como por ejemplo arcos y flechas, lanzas, azagayas, etc. Esa división no es, por tanto, más que *un aspecto de la prohibición global del uso de armas por parte de las mujeres*.

Esta contraposición, entre pesca masculina como pesca con armas y pesca femenina con otros instrumentos, es bastante neta donde hay abundante participación femenina, y es particularmente evidente donde la participación masculina es ocasional o más bien un momento de diversión o deporte.

Así sucede entre los kapauku, donde las mujeres pescan cada día con un rendimiento constante pero moderado (un trabajo de ocho horas produce según las técnicas y tipos de pesca entre medio kilo y un kilo y medio de renacuajos, larvas, etc, o langostinos). Las mujeres usan la piragua monoxila construida por los hombres, acondicionándole un resguardo para la lluvia y un lugar para hacer fuego y cocinar, ya que salen a pescar llevándose a los niños pequeños durante la jornada entera (Pospisil 1963: 222 ss).

La pesca se realiza con dos tipos de redes y varias técnicas, arrastrando las redes o empujando en las redes los renacuajos y los langostinos con un bastón en forma de horca. La pesca femenina se concentra sobre todo en los renacuajos y las larvas de libélulas. Los hombres en cambio ignoran del todo estos productos que consideran de mujeres, y pescan sobre todo langostinos: “Hay una diferencia importante en los métodos de pesca entre los dos sexos: los hombres no usan nunca una red, sólo las manos y las lanzas”. Además, “Los hombres van a pescar sólo cuando tienen ganas de refrescarse en un día caluroso o cuando quieren cierta excitación en la noche”. Cuando hace calor, los hombres van en grupos a zambullirse y a pescar langostino. En cambio, de noche, con antorchas, los hombres pescan con un arpón de cinco puntas bastante largo; “los langostinos, ofuscada su vista, son cómodamente pescados, sacados del agua y puestos en la red para langostinos”. La pesca masculina tiene un cierto rendimiento, un pescador experto recoge en una expedición hasta dos kilos de langostinos. Pero, dado su carácter ocasional de deporte, practicado

a intervalos infrecuentes e irregulares, el efecto económico global de esta actividad “no puede ser comparado con lo que aporta la pesca femenina, estable y regular”. (Pospisil 1963: 228).

Otra importante separación tecnológica surge inmediatamente de los ya citados cuadros de clasificación de los instrumentos de pesca. Aparece cuando se considera la pesca como un complejo tecnológico y que se toman en cuenta por tanto no sólo los instrumentos directos de captura del pez sino también los medios relacionados a tal actividad, es decir, la embarcación. El uso de la embarcación define el ambiente en el cual la pesca es posible y separa obviamente a la pesca de alta mar o en general en aguas profundas (con instrumentos y técnicas adecuadas), de la pesca de orilla y/o en aguas bajas, lagos, lagunas, etc. La gran diferenciación de métodos e instrumentos entre hombres y mujeres se define justamente respecto a estos dos ámbitos espaciales y técnicos y tiene un carácter muy neto.

Respecto a la pesca de alta mar, el medio de producción más relevante, de más compleja fabricación, e investido de mayor prestigio en los planos ceremonial e ideológico es la embarcación: ella constituye el límite más grande impuesto a las mujeres en el plano del rendimiento productivo, y sobre ella se basa la distinción más importante entre actividad masculina y femenina, distinción a menudo subrayada por prescripciones religiosas rigurosas, tanto durante la construcción de la embarcación como de cara a su uso.

La exclusión de las mujeres de este medio productivo parece ser tanto más marcada y rigurosa cuanto más deviene compleja y se perfecciona la embarcación y cuanto más aumenta la especialización necesaria para su construcción y la ritualización ligada a ella: pasando de la canoa de corteza y piragua monoxila [de un solo cuerpo] (que pueden usar las mujeres yamana, ojibwa o kapauku) a las piraguas a balancín y piraguas dobles y al uso de la vela, para no hablar de otros medios de propulsión, el uso es siempre más masculino y más completa la exclusión de las mujeres.

Entonces, podemos observar dos particiones fundamentales, pero de valor, significado y peso productivo diferente, aquella entre el mayor o menor uso de las armas y aquella del mayor o menor uso de la embarcación —se mezclan para delinear los límites de la actividad de las mujeres en la pesca y a hacer así de la pesca una actividad “casi

masculina”, aún en las sociedades donde el trabajo de las mujeres juega un papel bastante en la obtención de los alimentos.

La división entre pesca con uso predominante de la embarcación y pesca sin embarcación, es característica de buena parte de Oceanía, cualquier que sea por otro lado el nivel de participación de las mujeres en la pesca. Lo que varía en cambio, es la cantidad de instrumentos, sobre todo los diversos tipos de redes, que las mujeres usan, mientras que es una constante el hecho que solo los hombres pesquen con armas.

En Truk, aunque los hombres tengan un gran número de técnicas de pesca, “el mayor aporte viene de las mujeres, quienes pescan en equipo, con redes de mano en las aguas poco profundas cerca de las playas o a lo largo de la barrera de coral” (Goodenough 1951: 24).

En Samoa,

“Se debe notar especialmente como una distinción importante que las mujeres no pescan desde una canoa en el agua profunda; eso está reservado para los hombres, aunque ocasionalmente las mujeres puedan pescar con bastón desde las canoas, pero en las aguas bajas”. Así, las mujeres “pescan todas las pequeñas cosas del mar y los invertebrados, yendo a la barrera de coral y a la laguna durante la marea baja”. En estas operaciones de verdadero tamizado de la laguna, introduciendo manos o bastones en los agujeros entre las rocas y en el coral, “algunas mujeres se tornan *increíblemente hábiles para adivinar al solo tacto lo que hay en cualquier agujero*” (Grattan 1948: 162,163, las cursivas son mías).

La división del trabajo en la pesca en Tikopia es otra variante del esquema general:

Firth revela (1963: 249) que la embarcación es el medio productivo esencial y el más importante de toda la economía de Tikopia y que “El nivel tecnológico más alto en Tikopia es alcanzado en sus canoas”. Los ámbitos espaciales están divididos de la siguiente manera: “el hombre pesca en mar abierto”, la mujer “va cada día con la red de mano sobre la escollera, aportando una contribución de grandísimo valor a la subsistencia”. (Firth 1963: 123-124)

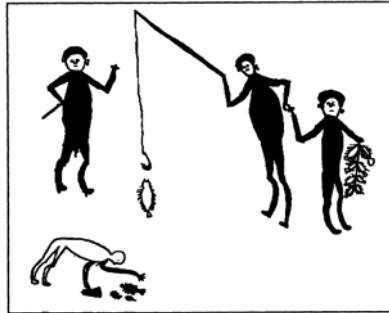
“Hombres y mujeres tienen cada uno sus propias esferas económicas particulares, ya que la división del trabajo sigue líneas más bien obvias. Los hombres, por ejemplo, hacen todo el trabajo en canoas, y por lo tanto usan hilos con anzuelos, tienen anchas redes en el lago y capturan peces voladores con las antorchas de noche, en un procedimiento bastante espectacular. Las mujeres cotidianamente tamizan la laguna con las redes de mano y recogen todo aquello que se encuentran por delante, incluyendo la morralla y los cangrejos” (Firth 1930: 108). Además de eso, las mujeres pescan con hikos con anzuelos y antorchas durante la noche (Firth 1965: 367-369)..

La distancia que separa el conjunto de las técnicas femeninas de aquellas de los hombres, tiene especial relevancia en Buka, donde las mujeres, aunque practiquen la pesca como una actividad cotidiana, usan medios incomparablemente más pobres que los masculinos. Ante todo, prevalece la división general ya establecida en torno a armas y embarcaciones (Blackwood 1935: 342). Blackwood hace un listado de los métodos de pesca según el sexo (exceptuando la pesca del *bonito* que es rigurosamente masculina). Los métodos masculinos son un poco más de una docena, algunos usados en alta mar, como aquellos con red de arrastre, con caña, etc., y otros usados en la laguna, comprendiendo los diversos tipos de trampas, veneno, hilo con anzuelo, arco y flecha etc. En la pesca masculina, sobre todo en la importante pesca del *bonito*, además de los instrumentos, intervienen operaciones mágicas. Las formas de pesca femenina son aquellas a mano desnuda, con cesto, redecilla o finalmente lo que Blackwood llama “*flipping metod*”, advirtiéndonos que “no es tan fácil como parece”.

Los instrumentos son: “*un pequeño cesto rígido, el pulgar y un dedo de la derecha*. Se desarrolla de la siguiente manera: se hace una larga cadena de hojas amarradas entre sí. Durante la marea baja, mujeres y muchachas corren en el agua arrastrando la cadena y formando con ella un semicírculo en el agua con la parte abierta hacia la playa. Parte de las mujeres quedan fuera del agua y tratan con los pequeños cestos de apresar los peces que huyen a través de la barrera. “Cuando ven peces, dan golpes en el agua con el dedo o el pulgar de la mano derecha, para empujarlos hacia el canasto. Después,

ponen la mano derecha sobre la apertura del cesto y rápidamente lo levantan [...]. Con este sistema, en el cual son muy expertas mujeres y muchachas, se capturan *silohon* y una miriade de otros pececitos (Blackwood 1935: 356-357).

Esta pesca individual “a papirotazos” es representada por un muchacho del lugar en el dibujo aquí reproducido:



“La pesca. La figura central es un hombre que pesca con caña y lanza; el niño a la derecha sostiene una hilera de peces. Abajo a la izquierda hay una mujer que pesca en la laguna con un cesto.” (Blackwood 1935, Fig. 14). La proporción de las figuras indica claramente la importancia atribuida a la pesca masculina.

Para concluir, el subequipamiento de las mujeres en la pesca es bastante manifiesto, y se expresa por 1) la *prohibición de las armas* 2) el *gran peso de las técnicas a mano desnuda o casi sin nada de instrumentos* 3) la *exclusión de las mujeres de los medios más productivos e importantes y en particular de las embarcaciones* y de las técnicas e instrumentos de pesca ligados a ellas.

4. La Agricultura

La división sexual del trabajo en la agricultura, y sobretodo la presencia de vastas zonas de agricultura femenina contrapuestas a zonas y sistemas de agricultura masculina, han atraído desde tiempo

la atención de los estudiosos. En particular, se ha constatado una doble correlación: por un lado entre agricultura femenina y cultivo mediante la azada, y por otro entre agricultura masculina y arado.

Ha sido además documentado el papel crucial del arado, instrumento generalmente reservado a los hombres (Boserup, 1970), en la “masculinización” de la agricultura en su conjunto.

Como nota Goody (1976: 35): “La división sexual del trabajo en la agricultura está estrechamente ligada al tipo de agricultura, a las relaciones de producción y a los medios de producción. El arado, en particular, es un instrumento usado casi únicamente por los hombres y de hecho, resulta que todo el ganado mayor, caballos, rebaños o camellos, está casi exclusivamente en manos masculinas. Su uso en la producción agrícola más avanzada significa que el rol masculino se vuelve, si no dominante, por lo menos igual al de las mujeres, quienes a menudo juegan el papel productivo principal en la agricultura de la azada”.

Con la agricultura, se pasa de un modo de organización del trabajo en el que domina la separación de los sexos, como en las sociedades de caza y recolección, a una organización del trabajo en donde las principales actividades de subsistencia tienden a ser desarrolladas conjuntamente por hombres y mujeres. Se vuelve entonces necesario examinar la distribución de tareas y procesos de trabajo por sexo en el interior de cada una de las operaciones agrícolas, en vez de considerar sólo la agricultura en su conjunto.

La participación masculina en las operaciones tomadas en consideración en el análisis de Murdock y Provost (1973: tab. I, 207) es la siguiente: desmonte 95.5%, preparación del suelo 73.1%, siembra y plantación 54.4%, cosecha 45.0%, cuidado de las plantas 44.6%. Sin embargo, estos datos no muestran las eventuales diferenciaciones de los deberes por sexo en el interior de cada uno de los procesos de trabajo. Así por ejemplo, decir que hombres y mujeres en dada sociedad participan en igual medida en la cosecha, puede encubrir situaciones muy diferentes: 1. iguales deberes, iguales instrumentos e igual participación cuantitativa y cualitativa; 2. diferenciación completa de tareas e instrumentos: los hombres cosechan con la hoz y guadaña, las mujeres atan los fardos y recogen las espigas (la distribución de tareas está ligada a los instrumentos usados y a la presencia o ausencia de

instrumentos; cf. más adelante para el desmonte). Además, hay que notar que la forma predominantemente cuantitativa en que han sido elaborados los datos, las categorías y los términos propuestos para analizar las variaciones en la participación por sexo, tienden a presentar como simétricas situaciones que no lo son en absoluto: por ejemplo la actividad de participación masculina en un trabajo esencialmente femenino y viceversa. Dado que el trabajo femenino y masculino tienen normalmente caracteres y connotaciones bastante diferentes y se efectúan generalmente en el marco de una relación de producción asimétrica, señalarlos como simétricos se convierte en un elemento de ofuscamiento de la realidad.

También sería necesario examinar en las diferentes sociedades el papel que juegan las mujeres, no solo respecto a la división de las tareas entre hombres y mujeres en las actividades agrícolas mismas, sino en el contexto global del modo de producción (Goody y Buckley 1973: 114) y del nivel tecnológico de cada población. Sólo en este marco general y no en el contexto de una actividad particular, se puede evaluar correctamente el subequipamiento de las mujeres. Solo así se puede analizar el sentido específico, por ejemplo, de la relación en la misma población entre una actividad de alta productividad, técnica y especializada como es la cría de bovinos y camélidos conducida por los hombres en muchos casos africanos, sobre todo en el Africa oriental, y la actividad de agricultura con azada hecha por la parte femenina de la población (Bonte 1974). O también la relación entre trabajo masculino y femenino entre los ganda, donde las mujeres conducían la totalidad de la actividad agrícola, a veces ayudadas por esclavos obtenidos por los hombres por medio de razias, mientras que los hombres, libres por tanto del trabajo pesado de los campos, podían desarrollar todas las actividades de producción artesanal y sobre todo las actividades políticas y de guerra (Roscoe 1911, Fallers 1960). Pero aquí, nos encontramos de hecho frente a grandes cuestiones que la investigación antropológica (aún reciente) todavía no ha encarado adecuadamente: *las articulaciones estructurales entre la explotación de las mujeres en la producción y reproducción y los procesos de formación de la estratificación social y económica. Las relaciones entre explotación de las mujeres (en cuanto clase social) y explotación de clase en el sentido banal.*

La división sexual del trabajo en la agricultura, o mejor dicho el rol y la contribución de la mujer en la agricultura, están ligados a su rol en las sociedades de caza y recolección y en particular a la actividad de cosecha de vegetales silvestres. Así,

“Si en la etapa de la caza, las mujeres eran las que recogían los productos vegetales, serán ellas las primeras en interesarse por los cultivos domésticos de estas plantas; así como los hombres, que antes se ocupaban de la caza de animales salvajes, tomarán en sus manos la cría de los animales domésticos” (Goody y Buckley 1973: 108).

Las poblaciones que practican la agricultura con la azada y con otros utensilios rudimentarios y en general las sociedades donde el arado no ha sido todavía introducido, no disponen para las diversas operaciones agrícolas de instrumentos cualitativamente diferentes de las sociedades de caza y recolección, desde el palo cavador “el más rústico de los instrumentos para arar”, cuyo manejo “penoso y poco eficaz” y uso para la recolección de los tubérculos selváticos ya se ha mencionado, pasando por todas las clases de cuchillos y de instrumentos para desbrozar, hasta la azada, que es:

“el objeto más apto para trabajar la tierra a mano [...]. Tiene un tamaño variable que permite manejarla, ya sea estando encorvado hacia el suelo como en África, o en posición más o menos vertical. Se hace con los materiales disponibles en cada población: metal, piedra, madera, hueso. Sin sufrir transformaciones, puede ser usada por grupos que sólo se dedican a la recolección de los productos silvestres, como por agricultores de todos los niveles” (Leroi-Gourhan 1973: 120);

El uso en la agricultura, por un lado de instrumentos arcaicos y por otro de técnicas y conocimientos que revolucionan la relación con el medio ambiente, es un ejemplo de cómo la evolución, por lo menos hasta cierto punto, puede prescindir u obviar el instrumento complejo y la máquina y demuestra “que la cultura material no se agota ni se refleja únicamente en las adquisiciones mecánicas” (Leroi-Gourhan 1971: 229). Este dato tiene mucha importancia aquí, porque permite

evidenciar una posible característica del trabajo de las mujeres. En la agricultura, igual que en otros campos, por ejemplo la cerámica, el trabajo de las mujeres puede desarrollarse y constituir un campo de conocimiento y creación, pero sólo hasta la introducción de medios mecánicos más complejos —arado o torno para hacer vasijas... A partir de este momento, el control de la actividad o la actividad misma pasa a mano de los hombres. Esto permite también interrogarse sobre como ambos sexos aportan al conocimiento, sobre la naturaleza de los límites impuestos al trabajo y a la producción de saber por las mujeres, y finalmente sobre la relación compleja y entrelazada, variable en el tiempo y el espacio, entre líneas o momentos de evolución diferentes: una a través de técnicas mecánicas e instrumentos o máquinas complejas, otra que no necesariamente implica perfeccionarse en las máquinas, pero produce conocimiento y transformación de la realidad tal vez de igual peso en la evolución humana. Por lo tanto, aparece también necesario indagar más a fondo sobre la relación entre estas dos vías de evolución y la construcción de relaciones de poder y dominio.

Sin embargo, sería arbitrario proponer hipótesis basadas en esquemas del tipo: evolución a través de la mecánica y las máquinas = línea masculina, evolución no mecánica = línea femenina. De hecho, el trabajo femenino no es *no mecánico* “por naturaleza”, ni parece posible por otra parte atribuir a las mujeres toda la elaboración de las técnicas “no mecánicas”. En cambio, sería útil por un lado estudiar los límites y los condicionamientos —diferentes según las culturas— impuestos al trabajo técnico e intelectual de las mujeres, y por el otro analizar las formas eventuales de técnicas —también variables— que las mujeres han podido elaborar aunque sea en situación de opresión. Así, se pueden examinar las formas de utilización de los medios elementales, fuego, agua y aire, que caracterizan una parte tan amplia del trabajo de las mujeres, tan pobre mecánicamente por otro lado. ¿Se puede hablar finalmente de una lógica de la manipulación? ¿De una elaboración del conocimiento a partir de la experiencia fundamental de las mujeres: la relación con la materia a través de la mano desnuda, sin (casi) la mediación de instrumentos mecánicos?

Examinaré primero cómo son distribuidos los instrumentos y las tareas cuando la agricultura es practicada con instrumentos rudimentarios, sobre todo palos cavadores, zapas, etc. —instrumentos

comunes al trabajo de recolección selvática—; y con instrumentos como el hacha, el machete, el coupe-coupe, etc. El uso en la agricultura de estos instrumentos que encontramos en las sociedades de caza y recolección, es diferenciado según el sexo: los instrumentos del primer grupo, que sirven para los trabajos de preparación del suelo, siembra, plantación, escardado y recolección, son usados ya sea por las mujeres, o si cultivan, por los hombres, con alguna diversificación local de los instrumentos entre los dos sexos—existen un palo cavador femenino y una azada femenina más pequeña y ligera, y un palo o una azada más pesada para los hombres. El segundo grupo en cambio, es de uso casi sólo masculino. En los estudios generalmente se tiende a explicar esto como atribución a los hombres de los trabajos pesados, de mayor esfuerzo físico, que requieren “repentinos sobresaltos de energía”. Al contrario, quisiera aquí subrayar cómo los instrumentos masculinos (los que son usados sólo para las tareas realizadas casi exclusivamente por los hombres) tienen, igual que en las sociedades de caza y recolección, dos características:

1. de ser “simultáneamente armas e instrumentos” (según el uso local y la morfología del instrumento, unos análisis específicos pueden determinar si se trata de una arma o esencialmente de un instrumento). Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta el hecho que el arma no es sólo arma: igual que en la pesca y la caza, a menudo es el medio de producción de mayor rendimiento, al cual generalmente están asociadas connotaciones de prestigio, por oposición a la productividad constante, monótona y fundamental, más no “exaltante”, de los medios de producción y del trabajo de las mujeres.

2. de ser los instrumentos estratégicos, ya sea para la fabricación de otros instrumentos, ya sea para la producción agrícola.

Esta doble característica explica el hecho de que tales instrumentos constituyan así el primer límite—el límite por así decir inferior, del trabajo de las mujeres. Volvemos a hallar un paralelo con la pesca: el trabajo de las mujeres se encuentra preso entre dos barreras (con carácter más o menos fuerte), por un lado la prohibición del uso de las armas o instrumentos-armas, por el otro la prohibición del uso

del instrumento de producción más complejo (la embarcación, igual que el arado, tecnológicamente más avanzado, en la agricultura). El uso de estos instrumentos permite a menudo controlar el proceso productivo en su conjunto y explica el rol subordinado de las mujeres productoras, aún cuando ellas son las que realizan la mayor parte de las operaciones agrícolas.

El papel de los instrumentos masculinos es considerado “estratégico” para la producción agrícola, ya que crean las condiciones iniciales indispensables para el cultivo del terreno. Pero las tareas masculinas no son, en sí mismas, ni más ni menos importantes que cualquier otra secuencia de trabajo: un campo desbrozado no sirve para nada si no es cultivado, la producción agrícola queda “estéril”, no puede ser consumida, si no es transformada a través de la cocina (Meillassoux 1975: 121). La tarea masculina se torna “estratégica” en la medida en que, si los hombres pueden efectuar la secuencia femenina pero las mujeres no pueden hacer la masculina, ellas se vuelven dependientes de los hombres. Se trata entonces de una noción más política que técnica o económica, ligada al carácter de las relaciones entre los sexos. De hecho, como en el caso de los baoulé, podemos tener una situación en la cual —por convención— es el sexo que “se consideraba que había iniciado el proceso y había tomado la responsabilidad de él, él que “poseía” el producto y controlaba la distribución”, y de hecho es precisamente el “haber iniciado la producción y tener la responsabilidad, y no la cantidad, intensidad o duración del trabajo, que son decisivos”. (Etienne 1977: 44, 48. N.16). Esto, según M. Etienne, conlleva, en el caso de los baoulé, una reciprocidad entre hombres y mujeres tanto en los trabajos agrícolas como artesanales: por ejemplo el control de las mujeres sobre la circulación de las telas, tejidas por los hombres, pero con algodón cultivado e hilado por las mujeres. (ibid.: 43 ss.).

Obviamente, la subordinación de las mujeres en la producción se origina en un cuadro mucho más complejo que el monopolio masculino sobre un solo instrumento. Sin embargo, estos elementos “estratégicos” de control de la producción contribuyen a mantenerla.

Un caso análogo de poder ligado al monopolio de un instrumento, es el de los yir-yiront, donde se observa una estrecha relación

entre la pérdida del monopolio de las hachas de piedra por parte de los ancianos, la caída del poder gerontocrático y la transformación de las relaciones sociales entre ancianos, jóvenes y mujeres (cf. Métraux 1959). Se puede ver también, por ejemplo, la importancia que han tenido, entre los gouro de la Costa de Marfil, los utensilios de hierro, posesión exclusiva de los mayores, como medio de control por parte de los mayores mismos de la producción de los menores y de las mujeres (Meillassoux 1964: 193). La organización del trabajo y la estructura social también juegan un papel importante, que ha sido a menudo subrayado (Meillassoux 1964, Godelier 1976), por ejemplo la contraposición entre el trabajo colectivo de los hombres y el trabajo individual y aislado de las mujeres. Pero el control de los medios de producción sigue siendo fundamental.

El doble rol de los instrumentos masculinos explica también su rol simbólico, su identificación con el sexo masculino y con la virilidad: “Un hombre sin hacha es un hombre que es como una mujer” (Salisbury 1962: 197)

“La razón que los hombres siane dan a la división de las tareas agrícolas [...] es que los hombres hacen todos los trabajos que requieren el uso del hacha, mientras las mujeres hacen los otros. El uso del hacha es considerado por los siani la habilidad técnica fundamental, lo que significa que los hombres hacen el trabajo “especializado” y las mujeres el “no especializado”. Hombres y muchachos ostentan de buena gana su habilidad en el cortar leña y pasan horas afilando sus hachas con narena mojada como si fueran navajas de afeitar. Se dice que los hombres sin hacha son “como mujeres”. Los jóvenes demuestran su incipiente madurez llevando un hacha a la cintura, aferrándose ávidamente a cada oportunidad de usar sus hachas cuando les es permitido hacerlo como miembros de un grupo de trabajo” (Salisbury 1962: 49).

Se podrían multiplicar este tipo de citas sobre la costumbre de pasearse siempre con estos ornamentos masculinos “totales”, hacha, machete, etc., o en otras partes el cuchillo. Entre los bamba: “Un hombre no se separa nunca de su hacha. La lleva siempre consigo y camina con el hacha echada a la espalda” (Richards 1939: 290 o

también Condominas 1974: 24-25).

Veamos, aparte de este uso simbólico, el uso del hacha para desmontar el bosque. Los datos generales de la participación por sexo (participación masculina 95,5 %) no permiten ver claramente cuales son las tareas realizadas por cada sexo en esta actividad. Aunque el hecho de cortar los árboles con el hacha esté reservado a los hombres, eso no excluye una participación femenina en esta fase, a veces importante incluso. De hecho, en numerosas sociedades, las mujeres participan del desmonte con tareas bien definidas: 1. limpieza a mano del bajo bosque, arrancando hierbas, etc. o con el palo cavador, algún otro instrumento rudimentario (ver Pospisil 1963: 90-91 y 104-105 para el uso de instrumentos como el cuchillo de piedra, etc.) y mucho más raramente con hacha o algún tipo de machete; 2. transporte y acumulación de tallos secos, ramas etc. (cortados por los hombres y dejados sobre el terreno); 3. nueva limpieza del campo luego del rozado. Se trata en ciertos casos de las operaciones más agotadoras de todo el ciclo agrícola (Richards 1939: 293; Blackwood 1935: 299; Pospisil 1963: 90-96, 104-105 y tabla con el cálculo de los tiempos p. 424).

Sobre la “revolución del hacha” y de los otros utensilios de hierro y sobre su importancia como instrumento de penetración colonial misionaria en América, ver Métraux 1959.

Para un análisis más estrictamente tecnológico (y económico), ver Blackwood 1950; Salisbury 1962; Godelier y Garanger 1973.

La introducción de los utensilios de hierro o de acero tiene con frecuencia efectos diferentes sino opuestos para los dos sexos: entre los baruya los hombres ganan “no solamente tiempo, sino sobretudo un aligeramiento de su fatiga”, las mujeres, en cambio, continúan trabajando con los mismos instrumentos de antes (palo cavador y redes para el transporte de los productos). Los hombres pueden desmontar superficies mayores y aumentar el cultivo de las papas, lo que a su vez permite incrementar la cría de cerdos. De ello deriva para las mujeres, a las que espera ya sea la cría de los cerdos, ya sea la mayor parte de las operaciones agrícolas, “un trabajo suplementario considerable y un trabajo más pesado”, de aquél que hacían en el pasado. *Así, el tiempo libre de las mujeres disminuyó, mientras que el de los hombres aumentó, y lo utilizan para la caza, las visitas y sobre todo*

para la guerra. (Godelier y Garanger 1973: 217ss.; y para los siane Salisbury 1962: 107 ss.)

Entre los bemba, la operación de desmontar el bosque muestra claramente la contraposición entre trabajo masculino y femenino, y la diferenciación de los roles sexuales según las tareas específicas atribuidas a cada sexo y los instrumentos utilizados.

La tarea masculina del corte de los árboles es uno de las más fatigosas y dura varios meses. Es un trabajo peligroso: “Los bemba no cortan el tronco del árbol sino que despojan al árbol de todas sus ramas. Con un hacha muy cortante y continuamente afilada, en dos o tres golpes cortan una rama. De esta manera, un hombre puede ‘despojar un árbol de notables dimensiones de todas sus ramas en unos diez minutos [...]. Hacia la cima del árbol el trabajo se vuelve cada vez más peligroso’ “ (Richards 1939: 290).

En este trabajo, cada año hay víctimas. Pero los bemba están orgullosos de su sistema, el *icitimene*, y este trabajo es objeto de jactancia personal por el coraje demostrado. Sobre el terreno del jefe, el trabajo es colectivo.

“Los hombres jóvenes agarran las hachas y trepan veloces en los árboles, gritando, disputándose el tronco más alto. Se desafían unos a otros a acciones increíbles y se provocan mutuamente mientras suben. Cada rama que cae es saludada con un grito especial de triunfo. He recogido casi cuarenta diferentes gritos *ukutema* mientras cortan los jardines de Citimukula y de Mwamba en 1933-34. Son auto-alabanzas formalizadas bajo la forma de los cantos que comúnmente se gritan cuando se está en presencia de un jefe bantú. El cortador se compara con un animal que se trepa hacia lo alto, o con un jefe feroz que mutila a sus súbditos cortándoles los miembros como las ramas del árbol. [...] Durante la primera media hora, mientras las grandes ramas se desgarran hacia la tierra, el ruido es ensordecedor” (Richards 1939: 290 y ss.).

El trabajo es visto, por tanto, bajo el aspecto de acción “heroica”, guerrera, intrépida, como desafío o juego. Cada hombre deja las ramas en el suelo con un cierto orden para distinguirlas de las de los vecinos. Entonces es cuando empieza el trabajo de las mujeres.

“Después viene el trabajo de apilamiento de las ramas. Aquí, la razón del sistema *icitimene* se torna evidente. Claramente, el motivo de los nativos no es el de limpiar el bosque, sino que de recoger la mayor cantidad de leña para quemar. A lo que se da valor, es a la ceniza y a la quemadura del terreno. La mujer que amontona las ramas las lleva lo más levantadas posible de la tierra, de tal modo que no se quiebren ramitas ni hojas en el trayecto y que no se gaste nada del precioso combustible.

Amontonar las ramas es el trabajo más duro que hace la mujer bamba, y he escuchado esposas de nativos que viven en la ciudad, decir que tenían miedo de volver a la aldea “donde debemos amontonar ramas”. Las mujeres levantan las ramas, a menudo largas 15 o 20 pies, bamboleándose mientras ponen la carga en equilibrio sobre su cabeza, se adaptan al peso y parten con la carga. Toda la mañana van y vienen así. Además, se requiere mucha habilidad para hacer esos fardos con las ramas. Las ramas deben apilarse con los troncos hacia el centro, de manera a formar bultos más o menos redondos u ovalados. Las ramas deben ser acumuladas regularmente una sobre otra hasta que lleguen a una altura de 2 pies. Si una porción de jardín está sólo ligeramente cubierta por las ramas, el terreno subyacente será sólo parcialmente quemado” (Richards 1939: 293).

En otras poblaciones, el lado “heroico” masculino es menos enfatizado y quizás la fatiga, sobre todo si se trabaja con el hacha de piedra, sea mucho mayor. Pero el contraste entre los dos tipos de tareas, queda.

Muchos estudiosos han subrayado de forma muy precisa la relación entre el arado y masculinización de la agricultura. Es uno de los casos citados por Murdock y Provost:

“Cuando la invención de un nuevo elemento manufacturado o procedimiento suplanta uno más antiguo y más simple, hay una tendencia más fuerte a atribuir a los varones ya sea la actividad de la cual hace parte o las actividades estrechamente ligadas a ella” (Murdock y Provost 1973: 212).

Este dato es aquí muy importante: de hecho es el uso de este instrumento, reservado a los hombres, que cambia las condiciones y el tipo de agricultura que se hace, y conjuntamente la organización del trabajo respecto a la distribución sexual de las tareas. Y es también el instrumento que, en el modelo lógico de Leroi-Gourhan, señala el pasaje del trabajo desarrollado con *la energía humana* y el instrumento movido por la mano (ya sea de motricidad directa o indirecta), a aquel de las *máquinas* donde la energía no es más aquella del hombre sino que es externa y viene del animal usado para la tracción. Se tiene entonces, a través de este medio de producción, un salto cualitativo en la productividad del trabajo, salto que hace posible dedicar a los cultivos extensiones de terreno antes impensables. (Goody 1976: 24-25, 107-108).

La introducción del arado y el monopolio masculino sobre ello constituyen el gran salto en la división sexual del trabajo en este campo: marca el límite puesto al equipamiento de las mujeres en las sociedades preindustriales, el límite de los instrumentos de producción que pueden tener y usar y por tanto del trabajo que pueden desarrollar. Pueden realizar un trabajo donde se use la propia energía (o es usada por otros), usar instrumento de mano, o a veces máquinas manuales simples. Pero no pueden controlar otras formas de energía. Entonces, no sólo les son prohibidas las armas, sino que también los instrumentos cuya productividad es diferente o superior a la del brazo humano.

¿Es posible en el estado actual de la investigación llegar a conclusiones más detalladas, indicar algo más, además de la definición de los límites que hemos indicados arriba? Ciertamente, entre las dos barreras mencionadas, hay una variedad de situaciones posibles en la agricultura respecto a la repartición sexual del trabajo. Hay que notar sin embargo que, tanto en la agricultura con azada como en la de arado, cuando los dos sexos se ocupan del cultivo, a las mujeres les competen normalmente las operaciones más largas, monótonas y continuas, las operaciones de limpieza, escardadura y en general lo que se hace con las manos desnudas. “Es a través de la diferenciación de los deberes específicos, que se expresa el discurso político de la superioridad masculina”. (Centlivres 1977: 52)

Los datos generales sobre la diferenciación sexual de los instrumentos en otras actividades, como la preparación de la comida, el tejido y la cerámica, actividades con preponderante participación femenina (participación femenina: tejido 68,9 % ; cerámica 78,9 % ; hilado 87 % ; cocción de la comida 92,7 % ; preparación de comidas vegetales 94,3 % ; cf. Murdock y Provost 1973), confirman mi tesis general del subequipamiento de las mujeres, prevalesciendo en sus actividades operaciones con las manos desnudas (o de manipulación), y del bloqueo respecto de los instrumentos complejos, ya sean máquinas manuales o instrumentos accionados por animales, agua, viento, etc. Para todas estas actividades, vale la regla general (Murdock y Provost 1973) de que la introducción de una nueva técnica masculiniza una actividad.

1. Los diversos tipos de cereales, semillas, etc. son molidos —trabajo agotador cuya ritmo evoca el de las máquinas y que requiere muchas horas por día— con instrumentos como morteros, machacadoras, secaderos, molinos manuales o triturados con rayadoras, y entonces son las mujeres que proveen este trabajo y los instrumentos son aquellos considerados típicamente femeninos por la mayoría de las sociedades.

Aún cuando en vez de pequeñas piedras de moler manuales, se trata de muelas que necesitan varias personas para moverlas, frecuentemente son de nuevo las mujeres (y los esclavos) que hacen de bestias de fatiga y Bloch (1935) subraya el pesado trabajo de molienda al cual eran obligadas las mujeres en el mundo greco-romano y en Europa hasta la introducción de los molinos de agua. Pero el molino movido por el agua o el viento es de gestión masculina.

2. La cerámica hecha a mano y sin torno es en la gran mayoría de los casos, femenina: se podría diseñar un mapa con una división entre las zonas de cerámica a mano y las zonas de cerámica con torno. Entonces, al igual que en el caso del arado, se vería la correspondencia estrecha que existe entre cerámica a mano y trabajo de las mujeres, cerámica con torno y trabajo masculino: el torno, que permite un rendimiento más alto, constante y uniforme, no está en las manos de

las mujeres. La cerámica femenina hecha a mano y la masculina producida con torno coexisten en muchas zonas. Es tal la distancia entre las dos técnicas y los dos universos tecnológicos, que Helène Balfet señala cómo en el Maghreb “se encuentran hoy día, uno al lado del otro, productos cerámicos que difieren tanto unos de otros que podrían ciertamente pasar como ejemplares de épocas *diferentes* si se tuvieran que estudiar fuera de contexto” (Balfet 1965: 161, las cursivas son mías. Cf. también Balfet 1952).

3. Lo mismo vale para los tejidos: en muchas zonas encontramos la oposición entre telar de pedal de uso masculino, que “en términos de rendimiento es muy superior” (Balfet 1975: 62), y telar horizontal o vertical de uso femenino. Así, en una extensa parte del África sub-sahariana, está difundido el telar de pedal que produce cintas estrechas de tejido y es como dice Goody (1971) la única máquina que poseían estas poblaciones. También es rigurosamente de uso masculino. En algunas zonas, junto a la tradicional actividad de tejido masculino, se encuentra también una forma de tejido femenino, pero el instrumento usado es diferente: en lugar del telar con polea y pedales, son telares verticales como entre los nupe y los yoruba (Lamb 1975: 14 ss.). Balfet (1975) nota que para el Maghreb, estos diferentes telares corresponden a diferentes tipo de producto y de productores: por un lado las mujeres, que tejerían objetos para uso familiar “‘a tiempo perdido’, en los momentos que les quedan libres entre las variadas tareas domésticas”, por otro lado, hay artesanos especializados que fabrican productos para la venta.

Sin embargo, cuando los telares de los hombres, de más alto rendimiento productivo, son golpeados por la modernización económica y desaparecen o son sustituidos por telares mecánicos, el trabajo “a tiempo perdido” de las mujeres resiste a la competencia industrial: el tiempo de la mujer no cuenta, “no tiene valor”. Además, su trabajo es tal que no podrían ni siquiera “aprovechar verdaderamente de un telar más rápido” (Balfet, 1975:62), por tanto pueden trabajar tranquilamente con bajo rendimiento (y ¡ganancias más bajas aún!).

En Guatemala, un mismo proceso de masculinización abarca tres sectores: cerámica, tejido y tratamiento de productos vegetales.

1. El huso y el telar indígena de cintura eran usados exclusivamente por las mujeres. Los europeos introdujeron la cría de oveja, el uso de la lana y conjuntamente el telar a pedales y la devanadera (Tax 1953: 22). He aquí más precisamente los resultados respecto a la división de las tareas y diferenciación de los instrumentos:

“Tanto hombres como mujeres adoptaron algo que les significara alguna fuente de ingresos: las mujeres, el lavado y el cardado y los hombres, el hilado, ‘el hilado con devanadera aprendido de los artesanos ladinos’ y el tejido con telar a pedal”. (Tax 1953: 27)

2. Para la cerámica, la situación es análoga. Tradicionalmente,

“son las mujeres, no los hombres, las que hacen la cerámica a mano. Es un arte estrictamente doméstico. La mujer y sus hijos recogen la arcilla, la muelen, la amasan y la modelan en la cocina y en el patio, a la vez que realizan las ocupaciones de la cocina. Los hombres generalmente ayudan a cocer la cerámica y la llevan al mercado” (Tax 1953: 24).

Luego, con la introducción del torno para la alfarería, el trabajo de la cerámica se vuelve parcialmente masculino. Pero fuera de las ciudades, en las comunidades menos influenciadas por los blancos: “¿qué sucedió con las indígenas alfareras, compitiendo con profesionales que sus tornos vuelven más eficientes? [...] Se hubiera podido esperar que las mujeres renuncien a su oficio, siendo aquella una batalla perdida contra una eficiencia económica superior. Pero no. Resulta que el tiempo de las mujeres que hacen vasijas no tiene valor económico [...]. Dadas estas condiciones, la competencia con la cerámica de torno es del todo abstracta. Por lo que las mujeres siguen haciendo cerámica al viejo estilo” (Tax 1953: 25-26)

3. En la producción del café, las operaciones de tratamiento del café una vez recogido son tarea de las mujeres. En particular, les toca desgranar el café y lo hacen con una piedra de moler (Tax 1953: 56). Ahora, se ha introducido un cilindro a rotación, de mano, para este trabajo. Pues esta máquina manual, que es *el único* instrumen-

to complejo en el ciclo agrícola y en el todo el tratamiento de los productos agrícolas, es usada exclusivamente por los hombres (Tax 1953: 27, 93).

“Ninguna producción es posible sin instrumento de producción, aunque este instrumento fuese sólo la mano”.

(Marx, Grundrisse, cuaderno 7 M)

Hemos visto que en las sociedades de caza y recolección, el monopolio del arma tiene una importancia decisiva en las relaciones entre hombres y mujeres: es en efecto en la tecnología que crea las armas y en las armas mismas que acontecen los adelantos mecánicos más importantes, aquellos que marcan la distancia entre los instrumentos masculinos y los femeninos —ya que en estas sociedades las armas son al mismo tiempo instrumentos de producción privilegiados. Pero el aspecto que prevalece es aquel del *control de la fuerza*; de allí el rigor de la prohibición de usar armas impuesta a las mujeres: *el meollo del juego está entre quién tiene las armas y quién no las tiene*. El poder de los hombres sobre las mujeres está garantizado por el monopolio de las armas-instrumento.

¿Es diferente la situación en las sociedades de horticultura y agricultura? ¿Hay una diferencia entre monopolio del arco y el del arado o del torno de alfarería? ¿Cuáles son las consecuencias del desarrollo y la multiplicación de las actividades productivas?

La presencia de instrumentos siempre más complejos abre la posibilidad de una productividad del trabajo más constante y bastante más elevada. Está en juego un poder sobre la materia y una apropiación de la naturaleza mucho más allá de los límites del cuerpo humano. El control de la producción y de la sociedad exige un *control directo también sobre los instrumentos de producción*. El control masculino sobre los instrumentos simples no excluía a las mujeres del acceso a ciertos instrumentos, a menudo concernía más bien *a las condiciones de la fabricación de los instrumentos mismos*. Sin embargo, ya con las máquinas automotrices y las de tracción animal *se impone un*

uso masculino directo de ellas: sólo los hombres maniobrarán estas máquinas.

Por tanto, ¿se debe considerar que ahora la discriminación es *entre quien tiene las máquinas*, los medios productivos fundamentales y *quien no los tiene*? Con el arado, el torno de alfarería, los molinos, etc. y gran parte de las máquinas manuales, de tracción animal y automotrices, los hombres tienen un control y apropiación directa de los medios de producción (como tenían de las armas), mientras que se observa una masculinización de la actividad ligada con las máquinas. Esto no quiere decir que las mujeres serán siempre excluidas de las actividades en cuestión: la energía, el trabajo de las mujeres serán utilizados ahora en las tareas que no requieren el uso del instrumento fundamental, de la máquina, podrá ser un trabajo “de tiempo completo”, pero *estrictamente subordinado a aquél que posee y usa el instrumento y las técnicas fundamentales*. Se tendrá así la situación en la que las mujeres no son las “artesanas-especialistas” a tiempo completo, sino que son usadas como fuerza motriz, o “tiempo-paciencia”: la mujer del herrero puede activar los fuelles en lugar del aprendiz pero jamás se tornará herrero; la mujer del alfarero podrá tamizar y empastar la arcilla, alisar las vasijas producidas por el torno del marido; el tejedor podrá tener urdidoras y estiradoras de hilos. Las mujeres siguen siendo fuente de trabajo a mano desnuda y de energía, tanto en los trabajos artesanales como en la producción agrícola y en la transformación de los productos. Pero además, sin jamás ser exoneradas de ello, realizan con medios de muy bajo rendimiento productivo y la máxima cantidad de “tiempo-paciencia”, el trabajo de producción para el consumo doméstico y de reconstrucción de la energía humana gastada. De la misma forma, bajo las reglas y las condiciones impuestas y bajo el control material e ideológico de los dominadores, siguen haciendo el trabajo de reproducción.

A las mujeres les son entonces constantemente negadas las posibilidades de extenderse más allá de sus propias fuerzas físicas, de la capacidad de sus manos, de prolongar su cuerpo y su brazo en instrumentos complejos que acrecienten su poder sobre la naturaleza. También encontrarán límites respecto a la posibilidad de trabajo intelectual, terreno en el cual es indispensable seguir investigando.

Todavía, decir que las mujeres son limitadas a sus propios

cuerpos, es describir la situación en términos bastante optimistas: más bien son usadas, precisamente, en cuanto cuerpo. La apropiación material de las mujeres no se limita al uso sexual y reproductivo, sino que con frecuencia afecta la integridad misma del cuerpo y su expresión física. En este sentido actúan todos los elementos que limitan el movimiento y el uso pleno del cuerpo, desde las formas de deseducación motriz a las formas de vestirse (tacos altos, etc.), a las formas de clausura o confinamiento en espacios internos y a aquellas casi universalmente difusas de delimitación del espacio y del impedimento al viaje (sobre tierra o mar), hasta las formas de disminución irreversible (desde el vendado de los pies al engorde forzado, a las mutilaciones sexuales etc.)

He aquí un caso específico que se relaciona y es relacionado directamente por el etnólogo, a la división sexual del trabajo (Mathiessen 1967: 12-13).

Entre los dagum dani de Nueva Guinea, durante las ceremonias fúnebres se efectúan donaciones: los hombres ofrecen cerdos u otra cosa y “las niñas donan sus propios dedos” (Heider 1970: 238). A las niñas entre los tres y seis años que tienen un lazo de parentesco aún remoto con el muerto (o cuyo padre no tiene un cerdo para ofrecer, cf. Mathiessen 1967), se les corta uno o dos dedos con un hacha de piedra: “Solo pierden uno o dos dedos por vez” y finalmente “*casi toda mujer de más de diez años ha perdido entre cuatro y seis dedos*” (Heider 1970: 237). Así, de casi 120 mujeres, sólo dos no estaban mutiladas.

Este corte sin embargo viene hecho *con criterio*: “Los pulgares no se quitan nunca, ni los primeros dos dedos de por lo menos una mano” (ibid: 237). De tal suerte que la estructura económica y religiosa de esta sociedad no sea amenazada, ni tampoco por cierto la división del trabajo entre los sexos. De hecho, continúa nuestro “respetable” etnólogo, las mujeres sólo rara vez se quejan (Heider 1970: 239). Y en cualquier caso “*La pérdida de los dedos no limita drásticamente la actividad de la mujer. Con los dos pulgares y dos dedos de por lo menos una mano y, en la mayoría de los casos, muñones utilizables en la otra*, las mujeres son capaces de manejar los ligeros palos cavadores femeninos en el trabajo de horticultura. Además ovillan cuerda y fabrican redes y otros trabajos delicados. Comentarios sobre la pérdida de

los dedos eran raros, pero una vez una mujer anciana observó, más a manera de chiste que lamentándose, que no podía manejar el pesado palo cavador de los hombres. Actividades que requieren diez dedos, como cazar con arco o flechas o manejar pesados palos cavadores o hachas, están generalmente reservadas a los hombres, pero éstas son justamente las actividades que son característicamente masculinas en la mayoría de las culturas” (Heider 1970: 239, las cursivas son mías).¹⁶

La división de las materias primas

Las mujeres dugum dani, con sus palos cavadores livianos, cultivan huertos irrigados preparados por los hombres, aunque al parecer “por causa de restricciones sobrenaturales”, no tienen que meterse para nada con los canales de irrigación (Heider 1970: 39; Matthiessen 1962), crían cerdos, cosechan, fabrican redes, preparan la comida, cuidan sus hijos. Deben participar en la construcción de las casas recogiendo la hierba con la que se cubre el techo, pero “las mujeres se quejan de que no pueden arrancar bien la hierba porque tienen muy pocos dedos; y luego de haber ayudado a los hombres en la primera cosecha, llevan los fajos de hierba, uno o dos a la vez sobre la cabeza hasta el lugar de la construcción” (Heider 1970: 262). Obviamente, las mujeres dani no usan armas ni trabajan la madera; los instrumentos básicos, el hacha y el machete, no son para ellas (Heider 1970: 278).

El trabajo y la vida para estas mujeres son extremadamente penosos, sin embargo la división del trabajo entre los dugum dani no es diferente de la que existe en otras poblaciones. ¿Podemos por tanto metafóricamente decir que *todas* las mujeres tienen los dedos corta-

¹⁶ La cultura de los dani es descrita por Matthiessen (1967: 12-13) como una cultura “antigua” de “impresionante y verídica belleza”. La belleza de una cultura está por tanto sólo en la belleza de sus guerreros (véanse las numerosas fotos que se les dedica mientras combaten, etc.): las mujeres no tienen nada que ver con las cualidades de una cultura. Los trabajos de Matthiessen y Heider serían un caso límite de antropología machista que observa a las mujeres como objetos para viviseccionar (Véase también el refinamiento del título de uno de los artículos de Heider “Dani Sexuality: A Low Energy System”...!)

dos? Qué hacen específicamente los hombres dani que ni éstas ni otras mujeres pueden hacer? Los dani, además de la guerra, de desmontar el bosque y construir los canales, trabajan los materiales duros, piedra, hueso, madera, con los que producen los instrumentos y las armas, desde el palo cavador a las hachas y los machetes hasta las numerosas formas de lanzas. Esto es también lo que hacen en la división sexual del trabajo los kapauku, vecinos de los dani (Pospisil 1963: 297), y con pocas excepciones, las otras poblaciones del mundo.

Se toca aquí un tema apenas trabajado hasta ahora y que tiene un peso enorme: la tecnología de base para la fabricación de los instrumentos y los materiales usados en este trabajo. Y se presenta una neta dicotomía entre el trabajo masculino y el femenino, dicotomía cuyas razones según Murdock e Provost son *oscuras*, ya que la posible explicación por “la ventaja masculina de la fuerza física [...] es muy débil para ser tomada como una explicación adecuada” (Murdock y Provost 1973: 211-212). El mundo natural, en lo que se refiere a las materias primas, es dividido en dos categorías, de las cuales una parte enorme, la de las materias duras, metales, piedra, hueso, madera, conchilla, cuerno, etc. es trabajada exclusivamente por los hombres, mientras que los materiales dúctiles o suaves, tierra, arcilla, piel, fibras vegetales y animales para hacer trenzados y tejidos, etc. son trabajados también y sobre todo por las mujeres.

El índice de masculinidad para la elaboración de las materias “duras” dado por Murdock y Provost es el siguiente: metal 99,8 %, madera 98,8 %, piedra 96,6 %, hueso, cuerno y concha 94,6 %. Se observa aquí *una división entre las más netas* que hemos visto hasta ahora y que marca, igual que las actividades de caza mayor o mejor aún las actividades relacionadas al uso de las armas (porque habría que incluir también la guerra), la línea de división entre el trabajo de los hombres y el trabajo de las mujeres.

Precisamente, el carácter absoluto de esta división hace suponer que aquí se está tocando un elemento fundamental, un núcleo central de la relación entre los sexos. Si vemos las características de las materias primas que las mujeres trabajan, reunidas en las categorías definidas por Leroi-Gourhan como “sólidos plásticos” (tierras, arcillas y coagulantes para cerámicas, aglutinantes, resinas, pegamentos, tinturas, etc.), y “sólidos dúctiles” (piel, corteza, fibras animales y

vegetales etc.), encontramos el cuadro que conocemos de la pobreza de equipamiento y de la predominancia de las operaciones con las manos desnudas: “Los instrumentos no tienen para los sólidos dúctiles la misma importancia que tienen para los otros sólidos (por su naturaleza escapan al rigor de la percusión y todos tienen como instrumento principal la mano desnuda) [...] Son características que en cierta medida también tienen los sólidos plásticos: arcillas y aglutinantes se trabajan a mano desnuda o con instrumentos muy simples, toscos (cualquier bastoncillo, fragmentos de cacharros y para los sólidos dúctiles el punzón de hueso)”. (Leroi-Gourham 1973: 234-235).

A esta característica de ser materiales que se trabajan a mano desnuda —razón básica, seguramente, por la que han sido sólidamente femeninos en tantas culturas y durante tanto tiempo—, se opone la necesidad de instrumentos para el otro grupo de materiales, los duros (o “sólidos estables” y “sólidos fibrosos” en los términos de Leroi-Gourhan). ¿La exclusión de las mujeres va por tanto relacionada a esta presencia mayor de instrumentos? Para ciertos materiales, puede ser una de las razones, por ejemplo cuando son necesarias armas como el hacha, o si se necesitan instrumentos, máquinas (como taladros de bomba o de arco, por ejemplo) que las mujeres usan muy raras veces. Pero globalmente, en muchas poblaciones, los instrumentos de base para trabajar estas materias (al menos el hueso, la madera y la piedra) son bastante simples y no tienen características muy diferentes de los que usan las mujeres (diversos tipos de percusores como cuchillos, etc.) y son en gran parte instrumentos en motricidad directa.

Por tanto, el examen de los instrumentos usados no basta para comprender las prohibiciones subyacentes a una división tan absoluta. Conviene entonces dirigir la atención a los productos obtenidos con estas dos grandes clases de materiales para profundizar en las razones de esta separación.

Un mito bambara cuenta del inicio del hilado y el tejido del algodón. Era en el tiempo en que los bambara vivían de la recolección hecha con la azada de madera. Las mujeres obtuvieron de un espíritu, Faro, la revelación del uso del algodón. El espíritu les entregó un huso y les enseñó a hilar, y las mujeres mantuvieron el secreto sobre esta nueva técnica. Pero cuando se interrumpió la relación con Faro, se vieron obligadas a revelar a los hombres el secreto del hilado: tenían

necesidad de nuevos husos y no podían hacérselos ya que “*salvo para la cocina la mujer no usa nunca un cuchillo, objeto reservado al hombre*” (Dieterlen 1951: 103-104; las cursivas son mías).

Reaparece un tema que conocemos, un leitmotiv: *las mujeres no pueden construir sus propios instrumentos, las mujeres dependen de los hombres también para los instrumentos de su trabajo* (husos, telares, azadas, cucharas, cuchillos, mazas, morteros, raspadores, etc.). La división sexual del trabajo en lo que se refiere a las materias primas, lejos de ser “oscura”, revela su racionalidad en la relación política entre los sexos: se trata del control de las técnicas y de las materias primas sin las cuales no se pueden producir ni armas ni instrumentos.

Con esto se cierra el cerco alrededor de las actividades de las mujeres, y es un cerco estrecho: *no solamente nada de instrumentos complejos ni armas, pero ni siquiera instrumentos simples si no les son dado por los hombres*: aún el más simple bastón debe ser *hecho no por ellas sino para ellas*.

Entre los baruya (pero así es para yamana, kwakiutl, ¡kung, etc, los ejemplos podrían ser infinitos):

“La propiedad de los instrumentos es individual, pero son los hombres que los fabrican o los obtienen con el comercio de la sal que es una actividad reservada a ellos. Si es muy difícil y tardado fabricar un hacha a pico de piedra, no es lo mismo en lo que hace al palo cavador, simple bastón de madera dura puntiagudo que las mujeres usan en la agricultura. Sin embargo es el padre, y después el marido, quienes fabrican este instrumento que dan a su hija o a su mujer” (Godelier 1976: 7).

¿Hay excepciones a esta división de las materias primas? Entre los porcentajes relativos a las materias duras, el del trabajo en hueso, cuerno y concha es ligeramente menos masculinizado (94.6%). Efectivamente, encontramos en varias zonas mujeres que trabajan la concha, para hacer perlas para collares, es decir, ornamentos u objetos de prestigio, a veces moneda (Malinowski 1972: 371 ss). Y se puede encontrar algunas otras mínimas excepciones que no cambian en nada el cuadro en conjunto.

En una intervención de extremo interés durante la Conferencia internacional sobre cazadores recolectores (París, junio 1978), Annette Hamilton describió y analizó la división en la producción y tecnología entre hombres y mujeres en desierto australiano para determinar, entre otras cosas, los límites de la dependencia o independencia de un sexo hacia el otro en las capacidades tecnológicas.

Hamilton considera de gran importancia establecer “si es verdad o no que un sexo posee capacidades y técnicas necesarias para la producción manejada por el otro sexo; si los hombres, por ejemplo tienen el monopolio total de las técnicas de elaboración de la madera, entonces la independencia de los sexos está establecida más allá de cualquier otra consideración”.

Examinando entonces los modos de fabricación de los instrumentos, Hamilton destaca que las mujeres hacen ellas mismas sus palos cavadores y los *pitchi*. Pero los instrumentos de piedra empleados y las técnicas que aparecen a través de los testimonios de las informadoras más ancianas revelan una distancia inmensa entre técnicas masculinas y técnicas femeninas.

De hecho, “el equipamiento tecnológico y las habilidades usados por las mujeres para la fabricación de sus instrumentos de madera son una continuación de la más antigua tradición [...] que aparece arqueológicamente antes del 3000-4000 antes de Cristo en muchas partes de Australia [...]. Parece probable por un número de razones que no puedo enumerar aquí, que las innovaciones tecnológicas en las industrias líticas se hayan producido solamente entre los hombres. Las mujeres continúan las tradiciones más antiguas en tecnología” (Hamilton 1978: 3-5).

Las mujeres de las que habla Hamilton, ciertamente fabrican sus propios utensilios, pero sus técnicas pertenecen a un estadio extremadamente arcaico respecto a las masculinas en uso en las mismas poblaciones.

Volvemos a encontrar así, en un sector específico y fundamental, el *gap* histórico entre técnicas y trabajos masculinos y femeninos, que habíamos expuesto como hipótesis de la presente investigación.

La división de las materias primas, blandas y duras, en dos clases de las cuales una permitida y la otra prohibida a las mujeres, se muestra de una racionalidad férrea: para la dominación masculina

es indispensable el control de los materiales con los cuales se pueden producir armas e instrumentos. La exclusividad masculina en la elaboración de los materiales duros, incluso el carácter particular de las excepciones (como en el caso señalado por Hamilton), pone a la luz la roca sólida sobre la cual fue construido la dominación de los hombres sobre las mujeres: la imposibilidad para las mujeres de fabricar las armas, su dependencia hacia los hombres para la casi totalidad de los instrumentos de producción.

El control por parte de los hombres de la producción y del uso de instrumentos y armas, se confirma como la condición necesaria de la dominación masculina sobre las mujeres: dominación basada en la violencia (monopolio masculino de las armas) y en el subequipamiento de las mujeres (monopolio masculino de los instrumentos). La exclusión de las mujeres de la fabricación y del uso de armas e instrumentos es la condición para usarlas en el trabajo, en la sexualidad y en la reproducción de la especie.

Se abren así nuevos problemas a indagar para la investigación prehistórica y etnológica. Si las mujeres son excluidas de las tecnologías sobre las cuales se basa en gran parte el proceso de hominización, según la ciencia de la prehistoria, ¿desde cuándo son excluidas y cómo? ¿Cuáles fueron los momentos de corte o de bloqueo en este proceso y cómo se sitúan respecto a los otros elementos de la evolución técnica y de la estructura social?¹⁷. Son cuestiones para una antropología que no sea la de los hombres, sino del género humano.

*Traducido del italiano por Piera Oria
Revisado por Jules Falquet*

¹⁷ Cf. Kirsch (1977: 32-33) sobre la necesidad de “reintegrar a las mujeres en el proceso de evolución del género humano, es decir, como participantes y no sólo como espectadoras”, cf. también Mathieu 1977: 47-48.

Bibliografia:

AABY, P.

1977 « Engels and Women », *Critique of Anthropology* 3 (9-10) 25-53.

ARCAND, B.

1977 « Essai sur l'origine de l'inégalité entre les sexes », *Anthropologie et Sociétés* I (3): 1-14.

BALFET, H.

1952 « Problèmes relatifs à la position sociale de la potière », *Comptes rendus sommaires des séances de l'Institut français d'Anthropologie* 80-86 (6).

1965 « Ethnographical Observations in North Africa and Archaeological Interpretation », in F. MATSON, ed., *Ceramics and Man*. New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Viking Fund Publications in Anthropology 41).

1975 « Technologie », in R. CRESSWELL, ed., *Éléments d'ethnologie*. Paris, Armand Colin, II.

BEGLER, E.

1978 Status, and Authority in Egalitarian Society », *American Anthropologist* 80: 571-588.

BERNDT, R. M. & C. BERNDT

1964 *The World of the First Australians*. Chicago, University of Chicago Press.

BLACKWOOD, B.

1935 *Both Sides of Buka Passage*. Oxford, Clarendon Press.

1950 *The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea*. Oxford, Pitt Rivers Museum.

BLOCH, M.

1935 « Avènement et conquêtes du moulin à eau », *Annales d'Histoire économique et sociale* VII : 538-563.

BOAS, F.

1888 « The Central Eskimo », in *6th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884-1885*. Washington, D. C., Smithsonian Institution: 399-669.

BONTE, P.

1974 « Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale », *Cahiers du CERM* 110 : Études sur les sociétés de pasteurs nomades 2.

BOSERUP, E.

1970 *Women's Role in Economic Development*. New York, Allen & Unwin.

BROWN, J. K.

1970 « A Note on the Division of Labour by Sex », *American Anthropologist* 72: 1073-1078.

1975 « A Reconsideration of Ida Hahn's 'Dauernahrung und Frauenarbeit' », *Current Anthropology* 16 (3) : 447-449.

CENTLIVRES, P.

1977 *Adam et Eve après le jardin d'Eden. Le rôle comparé de l'homme et de la femme dans l'acquisition de la subsistance d'après les données de l'Ethnographic Atlas de G. P. Murdock*. Neuchâtel, Université de Neuchâtel (« Cahiers de l'Institut d'Ethnologie »).

CLASTRES, P.

1972 *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon (« Terre humaine »).

CONDOMINAS, G.

1974 *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*. Paris, Mercure de France.

DELPHY, C.

1975 « Proto-féminisme et anti-féminisme », *Les Temps Modernes* 346. (ver Delphy 1998)

1978 « Travail ménager et travail domestique », in A. MICHEL, ed., *Les Femmes dans la production marchande*. Paris, Presses universitaires de France. (ver Delphy 1998)

1998 *L'Ennemi principal, vol. 1, Economie politique du patriarcat*. Syllepse, Paris.

DENIG, E. T.

1953 *Of the Crow Nation*. Washington, D. C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology Bulletin » 151. « Anthropological Papers » 33: 1-74).

DIETERLEN, G.

1951 *Essai sur la religion bambara*. Paris, PUF.

DRAPER, P.

1975 « !Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts », in R. R. REITER, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press.

DUPONT, C.

1970 « L'Ennemi principal », in *Partisans. Libération des femmes, année zéro* 54-55. Paris, Maspero (« Petite Collection Maspero » 106) : 112-119.

EDHOLM, F., O. HARRIS & K. YOUNG

1977 « Conceptualizing Women », *Critique of Anthropology* 3 (9-10) 101-130.

ETIENNE, M.

1977 « Women and Men, Cloth and Colonisation », *Cahiers d'Études africaines* XVII (65): 41-64.

FALQUET, J.

2002 « Guerra de baja intensidad contra las mujeres ? La violencia doméstica como tortura, reflexiones sobre la violencia como sistema en base al caso de El Salvador », *Revista del CESLA, Centro de estudios latinoamericanos, Universidad de Varsovia* 3 : 149-172.

FALLERS, M. C.

1960 *The Eastern Lacustrine Bantu (Ganda and Soga)*. London, International African Institute («Ethnographic Survey of Africa. East Central Africa », part XI).

FERCHIOU, S.

1978 « Travail des femmes et production familiale en Tunisie », *Questions féministes* 2: 41-55.

FIRTH R.

1930 «Report on Research in Tikopia », *Oceania* I : 105-117.

1959 *Economics of the New Zealand Maori*. 2nd. ed. Wellington, R.E. Owen Government Printer.

1963 *We, the Tikopia*. London, Allen & Unwin.

1965 *Primitive Polynesian Economy*. 2nd. ed. London, Routledge & Kegan Paul.

GODELIER M.

1976 « Le Sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle Guinée », *Cahier du CERM* 128 : Le Problème des formes et des fondements de la domination masculine.

1977 « Caccia/raccolta », in *Enciclopedia Einaudi*, II 354-378. Torino, Einaudi

GODELIER M. (avec la coll. de J. GARANGER)

1973 « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme* XIII (3) : 187-220.

GOODENOUGH W. H.

1951 *Property Kin, and Community on Truk*. New Haven, Yale University Press («Yale University Publications in Anthropology » 46).

GOODY, J.

1971 *Technology, Tradition and the State in Africa*. London-Ibadan-Accra, Oxford University Press-International African Institute.

1973 « Polygyny, Economy and the Role of Women », in J. GOODY, ed., *The Character of Kinship*. London, Cambridge University Press.

1976 *Production and Reproduction*. London, OUP.

GOODY, J. & J. BUCKLEY

1973 « Inheritance and Women's Labour in Africa », *Africa* XLIII (4): 108-121.

GOUGH, K.

1975 « The Origin of the Family », in R. R. REITER, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press.

GRATTAN, F. J. H.

1948 *An Introduction to Samoan Custom*. Apia, Western Samoa, Samoa Printing and Publishing Cy.

GUILLAUMIN, C.

1978 Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I) L'Appropriation des femmes », *Questions féministes* 2; 5-30. (ver Guillaumin 1992, 1995).

1992 *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'Idée de Nature*. Paris, Côté-femmes.

1995 *Racism, Sexism, Power and Ideology*. London and New York, Routledge.

GUSINDE, M.

1961 *The Yamana. The Life and Thought of the Water Nomads of Cape Horn*. New Haven, Conn., Human Relations Area Files.

1971 *The Selk'nam. On the Life and Thought of a Hunting People of the Great Island of Tierra del Fuego*. New Haven, Conn., Human Relations Area Files.

HAMILTON, A.

1978 « Dual Social Systems Technology, Labour and Women's Secret Rites in the Eastern Western Desert of Australia ». Communication présentée à la Conférence internationale sur les sociétés de chasseurs-collecteurs. Paris, 27-30 juin 1978.

HEIDER, K.

1970 *The Dugum Dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. New York, Wenner-Grenn Foundation for Anthropological Research (« Viking Fund Publications in Anthropology » 49).

JENNESS, D.

1922 *The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918, 12*. Ottawa, E. A. Acland.

KABERRY, P.

1939 *Aboriginal Woman Sacred and Profane*. London, G. Routledge & Sons.

KIRSCH, C.

1977 « Forces productives, rapports de production et origine des inégalités entre hommes et femmes », *Anthropologie et Sociétés* I (3): 15-41.

LANDES, R.

1938 *The Ojibwa Woman*. New York, Columbia University Press (« Columbia University Contributions to Anthropology » XXXI).

LAUGHLIN, W. S.

1968 «Hunting: An Integrating Bio-Behavior System and its Evolutionary Importance », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

LEACOCK, E.

1975 « Class Commodity and the Status of Women », in R. ROHRLICH-

LEAVITT, ed., *Women Cross-Culturally. Change and Challenge*. The Hague, Mouton.

1978 « Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution », *Current Anthropology* 19 (2): 247-275.

LEE, R

1972 « Population Growth and the Beginning of Sedentary Life among the !Kung Bushmen », in B. SPOONER, ed., *Population Growth: Anthropological Implications*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

1979 *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

LEROI-GOURHAN, A.

1964 *Le Geste et la parole. Technique et langage*. Paris, Albin Michel.

1965 *Le Geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel.

1971 *L'Homme et la matière*. Paris, Albin Michel.

1973 *Milieu et techniques*. Paris, Albin Michel.

LÉVI-STRAUSS, C.

1956 « The Family », in H. L. SHAPIRO, ed., *Man, Culture and Society*. London, Oxford University Press.

LOTHROP, S. K.

1928 *The Indians of Tierra del Fuego*. New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation (« Contributions from the Museum of the American Indian » X).

McNEISH, R.

1972 « The Evolution of Community Patterns in the Tehuacan Valley of Mexico and Speculations about the Cultural Processes », in P. J. UCKO, R. TRINGHAM & G. W. DIMBLEBY, eds., *Man, Settlement and Urbanism*.

London, G. Duckworth.

MALINOWSKI, B.

1972 *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge & Kegan Paul. (1st ed. 1922.).

MARSHALL, L.

1976 *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

MARX, K.

1973 *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie). Ébauche de 1857-1858*. I, Chapitre de l'argent. Paris, Union générale d'Éditions.

MASON, O.

1891 « The Ulu, or Woman's Knife of the Eskimo », in *Annual Report of the Smithsonian Institution, Report of the United States National Museum for 1890*. Washington, D.C.: 411-416.

MATHIEU, N.-C.

1973 « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme* XIII (3): 101-113. [ver Mathieu 1991].

1977 « Paternité biologique, maternité sociale... », in A. MICHEL, ed., *Femmes, sexisme et sociétés*. Paris, PUF (« Sociologie d'aujourd'hui »): 39-48.

1991 *L'anatomie politique, Catégorisations et ideologies du sexe*. Paris, Coté-femmes.

MATTHIESSEN, P.

1962 *Under the Mountain Wall, A Chronicle of Two Seasons in the Stone Age*. New York, Viking Press.

MAUSS, M.

1967 *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.

McARTHUR, M.

1960 « Food Consumption and Dietary Levels of Groups of Australian

Aborigenes Living on Naturally Occurring Foods », in C. MOUNTFORD, ed., *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. 2 : Anthropology and Nutrition*. Melbourne, Melbourne University Press.

McCARTHY, F. D. & M. McARTHUR

1960 « The Food Quest and the Time Factor in Aboriginal Economic Life », in C. MOUNTFORD, ed., *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. 2 : Anthropology and Nutrition*. Melbourne, Melbourne University Press.

MEILLASSOUX, C.

1964 *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris-La Haye, Mouton.

1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero (cc Textes à l'appui cc).

MÉTRAUX, A

1959 « La Révolution de la hache », *Diogenès* 25 : 32-45.

MOLYNEUX, M.

1977 « Androcentrism in Marxist Anthropology », *Critique of Anthropology* 3 (9-10) : 55-81.

MONOD, J.

1973 « Contribution à l'établissement d'une classification fonctionnelle des engins (de pêche) », *Bulletin du Muséum national d'Histoire naturelle*, 3e sér., 156.

MURDOCH, J.

1892 « Ethnological Results of the Point Barrow Expedition », in *9th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1887-1888*. Washington, DC. : 3-441.

MURDOCK, G. P. & C. PROVOST

1973 « Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis », *Ethnology* 12 (2) : 203-225.

POSPISIL L.

1963 *Kapauku Papuan Economy*. New Haven, Yale University Press (« Yale University Publications in Anthropology » 67).

REED, W. A.

1904 *Negritos of Zambales*. Manila, Department of the Interior (« Ethnological Survey Publications » II).

RICHARDS, A.

1939 *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London, International Institute of African Languages and Cultures/ OUP.

ROSCOE, J.

1911 *The Baganda*. London, Macmillan.

RUBIN, G.

1975 « The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy of Sex' », in R. R. REITER, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press.

SALISBURY, R. F.

1962 *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*. Melbourne, Melbourne University Press.

SHOSTAK, M.

1976 « A !Kung Woman's Memories of Childhood », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbors*. Cambridge, Mass. - London, Harvard University Press.

SISKIND, J.

1973 *To Hunt in the Morning*. New York, OUP.

SPENCER, B. & E. J. GILLEN

1927 *The Arunta. A Study of a Stone-Age People*. London, Macmillan.

STEFÁNSSON, V.

1919 « Stefánsson-Anderson Arctic Expedition Preliminary Ethnological Report », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* XIV: 1-475.

SULLEROT, E.

1968 *Histoire et sociologie du travail féminin*. Paris, Gonthier.

TABET, P.

1998 *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris, L'Harmattan.

2004 *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*.

Soveria Mannelli, Rubbettino.

TAX, S.

1953 *Penny Capitalism, A Guatemalan Indian Economy*. Washington, D.C., Smithsonian Institution (« Institute of Social Anthropology Publications » 16).

WARNER, W. L.

1937 *A Black Civilisation: A Social Study of an Australian Tribe*. New York, Harper.

WASHBURN, S. L. & C. S. LANCASTER

1968 « The Evolution of Hunting », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

WATANABE, H.

1964 « The Ainu : A Study of Ecology and the System of Social Solidarity between Man and Nature in Relation to Group Structure », *Journal of the Faculty of Science*, Section 5, 2 (6). Tokyo.

1968 « Subsistence and Ecology of Northern Food Gatherers with Special Reference to the Ainu », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

YENGOYAN, A.

1968 « Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections », in R. LEE & I. DeVORE, eds., *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing Cy.

YOUNG, K & O. HARRIS

1976 « The Subordination of Women in Cross-Cultural Perspective », in *Papers on Patriarchy*. London, 1976. Lewes, Sussex, The Women's Publishing Collective.

¿ Identidad sexual/sexuada/ de sexo?

Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género*

Nicole Claude Mathieu

Esta contribución tuvo como punto de partida una ponencia en el Décimo Congreso Mundial de Sociología, en 1982, cuyo tema general era « Teoría sociológica y práctica social ». En reacción a lo que me parecía ser un presupuesto implícito en este enunciado (es decir, que los actores sociales no tenían una teoría de su práctica social —la sociología afortunadamente estando presente para formularla—), mi ponencia fue intitulada: « La conceptualización del sexo en la práctica de las ciencias sociales y en las teorías de los movimientos de mujeres »¹.

Efectivamente, en aquella época, sólo los movimientos socia-

* Este artículo fue publicado originalmente en: Daune Richard, Anne Marie; Hurtig, Marie Claude; Pichevin, Marie-France (eds). 1989. *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Aix en Provence: Université de Provence. pp 109-147. (Petite collection CEFUP). Fue publicado de nuevo en Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes Editions. Pp 227-266.

¹ Décimo Congreso Mundial de Sociología ; México, agosto 1982, Simposio 33 (*Strategies for women's equality*), primera sesión (*Theoretical considerations on the creation, maintenance and conceptualization of sex inequalities*). El esquema en ese momento propuesto para las sociedades occidentales ha sido posteriormente desarrollado y expuesto, entre otros, en la mesa redonda del CEFUP : Categorización de sexo y construcciones científicas (ponencias: « Modos de conceptualización del sexo » y « Categorías, grupos o clases... de sexo o de género? »).

Paralelamente, se estaba continuando un trabajo sobre la consciencia de las mujeres y la relación entre sexo y género en las sociedades etnológicas —especialmente en el marco de una investigación sobre las identidades de sexo/género en sociedades matrilineales-matrilocales. Dicha investigación ha dado lugar a una comunicación para el Coloquio Sexo y Género, Paris, CNRS, 3-4 de marzo 1989 (« Las transgresiones del sexo y del género a la luz de datos etnográficos »).

Se trata en el presente artículo de un intento de clasificación que integre los datos occidentales y no-occidentales.

les de mujeres y algunas tendencias de los movimientos homosexuales masculinos —a través de su cuestionamiento político de la relación social entre los sexos y por tanto de las nociones comunes y corrientes de « hombre » y de « mujer »— habían realizado una teorización sociológica de la noción de sexo, teorización que no existía, por lo menos en forma explícita, en las ciencias sociales de los años setenta (Mathieu, 1971, 1973, 1977).

La noción de sexo es la organización mental de ideas (representaciones, mitos, utopías, etc.: el sexo « concebido ») y de prácticas (relaciones sociales entre los sexos: el sexo « actuado »), a menudo contradictorias. Ya sea que las contradicciones estén valoradas u ocultadas, ciertas lógicas están instaladas, intentaremos explicarlas.

La ambigüedad de la noción de sexo, tal como se manifiesta tanto en la consciencia común, como en los análisis de las ciencias sociales y de los movimientos de mujeres, tiene que ver además con la superposición prescrita, al menos en las sociedades occidentales, del sexo biológico y del sexo social. Esta superposición se encuentra en el centro de las polémicas políticas que se observan en los análisis y estrategias de los movimientos de mujeres, como de las omisiones y distorsiones en el análisis « científico ».

Es necesario, por consiguiente tener consciencia del tipo de problemática en la cual una se ubica, cuando habla de las relaciones sociales hombres-mujeres, y en particular cuando usa la expresión vaga « como mujer(es) »... Este tema es por lo general candente en los movimientos políticos, razón por la cual me había apoyado en las tentativas de definición del término « mujer » de las diferentes tendencias feministas y lésbicas, para intentar elaborar un esquema provisional de tres grandes tipos de conceptualización del sexo. Pero este esquema tiene que poder aplicarse también a los análisis en ciencias humanas, así como a los actores sociales « estudiados », incluso en otras sociedades —entre otras las que oficialmente admiten una divergencia entre sexo biológico y sexo social.

Generalmente se opone el sexo, que tendría que ver con lo « biológico », y el género, que tendría que ver con lo « social ». El interés de un cierto número de sociedades diferentes a las occidentales (así como de algunos fenómenos marginales en nuestras sociedades), es que no tienen tan claras ni las definiciones de sexo, ni las fronteras

entre sexos y géneros. Y el renovado interés de la antropología simbólica por el género (*gender*), proveniente de un impulso feminista al que contribuí en los años setenta (noción de sexo social), se enfoca cada vez más sobre los fenómenos llamados de « tercer sexo » o de « tercer género » —que ciertos autores (tal como Saladin d'Anglure, 1985) intentan teorizar a partir de sus puntos semejantes (estos fenómenos escaparían a un óptica de pensamiento binario que opone hombre/mujer). Por mi parte, me cuestioné sobre sus puntos de *divergencia* en cuanto a la *articulación* entre sexo y género, y también sobre la manera en que pueden a menudo ser reintegrados en sistemas de pensamientos bi-categorizantes.

La cuestión era entonces:

1. Estudiar, en los datos etnográficos, varios fenómenos de *conformidad* o de *transgresión* entre las concepciones sobre el sexo y las concepciones sobre el género, e intentar proponer una clasificación de ellos²;
2. Ver si y de qué manera tal clasificación podía darle un alcance más general al esquema elaborado anteriormente para las sociedades occidentales a partir de las diferentes acepciones implícitas de la noción de « mujer ».

El método consistió en considerar los fenómenos (representaciones y comportamientos) que tenían que ver con:

- la norma, más o menos difusa, de las sociedades globales, enfocán-

² Uso en este artículo el término *transgresión*, no sólo en su sentido estrecho y comportamental de « contravención a una norma, a una ley », sino también en su sentido pleno, etimológico: *transgredi*, de *trans* « más allá » y *gradi* « caminar », franquear un límite, una frontera.

La noción de frontera implica inevitablemente una definición conceptual de la « naturaleza » de los dos objetos entre los cuales ocurre el fenómeno de la transgresión, y de los criterios en base a los cuales se concibe su diferencia y por tanto su relación sistémica. Por ejemplo, en geología, no se habla de « transgresión marina » respecto a las mareas cotidianas, sino para referirse a la invasión duradera de la tierra por parte del mar, que hace que la tierra *ya no es* tierra. Y una « estratificación transgresiva » es una capa (por ejemplo sedimentaria o volcánica) que se superpone a capas de naturaleza diferente (en este caso, de origen diverso).

donos en la manera en que son definidas y « resueltas » lo que ellas consideran como inadecuaciones ;

- las « desviaciones [déviances] institucionalizadas », que sean permanentes u ocasionales, buscando saber si corresponden a una inflexión de la norma o al contrario a su quintaesencia ;

- la auto-definición de grupos o individuos considerados como desviados [déviant] o marginales, preguntándose constituye una solución « normada » a lo que es percibido como inadecuaciones, o bien una subversión.

El juego de las adecuaciones e inadecuaciones (entre norma y marginalidad, y entre sexo y género) ha constituido entonces el punto focal del análisis —a la vez que el juego de la asimetría y de la simetría entre los sexos en algunos de los fenómenos estudiados.

Este análisis me llevó a distinguir tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género. En cada uno de ellos, se puede discernir a la vez:

- una problemática de la *identidad personal* en su relación al cuerpo sexuado y a la sexualidad, y también al estatus de la persona en la organización social del « sexo »;

- una estrategia de las *relaciones sociales entre los sexos* ;

- una concepción de la *relación entre sexo biológico y sexo social* (o

Por esto es que hablo de fenómenos de transgresión (recíproca) entre conceptualizaciones sobre el sexo y sobre el género. Algunas inadecuaciones (conceptuales y comportamentales) entre pertenencia de sexo y pertenencia de género pueden ser transgresiones de *una norma sin que* su resolución transgreda la definición sistémica de las relaciones entre sexo y género. En cambio, ciertas transgresiones conceptuales y comportamentales de dicha definición pueden ser « normadas » por la sociedad global o por un grupo.

Tal como se verá, la transgresión de una norma no necesariamente significa la subversión de un sistema de pensamiento. Pero si la transgresión de un límite conceptual no necesariamente es « anormal », podrá en otros contextos aparecer como una verdadera herejía.

entre sexo y género) ;

- una definición de la *relación entre hetero y homosexualidad*, dicho sea de otro modo, de la relación entre sexo, género y sexualidad.

Tomando un atajo cómodo aunque simplificador, nombré estos tres modos de conceptualización a partir de la problemática de la identidad personal a la que cada uno remite:

- Modo I: Identidad « sexual », basada en una consciencia individualista del sexo. Correspondencia homológica entre sexo y género: el género traduce el sexo
- Modo II: Identidad « sexuada », basada en una consciencia de grupo. Correspondencia analógica entre sexo y género : el género simboliza el sexo (y viceversa)
- Modo III: Identidad « de sexo », basada en una consciencia de clase. Correspondencia socio-lógica entre sexo y género: el género construye el sexo.

Aclaremos aún que:

- cada uno de estos tres tipos de “lógicas” puede ser la expresión de la norma de una sociedad o de un grupo en especial, o bien tener que ver con individuos o grupos marginales o « contestatarios »;

- dentro de una misma sociedad, de un mismo grupo o de un mismo individuo, unas nociones (por ejemplo, « hombre » y « mujer ») o unos fenómenos (por ejemplo « homosexualidad » y « heterosexualidad ») que se podrían considerar intrínsecamente vinculados, no necesariamente harán parte del mismo tipo de formalización ;

- a la inversa, « opiniones » o comportamientos aparentemente contrarios pueden pertenecer a un mismo tipo de lógica;

- el orden en el cual estos modos de conceptualización están

expuestos aquí no necesariamente corresponde a una evolución histórica lineal (particularmente en lo que se refiere a los movimientos occidentales de mujeres).

Modo I. Identidad « sexual »

Referencia principal: el sexo

Un primer modo de conceptualización del sexo se sitúa en una problemática que llamaré de *identidad « sexual »*, basada en la consciencia *individualista* de la vivencia sico-sociológica del sexo biológico. Es la perspectiva más común en nuestras sociedades. Ejemplo de ello es esta frase que saqué hace unos diez años de un « correo sentimental »: « ¿porqué es que las cosas no funcionan con mi novio? Tengo sin embargo todo lo que se necesita para ser una mujer... » (en el contexto: la menstruación, por consiguiente la capacidad de procrear). Una « mujer », es alguien... de sexo femenino, hembra.

Se trata de una problemática de la adecuación (de la que resultan problemas de inadecuación) entre rasgos personales sico-sociales y rasgos biológicos. Se concibe el sexo biológico *determinado*, o a determinar.

El referente por lo tanto es una bipartición absoluta del sexo, a la vez natural y social. El « hecho de ser macho » (*maleness*) corresponde a lo masculino, el « hecho de ser hembra » (*femaleness*), a lo femenino. El modelo es la heterosexualidad, concebida en Occidente como una expresión de la *Naturaleza* (o en otras sociedades como la expresión de un orden del mundo *ya fijado*).

En las relaciones sociales, lo que corresponde a esta perspectiva es por supuesto la estrategia de la *femineidad*, impuesta a las mujeres, y de la masculinidad, aprendida a los hombres.

El género traduce el sexo. Entre sexo y género, se establece una *correspondencia homológica*. La diferencia de los sexos se concibe como la fundadora de la identidad personal, del orden social y del orden simbólico.

En las ciencias humanas, una gran parte de la psicología y del psicoanálisis tiene que ser ubicada en este modo de conceptualización.

Definiciones y resoluciones de las inadecuaciones

En esta perspectiva « naturalista », el *juicio* que se emite sobre la homosexualidad es que se trata de una anomalía o de una perversión —juicio retomado por una parte importante de las y los homosexuales mismos (antes o fuera de los recientes movimientos homosexuales). Pero a la misma lógica pertenece uno de los argumentos de defensa de estos « desviados » [déviant]: que la homosexualidad también existe en la naturaleza, por ejemplo en los animales.

A nivel de la *definición*, la contradicción que representa la homosexualidad en esta perspectiva I se resuelve de una manera que puede parecer paradójica:

1. Por un lado, hay que continuar definiendo cada término de la relación entre los miembros de la pareja a través de lo biológico; de allí la definición simple: una pareja homosexual = 1 mujer + 1 mujer, o 1 hombre + 1 hombre ; de la que resulta también, paradójicamente, la autodefinition que se dan algunas homosexuales: « Me acuesto con (amo a, etc.) una mujer, pero bien hubiera podido ser con un hombre »³ (Presentar la elección de la pareja como la elección de un *individuo* cuyo sexo es *aleatorio* (uno u otro) me parece muy diferente a la reivindicación de la bisexualidad, que podremos ubicar en el modo II y cuya fórmula más bien sería « me gustan tanto los hombres como las mujeres »: los unos y los otros).
2. Por otra parte, a la vez que se define la relación homosexual en térmi-

³ No son las deliciosas sutilezas del diccionario *Petit Robert* (edición 1973) las que contradecirán este aspecto de la definición:

« Heterosexual. *Adjetivo*.
Quien siente un apetencia sexual normal hacia los individuos del sexo opuesto.
Antónimo: Homosexual.»

«Heterosexualidad.
Sexualidad normal del heterosexual.
Ant. Homosexual [sic]. »

« Homosexual. *Nombre*. Persona que siente un apetencia sexual más o menos exclusivo hacia los individuos de su propio sexo. *Adjetivo*. Relativo a la homosexualidad.
Antónimo: Heterosexual. »

« Homosexualidad. Tendencia, conducta de los homosexuales.
[sic: no hay antónimo]. »

nos biológicos, es necesario encontrar también en el plano sico-social la bipartición del modelo heterosexual de base. De ahí la idea común —y a veces puesta en práctica— que en una pareja homosexual, habrá *una* mujer « masculina » o *un* hombre « femenino ». En realidad, solo uno de los dos es considerado de hecho como homosexual y desviado [déviant]: el que no tiene (no tendría) el « rol », o la « sicología », o el comportamiento sexual (por ejemplo en la oposición jerárquica « activo/pasivo ») —es decir, *el género de su sexo*.

Se ve aquí que el comportamiento sexual forma parte integrante de la diferenciación, no de los géneros, sino *de los sexos*, diferenciación que el género asignado a uno de los dos homosexuales no hace más que traducir mal que bien.

Pero esta dificultad también puede ser anulada. Por ejemplo, entre los swahili de Mombasa (Kenya), el sexo determina tan fuertemente el género que, según Shepherd (1987), *los dos* miembros de una pareja homosexual son considerados (y se comportan) como femeninas si son mujeres, y masculinos si son hombres (a lo sumo, los homosexuales jóvenes tienen modales levemente femeninos, pero únicamente en privado y sobre todo en compañía de las mujeres —ante las cuales son por lo demás los únicos hombres exteriores a la familia en ser admitidos, en esta sociedad muy segregada según el *sexo*). De hecho, si sexo y género son aquí totalmente adecuados —si no se intenta, por ejemplo, diferenciar el género en una pareja homosexual—, es que la bipartición es desplazada a otro plano, basada en otro valor: la jerarquía de *rango*. La homosexualidad masculina y femenina se tolera a condición de que las parejas se formen sobre la oposición más rico(a)/más pobre, más viejo(a)/más joven. « El rango prima sobre el género », dice Shepherd. Sin embargo, se notará que el modelo de la heterosexualidad reproductiva sigue siendo fundamental, y más *pregnante* [prégnant] (convendría decirlo: *pregnancy*...) para las mujeres, puesto que ninguna mujer puede volverse homosexual *antes* de haber sido casada, a diferencia de los hombres jóvenes.

En la lógica de la *adecuación entre bipartición del sexo y bipartición del género con primacía de la identidad sexual* —lógica que podríamos calificar de « sexualista »—, lo más normal es, pues, adaptar el género al sexo.

Pero a veces, paradójicamente, habrá que hacer lo contrario:

adaptar el sexo al género, plegar lo biológico (o al menos lo anatómico) a la vivencia síquica, o a la norma cultural. Es el caso de los transexuales de nuestras sociedades modernas, quienes en su mayoría rechazan con horror la idea de ser considerado(a)s como homosexuales y quieren por medio de la modificación de su sexo lograr una « verdadera » heterosexualidad. La insistencia que ponen la mayoría de los transexuales en volverse « normales » se acompaña generalmente de su tradicionalismo respecto a los roles de género (división del trabajo, apariencia, etc.) y de su claro « falogocentrismo » (Runte, 1988).

A la imagen de la sociedad global, rechazan lo que consideran ser una « caricatura » del otro sexo en ciertos homosexuales, y confunden en un mismo desprecio homosexuales y travestis, así como lo subraya Annette Runte en un análisis de tres autobiografías de transexuales (mujer-a-hombre): « Estas mujeres con trajes masculinos, estas tristes caricaturas de hombres, estas... estas travestidas... son ridículas, grotescas [...] Es aberrante! Insensato! ... No soy una lesbiana! [...] Soy un hombre! », escribe Daniel Van Oosterwyck (citado por Runte 1987 y 1988). (Veremos que la « caricatura », la exageración de los rasgos de género, es precisamente lo propio del travestismo, típico del modo II).

Notemos que « la difícil frontera entre lesbianismo y transexualismo femenino » (según la expresión de Runte 1987), frontera que reivindican las transexuales mujer-a-hombre, es en cierta forma negada por los científicos (médicos y psiquiatras), tal como lo demuestra un texto de Ines Orobio de Castro (1987) sobre la aprehensión teórica y el tratamiento asimétrico del transexualismo, dependiendo de si el sujeto quiere volverse hombre o mujer. Para un hombre-a-mujer, una vez descartado el diagnóstico de homosexualidad, se considerará que tiene una identidad de género « mujer » real ; una mujer-a-hombre será considerada antes que todo como homosexual « masculina » más que como hombre... Parece que no se puede concebir una « verdadera » masculinidad en la mujer. Según la autora, la razón de esta actitud no sería tanto que es más fácil admitir que se adopte el estatus (inferior) de mujer, que el estatus (superior) de hombre. Esta perspectiva asimétrica le parece más bien vinculada a una « evaluación diferente de la relación entre la orientación sexual y el sexo biológico: la práctica sexual de un hombre [es decir: activo/pasivo] siendo decisiva para

su ser-macho (*maleness*), el cuerpo de una mujer para su ser-hembra (*femaleness*) ». Señalábamos más arriba que, en este modo I, el comportamiento sexual forma parte de la definición del sexo. Al menos los transexuales hombre-a-mujer y los siquiátras hombres estarán de acuerdo sobre este punto.

Mi interpretación, que no contradice la de Orobio de Castro, es que dentro de la óptica sexualista de las sociedades occidentales, el sexo de la mujer es, sobre todo, un no-sexo masculino. De hecho, la mujer no tiene sexo, es un no-macho. Un hombre sin pene es entonces forzosamente una mujer, *aunque* el sexo artificial que le fabriquen no tenga nada que ver con un sexo femenino. Una mujer sin vulva ni vagina no puede ser un hombre *porque* el pene artificial no tiene nada que ver con un sexo masculino.

Independientemente de lo que piensen los transexuales modernos, ciertas formas de « travestimo », y sobre todo el transvestismo⁴, son una forma de revestir la modificación del sexo (y no solo del género, como acontece en el modo de conceptualización II)⁵. Así como lo demuestran los hijras de la India y los inuit.

Parece en efecto que entra en esta perspectiva « sexualista » el caso de los hijras de la India, eunucos-travestis consagrados a una diosa femenina, puesto que es por esta misma razón que son castrados. Concebidos como ni hombres ni mujeres, pero sobre todo como no-machos, el *ideal* cultural (la norma religiosa) es que ellos sean no solamente a-sexuados sino *a-sexuales* (lo que está vinculado igualmente a la valorización general, aunque ambigua, del ascetismo y de la abstinencia sexual en esta cultura). También, la *práctica* individual homosexual de muchos de ellos es vista como algo contradictorio con respecto a su rol ritual (por lo demás, el término *hijra* no se con-

⁴ Ver nota 6.

⁵ El término de travestismo, con sus connotaciones de disfraz, parodia, exageración, caricatura, falsificación, máscara, engaño, es más adecuado para designar los comportamientos *ocasionales*, tanto individuales como colectivos, que no engañan a nadie a la vez que todo el mundo está violentamente concernido, como en una acción teatral imprevista. El *transvestismo* supone un « verdadero » traspaso de fronteras, al menos en la consciencia de los actores involucrados, y una cierta *permanencia* de la teatralización, sin que sea necesariamente exagerado. (En inglés, y dependiendo de los autores, el término *transvestism* abarca a menudo los dos sentidos).

funde con aquellos empleados para designar a un homosexual o a un hombre afeminado). Son no-machos porque han sido castrados para consagrarlos a una diosa femenina. « Travestidos » en mujer, se llamarán a sí mismos la « esposa » de su pareja regular, que ven como su « marido », insistiendo en que los hombres con los que se relacionan en el marco de la prostitución no son homosexuales. (Interpretación de los datos de Nanda 1986. Notemos en torno al « travestismo » de los hijras que el autor lo describe como « caricatural ». Sin embargo, por lo menos en base a algunas fotos de su libro, podría pensarse que se trata de mujeres.)

Finalmente (y contrariamente a otras formas de transvestismo, tal como el de los berdaches que veremos en el modo II), me parece que debería clasificarse en la ideología « sexualista » también un fenómeno de « tercer sexo »: el caso de los inuit (utilización de los datos de Dufour 1977 y de Saladin d'Anglure 1985, 1986).

Entre los inuit (eskimales), al igual que en la mayoría de las sociedades, es el sexo biológico el que determina el género, pero, en forma parecida a lo que sienten los transexuales modernos, el sexo biológico también es *problemático*. Sin embargo, este aspecto problemático del sexo biológico no es una cuestión de individuos aislados, sino que está vinculado a la definición misma de la persona social. En efecto, *en todo individuo*, reviven una o varias personas, de las que el individuo recibe el nombre (eponimia) y el lugar en términos de parentesco. Ahora bien, si *el nombre no tiene género* (se usa indiferentemente para ambos sexos), *tiene un sexo*: el del epónimo (la persona, viva o más a menudo muerta, que ha dado o se supone ha dado su nombre al niño).

Es muy frecuente que se presente entonces una contradicción entre el sexo de un epónimo y el sexo aparente del bebé. Para esto, existen dos soluciones (que conciernen respectivamente aproximadamente a 2% y 20% de la población estudiada por Saladin d'Anglure 1986). O bien una especie de *transsexualismo*: se dice de algunos niños que cambiaron de sexo en el momento de nacer ; son los *sipiniq*, sobre quienes notaremos con Rose Dufour (1977: 65) que en la inmensa mayoría de los casos, se trata de un « feto varón que al nacer se volvió niña » —lo que acerca singularmente sus informadores inuit a los siquiátras occidentales (« lo contrario no existe: niña transformada en niño »). O

bien, varios grados y diversas formas de *transvestismo* (los diversos grados se explican por el hecho de que se puede tener varios epónimos de sexo diferente): se viste y educa al niño de acuerdo al género que corresponde al sexo del epónimo, o que el epónimo escogió.

A mi juicio, estamos aquí frente a una *transgresión del género* (del género « normal » del niño, es decir, el que sería el correspondiente a su sexo) *por el sexo* (del epónimo).

Ahora bien, en el momento de la pubertad, los niños inuit travestidos (transvestidos), y por lo tanto clasificados, a grados diversos, como pertenecientes al sexo/género opuesto, tomarán (y aprenderán) las actividades y los comportamientos de su sexo/género biológico, en vistas del matrimonio y de la procreación. Este nuevo cambio aparece entonces como una *segunda transgresión del género* (en este caso del epónimo y por consiguiente del niño) *por el sexo* (del o de la adolescente).

Aquí se pone especialmente de manifiesto la primacía del sistema hetero-*sexual* en la lógica sexualista de este modo I, que distinguiremos de la lógica más « hetero-*social* » del modo II.

Modo II. Identidad « sexuada »

Referencia principal: el género

Un segundo modo de conceptualización del sexo se sitúa en una problemática que llamaré de la *identidad sexuada* —el participio pasivo marca el reconocimiento de una acción, de una elaboración hecha por lo social en lo biológico, la idea de una división, de un corte, de una sección (sexión) de la categoría *del* sexo en dos categorías sociales de sexo.

La persona no se ubica solamente de manera individual en relación a su sexo biológico, sino que la identidad personal está fuertemente vinculada a una forma *de consciencia de grupo*. El sexo no es vivido ya, al igual que en el modo I, únicamente como un destino individual anatómico que hay que seguir por medio de la identidad de género correspondiente, sino que el género es percibido como una especie de modo de vida colectivo. Aquí, se tiene consciencia de la imposición de comportamientos sociales a personas *en base a* su sexo

biológico (« grupo de los hombres »/ « grupo de las mujeres »).

El *género simboliza el sexo* (y a veces lo contrario). Entre sexo y género, se establece una *correspondencia analógica*.

Ciertamente, los dos grupos sociales continúan siendo concebidos como estando *encerrados en lo biológico*, pero el interés mayor es la expresión en lo social de la diferencia biológica de los sexos, es la *elaboración* cultural de la *diferencia*. Es decir, la problemática de la complementariedad social y cultural de los sexos, ya sea que dicha complementariedad sea concebida como armónica (« igualdad en la diferencia ») o desarmónica (« antagonismo entre los sexos » más o menos inevitable), con sus diferentes variantes según las sociedades, las clases, las épocas históricas, etc.

En las ciencias sociales, es la problemática que predomina en psico-sociología, sociología y antropología, la de las relaciones « entre » los sexos, de los « roles de sexo » (modernizados bajo la forma: roles « de género »; volveremos más tarde sobre este punto) y de los estudios más recientes sobre la *construcción del género*.

Respecto a la consciencia de las mujeres y a las estrategias de las relaciones entre los sexos, se trata de la *feminitud* [feminitude] y de la virilidad: femineidad y masculinidad a *realizar*, a perfeccionar o a revelar —estrategias tan impuestas como las de la femineidad/masculinidad, pero con referencia a una *cultura de grupo*. Dicha cultura puede ser valorizada o cuestionada. Hallamos una expresión de esto en dos tendencias de los movimientos de mujeres: el « feminismo cultural » y el « lesbianismo cultural ». Allí se observa *simultáneamente*, que puede ser concebida cierta contestación del orden social elaborado sobre el orden biológico, *a la vez* que la referencia sigue siendo la bipartición biológica. Para lo que llamo el feminismo cultural, el problema es que la mujer no es *suficientemente* reconocida y valorada ; la « cultura femenina » parece provenir de una especie esencia. Los enunciados-tipos de esta corriente son: « nuestra cultura está fuera de lo social », o « hay que hacer acontecer la mujer ». En el lesbianismo cultural (que valoriza la cultura lésbica como una auto-identificación de las mujeres fuera de las definiciones masculinas), un enunciado-tipo sería: « la lesbiana es la mujer más mujer ».

Puede haber entonces una toma de consciencia política, en la identidad sexuada, de que los dos grupos de sexo son, de manera eventual, injustamente socializados, pero con una tendencia que yo llamaría a la *anatomización de lo político* (que opondremos a la « politización de la anatomía » del modo III).

En el mismo modo de pensamiento, podríamos ubicar a algunas « feministas socialistas » o « feministas marxistas » anglosajonas (en Francia, la tendencia llamada « lucha de clases »). La idea es que se necesitaría corregir injusticias en el estatus respectivo de los hombres y de las mujeres, para llegar a una igualdad entre los roles de sexo que incluya un eventual mejoramiento de sus contenidos, un cambio en las « mentalidades », pero sin mermar la solidaridad hombres-mujeres, considerada como necesaria para las luchas « globales » (anticapitalistas, nacionalistas, etc.). El término que usan para su acción es significativo: *lucha de las mujeres*, y no *lucha de los sexos*. Dentro de la misma lógica (aunque a veces en la tendencia opuesta), se hallan los intentos de develar los *poderes* « reales » de las mujeres que la ciencia masculina (u occidental) habría ocultado, o las referencias a las diosas-madres y a un supuesto matriarcado originario: hay que re-conocer y valorar a las mujeres, La Mujer.

Hay que, de algún modo, reorganizar o visibilizar las dos culturas, pero siempre habrá dos sexos y dos géneros.

Es ahí también donde se ubican la mayoría de las sociedades llamadas tradicionales, estudiadas por la etnología, en las que numerosos rituales permiten al individuo concebirse como « mujer en el grupo de las mujeres » u « hombre en el grupo de los hombres » (puesta aparte la pertenencia, también ritualizada, a otros grupos: clase etarias etc.). Fuera de los aspectos rituales, en muchas sociedades también existen asociaciones femeninas (por ejemplo en Africa del Oeste) que gestionan la vida de las mujeres, incluso a menudo en sus relaciones con el grupo de los hombres, y en casi todas las sociedades existen asambleas o lugares de los cuales las mujeres son excluidas, exclusivos para hombres. En las sociedades occidentales, esta bipartición en grupos de sexos existe en las comunidades campesinas. En el medio urbano, su equivalente son los « clubes de mujeres » de los países

anglosajones⁶.

Una estricta segregación entre los sexos también puede dar lugar a formas de solidaridad no institucionalizadas entre mujeres: solidaridades de protección para defenderse de los hombres, tal como sucede entre los mundurucú de la Amazonía brasileña, sociedad matrilocal pero patrilineal, en la que ninguna mujer puede salir sola del pueblo, so pena de correr el riesgo de ser violada (cf. Murphy y Murphy 1974) ; de forma más general, solidaridades de sobrevivencia económica y afectiva (cf. Caplan & Bujra (eds.) 1978).

Basadas en una fuerte tradición de asociaciones femeninas, las revueltas « de mujeres » en Africa plantean justamente un problema de definición (siendo la más famosa la de miles y miles de mujeres igbo e ibibio en Nigeria en 1929 —en las que hubo aproximadamente cincuenta muertas y la misma cantidad de heridas por las balas británicas). Alguno(a)s las califican de feministas, en el sentido que defendían los intereses, entre otros económicos, de las mujeres. Lo que nos interesa aquí para nuestra demostración, es que, creyéndose amenazadas de ser taxadas por la administración colonial por su actividad económica (que solo taxaba a los hombres), las mujeres utilizaron en sus protestas en contra de las autoridades un *simbolismo sexual* obsceno —el mismo simbolismo que les servía *tradicionalmente* y colectivamente para castigar a cualquier hombre que hubiera insultado a una mujer (es decir, a todas las mujeres)⁷. Estamos aquí frente a una reivindicación económico-política basada en una consciencia de grupo sexuado, cuyo modo de expresión se refiere a una identidad « de mujer » (según sus propios términos, no querían volverse « como los hombres » y temían que sus hijos se murieran). Conservaremos la interpretación de Caroline Ifeka-Moller (1975) según la cual el hecho de que ellas pusieran de relieve su identidad como reproductoras (y no como productoras), marcaba la estabilidad de la ideología que definía a la mujer por su

⁶ Tradición de la cual cabe preguntarse si no ha jugado un papel en el temprano avance de los movimientos feministas anglosajones al final del siglo XIX, con respecto a los países « latinos », en donde las mujeres eran más bien excluidas de las sociedades varoniles y raras veces formaban sociedades de mujeres...

⁷ Dicha práctica es común en otras sociedades africanas, cf Shirley Ardener 1973.

función procreadora, en una sociedad de dominación masculina donde las mujeres habían alcanzado cierta riqueza económica en los años 1880, pero sin llegar a menguar el control económico y político de los hombres —favorecidos por los colonizadores y por la crisis del comercio mundial.

Parece por lo tanto que este tipo de revueltas, apoyada incluso por los hombres, reafirme la complementariedad jerárquica de los sexos/géneros. Aquí, *el sexo es utilizado como símbolo del estatus de género*.

En lo que se refiere a *la relación entre lo biológico y lo social*, se concibe en esta perspectiva II la adecuación entre lo social y lo biológico (es decir, el modelo de la diferencia heterosocial) no tanto como « natural » o basada en un orden del mundo cualquiera que sea (como en la primera perspectiva), que como *necesaria* para el buen funcionamiento de la sociedad. Se trata, podría decirse, de una perspectiva *pragmática*, diferente a la perspectiva idealista del modo I.

Más que ser una expresión de la Naturaleza, la bipartición del género se vuelve símbolo de la Cultura (sobre el carácter artificial de la división sexual del trabajo y de la familia, ver Lévi-Strauss⁸),

⁸ Para evidenciar la artificialidad, la no-naturalidad de la dicha « división sexual del trabajo », Claude Lévi Strauss (1871 [1956]) notaba que bien se la podría llamar, a partir de sus características negativas, « *prohibición de tareas* », de la misma forma en que se habla de prohibición del incesto (que podría al contrario denominarse « división de los derechos de casarse entre familias »).

« ... cuando se observa que un sexo debe cumplir ciertas tareas, esto significa también que están *prohibidas al otro*. *Vista de esta manera*, la división sexual del trabajo no es otra cosa más que una manera de instituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos » (p. 19, las cursivas son mías).

« Entonces, de la misma forma en que el principio de la división sexual del trabajo establece una dependencia mutua entre los sexos, llevándolos así a perpetuarse y a fundar una familia, la prohibición del incesto instituye una dependencia mutua entre las familias, forzándolas a crear nuevas familias en vistas a perpetuarse » (p. 21).

... si la noción de un comienzo de la organización social tiene algún sentido, este comienzo sólo pudo manifestarse por medio de la prohibición del incesto, porque, como lo acabamos de demostrarlo, dicha prohibición equivale de hecho a una cierta reorganización de las condiciones biológicas del apareamiento y de la procreación [...] obligando a las familias a perpetuarse en una red artificial de tabúes y obligaciones. Es allí, y solamente allí, que podemos poner en evidencia el paso de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana [...] » (pp. 21-22).

y por consiguiente, se puede admitir una mayor *flexibilidad* en los comportamientos.

Esta es la razón por la cual situaré aquí la autodefinición de la homosexualidad como « modo de vida » y posible base de identidad en cuanto preferencia sexual —así como la reivindicación de la opción bisexual.

Definiciones y resoluciones de las inadecuaciones

En vez de acomodar la *convergencia* entre sexo y género como lo observamos típicamente en el modo I (transexualismo moderno, castración de los hijras, travestismo transformista de los y las inuit —formas de « transgresión del género por el sexo »—, o denegación de la homosexualidad como problema « de género » entre los swahili), encontraremos en el modo II acomodamientos de la *divergencia* entre sexo y género, entre otros por medio de lo que podríamos llamar *transgresiones del sexo por el género*.

1. Al *nivel individual*, por ejemplo en las sociedades occidentales modernas, encontramos el caso de los *travestis*, quienes adoptan, de forma más o menos permanente, el género que desean, el del otro sexo, sin modificar su identidad sexual (sin poner en duda su sexo anatómico). Contrariamente a la mayoría de los transexuales, los hombres travestidos de mujer son a menudo homosexuales, y su identidad sexuada se define en relación a la *comunidad* homosexual masculina —a *pesar* del desprecio, o hasta del rechazo, que pueden sufrir por parte de esta comunidad y del estatus inferior que les otorga: tal es el caso de los actores travestis (*female impersonators*) norteamericanos estudiados por Esther Newton (1979).

La importancia de la homosexualidad como cultura de grupo que fundamenta la identidad sexuada, y el predominio del *género* sobre el sexo en este modo II, también reciben una paradójica ilustración con el caso que me ha sido notificado⁹ de un hombre travestido en mujer y quien se decía « hombre *lésbico* »: intentaba que se hiciera cargo

⁹ Comunicación personal de C. Menteau

de él un grupo de lesbianas y se negaba a unirse a los homosexuales masculinos durante las marchas « gay ».

Si bien el travestismo (no transformista) parece ser típico del modo II, así como el transexualismo lo es del modo I, hay que mencionar no obstante el caso de algunas (escasas) personas que afirman ser transexuales, pero que en vez de buscar la convergencia entre sexo y género, juegan con la divergencia y también con la « homosexualidad » (en su opinión) como confirmación de un estatus de sexo/género. Marie-Aude Murail por ejemplo, transexual mujer-a-hombre, en su autobiografía novelada, *Passage* (analizada por Runte 1987 y 1988), no menciona ninguna cirugía pero se describe en cambio como un « hombre afeminado », un « macho emasculado ». (Sobre la mujer en cuanto no macho, ver más arriba la visión de los siquiátras sobre los transexuales ; o sobre el no-macho en cuanto mujer, ver a los hijras. Dice A. Runte (1987: 221): « In her imagination, she equals a « eunuch » and thus adopts the widespread vision of « woman » as a « deficient » man¹⁰. »)

Clasificamos aquí a Marie-Aude Murail en el modo II porque para confirmar su identidad de sexo « hombre », ella/él hace un intento (fracasado) de integrarse al mundo de los homosexuales masculinos (entre otras, teniendo relaciones sexuales con ellos); ella/él se describe como « un tipo con senos que coge con homosexuales »: ya que a ellos les gustan los hombres, ella es por tanto un hombre. Ella necesita entonces establecer una relación con alguien de sexo *idéntico* para afirmar su sexo y su género (mientras que en el modo I se necesita a alguien de sexo contrario: una mujer-a-hombre quiere una mujer como pareja y para tal efecto requeriría de una cirugía).

Para Murail, sabiendo que sigue siendo físicamente una mujer, pero concibiéndose como un homosexual masculino, no debe ya temer la etiqueta de lesbiana como caricatura de hombre: el acomodamiento de la inadecuación entre su sexo y su género pasa a tal grado por el principio de lo idéntico, que llega a afirmar: « soy lesbiana, me gustan las maricas »... Runte (1987) tiene razón cuando afirma que Murail no naturaliza ni el sexo ni el género y considera que esta frase es una

¹⁰ En su imaginación, ella se iguala con un « eunuco » y por tanto adopta la visión muy difundida de « mujer » como hombre « deficiente » (N. d. T.).

paradoja. Me parece que la paradoja se explica de la siguiente manera: si se habla en términos de sexo, lo que es más importante en el transexualismo, Murail es un hombre (homosexual) ; si se habla en términos de género, Murail acepta ser una homosexual (mujer).

Finalmente, mencionemos el caso paralelo de un transexual hombre-a-mujer (hermafrodita declarado varón en la infancia y posteriormente tratado con hormonas masculinas, sin mucho resultado), a quien se le había practicado la ablación de los senos y quien se definía como « mujer lesbiana ». El/ella venía a buscar en un grupo lésbico su identidad de mujer (vestido de hombre, pero se le hablaba en femenino), sintiéndose, según sus propias palabras, « *aún más mujer* cuando se enamoraba de una mujer » (aquí volvemos a encontrar la fórmula « la lesbiana es la mujer más mujer », ya mencionada).

2. *Las transgresiones del sexo por el género* se expresan también a través de varias « soluciones » *institucionales* a las inadecuaciones entre sexo y género.

Tomemos el ejemplo de los *matrimonios entre hombres*, tales como existían oficialmente en los reinos azande del sur de Sudán antes de la autoridad colonial (cf. Evans Pritchard 1970). En esta sociedad jerarquizada, los guerreros célibes de la corte podían desposarse con jóvenes varones, por los que daban, como en todo matrimonio, una compensación y ciertos servicios a los padres. El joven era « la esposa » del « marido », cumpliendo para éste las tareas agrícolas, domésticas y sexuales de una mujer. Los azande explicaban la existencia de esta institución por « falta de mujeres » (muchos hombres se casaban muy tardíamente por causa de la poliginia). De hecho, si el guerrero había mostrado ser un buen yerno, los padres del joven-esposa podían proponerle después a cambio del mismo, una de sus hijas. El joven, en espera de una mujer, podía a su vez casarse con un muchacho.

Notaremos en cambio que las relaciones sexuales entre mujeres (también atribuidas a la gran poliginia que recluye a las mujeres y a la violenta represión del adulterio) eran fuertemente reprobadas por los hombres dado que « ...una vez que una mujer ha comenzado a tener relaciones homosexuales, es muy probable que continúe, porque ella se vuelve entonces su propio jefe y puede obtener placer cuando ella quiere y no solo cuando un hombre concede en dárselo... » (Evans-

Pritchard 1970: 1432). Según los informadores del etnógrafo, parece que las mujeres disfrazaban estas relaciones bajo la forma de « amistades amorosas » (con un pequeño ritual que imitaba los ritos de la fraternidad de sangre entre hombres), pero para las cuales tenían que obtener la autorización de su esposo. También parece que adoptaban comportamientos de marido y mujer (el « marido » podía golpear a la « esposa », por ejemplo) y utilizaban frutas o verduras en forma de pene (*pero* se menciona también que intercambiaban papeles en el acto sexual).

Se observa que, si bien las relaciones homosexuales pueden ser atribuidas a una fuerte segregación entre los sexos (el grupo de los hombres opuesto al grupo de las mujeres), la homosexualidad masculina, socialmente fomentada, sólo reproduce el sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres, mientras que la homosexualidad femenina es percibida como una amenaza al control de los hombres sobre las mujeres.

Así los matrimonios entre hombres en la población azande expresan perfectamente que la inversión de sexo no es necesariamente una subversión del género, y corresponde a la primacía del género heterosocial (es decir, de la diferenciación, de la bipartición jerárquica de las tareas y funciones en la división del trabajo, incluso sexual).

Esto está confirmado por la observación de la institución de los *matrimonios entre mujeres*, documentados en aproximadamente treinta sociedades africanas, algunas de ellas contemporáneas, aunque parece que, a la inversa de los matrimonios entre hombres, no implican relaciones homosexuales, por lo menos en forma conocida y oficial. Efectivamente —tratándose de mujeres— es la función procreativa la que aquí está en juego. Se trata generalmente de una adaptación de la sociedad para garantizar la continuidad de un linaje agnático, en ausencia de macho (muerto o inexistente). Una mujer, al pagar la compensación matrimonial, se casará entonces, como marido, (llamado *female husband* en la literatura), con otra mujer, quien producirá hijos con un hombre que sólo será su progenitor y no tendrá ningún derecho sobre ellos. Estos derechos le corresponden, ya sea al linaje del padre

¹¹ Obviamente, los matrimonios entre mujeres presentan una gran variedad de modalidades concretas y de significaciones según las estructuras de parentesco, las

del marido femenino (es decir, a su propio linaje), ya sea al linaje de su marido. Dentro de la extrema diversidad de los arreglos concretos¹¹, O'Brien (1977) distingue sin embargo dos tipos de maridos femeninos: las que actúan como sustitutos de un hombre (padre o hermano, y en este caso generalmente están reconocidas como « padre » de los hijos ; o marido o hijo, y en este caso son ellos los que son declarados como « padres »); y las que actúan de manera « autónoma », por cuenta propia, y son a menudo las más próximas a ser un hombre social. Esta última categoría está sobre todo vinculada a la posibilidad que las mujeres tienen en una sociedad dada de manipular riquezas o de alcanzar posiciones sociales y políticas importantes.

Volverse « marido » puede ser entonces para una mujer una forma de expresar o de adquirir un mejor estatus (lo que por supuesto no era el caso para los jóvenes-esposas azande, que no eran sino mujeres provisionalmente...).

En cuanto a las mujeres esposas de los maridos femeninos, en el único estudio que se ha verdaderamente interesado en este tema, recientemente realizado en la población nandi del Kenya occidental (Oboler 1980), algunas informadoras consideran menos penoso estar casadas con una mujer que con un hombre y subrayan la mayor libertad sexual y social que esta situación les otorga.

En todo caso, los matrimonios entre mujeres funcionan en base al modelo de la oposición de género, teniendo el « marido femenino » sobre su esposa las prerrogativas de un hombre. La diferenciación de las tareas y de las funciones sociales, atributo principal del género, se reproduce incluso en los matrimonios entre personas del mismo sexo, hecho que testimonia, a manera de reflejo, que el matrimonio no se define principalmente por la función reproductiva entre sexos

organizaciones económicas y políticas y las relaciones sociales entre los sexos en las sociedades en donde se insertan. Un debate se instauró en cuanto a su interpretación (cf. entre otros Amadiume 1987; Huber 1968 /69; Krige 1974 ; Obbo 1976 ; O'Brien 1972 y 1977, en donde se encuentran también otras referencias).

La lista de las poblaciones censadas en la literatura por O'Brien (1977: 110) es la siguiente: 1/ Yoruba, Ekiti, Bunu, Akoko, Yagba, Nupe, Ibo, Ijaw, Fon, en Africa del Oeste ; 2/ Venda, Lovedu, Pedi, Hurutshe, Zulu, Sotho, Phalaborwa, Narene, Koni, Tawana, en Africa Austral ; 3/ Kuria, Iregi, Kenye, Suba, Simbiti, Ngoreme, Gusii, Kipsigis, Nandi, Kikuyu, Luo, en Africa del Este ; 4/ Nuer, Dinka, Shilluk en Sudán.

opuestos (a la que siempre se puede hallar soluciones), sino que en cambio garantiza siempre un conjunto de derechos del sexo/género « hombre » sobre el sexo/género « mujer ».

Algunos detalles permiten ver que socialmente, los maridos femeninos no son totalmente hombres, ni los jóvenes-esposas totalmente mujeres, sin que se pueda hablar en este caso de un « tercer sexo ».

Esta expresión está siendo utilizada cada vez más para hablar de algunas formas de transvestismo institucionalizado, tal como entre los inuit, que hemos clasificado en el modo I, y también el de los « berdaches », fenómeno aún corriente en las poblaciones indígenas de los Llanos y del Oeste de América del norte durante el siglo XIX, y que me parece más cercano a la perspectiva II.

Contrariamente al transvestismo inuit (el cual es « sexualista » y se « reconvierte » en la pubertad, probablemente porque en esta sociedad, *cualquier* individuo puede vivir una divergencia entre sexo biológico y sexo social), el transvestismo y la adopción de tareas y comportamientos del género opuesto por parte de los berdaches norteamericanos solo concernían a *algunos* individuos, pero se institucionalizaban en la adolescencia o en la edad adulta. Los berdaches, joven vuelto mujer social, o joven vuelta hombre social, pueden ser clasificados (según las culturas, y según las interpretaciones de los autores), como un fenómeno de « tercer sexo », de « género mixto » (*gender mixing status*), o de « trans-género » (*gender crossing*)¹²

En algunas culturas han sido reportados casos de bisexualidad

¹² Para los debates recientes sobre la cuestión de los berdaches, cf. entre otros: Désy 1978; Whitehead 1981; Callender & Kochems 1983, 1986; Blackwood 1984; Blackwood (ed.) 1986. Callender & Kochems (1983: 445) proponen una lista de ciento trece culturas norteamericanas que reconocieron el estatus de berdache a ciertos individuos, entre las cuales treinta, a mujeres.

Evelyn Blackwood (1984: 29, nota 7) da una lista de treinta y tres sociedades de América del Norte donde está comprobada la existencia institucional de un « *crossing gender role* » para las mujeres: Región subártica -Ingalik, Kaska; Norte-Oeste -Bella Coola, Haisla, Lillooet, Nootka, Okanagan, Queets, Quinalut; California/Oregón -Achomawi, Atsugewi, Klamath, Shasta, Wintu, Wiyot, Yokuts, Yuki; Sur-Oeste -Apache, Cocopa, Maricopa, Mohave, Navajo, Papago, Pima, Yuma; Gran-Depresión -Ute, Southern Ute, Shoshoni, Southern Paiute, Northern Paiute; Llanos -Blackfoot, Crow, Kutenai.

e incluso de heterosexualidad (ver ejemplos en Callender & Kochems 1983). Pero sigue siendo sorprendente el hecho de que los berdaches no tenían relaciones sexuales *entre sí* (la verdadera homosexualidad para los berdaches hubiera consistido en tener relaciones con una persona del mismo sexo-género). Entonces, ninguna relación entre dos seres idénticos —se mantiene la diferencia, principalmente de los géneros, ocasionalmente de los sexos. En fin, que los grupos aceptaran o no la homosexualidad en las personas « comunes », ésta no se confundía y no implicaba automáticamente el estatus de berdache —ni tampoco los poderes chamánicos que el traslape institucional de las fronteras de género a menudo otorgaba (de la misma forma, de hecho, que los cambios de sexo/género en los inuit, cf. Saladin d'Anglure 1988).

Respecto a la representación de la *relación sexo biológico/sexo social*, bien parece ser que, a nivel de la identidad *personal*, algunos individuos berdaches hayan intentado reencontrar la adecuación entre sexo y género (entre identidad sexual y sexuada) característica del modo I.

Es así como en las tribus mohave (Devereux 1937), los berdaches negaban su sexo físico « real », no soportaban que se lo mencionara, lo nombraban a través de los términos anatómicos del otro sexo, e incluso imitaban el sexo físico de su género: imitación de la menstruación y del embarazo por el *alyha* (hombre en el rol de mujer), negación de la menstruación y reconocimiento de la paternidad del hijo de su esposa por la *hwame* (mujer en el papel de hombre). Esto podría ser interpretado como una especie de voluntad transexual análoga a la del modo I...

Ahora bien, en tanto que sólo se encuentren en la fase de cambio individual de género, los transexuales modernos se hallan en oposición a la sociedad en que viven, y no comienzan a ser *aceptados institucionalmente* (por la vía jurídica: modificación de los documentos de identidad) sino cuando pueden « probar », gracias a la transformación anatómica, la adecuación entre sexo y género. Por el contrario, el punto interesante en los berdaches mohave es que 1/ su cambio de género es aceptado por la sociedad, ya que es institucionalizado; aunque 2/ su pretensión al cambio de sexo es objeto de *bromas* y a veces ridiculizada (bajo la forma de alusiones y de preguntas de contenido sexual dirigidas a su compañero/a o esposa/o —más que a

ellos mismos, ya que en cuanto individuo se respeta su decisión y por otra parte se teme a su capacidad de ejercer una venganza mágica, o más simplemente a su reacción física violenta, sobre todo si se trata de un berdache hombre). Parece entonces que la sociedad mohave, que al reconocer el cambio de género, no « necesite », aunque la tolere, ninguna fábula en cuanto al cambio de sexo¹³.

Basta la bipartición del género para respaldar la norma heterosexual.

A pesar de las diferencias de una cultura a otra, me parece posible entonces clasificar el « berdachismo » en este modo II (predominio del género sobre el sexo, y por tanto posibilidad de integrar la bisexualidad), oponiéndolo por un lado —dado su aspecto de « transgresión del sexo por le género »— al modo I (transgresión del género por el sexo en el transexualismo moderno o en el travestismo inuit), y por otro lado —dado su aspecto de « preservación de la diferencia en la pareja », ya sea una diferencia social o física— a la perspectiva del modo III, unificadora en su rechazo de los roles de género (cf. *infra*).

A través de estos rápidos ejemplos, hemos visto que la perspectiva II puede integrar todos los tipos de « opción sexual » (hetero-, bi- u homo-sexualidad) sin abandonar la norma del « hetero-género » (basada sobre la idea de una bipartición, jerárquica, del sexo). Así es como la homosexualidad masculina —ya sea aprobada o *reprobada* por la sociedad global— puede, bajo ciertas formas, revelar perfectamente la jerarquía de género (de igual manera que los rituales colectivos de travestismo de un sexo al otro). Puede ser la expresión máxima de la *consciencia de grupo sexuado* del grupo dominante (el que determina los géneros). Es el caso de la ideología de la supervirilidad en los bares « cuero » (*leather*) homosexuales norteamericanos actuales (cf.

¹³ H. Whitehead (1981: 89 y 92-93) vincula sin embargo la presencia entre los indios del Sur-Oeste de « mistificaciones de la anatomía » —de posibles redefiniciones de la fisiología que permiten una « *cross-sex identity* » además de una « *cross-gender identity* »— al hecho de que es también sobre todo en estas tribus que existen mujeres berdaches. E. Blackwood (1984), en cambio, prefiere considerar que se trataba esencialmente de un « *cross-gender role* » y atribuye esta existencia de mujeres berdaches en las tribus del Oeste —relativamente ausentes en los indios de los Llanos— al hecho de que las primeras hubieran tenido un modo de producción más igualitario.

la novela de John Rechy 1981), o de los S.A.^T nazis —grupos muy circunscritos.

El único problema de una sociedad global « pragmática » es precisamente el de circunscribir la homosexualidad masculina de una u otra forma, es decir a la vez de obtener de ella sus ventajas (la fraternidad viril en contra de las mujeres) y de evitar sus inconvenientes (homosexualidad duradera, pérdida del control de las mujeres y de la natalidad). Así como lo decía Himmler en su discurso a los generales S. S. el 18 de febrero de 1937: « Somos un Estado de hombres, y a pesar de todos los defectos que presenta este sistema, debemos absolutamente aferrarnos a él. Porque esta institución es la mejor [...] [Pero] hay que impedir [...] que las ventajas de las asociaciones masculinas se transformen en defectos [...] Conozco muchos camaradas del Partido que piensan que tienen la obligación [...] de mostrarse particularmente viriles, portándose en forma grosera y brutal con las mujeres [...] Pienso que hay una masculinización demasiado fuerte en el conjunto del Movimiento, y dicha masculinización contiene el germen de la homosexualidad [...] Les pido que se aseguren que sus

^T S. A. significa Secciones de asalto (diferentes pero contemporáneos de los S.S., Sección especial). Se trataban de unos grupos paramilitares del partido nacional-socialista (nazi), de los que hacían parte muchos homosexuales, de manera muy abierta. Fueron brutalmente « depurados » y desaparecidos por los mismos nazis al cabo de un tiempo. (NdT).

¹⁴ Himmler abarca en una igual desaprobación: a la masculinización *de las mujeres* dentro de las organizaciones del Partido (« de tal modo que a la larga la diferencia sexual, la polaridad, desaparecen. Por lo tanto, el camino que lleva a la homosexualidad no está lejos »); el peso de la Iglesia cristiana (que califica de « asociación erótica de hombres que aterroriza a la humanidad », desprecia a « la mujer », y de paso « ha quemado de cinco a seis mil mujeres » alemanas —una no se atreve a preguntarse si Himmler tenía el sentido de la ironía de la Historia); y la « esclavitud » en la que las mujeres mantienen a los hombres en América del norte (a tal grado que la homosexualidad « se ha vuelto allí una medida de protección absoluta para los hombres »).

Preconiza respecto a las mujeres « una actitud caballeresca », no sólo para favorecer los contactos (obviamente reproductivos) entre los sexos, como en la época de « la regla sana y natural » de las aldeas, sino también porque « el movimiento, la concepción del mundo nacional-socialista sólo pueden subsistir si están sostenidos por las mujeres: porque los hombres comprenden las cosas por medio de su entendimiento, mientras que la mujer las comprende con su corazón ». (Sobre la manera en que el movimiento fue « sostenido » por las mujeres, excluidas de cualquier instancia dirigente o intelectual, ver Rita Thalmann (1982), en especial chap. II: « El orden masculino (*Der Männerbund*) »).

hombres —les he señalado el camino— bailen con muchachas durante la fiesta del solsticio de verano » (pp 217-231 in Boisson 1987)¹⁴.

De allí los variados acomodamientos, según las sociedades, entre homosocialidad y homosexualidad masculinas. Siendo obviamente la « mejor » solución una relación que, feminizando (a nivel de género) de manera provisional, a uno de los dos miembros de la pareja (por medio de la inferioridad del estatus, de la edad o del saber), no lo *afemina* (ni a nivel de género, ni a nivel de sexo), sino que lo lleva a la plena virilidad heterosexual. Parece haber sido el caso de la relación maestro/alumno en la Grecia clásica, donde no había contradicción entre homosexualidad y matrimonio, para los hombres.

En este modo II entonces, la homosexualidad masculina no es necesariamente una inadecuación entre sexo y género (como lo es en el modo I), ni una subversión del género y del sexo (como en el modo III). Puede incluso —bajo ciertas condiciones y dentro de ciertos límites— *servir de modelo* virilidad/femineidad [féminitude], al grado de ser *prescrita*. Así, en la Esparta antigua, la relación pederástica destinada a la iniciación individual del futuro joven guerrero, era impuesta *por ley* (lo que la diferencia de la pederastia pedagógica, no obligatoria aunque valorizada, que existía entre los Atenenses nobles; ver Gisella Bleibtreu-Ehrenberg 1987, que cita los trabajos de Patzer).

También es el caso muy conocido de numerosos rituales de iniciación masculina colectiva en Melanesia (ver por ejemplo G. H. Herdt (ed.) 1984), donde las prácticas homosexuales, entre las cuales la ingestión de esperma, presentan la peculiaridad no sólo de hacer acceder al niño a la virilidad (separación del mundo de las mujeres, lo que llevan a cabo todas las iniciaciones), sino de acabar de realizar su masculinidad *fisiológica*. En este caso, no sólo es el componente sexuado de la identidad masculina, sino también su componente *sexual*, lo que debe ser fortalecido¹⁵, y por tanto *elaborado*. Para los baruya de Nueva Guinea (Godelier 1982), « la leche de las mujeres nace del esperma de los hombres » (el esperma del marido que ingieren, al igual que los jóvenes iniciados ingieren el esperma de sus mayores no-casados y no-padres).

¹⁵ Cubrir el cuerpo de esperma es también a veces una forma de reforzar a una persona, hombre o mujer, que se encuentra en un estado de debilidad física o ritual.

Se puede decir que en estas sociedades, la *heterosexualidad* es vista como eminentemente peligrosa, el sexo masculino como problemático, y el género masculino (la superioridad de los hombres), amenazado. Pero entre los baruya, existe aún la idea de una complementariedad (asimétrica) de los sexos, al menos en la versión exotérica, común a los hombres y a las mujeres, de los orígenes: Sol y Luna representan en ella respectivamente los principios masculino y femenino (mientras que en la versión esotérica, reservada a los hombres más iniciados, Luna es el hermano menor de Sol: « al cabo de la operación, los poderes femeninos se vuelven masculinos, revestidos de la ropa de sus amos »; Godelier 1982: 115). Mientras que entre los gimi, podría decirse que el principio de la asimetría del género es llevado a su lógica extrema, dado que únicamente queda un solo sexo (encarnado en los hombres y las mujeres): « ... para los gimi, solo hay una única sustancia, el esperma, una única fuente, el pene, de los que derivan las relaciones de parentesco. Esta entidad singular puede ser, ya sea viva y movilizada hacia arriba como el líquido seminal, ya sea « matada » y movilizada hacia abajo como la sangre menstrual, pero ella es indivisible [...] El simbolismo sexual de los gimi no supone ninguna complementariedad » (Gillison 1986: 66).

Los hombres baruya practican la homosexualidad ritual iniciática; los hombres gimi, en cambio, realizan ceremonias secretas de sangramientos rituales que simbolizan las menstruaciones (Gillison 1989) y que conjuran, de alguna manera, la femineidad. ¿Podríamos emitir la hipótesis de que los gimi no « necesitan » ya completar su masculinidad y su virilidad a través de la intermediación de los hombres, puesto que no solamente las mujeres son allí el instrumento de la masculinidad¹⁶, sino que *las mujeres son allí hombres?*

No quedando ya sino el sexo masculino, y dos géneros perfectamente jerarquizados, la divergencia entre sexo y género es aquí

¹⁶ Con respecto a los ritos gimi, no se puede evitar evocar la frase de Lévi-Strauss que compara canibalismo y travestismo ritual, aunque se refiera a otros contextos: « Figurado en el ritual, el canibalismo traduce la manera en que los hombres conciben a las mujeres, o más bien en que los hombres *conciben la masculinidad a través de las mujeres*. En cambio, el « payasismo » [clownisme] ritual traduce la manera en que los hombres se conciben a sí mismos como mujeres, es decir, intentan asimilar la femineidad a su propia humanidad. » (1975: 353, las cursivas son mías.)

máxima. La *transgresión del sexo por el género*, es acabada. El género ya no traduce el sexo como en el modo I. Aquí, la unicidad del sexo traduce el carácter unívoco del género, punto de llegada lógico y extremo de la asimetría.

Se podría entonces preguntar si los gimí no se acercan al modo III de conceptualización de la relación entre sexo y género, que vamos a abordar ahora, y para el cual el género *construye* el sexo... Me parece que no, porque entre los gimí la aceptación de la primacía del género (masculino) lleva a la negación del sexo (femenino). Mientras que en el modo III, el rechazo de la jerarquía del género intenta elaborar una nueva definición del sexo.

Modo III. Identidad « de sexo » (de clase de sexo)

Referencia principal: heterogeneidad del sexo y del género

La noción de género, referencia principal de la identidad « sexuada » del modo II, no cuestiona la bipartición de las sociedades en dos grupos de sexo, tema sobre el cual ella establece simplemente « variaciones », más o menos simbólicas.

En el modo III de conceptualización de la relación entre sexo y género, la bipartición del género es concebida como ajena a la « realidad » biológica del sexo (que de hecho se vuelve cada vez más compleja de delimitar), pero no, como lo veremos, a la eficiencia de su *definición* ideológica. Y es precisamente la idea de esta heterogeneidad entre sexo y género (de su naturaleza diferente) que lleva a pensar, ya no que la diferencia de sexos es « traducida » (modo I) o « expresada » o « simbolizada » (modo II) a través del género, sino que *el género construye el sexo*. Entre sexo y género, se establece una *correspondencia socio-lógica*, y política. Se trata de una lógica antinaturalista y de un análisis materialista de las relaciones sociales de sexos.

A las nociones de « desigualdad » o de « jerarquía » entre los sexos o de « dominancia » de los hombres —nociones estáticas— presentes en los modos I y II, se sustituyen en el modo III las de dominación, opresión y explotación —nociones dinámicas— de las mujeres por los hombres. Y justamente, *se plantea la pregunta* sobre quienes (o

más bien qué) son estas « mujeres » y estos « hombres » que parecían ser tan evidentes en el modo I y tan fluctuantes en el modo II...

Dado que no hay ser humano en un estado natural (lo que después de todo es una idea vieja, curiosamente olvidada cuando se habla de los « sexos » y sobre todo de las « mujeres »), y por otra parte, observando que casi siempre existe una asimetría en el género (incluso en las « transgresiones » que el género hace sufrir al sexo, volveré sobre esto en la conclusión), pasamos entonces de la idea de la diferencia a la idea de la *diferenciación* social de los sexos, de construcción social de la diferencia. Y la atención se reorienta, en las ciencias sociales, de la construcción cultural del género hacia la construcción cultural del sexo, y en especial de la sexualidad¹⁷.

En lo que se refiere a las relaciones entre lo biológico y lo social, se pueden considerar dos aspectos:

1. ¿En qué medida las sociedades *usan la ideología de la definición* biológica del sexo para construir la « jerarquía » de género? —la cual está basada a su vez sobre la opresión de un sexo por el otro.
2. ¿En qué medida las sociedades *manipulan la realidad* biológica del sexo con el fin de obtener esta diferenciación social?

Claude Lévi-Strauss (cf. nota 8, *supra*), hablaba del establecimiento artificial, por medio de la división del trabajo, de una mutua dependencia social y económica *entre los sexos*, que permite el matrimonio y la familia, de la cual subrayaba también que se trataba de una « profunda reorganización » (cultural) de las condiciones biológicas (naturales) de la reproducción.

Pero, como lo señala Paola Tabet (1985), hasta entonces sólo se consideraban como otras intervenciones sociales, las limitaciones eventuales (aborto, infanticidio, prohibición temporal de las relaciones sexuales, etc.) que podían ser puestas a la fecundidad de las mujeres y a la realización de sus capacidades « naturales ». En su artículo

¹⁷ Así como lo comprueban al menos los *títulos* de trabajos como los de Ortner & Withehead (eds.) 1981, Tabet 1985 o Caplan (ed.) 1987, aunque los autores no tengan la misma orientación teórica.

intitulado « Fertilidad natural, reproducción forzada » (1985), Tabet se dedica, por el contrario, a analizar los medios (en la mayoría de los casos violentos) utilizados por las sociedades más diversas (desde las sociedades de cazadores-recolectores hasta las sociedades agrícolas y luego industriales) para *maximizar* las posibilidades biológicas. Su demostración de las *manipulaciones* sociales de las condiciones de reproducción de la especie humana (más bien infértil respecto a otros mamíferos) permite poner en evidencia la construcción social de la « diferencia » de los sexos por medio de la coacción sobre la sexualidad, principalmente de las mujeres. Dada la disociación entre la pulsión (y la orientación) sexual y los mecanismos hormonales de la reproducción en las hembras humanas, esta coacción se ejerce en la mayoría de las sociedades por medio de la imposición de la regularidad del coito (principalmente en el marco del matrimonio) y por medio de *la transformación del organismo psicofísico* de las mujeres, para canalizar un deseo normalmente polimorfo hacia la heterosexualidad —y especializarlas con fines reproductivos.

Desde hacía tiempo, la etnología había señalado la apropiación por los hombres de las capacidades reproductivas femeninas —a través del juego de las alianzas y del control de las mujeres. Estas nuevas investigaciones demuestran que dichas capacidades reproductivas están siendo además *rentabilizadas* en capacidades *reproductoras*.

Una vez establecida esta « domesticación » de la sexualidad de las mujeres (según la expresión de P. Tabet), se vuelve difícil considerar el sexo como un simple dato biológico « natural ». Rubin (1975: 179) estimaba que « ... en el nivel más general, la organización social del sexo descansa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la coacción sobre la sexualidad de las mujeres ».

Numerosas autoras feministas (cf. entre otras Edholm, Harris & Young 1977 y Mies 1983) han criticado a Marx y a la tradición marxista por haber conservado un estatus de naturalidad a la división del trabajo entre los sexos, y han llamado a analizar las *relaciones sociales de producción* entre los sexos. Por su parte, Tabet (1985) demuestra que se puede considerar la reproducción como un trabajo, socialmente organizado, como cualquier trabajo, y analizar las *relaciones sociales de reproducción* entre los sexos bajo el mismo ángulo que el análisis marxiano [marxienne] del trabajo —y entre otros, en

muchos casos, del trabajo explotado, en el que el trabajador (en este caso la mujer) puede ser expropiado(a) del control y de la gestión del instrumento de reproducción (su cuerpo), de las condiciones y de los ritmos del trabajo (por ejemplo, sucesión de embarazos), y de la cantidad y calidad (el sexo) del producto (el niño).

El término de « sexaje » ha sido propuesto por Colette Guillaumin (1978 a), en un análisis de las relaciones sociales de sexos en las sociedades occidentales, para designar la *relación social de clase* que se revela en la apropiación del cuerpo, del trabajo y del tiempo del conjunto de las mujeres para el beneficio personal y social de los hombres en su conjunto. Apropiación privada (legalizada por el matrimonio) pero también apropiación colectiva (real aunque « menos visible » en nuestras sociedades que en otras) —con las contradicciones que aparecen entre las dos. También mostró que esta relación social de apropiación material en que las mujeres (así como los hombres y las mujeres en ciertas formas de esclavitud) son tratadas como cosas, presenta una « cara ideológica-discursiva » que es el discurso de la Naturaleza, en el que la noción de cosa fusiona con la de Naturaleza (un rasgo que ella considera propio del naturalismo *moderno*). « Teniendo una existencia de objeto material, manipulable, el grupo apropiado será *ideológicamente* materializado » (1978 b: 27). Dominantes y dominadas son considerados(as) entonces como dos especies distintas de las cuales una, las mujeres, pertenece sin mediación alguna a la naturaleza (cf. también Mathieu 1973 y 1977).

El género, es decir la imposición de un heteromorfismo de los comportamientos sociales, ya no es concebido entonces en el modo III como el marcador simbólico de una diferencia natural, sino como el operador de poder de un sexo sobre el otro —notándose aquí que, siendo la clase de las mujeres ideológicamente (y materialmente) definida en cualquier sociedad por su *sexo* anatómico, la clase de los hombres lo es objetivamente por el suyo. (Volvemos a hallar aquí la superposición entre sexo biológico y sexo social de la que hablábamos al principio de este artículo, pero concebida como un hecho social, histórico, debido a la explotación material de las mujeres y a la ideología opresiva del género, y (contrariamente al modo II) no necesariamente « imprescindible » para la reproducción de las sociedades.)

Es por esto que se puede llamar identidad « de sexo » la consciencia de clase que corresponde al modo III en los movimientos de mujeres (tendencias feministas radicales y lesbianas políticas) y en una parte de los movimientos de hombres creados en respuesta al feminismo. Es una identidad de resistencia al género. En los movimientos de mujeres, esta consciencia de clase de sexo conlleva a lo que llamo una « politización de la anatomía » (y que opongo a la « anatomización de lo político » del modo II). La « mujer » ya no es concebida como femelidad [fémellité] traducida en femineidad (modo I), ni como femelidad elaborada en feminitud¹⁸, buena o mala según las opiniones (modo II), sino que como una femelidad construida: como hembra objetivamente apropiada e ideológicamente naturalizada.

Llevando a su extremo la lógica del análisis de Lévi-Strauss sobre la división del trabajo (y calificándola de « teoría feminista fallida », así como la teoría de Freud sobre la construcción de la femineidad), Rubin (1975: 178) veía en esta división « un tabú en contra de la similitud entre hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exagera las diferencias biológicas entre los sexos y así *crea* el género. La división sexual del trabajo puede ser vista también como un tabú contra las combinaciones sexuales que no comprenden al menos un hombre y una mujer, prescribiendo así el matrimonio heterosexual. » En el fondo, dice Rubin, « Lévi-Strauss se acerca peligrosamente a afirmar que la heterosexualidad es un proceso instituido »... (p. 180).

Respecto a la autodefinition de los y las homosexuales, la homosexualidad no es considerada ya como un accidente individual (modo I), ni como una margen tan fundadora de identidad como la norma y cuyo derecho a la existencia y a una cultura grupal habría que reivindicar (modo II), sino que como una actitud política (consciente o no) de lucha contra el género heterosexual y heterosocial que es la base de la definición de las mujeres y de su opresión.

Una frase tipo es la definición dada en 1970 por las « Radi-

¹⁸ Femelidad, femineidad, feminitud... estos términos y otros (*femineity*, femelidad) han sido usados y propuestos, con significados y aplicaciones a veces diferentes, por otros autores (cf. en otros S. Ardener 1973 y K. Hastrup 1978; Descarries-Bélanger & S. Roy 1988).

calesbians » de Nueva York: « Una lesbiana es la rabia de todas las mujeres condensada hasta su punto de explosión ». « No se nace mujer, se llega a serlo », había escrito Simone de Beauvoir. Las tendencias más radicales de los movimientos lésbicos políticos rechazan a la vez el término de « mujer » y el de « homosexual », porque ambos se refieren a la bicategorización de género y de sexo, que es aquí rehusada: « ... « lesbiana » es el único concepto que conozca que va más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) porque el sujeto designado (lesbiana) *no es* una mujer, ni económica, ni política, ni ideológicamente », escribe Monique Wittig —definiendo la lesbiana como un sujeto « tráfugo de la clase de las mujeres », al igual que los esclavos cimarrones lo fueron en su momento (1980 b: 83-84).

La autoconcepción de la homosexualidad en este modo III es entonces la de una estrategia de resistencia. Por otro lado, el rechazo de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres es visto por estas tendencias, o bien como lógico y « preferible », o bien como lógico e imperativo, porque estas relaciones son concebidas como una colaboración de clase (la « politización de la anatomía » que esto implica es por tanto lo contrario de un naturalismo). Notemos finalmente que la subversión del género se manifiesta aquí, en las parejas de mismo sexo, a través de un repudio muy general a la bipartición en actitudes y roles « masculinos » y « femeninos », característicos en cambio de los modos I y II.

La consciencia de clase de sexo no parece limitarse a los países occidentales. Ciertamente, en la mayoría de las sociedades « tradicionales » (pero también en las nuestras), es la consciencia de grupo sexuado que preside las rebeliones de mujeres en contra de su condición (rebeliones la mayoría de las veces individuales) —y los etnólogos tienen muy a menudo la ligereza de ignorar esta consciencia dolorosa de las mujeres porque no la encuentran « eficaz », diríamos, ya que no logra sobrepasar ni la alienación de la consciencia, ni el fatalismo, ni... la represión. Para un análisis de la consciencia dominada de las mujeres y de sus interpretaciones por la etnología, cf. Mathieu 1985 a, pero también Tabet 1987, para ejemplos de algunas formas de prostitución o más bien de « sexualidad contra compensación » como intentos de afirmación de la mujer sujeto.

Y ciertamente, la consciencia de grupo no cuestiona la bipartición del género y del sexo, y en esta medida nos podemos preguntar si no impide la consciencia de clase. (En los países occidentales se puede emitir la hipótesis de que es la conjunción entre una consciencia de grupo de las mujeres (entre otros en los países anglosajones, cf. nota 7, *supra*) y los valores individualistas (teóricamente aplicables a cualquier sujeto, cualquiera que sea su sexo) lo que ha podido hacer emerger una consciencia de clase en las mujeres, pasando de la vieja noción de « guerra de los sexos » a la de lucha de los sexos.)

En todo caso, podemos mencionar ejemplos no-occidentales de formas de consciencia de clase de sexo. Así, en China, el movimiento de resistencia al matrimonio, que ocurrió entre 1865 y 1935 (fecha de la invasión japonesa), en tres distritos del Pearl River Delta, cerca de Cantón (cf. Marjorie Topley 1975 y Andrea Sankar 1986). Este movimiento, espontáneo e inorganizado, implicó hasta cien mil mujeres a principios del siglo XX. Se trataba de mujeres casi analfabetas, que trabajaban en la producción de la seda y que —habiendo escogido no casarse— vivían en pequeñas comunidades llamadas « asociaciones de las siete hermanas », en referencia a la constelación de las Pléyades.

Mencionemos también la revuelta de las campesinas kono del Este de Sierra Leone, en 1971. Según David M. Rosen (1983), quien la distingue precisamente de la « guerra de las mujeres » igbo (presentada en el modo II), parece que dicha revuelta fue dirigida no sólo contra las autoridades, como la de las igbo, sino contra los hombres mismos —y en la consciencia expresada de una competencia económica desigual entre los sexos en que a lo largo de las fluctuaciones de la economía, los hombres siempre se reservaban la mejor parte.

La protesta tuvo lugar después de la ceremonia anual de iniciación de las jóvenes en la asociación secreta de las mujeres (*Sande*) —que había sido precedida como de costumbre por los desfiles y danzas de las mujeres y de sus hijas pequeñas, en que las bailadoras exhiben plantas *salvajes*, símbolo ritual de las cualidades femeninas de la asociación. El hecho (anormal) de que las mujeres hayan comenzado de nuevo los desfiles *inmediatamente después* de la iniciación es prueba de que la manifestación utilizaba la consciencia sexuada del grupo de las mujeres (muy fuerte en esta sociedad, como

frecuentemente es el caso en Africa del Oeste), pero el simbolismo utilizado en la reivindicación económica no fue (contrariamente a las mujeres igbo) el tradicionalmente vinculado al grupo de las mujeres (plantas salvajes de la selva), sino el de plantas *cultivadas* (las que ellas cultivaban), objeto mismo de su reivindicación como clase de productoras y de su cólera en contra de los hombres. (Mientras que entre las igbo, fue usado un simbolismo habitual en las mujeres y en las relaciones sociales entre los sexos).

Observamos aquí entonces una doble transgresión en relación a la consciencia de grupo expresada en las ceremonias del ritual de iniciación: volver a comenzar los desfiles y las danzas que normalmente sólo son preparatorios, y abandonar el simbolismo ritual. Transgresión de las reglas rituales pero también de la representación « normal » de la *relación* entre sexo y género femenino —cuyo grado de subversión hacia el sistema se puede medir por el hecho de que algunas mujeres amenazaron *con abandonar la sociedad* kono, « porque *ya no había espacio* para las mujeres »... (Se ve así la diferencia con las igbo, que expresaban el temor de *no ser ya* mujeres).

Conclusión

Género o sexo social?

Hemos tratado precedentemente las « transgresiones del sexo por el género » y las « transgresiones del género por el sexo » de una forma general. Pero cualesquiera que sean los modos de articulación conceptual entre sexo y género, es casi siempre posible detectar un funcionamiento asimétrico del género *en función del sexo*, incluso en las trasgresiones aparentes.

Ya hemos mencionado algunas de estas asimetrías. Recordémoslas brevemente, agregándoles —a título de ejemplos entre muchos otros posibles— algunos hechos aún no mencionados:

- Aunque la homosexualidad sea relativamente tolerada en los swahili de Mombasa y no plantee problemas de género, existe una diferencia según el sexo: las mujeres tienen que pasar por el matrimonio (sexualidad reproductiva) antes de formar una pareja homosexual, mientras

que los hombres no (sexualidad no reproductiva).

- Aunque las parejas de mujeres como las parejas de hombres estén igualmente caracterizadas entre los swahili por una relación económica de dependencia, la lesbiana « dominante » no sería admitida en las asambleas de hombres, mientras que el homosexual « pasivo » lo es entre las mujeres (Shepherd 1978).

- Aunque el transvestismo existe en los dos sexos entre los inuit, son las primeras menstruaciones (reproducción) las que determinan el regreso al sexo /género de origen para la niña, y al matar a la primera caza (producción) para el niño.

- Aunque el transexualismo esté presente en el pensamiento inuit, es sobre todo el sexo de los niños que se transforma al nacimiento. El sexo de las niñas es por lo tanto « dado ».

- Aunque las y los transexuales estén íntimamente convencidas/os de pertenecer al otro sexo, los psiquiatras ratifican el no-macho como « mujer » y tratan la no-hembra como... hembra (mujer homosexual).

- Aunque la homosexualidad en ambos sexos sea considerada por los mismos azande como un resultado de su forma de organizar el matrimonio, es institucionalizada para los hombres y reprimida entre las mujeres (quienes se encuentran todas insertas en el matrimonio heterosexual).

- Aunque sea posible imaginar que los matrimonios entre mujeres puedan a veces incluir relaciones sexuales, los matrimonios entre hombres permiten oficialmente el ejercicio de la sexualidad, los matrimonios entre mujeres, el de la reproducción.

- Aunque existen formas de pasar de un género a otro para los dos sexos en el fenómeno de los berdaches, las cualidades técnicas del hombre-mujer son a menudo consideradas como superiores a las de las mujeres (comunes y corrientes), mientras que las de la mujer-hombre son rara

vez consideradas como superiores a las de los hombres ordinarios.

- Aunque el pasar de un género a otro les confiere a ambos sexos, tanto entre las poblaciones donde hay berdaches como en los inuit, una calificación para el chamanismo y talentos para curar, la extensión y la calidad de las prestaciones parecen ser mayores para el hombre que se ha vuelto mujer, que para la mujer que se ha vuelto hombre. (Agreguemos que, aunque no haya ningún cambio de género, cuando en una misma sociedad coexisten chamanes hombres y mujeres, los primeros por lo general tienen un estatus y una calificación mayores; cf. por ejemplo Godelier 1982).

- Aunque en los mohave, la mujer-hombre sea igualmente reconocida en sus prerrogativas de esposo como el varón-mujer en sus deberes de esposa, la condición de la berdache es más difícil. Le cuesta más hallar a una esposa que al berdache hallar un esposo, es más común burlarse de ella que del berdache (cuya violencia es temida, aunque sea considerado como una mujer), y sobre todo, « no se libra de la posibilidad de ser violada » lo que en el caso analizado por Devereux, aconteció cuando la berdache intentó pelear con un hombre para recuperar a su esposa infiel así como lo hubiera hecho cualquier varón. (Según sus propios términos, el violador le enseñó « lo que un verdadero pene puede hacer ». Después de la violación, se volvió alcohólica y se volcó hacia los hombres; Devereux 1937: 215.)

- Aunque en algunas ceremonias ocasionales y colectivas de travestimiento (llamadas ritos de inversión), cada sexo deba supuestamente caricaturizar el sexo opuesto, la caricaturización de las mujeres por los hombres es mucho más fuerte y consciente que la de los hombres por las mujeres (cf. por ejemplo Bateson 1986 [1936] para los iatmul de Nueva Guinea y Counihan 1985 para la Cerdeña moderna; también se observa en la Grecia de hoy —comunicación personal de M. E. Handman y de M. Xanthakou).

- Aunque los dos sexos tengan la obligación de entrar en el estado de matrimonio, la sexualidad *en sí*, es decir, fuera de objetivos reproductivos, es prohibida a las mujeres y únicamente a las mujeres en nume-

rosas sociedades: prohibición de las relaciones sexuales después de la menopausia, o después que uno(a) de sus hijos(as) haya procreado. Las relaciones pre o extra-matrimoniales son más frecuentemente o durante más tiempo autorizadas para los hombres que para las mujeres, y a ellas se las casa más jóvenes. Finalmente, la poliandria (de hecho poco frecuente) es la mayoría de las veces diacrónica, mientras que la poliginia es generalmente sincrónica.

- Aunque en teoría, la división del trabajo entre los sexos pueda ser considerada, tal como lo señala Lévi-Strauss, como la prohibición para cada sexo de realizar las tareas del otro, se ha podido demostrar que de hecho, no existen actividades propiamente femeninas (Tabet 1979). En cambio, en cada sociedad, ciertas tareas están prohibidas para las mujeres, y esto según el grado de tecnicidad de las herramientas, reservándose los hombres las posibilidades de *control* de los medios de producción claves y de los medios de defensa (de allí su poder sobre la organización simbólica y política).

Bernard Saladin d'Anglure (1985: 155-156), a la vez que reconoce la utilidad de mis primeras proposiciones en cuanto a una definición sociológica del sexo (Mathieu 1971), me reprocha no haber visto sino dos categorías de sexos en el pensamiento de nuestras sociedades: « ... al hacerlo así, “aprisiona” las categorías de sexo de la misma forma en que reprocha a los hombres de aprisionar a las mujeres (cf. N.-C. Mathieu 1985) »¹⁹. De manera más general, le reprocha a la

¹⁹ Además de ser un proceso divertido (porque ni yo, ni otros desconocíamos la existencia en las sociedades occidentales de teorías del « tercer sexo » homosexual o de la androginia —ni tampoco el trabajo realizado sobre « Sarrasine » de Balzac por Roland Barthes, el cual, de hecho, menciono), el pleito está sobre todo desfásado históricamente. De hecho, se trataba *en la época* (1971 y no 1977 como se menciona en el artículo de Saladin) de hacer entrar *en el análisis* al lado de los hombres, las mujeres en cuanto categoría social y no biológica y de hacerlas acceder a la definición sociológica a la que sólo los hombres tenían derecho. (Y si la idea « triunfó » hasta el punto de parecer trivial, falta mucho que resolver en cuanto a la cuestión epistemológica de la invisibilización de las mujeres en el discurso común, tanto como en el discurso « científico », cf. Michard-Marchal & Ribery 1982 y Mathieu 1985 b). Dicho de otro modo, se trataba, paradójicamente, de hacer primero *advenir la bi-categorización* desde un punto de vista metodológico: de hacer entender la determinación recíproca de las dos categorías sociales, que era (y sigue siendo a menudo) ocultada en los análisis, a pesar de que funciona en los hechos.

nueva antropología de los sexos y a las corrientes « feministas » (¿pero a cuáles?) quedarse en un pensamiento dualista que resulta, según él, en la ocultación, el « aprisionamiento del tercer-sexo » —tercer sexo cuya existencia e importancia estructural él mismo explora.

Lo que interesa a Saladin es encontrar un tercer sexo reconciliador. Lo que me interesa a mí, es poder develar bajo las apariencias « terceras », los avatares de la opresión de sexo. Al interesarme aquí por los modos de conceptualización de la relación entre sexo y género, espero haber mostrado: (1) varias modalidades según las cuales las sociedades (y no yo) pueden « aprisionar » a los tercer sexos/géneros con el fin de que no subviertan, e incluso de que confirmen (al igual que las teorías de la androginia) la eficiencia social de la bi-categorización ; (2) que dicha bicategorización funciona generalmente en detrimento del sexo social « mujer ».

Entiendo por *sexo social* a la vez la definición ideológica que es dada del sexo, particularmente del de las mujeres (lo que puede recubrir el término « género ») y los aspectos materiales de la organización social que utilizan (y también transforman) la bipartición anatómica y fisiológica.

El *sexo* —en sus aspectos de *idea* [idéels] ; para retomar una expresión de M. Godelier, *así como en sus aspectos materiales*— funciona efectivamente como un parámetro en la variabilidad de las relaciones sociales concretas y de las elaboraciones simbólicas —lo que la actual tendencia (en particular en los *Women's Studies* anglosajones) a utilizar exclusivamente y a cada paso el término de « género » tiende a ocultar, haciéndole perder parte del valor heurístico que le habíamos querido dar. Ahora se escucha hablar de « relaciones sociales de producción de género » (*gender relations of production*), pero a pesar del traspaso de género e incluso de sexo, estas relaciones de producción consisten en la explotación de las mujeres. Sin duda existen géneros « hombre-mujer », pero en la base y en el peldaño más bajo de la escala de los géneros, lo que efectivamente hay son hembras: sexo social « mujer ».

*Traducido del francés (Francia) por Jules Falquet
Revisado por Fabiola Calle*

Bibliografía:

Amadiume, Ifi. 1987. Male daughters, female husbands. Gender and sex in an African society. London, Zed Books.

Ardener, Shirley. 1973. « Sexual insult and female militancy », *Man*, n. s., 8, 3: 422-440. [Reprinted in Ardener, S. (ed.) 1975, pp. 29-53.]

Ardener, Shirley (ed.). 1975. Perceiving women. London, Malaby Press, xxiii + 167 p.

Ardener, Shirley (ed.). 1978. Defining females. The nature of women in society. London, Croom Helm (in assoc. with the Oxford University Women's Studies Committee), 227 p. (The Oxford Women's Series).

Bateson, Gregory. 1986. La cérémonie du Naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée, précédé de Lecture de Bateson anthropologue par M. Houseman et C. Severi, Le Livre de Poche, 4041. [Ed. orig. Naven, Standford University Press, 1936. Trad. franç., Paris, Editions de Minuit, 1971.]

Blackwood, Evelyn. 1984. « Sexuality and gender in certain native American tribes: the case of cross-gender females », *Signs: Journal of women in culture and society* 10, 1: 27-42.

Blackwood, Evelyn (ed.). 1986. The many faces of homosexuality. Anthropological approaches to homosexual behavior. New York, Harrington Park Press, xiii + 217p.

Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela. 1987. « New research into the Greek institution of pederasty », in: *Homosexuality, which homosexuality?* (History, vol. 2, pp. 50-58). Papers of the International Scientific Conference on Gay and Lesbian Studies (December 15-18, 1987). Free sity/ Schorer Foundation, Amsterdam, September 1987.

Boisson, Jean. 1987. *Le triangle rose. La déportation des homosexuels (1933-1945)*. Paris, Laffont.

Callender, Charles & Kochems, Lee M. 1983. « The North American berdache », *Current Anthropology* 24, 4: 443-470.

Callender, Charles & Kochems, Lee M. 1986. « Men and not-men: male gender-mixing statuses and homosexuality », in: Blackwood, E. (ed.), pp. 165-178.

Caplan, Patricia & Bujra, Janet M. (eds). 1978. *Women united, women divided: Cross-cultural perspectives on female solidarity*. London, Tavistock Publ., 288 p. (Tavistock Women's Studies). [Social science paperbacks, 180.]

Caplan, Pat (ed.). 1987. *The cultural construction of sexuality*. London, Tavistock Publ., xi + 304 p.

Counihan, Carole M. 1985. « Transvestism and gender in a Sardinian Carnival », *Anthropology* IX, 1-2 (Special issue 3: Sex and gender in Southern Europe: problems and prospects): 11-24.

Daune-Richard, Anne Marie ; Hurtig, Marie-Claude ; Pichevin, Marie France (eds.). 1989. *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Aix-en Provence, Université de Provence (Petite Collection CEFUP), 166 p.

Descarries-Bélangier, Francine & Roy, Shirley. 1988. « Le mouvement des femmes et ses courants de pensée: essai de typologie », *The CRIAW papers/ Les documents de l'ICREF* 19, 40 p. (Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes).

Désy, Pierrette. 1978. « L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord) », *Libre 3*: 57-102 (Petite Bibliothèque Payot, 340).

Devereux, George. 1937. « Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians », *Human biology* IX: 498-527. [Reprinted in: Rui-

tenbeek, Hendrik M. (ed.), *The problem of homosexuality in modern society*. New York, E. P. Dutton, 1963, pp. 183-226.]

Dufour, Rose. 1977. « Les noms de personne chez les Inuit d'Iglulik », thèse de maîtrise en sciences sociales (anthropologie), Université Laval, Québec, 170 p. dactyl.

Edholm, Felicity ; Harris, Olivia ; Young, Kate. 1977. « Conceptualising women », *Critique of Anthropology* 3, 9-10 (Women's issue): 101-130. [Trad. franç. 1982 in *Nouvelles Questions féministes* 3: 37-69.]

Evans-Pritchard, E. E. 1970. « Sexual inversion among the Azande », *American Anthropologist* 72: 1428-1434.

Gillison, Gillian. 1980. « Images of nature in Gimi thought », in: MacCormack, Carol P. & Strathern, Marilyn (eds.), pp. 143- 173.

Gillison, Gillian. 1983. « Cannibalism among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea », in: Brown, Paula & Tuzin, Donald (eds.), *The ethnography of cannibalism*. Washington, D. C., Society for Psychological Anthropology, pp. 33-50.

Gillison, Gillian. 1986. « Le pénis géant. Le frère de la mère dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée », *L'Homme* 99, XXVI, 3: 41-69.

Gillison, Gillian. 1989. « L'horreur de l'inceste et le père caché: mythe et saignées rituelles chez les Gimi de Nouvelle-Guinée », in: *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père: l'Interdit, la Filiation, la Transmission*. Préface de Marc Augé. Paris, Denoël, 560p. (*L'Espace analytique*), pp. 197-216.

Godelier, Maurice. 1982. *La production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris,

Fayard, 375p. (L'Espace du politique).

Guillaumin, Colette. 1978 a. « Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I): L'appropriation des femmes », *Questions féministes* 2: 5-30. [Reeditado in: C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, Côté-femmes Editions, 1992.]

Guillaumin, Colette. 1978 b. « Pratique du pouvoir et idée de Nature. (II): Le discours de la Nature », *Questions féministes* 3: 5-28. [Reeditado in: C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, Côté-femmes Editions, 1992.]

Hastrup, Kirsten. 1978. « The semantics of biology: virginity », in: Ardener, S. (ed.), pp. 49-65.

Herd, Gilbert H. (ed.). 1984. *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, xix + 409 p.

Huber, Hugo. 1968-1969. « "Woman marriage" in some East African societies », *Anthropos* 63/64, 5/6: 745-752.

Ifeka-Moller, Caroline. 1975. « Female militancy and colonial revolt: the Women's War of 1929, Eastern Nigeria », in: Ardener, S. (ed.), pp. 127-157.

Krige, Eileen Jensen. 1974. « Woman-marriage, with special reference to the Lovedu — Its significance for the definition of marriage », *Africa* 44: 11-37.

Lévi-Strauss, Claude. 1971. « La famille », *Annales de l'Université d'Abidjan, série F-3, fascicule 3*: 5-29. [Ed. orig. in Shapiro, Harry L. (ed.), *Man, culture and society*. New York, Oxford University Press, 1956, chap. XII, pp. 261-285.]

Lévi-Strauss, Claude. 1975. *Compte rendu du cours 1974-1975 sur « Cannibalisme et travestissement rituel »*, *Annuaire du Collège de France*. [Reproduit in *Paroles données*. Paris, Plon, 1984, pp. 141-149.]

MacCormack, Carol P. & Strathern, Marilyn (eds.). 1980. *Nature, culture and gender*. Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, ix + 227 p.

Mathieu, Nicole-Claude. 1971. « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Epistémologie sociologique* 11: 19-39. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

Mathieu, Nicole-Claude. 1973. « Homme-culture et femme-nature? », *L'Homme* XIII, 3: 101-113. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

Mathieu, Nicole-Claude. 1977. « Paternité biologique, maternité sociale... », in: Michel, Andrée (ed.), pp. 39-48. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

Mathieu, Nicole-Claude. 1985 a. « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in: N.-C. Mathieu (ed.) 1985, pp. 169-245. [Re-editado in N.-C. Mathieu 1991.]

Mathieu, Nicole-Claude. 1985 b. « Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique », *Rapport pour l'UNESCO*, Lisbonne, sept. 1985. Publié in: N.-C. Mathieu 1991.

Mathieu, Nicole-Claude (ed.). 1985. *L'arraisonnement des femmes: Essais en anthropologie des sexes*, par N. Echard, O. Journet, C. Marchal & C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet. Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 252 p. (Les Cahiers V).

.Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes Editions, 293 p.

Michard-Marchal, Claire & Ribéry, Claudine. 1982. *Sexisme et sciences humaines: pratique linguistique du rapport de sexage*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 202p. (Linguistique).

Michel, Andrée (ed.). 1977. *Femmes, Sexisme et Sociétés*. Paris, PUF, 208 p. (Sociologie d'aujourd'hui).

Mies, Maria. 1983. « *Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung* », in von Werlhof, C. ; Mies, M. ; Bennholdt-Thomson, V., pp. 164-193. [Ed. orig. 1980 in *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 3.]

Murphy, Yolanda & Murphy, Robert F. 1974. *Women of the forest*. New York and London, Columbia University Press, xii + 236 p.

Nanda, Serena. 1986. « *The hijras of India: cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role* », in: Blackwood, E. (ed.), pp. 35-54.

Newton, Esther. 1979. *Mother camp: female impersonators in America*. Chicago, University of Chicago Press, xvii + 136 p. (A Phoenix Book). [First ed.1972.]

Obbo, Christine. 1976. « *Dominant male ideology and female options: three East African case studies* », *Africa* 46, 4: 371-389.

Oboler, Regina Smith. 1980. « *Is the female husband a man? Woman/woman marriage among the Nandi of Kenya* », *Ethnology* XIX, 1: 69-88.

O'Brien, Denise. 1972. « *Female husbands in African societies* », paper presented at the 71st Annual meeting of the American Anthropological Association, Toronto.

O'Brien, Denise. 1977. « Female husbands in Southern Bantu societies », in: Schlegel, Alice (ed.), pp. 109-126.

Orobio de Castro, Ines. 1987. « How lesbian is a female trans-sexual », in: Homosexuality, which homosexuality? (Social science, vol. 2, pp. 210-215). Free University, Amsterdam, September 1987.

Ortner, Sherry B. & Whitehead, Harriet (eds.). 1981. Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, x + 435 p.

Rechy, John. 1981. Rush. Paris, Presses de la Renaissance, 275 p. [Ed. orig. Rushes. New York, Grove Press, 1979.]

Reiter, Rayna R. (ed.). 1975. Toward an anthropology of women. New York, London, Monthly Review Press, 416 p.

Rosen, David M. 1983. « The peasant context of feminist revolt in West Africa », *Anthropological Quarterly* 56, 1: 35-43.

Rubin, Gayle. 1975. « The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex », in: Reiter, Rayna R. (ed.), pp. 157-210. [Trad.: L'économie politique du sexe: Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre, traduit de l'anglais par N.-C. Mathieu avec la collaboration de G. Pheterson, Les Cahiers du CEDREF (Université Paris 7), n° 7, 1998, 82 p.]

Runte, Annette. 1987. « Male identity as a phantasm ; the difficult border-line between lesbianism and female trans-sexualism in autobiographical literature », in: Homosexuality, which homosexuality? (Social science, vol.