

## LA POLÍTICA Y EL GÉNERO EN LAS SOCIEDADES “SIMPLES”.

*Jane F. Collier y Michelle Z. Rosaldo\**

Este ensayo ofrece un modelo para el estudio del género como sistema cultural.<sup>1</sup> Nuestra estrategia es a la vez comparativa y programática. Partiendo de la observación de regularidades inesperadas en las concepciones de género de varias sociedades, proponemos un modelo que muestra cómo las desigualdades entre los sexos figuran entre las desigualdades estructurales que organizan determinadas formas de vida social y económica y pueden entenderse en relación con ellas. Las diferencias en los sistemas de género se hacen inteligibles, afirmamos, cuando se entienden en términos que relacionan al género con la sociedad.

Un muestreo transcultural del género revela tanto similitudes como diferencias. Las mujeres son madres en todas las culturas, pero éstas varían considerablemente en la medida en que asocian la femineidad con la naturaleza, la fertilidad, la sabiduría maternal o el amor maternal. La mayoría de la gente mantiene relaciones heterosexuales; sin embargo, una vez más, la variación cultural abarca desde el sexo como contaminante hasta el sexo como trascendencia, el sexo como pérdida de sustancia vital hasta el sexo como acto creativo modélico. Por último, los hombres, por supuesto, difieren: Se cree que algunos necesitan el sexo, mientras que otros se resisten a él y lo aborrecen; algunos ven a las mujeres como valiosos complementos, mientras que otros temen a las madres, o están seguros de que los hombres, gracias a sus conocimientos y proezas, prácticamente pueden parir solos. Alguna forma de asimetría sexual es probablemente un rasgo cultural universal. Pero las variedades de la preeminencia masculina son, sugerimos en este ensayo, tan diversas y tan modeladas como todas las formas sociales y culturales humanas. En particular, argumentaremos que las concepciones culturales de los sexos están íntima y sistemáticamente ligadas a la organización de la desigualdad social. El género forma parte de la sociedad, y nuestro propósito en este ensayo es esbozar cómo, para un tipo concreto de sociedad, la organización de la masculinidad y la femineidad puede entenderse en relación con la organización de la sociedad en general.

Más concretamente, nuestro interés se centra en la organización del género en lo que comúnmente consideramos las sociedades humanas más “simples”. Las lecturas sobre los aborígenes australianos, los cazadores-recolectores americanos, asiáticos y africanos y los cazadores-horticultores<sup>2</sup> nos llevaron a descubrir que los temas de la maternidad y la reproducción sexual son mucho menos centrales en las concepciones de “la mujer” de estos pueblos de lo que habíamos supuesto. Contrariamente a nuestra expectativa de que la maternidad proporcionaría a las mujeres de todo el mundo una fuente natural de satisfacción emocional y valor cultural, descubrimos que ni las mujeres ni los hombres de las sociedades muy simples celebran a las

mujeres como criadoras o a la capacidad única de la mujer para dar vida. Más bien, el Hombre Cazador, que creíamos que era *nuestro* mito, resultó que caracterizaba su concepción de la masculinidad. Por el contrario, la Mujer Fértil, la Mujer Madre y la Fuente de Toda Vida, sorprendentemente, estaba ausente de todos los relatos disponibles.

En las sociedades sencillas, el hombre que arrebató la vida no se equilibra con la mujer que da la vida, ni la "cultura" masculina se opone fácilmente a un mundo femenino "natural" y distinto. En su lugar, tanto el hombre como la mujer se definen por un sistema que opone modelos uni-sexuales (masculino-masculino) y heterosexuales de reproducción y relación social. Los hombres son celebrados por sus habilidades como proveedores, y el aprovisionamiento –especialmente a través de la caza– se asocia característicamente con la capacidad de los hombres para ordenar, dinamizar y nutrir tanto el mundo social como el natural. Los rituales femeninos, por el contrario, tienen mucho menos que ver con la creación de vida que con la salud y el placer sexual. No es como madres y cuidadoras que las mujeres ganan estatus ritual, sino como seres sexuales; las concepciones culturales de las mujeres reconocen su papel como participantes en las relaciones heterosexuales a través de las cuales los adultos organizan y manipulan los vínculos cooperativos mundanos.

Nuestro objetivo en lo que sigue es dar sentido a estas visiones de los sexos, relacionando las concepciones recurrentes del género con los sistemas sociales en los que se utilizan. Al tratar de entender por qué, por ejemplo, la recolección nunca ha logrado el reconocimiento ritual logrado por la caza, nos pareció inadecuado mirar primero a las necesidades de proteínas, la fuerza masculina o la psique masculina; tampoco pudimos entender la preocupación de las mujeres por su vitalidad sexual apelando a la flexibilidad, la autonomía y la igualdad comunes en las descripciones de los grupos de cazadores-recolectores. En su lugar, hemos realizado un análisis que vincula las nociones ritualizadas de género con las relaciones sociales prácticas. Las personas celebran esas mismas imágenes de sí mismas que utilizan cuando crean relaciones, promueven la cooperación o el conflicto, articulan deseos y reivindicaciones. Sugerimos que el género como un aspecto de la personalidad debe entenderse en términos de su lugar en un sistema social, en el que las desigualdades de estatus y privilegio determinan los objetivos por los que lucha la gente, sus motivos para la política y las condiciones que intentan explicar.

Nuestro ensayo se divide en cuatro partes. Tras una breve sección teórica en la que se esbozan las preocupaciones que guían nuestra investigación y se presentan los resultados, hay una sección más extensa sobre los procesos económicos y políticos, seguida de un análisis de las concepciones culturales básicas. Dado que los procesos productivos y políticos no pueden analizarse al margen de las concepciones culturales que la gente tiene de dichos procesos, la sección sobre economía política se centra tanto en lo que la gente hace como en las concepciones culturales que

subyacen a la acción. La sección sobre concepciones culturales, por el contrario, examina los símbolos básicos que subyacen y unen las concepciones asociadas a los distintos campos de actividad. Una última sección resume nuestros resultados y analiza sus implicaciones para la creación de una antropología capaz de comprender *tanto* la vida de los hombres como la de las mujeres.

### **Las consideraciones teóricas**

Las sociedades simples de cazadores-recolectores han ocupado durante mucho tiempo un lugar privilegiado en la literatura antropológica como ejemplos vivos de los sistemas sociales basados en una adaptación tecnológica presumiblemente seguida por el "hombre cultural" durante el 99% de "su" tiempo sobre la tierra (Lee y DeVore 1968: 3). En su cuestionable condición de antepasados, los cazadores-recolectores modernos han sido analizados para descubrir formas sociales elementales y/o la naturaleza humana básica, no contaminada por las disparidades de riqueza y poder que resultan de las adaptaciones productoras de alimentos. Las feministas, en particular, han recurrido recientemente a los cazadores-recolectores para descubrir un igualitarismo primitivo perdido donde tanto mujeres como hombres gozaban de autonomía y estaban libres de restricciones arbitrarias. La conocida fluidez de la organización social de los cazadores-recolectores, que dificulta su análisis en términos de categorías socioestructurales tradicionales, ha contribuido a que se considere que el comportamiento de los cazadores-recolectores está determinado por necesidades biológicas y ecológicas más que por normas socialmente construidas.

Nuestro conocimiento de todas las sociedades humanas está, por supuesto, condicionado por nuestras preguntas y predisposiciones teóricas, pero como los cazadores-recolectores han sido tratados como presuntos antepasados, nuestro conocimiento de sus formas sociales ha permanecido especialmente sesgado. La mayoría de los investigadores se han preocupado menos por comprender la organización del significado y la obligación en la vida de los cazadores-recolectores que por descubrir cómo y por qué los pueblos cazadores son, o no, como nosotros mismos. Así, distintos etnógrafos se han preguntado: "¿Tienen familia los pueblos sencillos?" "¿Son conscientes del papel del hombre en la procreación?". "¿Maximizan las ventajas económicas?" "¿Tienen organización política además de la doméstica?" y, más recientemente, "¿Subordinan los hombres a las mujeres [en las sociedades cazadoras], como en las sociedades capitalistas modernas?". No es sorprendente, pues, que la suposición, a menudo no expresada, de que los cazadores-recolectores actúan según impulsos innatos haya teñido el debate sobre las relaciones entre los sexos en estos grupos. Mientras que a los investigadores de sociedades más complejas no les ha costado encontrar causas sociales o económicas para los casos de agresión masculina o poder femenino, los casos similares entre cazadores-recolectores se tratan como prueba de la dominación masculina universal o como prueba de que las mujeres son naturalmente iguales a los hombres. Como resultado

del contexto de los debates contemporáneos, los estudiosos de ambos bandos no han tenido en cuenta los datos que parecen incoherentes con las interpretaciones que proponen. Así, oímos hablar demasiado poco de amenazas de violación entre los "inofensivos" e igualitarios bosquimanos, del mismo modo que leemos demasiado poco sobre ancianas como la pigmea Balekimito, cuya muerte llevó a Turnbull (1961: 51) a descubrir que ella era "una madre para todos nosotros". Al mismo tiempo –y desde nuestro punto de vista, aún más grave– los argumentos relativos a los cazadores-recolectores han hecho poco por iluminar la relación entre las experiencias de limitaciones y oportunidades para ejercer el poder; sean o no las mujeres, en algunos lugares o tribus, verdaderamente iguales a los hombres, aún tenemos que entender en qué consisten, sustancialmente, las relaciones de los sexos, y cómo éstas, a su vez, están conectadas con otras características de la organización de la existencia social en los mundos de cazadores-recolectores.

La alternativa que se propone en este ensayo requiere suspender las anteriores cuestiones evaluativas en favor de un enfoque que trate el género como un aspecto especialmente destacado de la personalidad social y asuma que la propia personalidad está íntimamente ligada a los procesos económicos y políticos que dan lugar a las relaciones y desigualdades sociales y contribuyen a reproducirlas. Un modelo adecuado para entender el género será, por tanto, un modelo que muestre las conexiones entre las relaciones productivas, los procesos políticos y las concepciones populares de la naturaleza humana; es plausible que dicho modelo permitirá delinear las similitudes y diferencias estructuralmente significativas en la construcción del género en diversos grupos sociales. El relato que aquí ofrecemos representa un esfuerzo en esta dirección; para llegar a un acuerdo con [la idea del] el Hombre Cazador, necesitamos comprender su significado en relación con patrones recurrentes en la vida de los cazadores-recolectores.

Los antropólogos llevan mucho tiempo reconociendo el parentesco y el matrimonio como puntos críticos del acceso a la organización de relaciones cooperativas en sociedades no clasistas. En los informes etnográficos se reconoce continuamente que el matrimonio y la ascendencia [*descent*] –que figuran de forma diferente en las distintas teorías– proporcionan los términos según los cuales las personas organizan las relaciones productivas e interpretan sus obligaciones y derechos. En un sentido más estricto, dado que el matrimonio concierne a ambos sexos, lo que requiere cierta representación de la diferencia de género, se ha sugerido que la organización del matrimonio proporciona una pista privilegiada sobre la organización de las relaciones productivas relevantes para el género en todas las formaciones sociales sin clases (véase Siskind 1973, Rubin 1975). Al casarse, las personas "forman familias", pero también contraen deudas, cambian de residencia, suscitan enemistades y establecen vínculos de cooperación. Una tipología de las sociedades no clasistas en términos de organización del matrimonio parecería, pues, un primer paso importante para el análisis del género. Es probable que las diferentes formas en que los pueblos tribales "contraen matrimonio" correspondan, por un

lado, a importantes diferencias en la organización económica y política y, por otro, a variaciones destacadas en las formas en que se interpreta el género.

Por lo tanto, sugerimos que el análisis del género en las sociedades de cazadores debería fundamentarse en una caracterización de cómo funciona el matrimonio en estos grupos. Brevemente, caracterizaríamos el matrimonio en las sociedades sin clases ni rangos en términos de una distinción analítica entre los grupos para quienes los intercambios de trabajo por parte del novio a su familia política son la forma esperada de legitimación matrimonial y los otros grupos en los que el novio presenta obsequios de cosas de valor adquiridas mediante el trabajo de algún otro que no es el propio novio. Las primeras, denominadas aquí como “sociedades de intercambio de servicio nupcial” [*brideservice societies*], son grupos en los que todos los adultos controlan la distribución de sus productos y, por tanto, las relaciones continuas dependen de dones y servicios, gratuitos y continuos, a través de los cuales las personas que cooperan organizan la distribución de los alimentos. Estas sociedades pueden contrastarse con una clase o tipo, generalmente más compleja, de sociedades de intercambio de “bienes nupciales”, donde los bienes entregados en el matrimonio se consideran un pago por los derechos sobre el trabajo, la sexualidad o la descendencia de la mujer; en estos grupos, la adquisición del prestigio matrimonial suele colocar al novio en una relación de deuda con sus parientes de mayor edad, que proporcionan a los jóvenes los prerequisites para iniciar su carrera adulta. En las sociedades que intercambian bienes nupciales, mas no en las sociedades donde el novio hace trabajos para la familia de la novia, se pueden intercambiar regalos en vez de servicios, y el endeudamiento suele saldarse con trabajos; si las expectativas de obsequios no se satisfacen, esto puede considerarse como un rechazo del acuerdo matrimonial; y los infractores sociales –incluidos los novios con insuficientes recursos– tendrían que pagar, mediante prestaciones o trabajos, como una forma de rectificar los agravios. En términos generales, la mayoría de los cazadores-recolectores y algunos grupos de horticultores-cazadores organizan el matrimonio de una forma coherente con las expectativas de servicio prestado a la familia de la novia; en cambio, la entrega de bienes nupciales parece caracterizar a la mayoría de los grupos tribales hortícolas.

Igualmente, sin embargo, como lo que nos interesa caracterizar son los sistemas de relación social –más que las adaptaciones ecológicas–, es importante subrayar desde el principio que la distinción entre el intercambio de bienes nupciales o *bridewealth* y el intercambio de servicios o *brideservice* sólo a grandes rasgos corresponde a las tipologías más convencionales basadas en la tecnología, que tradicionalmente separan a los cazadores de los horticultores. El acuerdo matrimonial mediante intercambio de servicio [*brideservice*] no sólo describe a la mayoría de los cazadores-recolectores actuales, sino también a algunos pueblos hortícolas como los ilongotes filipinos (de los que hablaremos aquí), los pueblos de los bosques tropicales del Amazonas y, probablemente, muchos grupos hortícolas de las tierras bajas de Nueva Guinea. Todos ellos difieren de forma predecible y

sistemática de los pueblos caracterizados por acuerdos matrimoniales mediante intercambio de bienes nupciales [*bridewealth*], y bien conocidos en la literatura etnográfica (como los kaguru, los ibo, los mae-enga); todos comparten ciertas concepciones de género; todos revelan similitudes en la forma de las relaciones productivas; y todos se caracterizan por un estilo de proceso político que no se encuentra en los grupos de tipo *bridewealth*.

Por ejemplo, en sus rituales y cosmología, los pueblos que organizan los matrimonios mediante intercambio de bienes nupciales [*bridewealth*] tienden a mostrar una preocupación por las capacidades reproductivas femeninas; las mujeres son valoradas como madres, pero temidas por su sangre contaminante. Es característico que los hombres, en sus rituales hagan hincapié en el rechazo de las cualidades femeninas; la feminidad es una amenaza para la masculinidad, y el arribo a la edad adulta masculina reclama el rechazo de los vínculos infantiles con un mundo femenino. Por el contrario, para los pueblos que intercambian servicios como parte del acuerdo matrimonial [*brideservice*], tienen poco que temer –o respetar– de las madres; prácticamente no existen rituales de nacimiento; las "mujeres" celebran la destreza sexual; y los adultos de ambos sexos reconocen que los hombres, a través de sus conocimientos y habilidades como proveedores, son las personas que nutren y ordenan un mundo problemáticamente heterosexual. Allí donde se intercambian trabajos y servicio nupcial –a diferencia de quienes intercambian bienes nupciales–, estas sociedades hacen hincapié en los lazos afectivos en la organización de las relaciones productivas. Ninguna persona trabaja para otra, y aunque los modelos predecibles de cooperación local conceden a los hombres una libertad considerable, existe la suposición permanente de que los hombres jóvenes, al casarse, compartirán una buena parte de sus productos con los miembros de las familias natales de sus esposas. Por último, mientras que en los pueblos donde se intercambian bienes nupciales las disputas legales se desarrollan en modismos relacionados con las deudas, los derechos y las remuneraciones, mientras que en las sociedades donde se intercambia servicio nupcial, la política parece dar lugar a contiendas sistemáticamente. Los obsequios nupciales no son pagos, sino pruebas de la igualdad de estatus, y lo que la gente está dispuesta a negociar tiene menos que ver con una obligación, que con un reconocimiento de los demás como sus iguales.

La distinción entre el intercambio de servicio nupcial y de bienes nupciales, parece ser, en definitiva, un esquema de clasificación que junta aspectos de género, relaciones sociales y la política. Pero, como ocurre con cualquier tipología, el análisis de cualquier tipo depende de sus contrastes implícitos o explícitos con aquellos tipos a los que se opone. Las limitaciones de espacio y los requisitos de una exégesis coherente nos han llevado, sin embargo, a concentrarnos en este ensayo únicamente en las sociedades que organizan los matrimonios mediante el servicio prestado por el novio a las familias de las novias [*brideservice*]. Nuestro objetivo es sugerir una estrategia para el análisis sociológico del género rastreando las relaciones internas y explicando así la lógica de lo que parecen correlaciones significativas dentro del tipo

de grupos de intercambio de servicio nupcial. El tipo de comprensión que aquí se desarrolla es, en última instancia, circular: Las relaciones sociales de producción, el matrimonio, la política y el género no se interpretan de forma lineal, sino como aspectos mutuamente determinantes de un todo social complejo. Comenzamos nuestro análisis de las sociedades de intercambio de servicio nupcial identificando una asimetría que parece presentarse en las relaciones sociales de los sexos en el proceso de producción, para luego mostrar cómo el servicio prestados a la familia de la novia se relaciona con una organización del trabajo en la que la afinidad subyace a la cooperación, el matrimonio es un logro masculino y la lógica de las relaciones sociales les permite a los hombres, “consiguiendo” mujeres, que logren una posición pública que generalmente no disfrutaban sus esposas. Las estrategias políticas y las imágenes de sí mismos típicamente asociadas a los sexos se hacen entonces inteligibles con referencia a la organización de las relaciones de cooperación en los contextos de la vida cotidiana.

Las conexiones que trazamos aquí entre la personalidad, la política y la producción se consideran características de *todas* las sociedades de intercambio de servicio nupcial. Sin negar que las sociedades de intercambio de servicio tengan diferencias, nuestra afirmación es que *todas* están limitadas por los tipos de relaciones, imágenes y procesos sociales que intentamos describir. Se considera que las sociedades de intercambio de servicio nupcial representan, en resumen, una configuración social cualitativamente distintiva, susceptible, como sugerimos, de un análisis inicial y una descripción en términos de su forma típica. Cualquier grupo real diferirá, por supuesto, del tipo ideal en formas determinadas por las particularidades de la historia y el entorno. Cada uno mostrará disposiciones sociológicas únicas, diferencias en los focos culturales y capacidades distintivas para el cambio. Del mismo modo, es evidente que, en determinados contextos, las sociedades del tipo de intercambios de bienes nupciales y otros tipos de sociedades más complejas pueden presentar algunas de las características que asociamos con los grupos que intercambian servicio nupcial. Nuestro argumento, sin embargo, es que tanto las similitudes como las diferencias deben entenderse no como hechos aislados, sino como aspectos de configuraciones sociales que determinan, en cada caso, las implicaciones de determinados cursos de acción y los tipos de consecuencias sociales que de ahí probablemente resulten. Así, por ejemplo, las aparentes similitudes entre algunos pueblos que practicaban la poligamia, la gerontocracia, las prácticas rituales exclusivamente masculinas, etc., se ven aquí como producto de procesos distintivos de lo que, en el fondo, son formaciones sociales radicalmente diferentes. Y, en consecuencia, cuando descubrimos que las sociedades de intercambio de servicio nupcial difieren –en grados de estratificación, adaptaciones tecnológicas, prevalencia de la poliginia o preocupaciones rituales dominantes–, nuestra opinión es que estas variaciones se ven mejor como el producto de contingencias culturales e históricas que han interactuado, a lo largo del

tiempo, con procesos y patrones recurrentes característicos [o propios] del tipo de sociedades que intercambian servicio nupcial.

Las cualidades estáticas de nuestro modelo y el hecho de que no tenga en cuenta importantes diferencias entre lo que son, por supuesto, grupos bastante diferentes, resultará angustioso para quienes desconfían, con razón, de una tendencia analítica predominante a operar con impresiones estereotipadas que niegan el detalle etnográfico. Pero esa violencia es necesaria para progresar. El intercambio de servicio nupcial, al igual que la patrilinealidad, es una construcción teórica que permite descubrir conexiones. Resulta inadecuado ante todo para el análisis de cualquier ejemplo dado, un modelo que dice dónde buscar los determinantes y cómo describir las interrelaciones que –empíricamente– parecen obtenerse. En última instancia, la prueba, por así decirlo, de nuestro argumento no residirá en las pruebas estadísticas, sino en la capacidad de nuestro modelo para revelar relaciones inteligibles entre lo que antes parecían observaciones etnográficas inconexas o incluso contradictorias. Lo que buscamos es una generalización que nos permita volver, con nuevos conocimientos, a descripciones hasta ahora poco claras. Nuestro acto de violencia transcultural se justifica en última instancia por su capacidad de explorar, de nuevas maneras, las riquezas etnográficas con las que comenzamos.

Para concretar nuestro relato ideal y mostrar su rango de aplicación, concentramos nuestra discusión en la evidencia de tres sociedades histórica y geográficamente específicas: los bosquimanos ikung del desierto de Kalahari,<sup>3</sup> los aborígenes australianos del noreste de la Tierra de Arnhem (murngin) y los cazadores-horticultores ilongotes del norte de Luzón, Filipinas. Las tres sociedades, que difieren tanto en el grado de dominación masculina (los bosquimanos, relativamente igualitarios, frente a los aborígenes, más asimétricos) como en sus adaptaciones tecnológicas (los bosquimanos y aborígenes, recolectores de alimentos, frente a los cazadores-horticultores ilongotes), fueron seleccionadas para demostrar que las que superficialmente parecen formaciones sociales muy distintas, pueden analizarse en términos similares.

Los bosquimanos han ocupado un lugar central en los debates recientes sobre los cazadores-recolectores. La fluidez de su mundo social y el ocio de una forma de vida económica preocupada por poco más que las necesidades del consumo cotidiano, los han convertido en un ejemplo primordial de "igualitarismo primitivo" (Draper 1975). En cambio, a los aborígenes australianos se les suele representar viviendo en un entorno relativamente duro (fértiles bosques, pero densamente poblados, de la Tierra de Arnhem o el desierto de Australia Central), en el que las mujeres, aun gozando de ciertas prerrogativas, están claramente subordinadas a los hombres a través de la dinámica de un sistema matrimonial que da lugar a la poliginia y la gerontocracia. Los ilongotes de Filipinas contrastan con ambas sociedades al depender para su subsistencia del arroz, un alimento básico cultivado; pero, a partir de finales de la década de 1960, siguieron complementando su dieta con un rico



suministro de productos forestales –caza, peces, aves, miel, helechos y cultivos arbóreos– recolectados casi exclusivamente por los hombres. Ellos, al igual que muchos cazadores-recolectores, eran relativamente igualitarios a los ojos de sus investigadores, y el trabajo de Rosaldo (1975, 1980) sobre su organización del género resultó fundamental para el desarrollo de nuestro modelo de funcionamiento de las sociedades de intercambio de servicio a las familias de las novias.

### **La organización económica y política**

#### LAS RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN

La "asimetría sexual" –un desequilibrio básico en la naturaleza y organización de las obligaciones y la disponibilidad de una recompensa pública– está en la base de las relaciones productivas en sociedades muy simples.<sup>4</sup> Esta es, sin embargo, una forma particular de asimetría, ni universal ni biológicamente determinada, asociada a una organización particular de los roles productivos. Esta asimetría reside en el hecho de que, aunque tanto la recolección o la horticultura de las mujeres como la caza de los hombres aportan los alimentos necesarios para la dieta, las mujeres deben alimentar a las familias, mientras que los hombres distribuyen su carne entre el grupo según unas reglas que favorecen a los miembros de la generación de mayor edad. Estas reglas, asociadas a los acuerdos matrimoniales basados en un servicio prestado, permiten a *todos* los hombres adultos ser considerados como forjadores de las relaciones sociales. Además, entre los mayores, la organización de las obligaciones productivas permite a los hombres, mas no a las mujeres, esperar que quedarán libres de obligaciones y, en este sentido limitado, y que serán dominantes, no en sus derechos al trabajo, sino en su capacidad para distribuir libremente la carne, creando conexiones cooperativas en pos del interés de un todo social. Así, aunque los hombres y las mujeres adultos de sociedades muy simples pueden trabajar por separado y producir cosas diferentes, las relaciones sociales de los sexos no se crean a partir de intercambios iguales o equilibrados de productos masculinos y femeninos, ni los hombres y las mujeres son simples productores de mercancías que entran en intercambios para la satisfacción mutua de necesidades biológicamente determinadas. La caza de los hombres y los alimentos recolectados por las mujeres no son equivalentes porque adquieren su valor a partir de las obligaciones determinadas socialmente que preceden y subyacen a las posibilidades de intercambio.

Entre los !kung de Nyae Nyae, por ejemplo, "toda mujer adulta capaz es responsable de recolectar para sí misma, su familia y las personas a su cargo. Puede dar a otros lo que desee, pero la costumbre y las expectativas de la sociedad !Kung no prescriben que los alimentos vegetales se compartan en una distribución general como se comparte la carne. Esto significa que toda mujer adulta capaz debe recolectar regularmente" (Marshall 1976:97). Los hombres no cazan todos los días, y Marshall señala que sólo los animales muy grandes se reparten según reglas formales. Los animales de tamaño medio se reparten entre los cazadores y se dan a

los parientes y amigos, mientras que los animales muy pequeños se comen en el seno de la familia (1976: 133). Marshall describe tres "olas de reparto" cuando se mata un animal grande. "La primera, la distribución que el propietario (del animal) hace es a los cazadores y al dador de la flecha, si la flecha no era una que el propietario hiciera él mismo" (1976:297). En la segunda distribución "ciertas obligaciones son forzosas" (1976: 297). La primera obligación de un hombre que ha recibido carne en la distribución primaria es dar a los padres de su esposa. "Debe darles lo mejor que tiene en porciones tan generosas como pueda, sin dejar de cumplir otras obligaciones primarias, que son para con sus propios padres, su cónyuge y su descendencia" (1976: 298). En la tercera ola del reparto, los que recibieron carne dan a "sus padres, suegros, cónyuge, descendencia, hermanos y otros". Los miembros de la generación de mayor edad, en particular los suegros, tienen así un acceso privilegiado a la carne cazada por otros.

Una esposa murngin, como su homóloga !kung, también "tiene pocos compromisos que cumplir, más allá de proporcionar alimentos vegetales, frutas, mariscos, torta de harina [*damper*] y demás para sus hijos, su marido y ella misma". Si le sobra algo de comida, se la da a "las co-esposas y sus hijos o a sus padres si están cerca" (Berndt 1965: 97). Los hombres, en cambio, tienen amplias obligaciones para con los demás. Aunque Berndt afirma que "la principal responsabilidad de un hombre es proporcionar carne, y pescado cuando está disponible, a su esposa o esposas e hijos", más adelante señala que, debido a las pesadas obligaciones de los hombres, la familia de un hombre puede, de hecho, no comer nada de su carne en algunas ocasiones. La mayor parte de la captura de un hombre, sobre todo cuando es joven, "se destina al pago de otras obligaciones familiares o se la comen los hombres con los que tiene lazos rituales, o se la dan a hombres mayores con los que está en deuda religiosa" (1965: 97). Del mismo modo, para los vecinos Gidjingali, "un hombre tenía la responsabilidad de mantener a su mujer y a sus hijos pequeños y de hacerles regalos de comida regularmente a la madre y a los tíos maternos [*mother brothers*] de su mujer o prometida", mientras que las obligaciones principales de la mujer son las de "obtener el alimento diario para el grupo doméstico y ayudar a su marido a cumplir sus obligaciones con los demás" (Hiatt 1965: 68).

Por último, entre los ilongotes, las mujeres machacan y cocinan arroz todos los días, un punto sobre el que los ilongotes suelen hacer comentarios cuando contrastan el duro trabajo que realizan sus mujeres con la cooperación sexual en la preparación del arroz según las expectativas de los campesinos colonos ifugaos e ilocanos de su zona. Las mujeres ilongotas preparan diariamente al menos dos comidas principales para sus familias, mientras que las cacerías de los hombres son a la vez más intensas y más erráticas. Las salidas al bosque dependen en gran medida de las presiones sociales y los estados de ánimo. La caza se destina a menudo al almacenamiento para la venta, el obsequio o el patrocinio de rituales comunales, y la obligación de la distribución en todo el poblado significa que los hombres rara vez dan carne sólo a los miembros de sus hogares. Los cazadores jóvenes pueden saber

cómo descuartizar la caza, pero los mayores suelen supervisar su distribución. Y, significativamente, los relatos de los hombres sobre la caza y la caza de cabezas casi siempre comienzan con una declaración rutinaria acerca de sus peticiones a las mujeres: Los hombres, antes de partir, dicen a sus esposas, madres o hermanas: "machácame el arroz, que ya me voy". Por último, la generosidad en el reparto de la caza se asocia característicamente a los hombres mayores. Los jóvenes concienzudos, al igual que sus laboriosas esposas, son vistos como cumplidores de sus razonables obligaciones sociales, pero sólo los ancianos son recordados por no haber asado nunca ni una sola pieza de caza en la soledad de sus propias casas.

En todos los casos, pues, una mujer está obligada a proporcionar alimentos diarios a su familia, mientras que de un hombre se espera que distribuya su carne según reglas predeterminadas que favorecen a los mayores. Y aunque las mujeres adultas deben cumplir obligaciones diarias que cambian poco a lo largo de su vida, los hombres adultos no cazan todos los días, y una mayor parte de su carne queda disponible para intercambios, regalos y la manipulación de las relaciones sociales a medida que los mayores envejecen y mueren.

## EL MATRIMONIO

La obligación de los hombres de distribuir ampliamente la carne, mientras las mujeres alimentan a las familias, hace que el matrimonio tenga implicaciones muy diferentes para las mujeres y para los hombres. Un hombre recién casado se distingue claramente de los solteros por tener acceso directo y privilegiado tanto a la sexualidad femenina como a los productos del trabajo femenino; el matrimonio, para el soltero, es un logro necesario y deseable. Una mujer recién casada, por otro lado, al parecer ha perdido el acceso privilegiado a los productos masculinos que tienen sus hermanas solteras,<sup>5</sup> y el acceso sexual a un marido a menudo no compensa la pérdida de libertad personal y sexual de la que disfrutaba cuando aún no estaba casada. Esta diferencia subyace en sociedades de intercambio de servicio nupcial cuando los hombres, pero no las mujeres, son propensos a pensar y expresarse acerca de sus matrimonios en términos de la consecución de recompensas y reivindicaciones.

Los jóvenes de sexo masculino se acercan a su vida adulta necesitados de una pareja. Una vez que tienen edad suficiente para abandonar el hogar paterno, los solteros empiezan a cortejar a sus futuras esposas, pero es un proceso lento. Antes y después de la iniciación, los jóvenes murngín pasan varios años de visita en casas y asentamientos de "parientes" lejanos que en algún momento podrían darles a sus hijas. Y los jóvenes ilongotes pueden pasar periodos que van de semanas a varios años trabajando como "seguidores" o "hijos" casi adoptados en casas de parientes mayores que a su vez tienen hijas solteras o que han prometido apoyar a los jóvenes en futuros pleitos. En casi todos los casos, a los chicos con edad suficiente para interesarse en el sexo se les exige que duerman apartados del campamento principal. Se espera que los chicos jóvenes hagan muy poco trabajo, pero los adolescentes que

acampan cerca de los padres de las chicas con las que esperan casarse están sujetos a demandas de trabajo – incluso cuando responden a tales demandas con desdén (véase Marshall 1976: 173).

Como son atractivos, libres y a menudo dispuestos a acercarse a las chicas que les gustan, estos solteros tienden a ser vistos como sexualmente agresivos y, en consecuencia, es probable que se les culpe de causar problemas. Aparentemente, los niños pequeños de las sociedades de intercambio de servicio nupcial disfrutaban de una libertad sexual considerable y a menudo se les describe participando en juegos sexuales bastante explícitos (Shostak 1976; Berndt y Berndt 1951). Pero a medida que los chicos y las chicas llegan a la adolescencia, sus actos adquieren consecuencias sociales y, por tanto, van acompañados de restricciones más serias. Dado que las adolescentes están casadas o tienen pretendientes reconocidos, los intentos de los chicos y chicas adolescentes de continuar con el juego sexual juvenil suelen interpretarse como una infracción por parte de los jóvenes de los derechos socialmente reconocidos a los hombres de mayor edad.

En resumen, la organización del privilegio sexual, junto con la necesidad más estrictamente económica de todos los hombres de tener una esposa y un hogar, significa que el matrimonio marca una transición crítica en la carrera vital de un hombre. De ser un vagabundo y alborotador, se convierte en un adulto asentado y responsable. Una vez que consigue una esposa que mantenga su hoguera y construya su refugio, adquiere un lugar en el campamento. Con una esposa que duerma a su lado por la noche y le preste los servicios sexuales solicitados, el hombre ya no tiene que vivir separado con los solteros; y los demás hombres casados ya no consideran su presencia como una amenaza. Mientras su mujer lo alimente, el hombre nunca tendrá que pedir comida, y podrá estar aparentemente libre de obligaciones hacia los demás tras repartirles la carne de cada cacería.<sup>6</sup> Además, el matrimonio permite al hombre convertirse en un actor social eficaz. Puede desempeñar el papel de anfitrión e invitar a otros a compartir el hogar, la comida y, en algunos casos, los servicios sexuales proporcionados por su esposa. Como hombre con intereses reconocidos que proteger, podrá hablar y esperar ser escuchado en las reuniones públicas. Y, como individuo cuyas necesidades básicas están cubiertas, puede dedicar su tiempo a construir las redes de intercambio que aumentarán su influencia social y el prestigio.

En el caso de las mujeres, el contraste es asombroso, porque el matrimonio marca, en general, un declive de la condición y la autonomía de la mujer<sup>7</sup>, como ponen de manifiesto los numerosos relatos de muchachas que se declaran demasiado jóvenes para casarse, huyen de sus maridos, aceptan amantes e incluso matan a sus hijos no deseados para evadir las restricciones matrimoniales<sup>8</sup>: Shostak escribe sobre niñas !kung presionadas por sus padres para que acepten las exigencias intrusivas de maridos ancianos y no deseados (¡aunque sólo fuera temporalmente!); y los padres ilongotes recuerdan ocasiones en las que ellos les pegaban, o veían cómo los nuevos

maridos golpeaban a sus hijas perezosas para enseñarles los deberes propios de las esposas. A las chicas de los grupos de servicio nupcial se les enseña que necesitan maridos para tener hijos (ya sea, como en el caso australiano, donde se necesita un hombre que los "sueñe" o, como en el sudamericano sirionó, que en ausencia de los padres dejan morir a los bebés, pues son las únicas personas autorizadas para cortar el cordón umbilical de un niño)<sup>9</sup>. Y, por supuesto, es en gran medida en previsión de los hijos adultos como el matrimonio adquiere un significado positivo en la vida de la mayoría de estas mujeres. Los hombres se convierten en adultos al casarse, pero sólo con la edad la conyugalidad otorga nuevos privilegios a las mujeres. Como madre de hijas, una mujer mayor disfruta de un acceso especial al trabajo y los productos de los yernos, que, por supuesto, son sexualmente tabú.

Nuestro análisis del matrimonio en las sociedades de servicio nupcial parte, por tanto, de la observación de que, al mismo tiempo que los hombres jóvenes necesitan esposas, las mujeres jóvenes no se ven a ellas mismas como necesitadas de maridos, por lo cual el matrimonio se concibe, en gran medida, como una cuestión donde un hombre está reivindicando un compromiso moral y servicios diarios de una novia en particular. Además, los hombres establecen tales pretensiones, no por la manutención de sus esposas e hijos, sino más bien distribuyendo los productos entre los parientes políticos de mayor edad, para conseguir el apoyo y el compromiso de aquellos que más influyen en las esposas.

Por lo tanto, aunque los regalos y servicios de los yernos no "compran" a las esposas –y las pruebas demuestran que las esposas jóvenes tienen una libertad considerable para rechazar a un cónyuge indeseado–, está claro que las formas características por las que los hombres crean derechos sobre las mujeres, implican transacciones en las que las futuras esposas no desempeñan ningún papel. Los futuros maridos y esposas pueden hacerse pequeños regalos, pero las características que distinguen a los matrimonios de aquellas relaciones más flexibles e igualitarias entre amantes, son precisamente las transacciones que se producen entre un hombre y la familia de su esposa. Los amantes se relacionan como iguales (un punto al que volveremos), pero la desigualdad se construye en la relación de los cónyuges, precisamente por el hecho de que los hombres jóvenes tienen necesidad de las atenciones de la esposa – un hecho que da lugar a la ficción de que los hombres, a través de sus regalos o intercambios, "ganan" algo por qué luchar y valorar, al comenzar a vivir con una esposa. Por supuesto, también es cierto que una esposa puede hacerles regalos a los parientes de su marido, pero tales obsequios tienden generalmente entregarse luego y subordinados a las prestaciones de su marido, por lo que son vistos como reconocimiento del estatus de ella, más que como medios para fijar reivindicaciones sobre los logros de caza de su cónyuge. Las obligaciones básicas de hombres y mujeres establecen que un marido gana más con el matrimonio que su mujer. Y la dependencia de un hombre de su familia política para controlar a su novia se combina con unas normas de distribución de la carne que favorecen

sistemáticamente a los mayores, creando una situación en la que los suegros tienen derechos preferentes sobre el trabajo y los productos de los jóvenes casados.

El matrimonio surge, por tanto, como una relación que une a personas concretas en un esquema jerárquico de obligaciones, que exige que las mujeres presten servicios a los maridos, que los jóvenes novios disfruten de privilegios que no están al alcance de los solteros, y que los maridos entreguen regalos y trabajo a los parientes mayores de las esposas.<sup>10</sup> El hecho de que los hombres jóvenes necesiten a las esposas de un modo en el cual las mujeres jóvenes no necesitan a los maridos otorga poder a aquellos (hombres y mujeres) capaces de influir en el comportamiento de las mujeres, y convierte a las mujeres en la recompensa deseada de la competencia masculina. En concreto, permite a los hombres "conseguir" mujeres asumiendo obligaciones productivas ante las personas mayores de los grupos natales de sus esposas. Así, los únicos casados que no tienen obligaciones directas con otras personas son los hombres mayores cuyos suegros han muerto. Y, al mismo tiempo, los hombres mayores son privilegiados en el sentido de que tendrán un mayor número de otros específicos (esposas y yernos) obligados a mantenerlos.

Es significativo, en este sentido, que los cazadores-recolectores/horticultores no tengan elaboradas ceremonias de boda. De hecho, la observación de Hoebel sobre los esquimales de que "el matrimonio se contrae simplemente acostándose con la intención de vivir juntos; el divorcio se efectúa simplemente dejando de vivir juntos" (1954: 83) parece cierta para muchos otros grupos, especialmente para los segundos matrimonios de las mujeres y los posteriores. Los primeros matrimonios de las mujeres pueden celebrarse con ritos sencillos (que suelen simbolizar el deber de la esposa de alimentar a su familia y de su marido de alimentar a su familia política), pero los etnógrafos que escriben sobre cazadores-recolectores/horticultores parecen más impresionados por la ausencia de ceremonias (especialmente llamativa cuando se contrasta con los relatos de negociación ceremonial en las sociedades de intercambio de bienes nupciales, que rodean lo que consideran un importante cambio de estatus (véase Thomas 1959: 159).

Lo que cuentan los etnógrafos de los grupos que intercambian servicio nupcial es que el matrimonio es un proceso gradual, a través del cual tanto las jóvenes como sus parientes llegan a "acostumbrarse" al futuro novio. Entre los ilynghot, por ejemplo, los hombres que aspiran a casarse, primero visitan y trabajan en casa de sus futuras novias, y luego, cuando se reconocen sus esfuerzos, empiezan a evitar los nombres de sus futuras parientes afines, anticipándose a los tabúes convencionales. Con el tiempo, el hombre empieza a acostarse regularmente con la mujer con la que espera casarse; puede hacer regalos para calmar a los suegros recalcitrantes y "enfadados" y, tal vez, animar a una de sus "hermanas" a participar en una transacción de "intercambio" y casarse con un "hermano" de su esposa. Algunos hombres aborígenes (véase Goodale, 1971) inician matrimonios convirtiéndose en

"yernos", que les ofrecen regalos de caza y servicio a los parientes mayores de sus futuras esposas. Y los hombres !kung, al igual que los ilongotes, suelen establecer un matrimonio distribuyendo frutos de caza a los parientes de sus esposas.

En términos más generales, podemos decir que los relatos etnográficos registran cuatro formas según las cuales un hombre puede establecer pretensiones socialmente reconocidas respecto a una mujer específica para que sea su esposa. En primer lugar, y aparentemente la más común, se practica alguna forma de prestar servicios uxori-locales. En segundo lugar, un hombre puede heredar una esposa o recibir una de las esposas de un hermano mayor polígamo. En tercer lugar, y muy a menudo, se menciona alguna forma de intercambio directo –el intercambio entre hermanas o el matrimonio bilateral entre primos, *moiéties* exógamas o sistemas de secciones– como la transacción preferida por los grupos de cazadores-recolectores y cazadores-horticultores. Por último, a menudo combinados con los métodos ya citados, los hombres pueden establecer sus pretensiones mediante la entrega de regalos, que los etnógrafos a veces etiquetan como entrega de bienes nupciales o "bridewealth".<sup>11</sup> Es importante señalar, sin embargo, que estos "pagos" de bienes nupciales entre cazadores-recolectores/horticultores son fundamentalmente diferentes de los denominados con el mismo nombre en África y las tierras altas de Nueva Guinea, donde los matrimonios se validan mediante un intercambio de bienes que los jóvenes y los pobres tienen dificultades para adquirir y disponer. Entre los cazadores, lo que los analistas denominan "bridewealth" es más bien "brideservice", ya que la carne o los objetos de comercio que un joven entrega a sus suegros son cosas que él puede obtener por sí mismo, sin tener que pedir prestado a un anciano.

Así pues, como ya se ha señalado, para los ilongotes, el matrimonio por "intercambio", la residencia uxori-local y la entrega de regalos son comunes y pueden combinarse en el establecimiento de un único matrimonio. Los hombres dicen que toman esposas "a cambio" del insulto sufrido cuando otros hombres tomaron a sus hermanas; y, dependiendo del contexto político inmediato, los matrimonios por intercambio pueden amortiguar las peticiones de prestaciones o, a veces, aumentarlas, ya que los hermanos se oponen al uso de sus hermanas como objetos en el intercambio entre hombres. Además, al igual que Thompson (1949) en el caso de los murgin y Marshall (1976: 272) en el caso de los ikung, los ilongotes reconocen una serie de prestaciones, que van desde el regalo de un animal a los suegros recalcitrantes hasta el patrocinio de banquetes que van acompañados de regalos de telas, adornos y herramientas adquiridas, en su mayor parte, de la caza capturada por el propio marido.

Lo importante aquí, sin embargo, es que los regalos y prebendas entre los ilongotes, como en todos los grupos de intercambio de servicio nupcial, no son utilizados para "comprar" derechos o privilegios respecto a las mujeres sino, más bien, para dramatizar y promulgar nuevos compromisos. A un padre o hermano ilongote puede no gustarle un pretendiente indeseable y "enfadarse" con él; puede

decidir mudarse y animar a su hija recién casada a seguirlo, con la esperanza de molestar a su marido y, en última instancia, quizás, socavar sus vínculos afectivos en desarrollo. Pero ningún hombre puede, de hecho, "vender" a otro un derecho sobre su hija o hermana, ni puede, en lugar de las prestaciones requeridas, insistir en su derecho a recuperar a una pariente asociada con un novio aparentemente indigno.

Así pues, el servicio que los hombres jóvenes prestan en hogares de la parentela afin no equivalen a pagos, como ocurre con el servicio nupcial que prestan los hombres pobres en las que llamamos sociedades de intercambio de bienes nupciales. Más bien, los servicios que prestan los hombres jóvenes son representaciones de unas obligaciones establecidas que probablemente serán importantes a lo largo de la vida marital del hombre. Los hombres !kung, por ejemplo, nunca se libran de la obligación de "mantener" a los padres de sus esposas. Aunque la esposa de un hombre muera, éste deberá seguir "manteniendo" a los padres y hermanos pequeños de ella, si ellos decidieran acompañarlo cuando él iniciara la prestación de servicio nupcial para conseguir una nueva esposa (Marshall 1976: 384). Del mismo modo, R. Berndt informa que se espera que un hombre murngin, "durante toda su vida ... haga regalos de comida y otros bienes a su suegro actual" (1965: 83); Hiatt afirma acerca del vecino pueblo Gidjingali que un novio "comenzó a hacer regalos ... desde el momento del otorgamiento, y continuó haciéndolo mientras la mujer siguió siendo su prometida o su esposa" (1965: 81). Los escritos sobre las "hordas patrilocales" entre los aborígenes y cazadores-recolectores suelen mostrar una apreciación limitada de la importancia de estas conexiones afines duraderas<sup>12</sup>. Y sin embargo, no sólo los novios murngin residían con sus futuros suegros durante años antes de la culminación del matrimonio, sino que Hiatt (1965) y Peterson (1970) informan que los lazos afines eran a menudo fundamentales para la organización de agrupaciones residenciales cooperativas en Australia; de forma similar, Lee (1974) ha observado que las bandas !Kung están a menudo centradas en la mujer, lo que quiere decir que las mujeres viven a menudo cerca de sus madres, y que la afinidad (más que la conexión lineal) organiza típicamente los lazos cooperativos entre los hombres. Por último, los ilongotes optan explícitamente por la residencia postmarital uxorilocal y la asocian con el requisito de que los novios "alimenten" a los padres de sus esposas.

Una consecuencia de estos acuerdos es que, en las sociedades de intercambio de servicio nupcial, los lazos que unen a marido y mujer implican mucho más que simples vínculos entre cónyuges; las obligaciones asumidas al contraer matrimonio hacen que la existencia de familias nucleares dependa de relaciones de cooperación que abarcan a un grupo mucho mayor. Muchos estudiosos afirman que la familia nuclear es un "bloque de construcción" (véase Service 1979: 5) en las sociedades de cazadores-recolectores; pero nuestro análisis sugiere, por el contrario, que "la familia" no es una unidad particularmente fuerte o autónoma y que, de hecho, su propia existencia depende siempre de lazos activos de los hombres con sus parientes afines. En nuestras primeras observaciones aludíamos a la relativa ausencia, en las sociedades sencillas, de un énfasis cultural público acerca del papel de la madre.



Cualquiera que sea su importancia afectiva, la madre no es (como lo es tan a menudo en las sociedades de bienes nupciales) el centro de la división del linaje, el objeto de la nostalgia estereotipada o la fuente de sustancias nutritivas pero peligrosas que inhiben el crecimiento de los hombres jóvenes. Los niños muy pequeños de las sociedades de servicio nupcial comen en la fogata y del pecho de la madre, pero después del destete, la mayoría de los etnógrafos describen a los niños vagabundando en bandas y comiendo de forma irregular o en las fogatas de varias "madres" por turno. Por muy fuertes que sean sus vínculos afectivos, los padres y sus hijos varones están separados en última instancia por el hecho de que el matrimonio es un requisito de la edad social adulta, y ni las madres ni los padres pueden proporcionar esposas a los hijos solteros. Los padres pueden hacer arreglos para que un hijo varón se case y, en caso de disponer de una hija de edad adecuada, pueden ejercer una presión considerable sobre ella para que se case como desea su hermano; pero dado que los privilegios más importantes que disfruta un marido dependen del comportamiento cotidiano de su esposa, un marido depende en última instancia de quienes tienen más capacidad para influir en las actitudes de su esposa. Como resultado, lo más probable es que, en la vida adulta, se encuentre mucho más involucrado con los padres de ella que con sus propios padres. No nos parece casual, por tanto, que Lorna Marshall, por ejemplo, señale que las unidades nucleares entre los bosquimanos sólo pueden encontrarse entre las familias extensas (1976: 168), o que una reciente discusión sobre las muy fluidas agrupaciones residenciales entre algunos cazadores-recolectores subraye que las unidades familiares son siempre interdependientes, y que la cooperación local está, característicamente, organizada en términos de lazos afines (Morris 1979).

Definitivamente, por la forma en que el matrimonio implica el establecimiento de estas conexiones afines duraderas (y social y económicamente cruciales) es que hemos decidido utilizar la etiqueta “*brideservice*” [servicio nupcial] para caracterizar a la organización de las relaciones productivas en las sociedades aquí consideradas. Si, como creemos que es el caso, el parentesco organiza la producción en las sociedades no clasistas, entonces los matrimonios que dan lugar al parentesco deben determinar, en gran parte, la forma de los vínculos productivos. Nuestro punto de vista puede ilustrarse brevemente explorando el contraste, establecido anteriormente, entre los tipos de sociedad de intercambio de servicio nupcial y de bienes nupciales.<sup>13</sup> En las sociedades de intercambio de bienes nupciales, donde los matrimonios se validan a través de intercambios de bienes de valor que los jóvenes y los pobres tienen dificultades para adquirir, los hombres jóvenes trabajan para aquellos que aportan sus pagos matrimoniales, y las relaciones entre marido y esposa están determinadas por la necesidad de los hombres de adquirir aquellos bienes que les permiten participar en los matrimonios de otros y, por tanto, adquirir derechos sobre el trabajo y los productos de los jóvenes. En estas sociedades, las labores domésticas de la esposa pueden ser mucho menos importantes para el marido que sus derechos a apropiarse de los productos de su trabajo, a recibir bienes nupciales

por sus hijas y a exigirles una compensación a sus amantes. El pago de los bienes nupciales constituye un derecho futuro, un interés en los resultados de las actividades en las que la esposa participe o no. Por el contrario, en las sociedades del servicio nupcial que estamos analizando, los únicos beneficios que un marido obtiene del matrimonio son los servicios cotidianos de su esposa. Dado que los hombres jóvenes crean derechos sobre las mujeres prestando servicios a sus suegros, los bienes carecen de valor real, en el sentido de que no pueden convertirse en lazos de parentesco que estructuran las obligaciones productivas. Y como los bienes no extienden su valor a varios contextos, un marido sólo puede disfrutar de los privilegios de su condición de casado mientras su mujer reconozca su vínculo. Y al final, tal dependencia de los maridos de la conformidad de las esposas es la que a su vez garantiza la prestación de servicios por parte de los maridos a quienes más pueden influir en el comportamiento de las esposas.

Dicho de otro modo, el servicio nupcial es fundamental para comprender las relaciones sociales en las sociedades simples porque este proporciona tanto los fundamentos como los límites de la desigualdad que existe en esos grupos. Por un lado, la necesidad de esposas de hombres jóvenes otorga poder a quienes pueden influir en el comportamiento de las mujeres casaderas, pero, por otro, el hecho de que los hombres consigan esposas con su propio trabajo pone límites a la cantidad de poder disponible para los líderes.<sup>14</sup> En otras palabras, el servicio nupcial proporciona un vínculo analítico entre las obligaciones productivas y los procesos políticos. Para explorar este vínculo, pasaremos ahora a considerar la política característicamente "sexual" que se encuentra en todos los grupos de servicio nupcial.

## LA POLÍTICA

Las descripciones de las sociedades de cazadores –ya sean australianos poligínicos o bosquimanos relativamente monógamos– suelen coincidir en un punto: se trata de sistemas sociales igualitarios en los que ningún adulto puede exigir trabajo u obediencia a ningún otro; todos controlan (hasta un punto considerable) la distribución de los alimentos que, como individuos, adquieren; y todos experimentan una libertad considerable para abstenerse o escapar de relaciones sociales, compromisos y exigencias indeseables. Los hombres y mujeres de mayor edad de estos grupos no gozan del derecho a gobernar ni a exigir nada a sus congéneres más jóvenes. Y aunque se habla de un respeto difuso por las personas mayores reconocidas como "padres" de los parientes que cooperan, no se oye hablar de ancianos que puedan dirigir el trabajo, dar forma a las decisiones políticas o tomar decisiones que sus hijos deban obedecer.

El estatus de los parientes mayores respetados no reside en los derechos de que disfrutaban sobre personas o bienes, sino más bien en las cosas que ellos saben, sus historias de esfuerzo cooperativo y su capacidad para actuar con generosidad (cuando las necesidades y obligaciones son minúsculas, en el mejor de los casos), en

función de la unidad social en su conjunto. En las sociedades que suelen imponer tabúes estrictos a la hora de nombrar a los muertos (véase Thomas 1959: 249; Maddock 1972: 170; Berndt y Berndt 1964: 389; Turnbull 1961: 106; Wallace y Hoebel 1952: 123; Chagnon 1968: 10; Rosaldo 1980a: 158), es muy probable que los lazos de parentesco se calculen e invoquen con referencia a estos ancianos vivos. Y así, como focos para la solidaridad entre los parientes menores que cooperan, los ancianos respetados pueden disfrutar de un lugar un tanto especial, mientras que, al mismo tiempo, los hijos cuyos matrimonios son seguros mostrarán la independencia que, en última instancia, tiende a socavar cualquier poder que los padres ancianos pudieran reclamar.

Dicho de otro modo, al mismo tiempo que las personas de ambos sexos pueden esperar una vejez de respeto y centralidad real en relación con las nuevas generaciones de jóvenes cooperantes, el igualitarismo de las sociedades de servicio nupcial reside precisamente en el hecho de que las esposas son lo único por lo que los individuos deben trabajar y luego luchar por conservar, de modo que una vez que un hombre se ha casado ya no necesita nada. Por lo tanto, es probable que ningún individuo adulto dependa de la voluntad de otros durante mucho tiempo, ni nadie esperaría contar con recursos necesarios para obligar a los demás a cumplir sus exigencias. Tanto para las mujeres como para los hombres mayores, los privilegios y estatus asociados a una vida adulta satisfactoria son, a diferencia de los propios matrimonios de los hombres, cosas que hay que disfrutar, pero no "conseguir".

Las mujeres y los hombres adultos, a través de sus intercambios entre parientes y amigos, pueden establecer redes de cooperación que les abrirán puertas cuando necesiten ayuda y crearán vínculos que probablemente se materializarán en grupos coresidenciales concretos cuando estén envejeciendo. Pero lo que no ganan son poderes, derechos o bienes que permitiría a personas ricas y con éxito en otras partes del mundo hacer valer sus deseos y hacer peticiones regularmente. Como ningún yerno tiene deudas permanentes con los parientes de su esposa, sino que espera ganarse (y mantener) la simpatía de ellos por sus asuntos gracias al establecimiento de una relación a largo plazo, lo que resulta será que los beneficios de que disfruten sus suegros dependerán en última instancia de la buena conciencia y la habilidad productiva del joven.

Tanto al suegro como a la suegra se les suelen reconocer estatus cargados de privilegio y estima. Pero, aunque la suegra, por ejemplo, a menudo tiene un derecho especial sobre los bienes del marido de su hija, y los suegros y los hijos políticos pueden encontrar tabúes que limiten el desarrollo de las relaciones íntimas, sigue siendo (en general) el caso que los adultos mayores rara vez tienen poder para demandar más que aquello que el marido de la hija quiera dar al dramatizar sus pretensiones matrimoniales. Así, una vez que un hombre sabe que su matrimonio está asegurado (una sensación que probablemente se refuerce tras el nacimiento de los hijos que, por supuesto, limitan los movimientos de su cónyuge), ya no hay

poderes o estatus futuros que buscar, ni roles elevados que exijan pruebas, subordinación y competencia para su consecución final. De hecho, los hombres seguramente casados, al igual que sus esposas, suelen estar menos interesados en el prestigio o la fama que en el amor, la compañía y los vínculos de largo alcance que les aseguren una vida con "hijos" que los acompañarán en la vejez.

Así pues, no es sorprendente descubrir que, en general, los pueblos del tipo de servicio nupcial no discuten ni compiten por los derechos de liderazgo, porque el líder no tiene poderes especiales. Más bien, como uno esperaría, las disputas en contextos públicos tienen que ver, en su inmensa mayoría, con las esposas que todos los hombres necesitan y podrían temer perder: Para ellos es una política del sexo. La edad adulta masculina se basa en las reivindicaciones de los hombres sobre la atención que las esposas prestan a sus cocinas, y los hombres compiten y luchan por conseguir un estado civil seguro.

Así, la útil observación de Fried –de que los hombres en las sociedades igualitarias no muestran deseos de dominación, pero sí un impulso considerable por alcanzar la paridad, o al menos por establecer un estatus que anuncie: "No juegues conmigo" (1967: 79)– emerge tanto como una descripción de la postura de un hombre exitosamente casado, como del tipo de acciones que probablemente sean necesarias para alcanzar su independencia marital. Dado que el estatus de igualdad que todos los hombres esperan obtener se basa en el matrimonio, los hombres deben ser capaces de afirmar y defender sus pretensiones ante las mujeres. Y así, el matrimonio, al definir aquello a lo que pueden aspirar los hombres en las sociedades de servicio nupcial, determina aquello por lo que los hombres están prestos a luchar, y la forma en que inician y resuelven las disputas. Las metas de vida socialmente organizadas para los hombres determinan así los procesos políticos al configurar los escenarios en los que se plantean y discuten las reivindicaciones. Y los procesos políticos, a su vez, tienen consecuencias para las relaciones entre los sexos porque proporcionan un marco para la acción social. En lo que sigue, empezaremos a relacionar los lenguajes del conflicto con las estrategias y los objetivos asociados a hombres y mujeres en los grupos de servicio nupcial, viendo cómo éstos reflejan y, al mismo tiempo, conforman la calidad de las relaciones sociales y sus ideologías legitimadoras.

En un mundo en el que conseguir una esposa es el objetivo más importante –y más problemático– al que uno puede aspirar, las relaciones sociales entre los adultos tendrán mucho que ver con las reivindicaciones sobre las mujeres. Además, en un mundo en el que las pretensiones maritales se materializan en el modo en que la esposa atiende diariamente las necesidades de su marido, el contacto sexual es prácticamente indisoluble del matrimonio, y las relaciones sexuales pueden convertirse fácilmente en un asunto de consecuencias políticas. Así, encontramos que en las sociedades de servicio nupcial la poliginia, aunque limitada, ocupa un estatus elevado,<sup>15</sup> la cooperación entre los hombres se expresa en la entrega de

mujeres (hermanas, hijas, esposas), y la enemistad se expresa en la competencia por las mujeres. Los hombres luchan contra otros hombres porque las descalificaciones ponen en tela de juicio sus pretensiones sobre las mujeres, mientras que las mujeres pueden tomar amantes con el fin de manipular y limitar los planes de sus maridos o de sus hermanos. Por último, dado que sus pretensiones sobre las mujeres son tan importantes en la vida de los hombres, éstos, en términos de Fried, tratarán de establecer un estatus que anuncie "no juegues conmigo" (1967:79) para afirmar al mismo tiempo su independencia y su voluntad de luchar.

Así pues, las relaciones sexuales son fundamentales para las relaciones políticas en las sociedades de servicio nupcial por dos razones. En primer lugar, el sexo es, de hecho, la forma a través de la cual los hombres forjan relaciones entre sí. Ya hemos señalado la importancia de la afinidad para el establecimiento de relaciones de cooperación y de paridad entre los hombres. Pero, en segundo lugar, el sexo puede funcionar metafóricamente, permitiendo a los hombres expresar sus pretensiones sobre las mujeres en cuyos matrimonios pueden desear influir en algún momento, o incluso disfrutar ellos mismos. Este tipo de reclamaciones potenciales pueden resultar especialmente importantes en un momento en el que los hombres tengan motivos para temer la enfermedad, la muerte o la deslealtad de sus esposas. Como resultado, la garantía de la independencia de un hombre reside en la creación de derechos sobre otras mujeres; por ejemplo, haciendo valer los tabúes del incesto que delimitan las prerrogativas sexuales de otros hombres.

Korn criticó la equiparación de Levi-Strauss de las prohibiciones del incesto con la obligación de contraer matrimonio alegando que "las primeras se refieren a las relaciones sexuales, y las segundas al matrimonio" (1973: 16). Pero en las sociedades de servicio nupcial, es precisamente esa confusión entre sexo y matrimonio lo que confiere al incesto y/o a las normas de distanciamiento su poder para organizar las relaciones sociales. Cuando las relaciones sexuales simbolizan la posibilidad del matrimonio, y cuando el matrimonio es la base de la desigualdad social, las normas sobre quién puede y quién no puede acostarse con quién proporcionan un marco dentro del cual los individuos pueden hacer legítimas reclamaciones a los demás. Cuando un hombre renuncia al acceso sexual a una mujer *equivale* a darle una esposa a otro hombre, y ello es políticamente significativo en la medida en que tiene consecuencias para las relaciones posteriores entre los "dadores" y los posibles receptores. Queremos subrayar, sin embargo, que la "escasez" de mujeres observada en las sociedades "primitivas", que Levi-Strauss atribuyó a la "profunda tendencia polígama" de los hombres (1969: 38), no resulta ni de la voracidad sexual de los hombres, ni de su deseo de acumular esposas trabajadoras, sino de una estructura más amplia de relaciones sociales. Aunque las necesidades sexuales y psicológicas, la experiencia física "bruta", las tendencias agresivas y las fuerzas sociales pueden interactuar para influir en la calidad de las interacciones entre hombres y mujeres, parece que, de manera importante, es la importancia del acceso sexual para el establecimiento tanto de la autonomía masculina como de las relaciones de

cooperación entre adultos lo que convierte a las esposas en objetos de valor que hay que intercambiar y proteger, y no al revés. Además, es este significado social y político del contacto sexual lo que hace que los encuentros sexuales tengan significados muy diferentes en las vidas de hombres y mujeres, y lo que sustenta una asociación recurrente entre sexualidad y violencia, tanto en las relaciones de hombres y mujeres como en la competencia entre hombres.

Los datos sobre la sexualidad entre los pueblos no occidentales son, por razones obvias, difíciles de conseguir y más difíciles aún de interpretar. Dicho esto, resulta especialmente sorprendente descubrir, en primer lugar, lo mucho que *se habla* de sexo en las etnografías de los pueblos de servicio nupcial y, en segundo lugar, que el recuento etnográfico tiende, sistemáticamente, a destacar dos temas (aparentemente contradictorios).

De forma recurrente, el sexo surge como tema tanto de juego como de violencia. Los rituales en torno a la pubertad de las mujeres celebran su sexualidad, los adultos jóvenes suelen participar en formas lúdicas de competencias sexuales<sup>16</sup>, y el amor y el cortejo suelen ser ocasiones para la elaboración cultural y la exhibición estilizada del género. Las mujeres, que a menudo se resisten a los intentos de casarlas con personas mayores que ellas, tienden a exhibir alegremente su destreza, salud y habilidad con la esperanza de que los vínculos sexuales entre adultos (tanto en el matrimonio como en asuntos más casuales) incorporen el sentido de igualdad e intercambio libre que se encuentra en las relaciones entre amantes. De hecho, para ellas, los buenos maridos son como los amantes, en el sentido de que la mayoría de las mujeres buscan en sus maridos hombres que compartan con ellas y lleven a casa regalos de caza.

Pero si para las mujeres los vínculos sexuales están asociados a una relación idealmente equilibrada e incluso íntima, los hombres saben que las esposas no son amantes. Es probable que el interés de un joven por crear vínculos matrimoniales tenga mucho menos que ver con el deseo de tener una pareja femenina en la vida, que con las reivindicaciones emergentes del estatus de adulto entre los hombres. Así, mientras que el mundo del sexo placentero y juguetón puede fácilmente dar paso a celos y peleas entre adultos de ambos sexos, parece claro que cuando los hombres buscan tener una esposa (o se pelean con los amantes de una esposa) sus actos adquieren un tinte político y explosivo ausente en las pretensiones matrimoniales femeninas o en sus peleas por los hombres. Dado que el estatus público de un hombre se basa en su acceso a las mujeres, el adulterio de una esposa se convierte en un desafío directo a su pretensión de independencia adulta. Y tales desafíos se responden a menudo con violencia. Además, el hecho mismo de que las esposas sean todo lo que los hombres necesitan para ser iguales a sus semejantes hace probable que, sea cual sea la causa precipitante del pleito, sus conflictos se manifestarán en términos sexuales.<sup>17</sup> Los ilongotes, por ejemplo, afirman que la mayoría de las matanzas intertribales en el pasado se debieron a peleas por las mujeres, y los

murngin parecen reconocer sólo tres causas para la guerra: venganza por la muerte de un pariente, represalia por el robo de una mujer y (con menor frecuencia) ejecución de hombres que miraban emblemas totémicos en circunstancias inapropiadas (Warner 1937: 159).

En resumen, encontramos que, característicamente, los conflictos de los hombres tienen interpretaciones sexuales y que éstos tienden, a su vez, a proseguir hacia una escalada de amenazas de fuerza. Tanto si tal fuerza es temida, como en el caso de los bosquimanos !kung, como si es ordenada, como ocasionalmente aparece entre los ilongotes y los aborígenes, el punto importante es que encontramos una tendencia en todas las sociedades de servicio nupcial a pensar que los conflictos, si se hacen explícitos, conducirán inevitablemente a la violencia. "No quería matarle", relatarán los ilongotes, "así que decidí olvidar que estaba molesto". La protesta violenta aparece de forma recurrente en la literatura etnográfica como la única respuesta práctica percibida ante el agravio o el insulto en un mundo en el que los líderes carecen de poder para imponer la sumisión y en el que los intercambios de bienes no pueden crear derechos entre las personas como los que podrían compensar a un hombre por la pérdida de su esposa. La cantidad de fuerza realmente empleada puede variar de leve a extrema en las diferentes culturas, pero lo que importa es que la gente no percibe ningún medio alternativo para resolver sus disputas no reprimidas. Los ancianos no pueden actuar como mediadores. No pueden desempeñar un papel positivo sugiriendo soluciones a los conflictos entre hombres porque carecen de poder para asegurar su cumplimiento y porque no pueden sugerir que los agravios se compensen con bienes. En consecuencia, los ancianos y otras personas que interfieren se ven limitados a estrategias como separar físicamente a los combatientes o evocar el parentesco para promover la paz. Estas estrategias negativas, por supuesto, sólo ponen de relieve el papel central de la violencia en las acciones políticas y la ausencia de alternativas viables.

Los !kung, por ejemplo, "no tienen en su cultura ningún mecanismo para abordar los desacuerdos que no sea eliminar las causas de los desacuerdos" (Thomas 1959: 22). Así, cuando un marido se enteraba de que su mujer se había fugado con su amante, se ponía "furiosísimo, cogía su lanza y la afilaba. . . el jefe de la banda salió tras los fugitivos para preservar la paz" instando a la mujer a volver a casa (Thomas 1959: 85). En otro caso, dos mujeres !kung detuvieron una pelea entre hombres sujetando a uno de los combatientes (Marshall 1976: 282). Del mismo modo, entre los murngin, para quienes "el concepto de *wergild* [o reparaciones bélicas]... está muy poco desarrollado y rara vez resuelve el problema de poner fin a una disputa" (Warner 1937: 179), los hombres que se pelean por adulterio confían en sus parientes para que los retengan y eviten que salgan heridos o hagan daño a otros. Como señala Warner, es "riñendo con sus amigos y luchando por librarse de ellos [es como] pueden desahogar sus indignadas emociones y demostrar a la comunidad que nadie puede infringir sus derechos sin enfrentarse a una valiente respuesta para impedirlo" (1937: 167). Una descripción similar es válida para los ilongotes, para quienes las

muestras de violencia son consideradas como inevitables - cuando los individuos olvidan sus vínculos de parentesco. En el pasado, los maridos ilongotes se abstendían de matar a los amantes de sus esposas sólo (insisten los comentaristas contemporáneos) gracias a las figuras superiores que eran capaces, primero, de separar y, después, de calmar a las partes enfrentadas, argumentando que los aparentes enemigos y competidores eran en realidad sus parientes.

No resulta extraño –cuando las peleas entre hombres (por la causa que sea) se vinculan característicamente a ofensas sexuales, y cuando los hombres perciben que estas peleas conducen, necesariamente, a demostraciones de fuerza– que la heterosexualidad, por muy placentera que sea, adquiera connotaciones cargadas de conflicto y que las visiones de la edad adulta masculina tiendan a asociar la creatividad masculina con el uso de la fuerza por parte de los hombres. De hecho, encontramos de forma recurrente que algún tipo de potencial violento se asocia simbólicamente con la independencia que las relaciones productivas ponen a disposición de los adultos masculinos casados de forma segura. La violencia a través de la cual los hombres intentan garantizar su independencia y mostrar sus capacidades muy reales para defender las reivindicaciones maritales, a menudo se toma para explicar las prerrogativas del hombre casado. Y así, se dice que los hombres casados exitosamente, característicamente, se han "ganado" a sus esposas mediante la destreza en la caza, la matanza o alguna hazaña ritual que demuestra su potencia y fuerza. Al Hombre Cazador se le rinde homenaje porque los hombres tienen buenas razones políticas para jactarse de la habilidad y eficacia con las que primero afirman y luego defienden sus pretensiones por sus esposas.

Así, aunque de hecho, no es a través de actos violentos como los hombres adquieren esposas sino, más bien, a través de la asunción de obligaciones hacia la familia política, pareciera, a veces, que la igualdad de la que disfrutaban los hombres independientes se consigue realmente a través de la voluntad y la capacidad de usar la fuerza. Y aunque las mujeres no puedan casarse con *esposas*, este hecho es, en última instancia, lo que subyace a su lugar periférico en las negociaciones públicas del estatus masculino, pues sus limitaciones suelen explicarse por la ausencia de aquellas mismas cualidades que se cree que tipifican el proceso mediante el cual los hombres aparentemente se ganan una esposa. Así, una mujer !kung le dijo a Lorna Marshall que las mujeres dejaban las decisiones en manos de los hombres porque "los hombres pueden hacer de todo, pueden disparar y hacer fuego" – las dos actividades que las mujeres, por supuesto, tienen específicamente prohibido realizar (1976: 176). Y, de forma similar, las mujeres ilongotas explicaban su miedo a los maridos y su disposición a obedecerles refiriéndose a los logros de los hombres como asesinos y al hecho de que sólo los hombres talan árboles - ambas actividades asociadas con una forma predominantemente masculina de "energía" o "ira" que se dice también que es la que hace bebés, y que se exige a los solteros para mostrar su valía como novios. La experiencia real, por supuesto, apoya estas opiniones sobre los importantes logros de la destreza masculina, porque los hombres, de hecho, "*hacen*



matrimonios" y luchan por defenderlos, y porque la pérdida de una esposa, si es la única esposa, socava significativamente el estatus independiente de un aspirante a hombre adulto.

Es más, las experiencias e ideas que vinculan el matrimonio, la independencia masculina y la amenaza de violencia también subyacen al uso de los concursos como medio formal a través del cual los pueblos de servicio nupcial gestionan sus disputas. Dado que la igualdad es el estatus más alto disponible para los hombres, y dado que dicha igualdad se consigue simbólicamente a través de la voluntad y la capacidad de usar la fuerza, los concursos en los que ambas partes demuestran sus capacidades para la violencia proporcionan los medios más apropiados para afirmar la igualdad que permite a los hombres adultos hacer las paces. Los golpes de pecho, los duelos a garrotazos, los concursos de canciones, los debates y el lanzamiento reglamentado de lanzas permiten idealmente a *ambos* bandos demostrar su fuerza, inteligencia y valentía. Los etnógrafos occidentales pueden interpretar que estos concursos tienen vencedores (véase Hoebel 1954: 92), pero parece claro que, aunque los contendientes individuales pueden dejarse llevar, las cabezas más sensatas trabajan para asegurar un empate. Si alguien ganara realmente un concurso, la paz sería imposible, porque la desigualdad es precisamente la negación de la independencia, que a su vez genera conflictos.

En resumen, estamos sugiriendo que el lugar que ocupa el matrimonio en la vida de los hombres da al conflicto su forma distintiva, combinando modismos sexuales con competiciones diádicas entre hombres que deben mostrar la misma contundencia que sólo puede atestiguar su condición de adultos independientes. Los modismos a través de los cuales se articulan las reivindicaciones y se alcanza la igualdad significan, además, que la violencia es una amenaza constante. Todos los hombres reconocen que sus compañeros pueden, como hombres iguales, defender *sus* reivindicaciones sobre las mujeres y que los hombres casados independientes, que en aspectos importantes no necesitan nada, no pueden ser coaccionados fácilmente por los líderes para obedecer. No parece casual, por tanto, que los hombres en las sociedades de servicio nupcial parezcan reacios a asumir autoridad sobre los demás. Al carecer de poder y temer al mismo tiempo la violencia, vacilan a la hora de hacer reclamaciones excesivas. La igualdad de los hombres independientes se convierte así en una virtud pública e incluso las mujeres pueden disfrutar de una autonomía considerable al mismo tiempo que sus vidas se ven limitadas por la disposición de los hombres a luchar sobre ellas.

## LOS PROCESOS POLÍTICOS

Las asociaciones que acabamos de trazar entre sexo, violencia y autonomía conyugal de los hombres, proporcionan un primer esbozo de los parámetros que definen la acción política en las sociedades de servicio nupcial. A continuación, trataremos de trazar las implicaciones de esta descripción para las estrategias y las relaciones reales en las que pueden verse implicados los individuos, con el fin de hablar de los vínculos

entre la acción política y los estereotipos recurrentes en función de los cuales se perciben los sexos.

En las sociedades de servicio nupcial, a todos los adultos les interesa construir redes de lazos de cooperación con sus semejantes que, con el tiempo, pueden llegar a visitarles o residir con ellos y, en tiempos difíciles, proporcionar hogares acogedores a aquellas víctimas que logran escapar de circunstancias desdichadas. Tanto los hombres como las mujeres forjan asociaciones comerciales con amigos y parientes lejanos, distribuyen la producción más allá de los límites obligatorios y pueden, cuando están libres de las presiones y exigencias mundanas, buscar amantes. Para las mujeres, en particular, este tipo de vínculos les proporcionan la movilidad residencial necesaria para rechazar pretendientes no deseados e influir en la elección de un cónyuge.<sup>18</sup> Además, para los adultos mayores de ambos sexos, las amplias redes de apoyo les ayudan a influir en las decisiones residenciales de otras personas y a frenar los impulsos matrimoniales de los hijos.

Pero si la mayoría de las mujeres pueden, al igual que los hombres, construir redes adultas de apoyo y esperan disfrutar en la vejez de una influencia considerable respecto a sus hijos, la organización del matrimonio en las sociedades de servicio nupcial también dicta que los hombres (y no las mujeres) serán vistos como los creadores de los vínculos relacionales en curso; lo más probable es que las mujeres sean consideradas como objetos de planes más grandiosos de los hombres o, quizás, como personas que deberían aceptar pasivamente pero que, en cambio, tienden a socavar las alianzas establecidas por los hombres. Para empezar, en las sociedades del servicio nupcial, las mujeres parecen ser objeto del intercambio entre hombres porque los hombres obtienen los beneficios políticos del matrimonio. A pesar de que son los hombres, y no las mujeres, los que se mueven en el matrimonio, y a pesar de que el matrimonio puede implicar en realidad un intercambio de hijos entre mujeres mayores (que pueden así disfrutar de un poder considerable),<sup>19</sup> los hombres parecen ser los artífices del matrimonio porque es como esposos que los individuos adquieren la independencia que los hace iguales a otros hombres adultos. La voluntad percibida de los hombres de pelearse por las mujeres sirve, además, para fundamentar el estatus de las mujeres como objetos en la experiencia real. Por miedo a que los hombres se peleen con otros hombres, las mujeres no pueden compartir la comida y el sexo tan libremente como les gustaría. Por miedo a que las mujeres que carecen de protectores se pongan en peligro no sólo a sí mismas, sino también a los tenues lazos sociales con sus posibles amantes, las mujeres no pueden optar por permanecer solteras. Y por miedo a que un marido tenga que luchar contra otros hombres, los maridos están justificados para pegarles a las esposas descarriadas.<sup>20</sup>

Es más, al igual que la experiencia cotidiana puede exagerar el sentido en que la independencia de los hombres casados viene determinada por sus hazañas violentas, el miedo a las consecuencias violentas puede llegar a respaldar la opinión de que son las mujeres las que causan problemas y son responsables de las peleas de los

hombres. Evidentemente, en la medida en que el estatus de un hombre en el mundo de los hombres *descansa* en sus reclamos inmediatos hacia las mujeres, siempre es posible encontrar una mujer a la cual culpar de sus miedos y conflictos. Además, el hecho mismo de que en las sociedades del servicio nupcial las mujeres alimenten a las familias y no puedan casarse con esposas, las lleva a adoptar comportamientos que fácilmente se tachan de "egoístas", "regañonas" o "codiciosas". Las obligaciones productivas de las mujeres, al igual que las de los hombres jóvenes, les impiden mostrar la generosidad que exhiben los hombres maduros cuyos parientes mayores han muerto. Sin embargo, a diferencia de los hombres jóvenes, las mujeres suelen tener buenas razones para acaparar egoístamente alimentos para sus propias familias. Del mismo modo, la propia estructura de las obligaciones de maridos y esposas hace que las mujeres parezcan más exigentes que los hombres. Dado que las esposas prestan servicios diarios a los maridos, los hombres rara vez necesitan pedir comida y cobijo, pero dado que los maridos sólo prestan servicios ocasionales a las esposas, las mujeres deben decir a los hombres cuándo quieren herramientas, carne o ropa, y quizás, como en el caso de los sharanahua, amenazar con "ir a comer pene" si los maridos no les traen piezas de caza (Siskind 1973). Los hombres, que deben esforzarse por ser iguales, no se atreven a mendigar por miedo a degradarse, pero las mujeres pueden pedir y piden comida y ayuda a los demás, por lo que pueden ser vistas como personas poco razonables, con exigencias nunca satisfechas.

Estas interpretaciones despectivas de la conducta femenina afectan a la vida de las mujeres al apoyar la tendencia a convertirlas en chivos expiatorios de problemas no deseados. Por la apariencia de que saben demasiado poco y quieren demasiado, las mujeres son fácilmente condenadas por provocar las ruidosas peleas conyugales que perturban el sueño de los demás, por seducir a los hombres para que cometan adulterio y por perturbar las relaciones intergrupales al negarse a casarse con pretendientes elegidos para ellas por sus parientes. La interpretación del comportamiento de las mujeres como "egoísta" y "codicioso" proporciona así una prueba cotidiana de la idea, derivada de la competencia política de los hombres, de que las mujeres causan problemas entre hombres por lo demás pacíficos. Y así, las mujeres, al igual que los hombres, se vuelven contra las mujeres cuando los hombres se pelean entre sí. Los etnógrafos informan de casos de mujeres que cuentan a los hombres las transgresiones de otras mujeres, aprueban que se golpee a las esposas e incluso golpean ellas mismas a otras mujeres. En cambio, no se tiene constancia de ningún caso en el que se haya penalizado a un hombre por provocar peleas entre mujeres.

Por último, las concepciones culturales que convierten a las mujeres en chivos expiatorios de problemas no deseados sugieren simultáneamente a la gente que la estrategia más eficaz para lograr relaciones pacíficas entre los hombres es controlar a las mujeres causantes de problemas.<sup>21</sup> Y esta idea puede sufrir una transformación aún mayor, sugiriendo que los hombres no se pelearían si se les dejara solos. Esta transformación permite una división simbólica entre el mundo "armonioso" de los

hombres y el mundo conflictivo de las relaciones heterosexuales (véase Nadelson, en este volumen), y también subyace al aspecto más feo de las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades de servicio nupcial: la violación en grupo. Independientemente de que se produzcan o no –y las pruebas indican que son extremadamente raras–, las violaciones tienen una importancia simbólica, y los etnógrafos afirman que las mujeres las temen. La violación es un símbolo tan poderoso porque une tres temas culturalmente destacados: las relaciones sexuales, la violencia masculina y la solidaridad masculina. La violación en grupo es una sanción peculiarmente apropiada para las mujeres que se escapan al control masculino –por promiscuidad, afirmaciones de independencia indebida y/o negativas al matrimonio– porque revela simultáneamente (de forma especialmente brutal) la incapacidad de las mujeres para forjar relaciones sociales mediante el uso de su sexualidad, afirma el poder controlador e incluso creativo de la destreza masculina y afirma la solidaridad masculina frente a las mujeres que perturban sus vínculos<sup>22</sup>.

Irónicamente, sin embargo, los mismos temores a la violencia y la percepción de falta de alternativas a la misma que limitan la libertad de las mujeres para evitar a los hombres o para elegir a su pareja por ellas mismas son también responsables de la supuesta autonomía de las mujeres dentro de la familia.<sup>23</sup> Los enfrentamientos públicos entre hombres proporcionan contextos para proclamar la voluntad y la capacidad de los hombres para luchar, pero los requisitos de la cooperación local suscitan un profundo temor a la "ira" que se enaltece en público. Así, no sólo los "inofensivos", como los !kung, sino también los cazadores de cabezas ilongotes, encuentran vergonzoso presentar reclamaciones o abusar de otros de forma que pueda socavar los tipos de supuestos cooperativos necesarios para la vida cotidiana. La clásica observación de Turnbull (1968) de que los cazadores prefieren separarse a pelearse tiene especial relevancia para las relaciones entre los sexos porque los maridos, conscientes de esta posibilidad, son justamente reacios a abusar de sus esposas y alienarlas.

El temor generalizado a que el conflicto genere violencia o dispersión lleva a los hombres, en particular, a evitar cualquier acción, como exigencias o afirmaciones de voluntad, que pueda provocar resistencia. De hecho, es en este contexto en el que entendemos la falta de rituales matrimoniales en las sociedades de servicio nupcial. Nadie quiere dramatizar las desigualdades que subyacen a las uniones matrimoniales en un mundo en el que todos deben reconocer que la fuerza socava inevitablemente el acomodo mutuo que es lo único que puede hacer que los matrimonios tengan éxito. De hecho, los relatos sobre los pueblos de servicio nupcial dejan claro que los maridos (una vez casados) son reacios a plantear exigencias extremas a las esposas<sup>24</sup> y que los parientes rara vez obligan a las hijas solteras a contraer un matrimonio no deseado. Así, la voluntad de las mujeres se reconoce al mismo tiempo que los hombres pueden hablar en términos de intercambios matrimoniales hombre-hombre, porque los matrimonios, como todas las relaciones

sociales en las sociedades de servicio nupcial, dependen, en última instancia, del compromiso cooperativo de individuos potencialmente autónomos, cuyas conexiones continuas requieren el reconocimiento de las necesidades independientes de cada uno.

Además, del mismo modo que el miedo al conflicto determina la calidad de los vínculos conyugales y mantiene un aura de mutualidad, la reticencia a la violencia entre parientes limita las posibilidades de acumulación significativa de bienes en los grupos de servicio nupcial y hace que tenga sentido compartir. Sahlins ha atribuido la observada falta de avaricia de los cazadores a que han hecho de la necesidad forzada por el nomadismo ecológicamente determinado una virtud (1972: 33). Nosotros, en cambio, sugerimos una causa social para explicar por qué incluso los pueblos sedentarios de servicio nupcial muestran poco interés en acumular posesiones materiales. En un mundo en el que la desigualdad ocasiona conflictos, y se cree que los conflictos conducen inmediatamente a la violencia, la gente es reacia a provocar a los demás rechazando las peticiones de bienes. Además, en un mundo donde "la capacidad de poseer [es] nueve puntos de la ley" (Hoebel 1940: 66), y la pérdida involuntaria de posesiones es considerada un reflejo de la capacidad de un individuo para mantener su estatus de igualdad, los hombres, en particular, son reacios a reclamar más de lo que son capaces de defender. Como resultado, todos los objetos de valor reconocidos (excepto aquellos que nunca se solicitan, bien porque todo el mundo los tiene o porque se mantienen ocultos) tienden a pasar de una persona a otra, normalmente en forma de regalos recíprocos. (Véanse, por ejemplo, Thomson 1949; Sharp 1952; Stanner 1933, para Australia, y Wiess 1977, para los bosquimanos).

No es sorprendente, entonces, que leamos que los hombres en grupos de servicio nupcial parecen ser muy generosos porque es mucho más fácil mantener una postura de "no juegues conmigo" si hay poco que los demás puedan llevarse. Un exceso de posesiones personales no sólo condenaría a un hombre a una vida solitaria de lucha perpetua, sino que el robo o el uso no autorizado de sus posesiones podría revelar su incapacidad final para evitar que otros se apropien de lo que él reclama como suyo (a saber, su esposa). Es en este contexto en el que entendemos la "pereza" de los hombres, su "desgana" como cazadores (Siskind 1973) y su falta de preocupación por cuidar sus pertenencias (Sahlins 1972: 13, 19). Aunque leemos que las demostraciones de fuerza y destreza en la caza son las que hacen ganar esposas a los solteros, los hombres jóvenes no parecen, de hecho, que salgan a cazar o matar con una energía parecida a la de los adultos casados –en parte, al menos, porque se han percatado que *hasta* que no tengan una esposa, algo más de la mínima demostración de valor no conseguirá tener significado alguno. Pero incluso los hombres casados son comprensiblemente reacios a invertir mucho trabajo en producir o mantener objetos que probablemente no puedan conservar para uso personal.

También es en este contexto en el que entendemos los límites de la poliginia. Los hombres pueden soñar con tener varias esposas, o esforzarse por conseguirlas, pero los que realmente las tienen tienden a pasarlas todas, excepto dos o tres, a sus "hermanos menores" o, como en Australia, a "prestarlas" a hombres más jóvenes o a hacer la vista gorda ante el adulterio.<sup>25</sup> De hecho, al pasar a las mujeres a otros, los hombres mayores forjan vínculos políticos positivos con los "hermanos" que, debido a las reglas del incesto, es muy probable que se conviertan en sus enemigos y competidores en la búsqueda de esposas.

Aunque los hombres no están dispuestos a invertir trabajo en objetos para uso personal, sí parecen bastante dispuestos a invertirlo en objetos para el intercambio (Thompson 1949). Sin embargo, la demanda de tales objetos es limitada porque la gente es reacia a acumular cosas y porque los bienes sólo pueden intercambiarse por otros bienes.<sup>26</sup> No hay forma de convertir los bienes acumulados en unos matrimonios que crean la desigualdad entre jóvenes y hombres adultos tan fundamental para las sociedades de servicio nupcial. En consecuencia, todos los intercambios de bienes parecen equilibrados. Este hecho tiene dos consecuencias. Por un lado, los intercambios equilibrados dan expresión material a la paridad que Fried ve como objeto del logro masculino en las sociedades igualitarias (1967: 79). Pero, por otro lado, la equiparación de los intercambios equilibrados con la paridad proporciona la justificación cultural para destruir o dañar gravemente los objetos de disputa generalmente valorados en situaciones en las que el intercambio equilibrado resulta imposible. Es en este contexto en el que podemos empezar a dar sentido a los informes, por lo demás desconcertantes, de que los gidjingali australianos (Hiatt 1965) y los yanomamo (Biocca 1971) de la Sudamérica tropical mutilaban o mataban a las mujeres cuando las peleas de los hombres por ellas parecían recalcitrantes a llegar a una resolución pacífica; que incluso entre los pigmeos, generalmente no violentos, las muchachas cuyas preferencias perturbaban los intercambios matrimoniales de los hombres podían ser brutalmente golpeadas (Turnbull 1965); y, por último, que los hermanos del norte de Australia (pero, insistimos aquí, no los padres) solían arrojar lanzas a sus hermanas si oían que éstas eran maltratadas por otros hombres (Warner 1937: 109-12; Hiatt 1965: 112-18). La brutalidad contra las mujeres en un mundo en el que las esposas son lo que los hombres necesitan parecería una muestra contraproducente de los impulsos masculinos de dominación exagerada y sin propósito. Pero sean cuales sean las motivaciones psicológicas inmediatas de los hombres, lo que queremos decir es que, en términos sociales y culturales, este tipo de actividades tienen sentido por la forma en que una mujer *puede* alterar la condición de equilibrio entre iguales de los hombres.

Anteriormente sugerimos que culpar a las mujeres de las peleas entre hombres proporcionaba la lógica cultural para una división entre el "armonioso" mundo de los hombres y el "conflictivo" mundo de las relaciones heterosexuales – una división simbolizada, por ejemplo, en el contraste entre los cantos de solidaridad de los hombres durante la ceremonia del *molimo* pigmeo y la "batalla" entre sexos que

surge tanto en los rituales de pubertad de las mujeres como en las raras ocasiones en que las mujeres se unen a los hombres para cantar e invocar al bosque (Turnbull 1965). Ahora nos gustaría sugerir que los intercambios equilibrados proporcionan expresiones materiales de la armonía que celebran los hombres. En otras palabras, la armonía de los hombres no es una mera ausencia de conflicto; se crea positivamente a través de los intercambios equilibrados por los que los hombres se declaran iguales a sí mismos y entre sí. Aunque las pruebas etnográficas dejan bastante claro que *todos*, los hombres, las mujeres y los niños, participan en intercambios equilibrados, los intercambios de las mujeres y los niños no tienen la misma importancia cultural que los de los hombres porque las mujeres, en particular, no tienen la oportunidad de adquirir esposas que hace independientes a los hombres adultos.<sup>27</sup> Así, los hombres ilongotes, pero no las mujeres, intercambian regalos en las ceremonias de pacificación, al igual que los yanomamo de Sudamérica (Chagnon 1968).

Los intercambios equilibrados culturalmente más significativos son, por supuesto, los intercambios de mujeres entre hombres. Sin embargo, hemos aplazado el debate sobre este tipo de intercambios hasta este punto por dos razones. En primer lugar, pensamos que los intercambios de cosas (y las enormes cantidades de tiempo que la gente dedica a hacer cosas para los demás) son más importantes que los intercambios de mujeres para expresar el respeto y la preocupación mutuos que permiten la cooperación *diaria*. Y en segundo lugar, no estamos de acuerdo con la opinión de Levi-Strauss (1969: 62) de que las mujeres son simplemente las cosas más valiosas y, por lo tanto, hemos pospuesto el debate completo sobre los intercambios de mujeres hasta que hayamos establecido el contexto de los intercambios de cosas. En nuestra opinión, precisamente porque las cosas, a diferencia de las mujeres, en las sociedades de servicio nupcial no tienen consecuencias a largo plazo para la desigualdad social, es que pueden moverse tan fácilmente entre las personas y, por lo tanto, servir tan eficazmente para marcar las relaciones de cooperación. Y es precisamente porque las mujeres son productoras, cuyos matrimonios sí establecen relaciones de desigualdad entre solteros y casados, que los intercambios de mujeres pueden proporcionar la metáfora básica del orden social en las sociedades de servicio nupcial. En este contexto, podemos entender la preferencia casi universal por alguna forma de matrimonio de intercambio directo en los grupos que estamos discutiendo. (Véase, por ejemplo, Siskind 1973: 60; Turnbull 1961:206; Marshall 1976: 262; Rosaldo 1980a: 211)<sup>28</sup>.

Aunque existen sociedades mucho más complejas que las aquí analizadas que también prefieren el matrimonio por intercambio directo (como el sur de la India o los tiv), el intercambio directo proporciona un modelo especialmente destacado en las sociedades de servicio nupcial porque los intercambios equilibrados de mujeres resultan ser la máxima expresión de la capacidad de los hombres para crear armonía y, por tanto, orden social, frente a unas relaciones heterosexuales aparentemente conflictivas. Sin embargo, nos referimos deliberadamente al intercambio directo

como modelo, porque en las sociedades de servicio nupcial (a diferencia de lo que imaginamos que ocurre en grupos más complejos), el intercambio de mujeres suele realizarse desplazando a los hombres. Irónicamente, el hecho de que sean (característicamente) los hombres los que se desplazan viene a apoyar la opinión de que los hombres, lejos de ser peones pasivos de las mujeres que permanecen en casa, son los iniciadores de la afinidad. Como los hombres, al casarse, afirman su independencia acercándose a hogares foráneos y estableciendo hogares separados, su circulación adquiere un cariz activo, y se les considera como las personas que "hacen matrimonios", forjando así nuevas relaciones con otros hombres.

Por supuesto, la práctica habitual del matrimonio por intercambio directo tiende a basarse en una ficción de estatus atribuido, en la que ciertas categorías de mujeres son identificadas, desde su nacimiento, como las esposas legítimas de ciertos hombres. Como tal, el intercambio directo puede parecer incompatible con la noción de que los hombres consiguen esposas mediante demostraciones personales de violencia y destreza en la caza (y con el hecho de que los hombres realmente adquieren esposas cumpliendo obligaciones con los parientes de sus esposas). Pero hay dos sentidos en los que el matrimonio por intercambio directo complementa la lógica cultural inherente al énfasis en los logros y la violencia masculinos. En primer lugar, el intercambio directo tiene sentido para los individuos porque si un hombre necesita una esposa y nada más para independizarse, entonces lo único que puede intercambiar por una mujer es otra mujer. Por tanto, al dar una hermana al hermano de su mujer, el nuevo marido afirma su independencia y su igualdad con sus afines. Al mismo tiempo, se libera de deudas y obligaciones (aunque siga dando carne a sus suegros) y refuerza su derecho sobre su propia esposa al dar al hermano de ésta un interés personal en que su hermana cumpla con sus obligaciones. Es comprensible que las relaciones entre hermanos tengan un peso especial en un sistema de este tipo<sup>29</sup>, y las mujeres, si se dice que "pertenecen" a algún pariente, suelen estar más estrechamente vinculadas a los hermanos que a los padres. Los padres pueden recibir carne y servicios de los maridos de las hijas, pero el mando de un hermano sobre el matrimonio de su hermana puede ser el fundamento de su propia reivindicación de independencia adulta, su base para adquirir la esposa que lo hará igual a los hombres maduros. Así, entre los ilongotes, por ejemplo, es probable que los hermanos solteros perciban a un novio que se acerca como una fuente potencial de desafío. Con mucha más frecuencia que los padres, responderán con "ira" a las primeras peticiones de un pretendiente. Y la "ira" cuando una "hermana" se casa puede dar lugar a una demanda de "hermanas" a cambio, o bien a un regalo de bienes, o (en el pasado) a una oportunidad de tomar la cabeza de una víctima, todo lo cual, por supuesto, puede ayudar al hermano cuando busque una esposa.

En segundo lugar, el matrimonio por intercambio directo tiene significado a nivel social como la base de la cooperación y el orden, porque puede interpretarse como un prototipo de los poderes socialmente creativos de los hombres. Si, en la lógica cultural, los hombres logran su independencia mediante proezas de violencia,



también ocurre que la potencia masculina (que conduce al matrimonio) es lo que une a los hombres en paz y cooperación. Así, los ilongotes gritarán "dejad que nuestros hijos se casen" como símbolo de las relaciones de cooperación proyectadas tras completar los intercambios rituales (mucho más tenues) para forjar la paz. El matrimonio es lo que crea lazos duraderos, y en la medida en que los hombres "hacen matrimonios", el orden social que existe es una prueba de que los hombres, de hecho, están dotados de un tipo de fuerza extraordinaria y valiosa. De forma reveladora, entre los sharanahua de la Sudamérica tropical, el matrimonio por intercambio de hermanas está reconocido en los mitos y tradiciones como la base del orden social, y los mitos Sharanahua distinguen entre hombres cuyos matrimonios con seres sobrenaturales crean "cuñados" sociales y mujeres cuyos matrimonios similares crean monstruos (Siskind 1973).

Por último, las formas características de liderazgo político en las sociedades de servicio nupcial, como los intercambios equilibrados mediante los cuales los hombres se declaran iguales, proporcionan una prueba visible de la capacidad de los hombres para crear armonía entre ellos. Ya hemos señalado que los hombres de las sociedades de servicio nupcial parecen reacios a asumir posiciones de autoridad o a dar órdenes directas. Más bien, los líderes parecen preferir hacer sugerencias o dirigir la actividad realizando ellos mismos las tareas deseadas (Fried 1967: 83). Resulta sorprendente que, incluso entre gente tan "feroz" como los yanomamo, el jefe de una aldea no pueda ordenar el trabajo de sus compañeros; en el mejor de los casos, puede animar a los demás a arrancar las malas hierbas de la plaza comunal iniciando él mismo tal actividad (Chagnon 1968: 108). Los modelos de liderazgo indirecto son, por supuesto, bastante prácticos en un mundo en el que los hombres maduros, que son los focos naturales de la cooperación grupal, carecen del poder para obtener la obediencia de los hombres casados y están culturalmente impedidos para hacer aserveraciones de voluntad que puedan provocar resistencia. No obstante, estos patrones de liderazgo tienen su lado positivo. En primer lugar, dan a los líderes la apariencia de estar desinteresados y, por tanto, pueden promover la opinión de que los hombres (en contraste con las mujeres) son capaces de un comportamiento completamente altruista. En segundo lugar, como los líderes suelen formular sus sugerencias de actividad como si fueran por el bien general, o "porque siempre se ha hecho así", sus pronunciamientos sugieren la existencia de imperativos morales que escapan al control humano. Tiene sentido, pues, que los hombres pigmeos, mas no las mujeres, se aseguren de contar con el apoyo trascendente del bosque (Turnbull 1961), que los rituales de caza de cabezas de los hombres ilongotes proporcionen la base espiritual para la renovación humana y, lo que es más vívido, que los hombres australianos creen armonía entre ellos siguiendo la "ley" del Ensueño que es y siempre fue.

### **Concepciones culturales**

En la introducción de este ensayo, sugerimos que los hombres y las mujeres de las sociedades de servicio nupcial están definidos culturalmente por un sistema que opone modelos uni-sexuales (masculino-masculino) y hetero-sexuales de reproducción biológica y de relación social. El hombre cazador, que mata y alimenta, no está equilibrado por la mujer recolectora o la mujer madre. La "cultura" masculina tampoco se opone fácilmente a un mundo femenino "natural". Más bien, los rituales comunitarios y masculinos celebran la capacidad de los hombres para ordenar, dinamizar y nutrir el mundo social de ambos sexos en el contexto de actividades exclusivamente masculinas, mientras que los rituales femeninos tratan de promover las relaciones sociales y sexuales entre mujeres y hombres. Los rituales femeninos están diseñados para realzar cualidades como la belleza, la salud y la sexualidad, cualidades que permiten a las mujeres participar como actores en las relaciones heterosexuales a través de las cuales los adultos organizan y manipulan los vínculos de cooperación en curso.

Las imágenes del Hombre Potente o del Hombre Cazador, y de la Mujer como su Pareja Sexi –motivadas, sugerimos, por los hechos de la organización política y económica– se elaboran en la cosmología y los rituales de las sociedades de servicio nupcial en términos tan diversos que es difícil percibir sus puntos comunes subyacentes. Los primeros ritos menstruales son, por ejemplo, más importantes en algunos grupos bosquimanos que en otros; lo mismo puede decirse de los rituales en torno a la caza. Del mismo modo, entre los aborígenes australianos, el contraste entre los grupos del centro y del norte en cuanto a la importancia relativa de la sexualidad femenina en los rituales masculinos ha sido objeto de numerosos análisis. Los cazadores de cabezas ilongotes, los ritualistas aborígenes y los cazadores !kung participan, por supuesto, en proyectos diferentes. Nuestro análisis nos lleva a sugerir, sin embargo, que la comprensión de sus significados distintivos depende de un diagnóstico adecuado *tanto* de lo común como del contraste: Los detalles culturales se hacen más inteligibles a través del reconocimiento de su anclaje sociológico común y de los patrones que comparten. Así, en la sección que sigue, describimos el contenido y el contexto de rituales específicos entre los !kung san, los aborígenes de la Tierra de Arnhem y los cazadores-horticultores ilongotes, con el fin, en primer lugar, de ilustrar sus similitudes y, a continuación, de sentar las bases para un debate sobre las relaciones entre cultura y política, ya que éstas explican tanto los silencios como las reivindicaciones rituales expresadas por mujeres y hombres.

#### LOS !KUNG SAN

La comunidad y los rituales masculinos entre los !kung celebran al Hombre Cazador, cuya destreza como proveedor le permite nutrir a los demás, forjar matrimonios y curar a los enfermos. Las mujeres están excluidas de todos los aspectos de la caza por la creencia de que "la feminidad niega la destreza en la caza" (Marshall 1976: 177) y, por tanto, no pueden participar ni en los rituales de caza de los hombres ni en "el importantísimo rito de iniciación para los chicos, el Rito de la Primera Cacería, que

se basa en la caza y que debe realizarse antes de que un joven pueda casarse" (Marshall 1976: 178). El Rito de la Primera Cacería se realiza dos veces para cada muchacho, una después de matar a un gran animal macho y otra después de matar a una hembra grande, y está diseñado para mejorar su destreza en la caza. Durante la ceremonia, se escarifica al muchacho. Se le hace una incisión en el pecho, que se rellena con sustancias mágicas para asegurar que no sea perezoso y que "su corazón le diga: ¿Por qué estoy aquí sentado junto al fuego? ¿Por qué no salgo a cazar?" (Marshall 1976: 131).

Marshall señala que "la caza está ritualmente ligada al matrimonio" (1976:270), y la forma de su asociación sugiere claramente que los hombres adquieren esposas mediante demostraciones de destreza en la caza. Los informantes dijeron a Marshall que "a un muchacho que nunca haya matado a ningún animal grande de carne no se le daría una esposa" (1976: 270). En el momento de la boda, el novio debe matar un animal grande para los padres de su esposa (1976: 270), y los !kung creen que un novio se gana la cooperación de su novia "alimentándola" cuando es joven (1976: 169). Por último, los mitos y juegos !Kung equiparan al matrimonio con la caza; los hombres "persiguen", "matan" y "comen" mujeres igual que los hombres persiguen, matan y comen animales (Marshall 1976; Biesele 1975; McCall 1970).

Marshall también sugiere que la destreza masculina en la caza está vinculada a la destreza sexual masculina (1976: 270), pero no aporta datos sobre las concepciones culturales de la sexualidad masculina. Afirma que "con el servicio prestado a la familia de la novia, la parentela de la novia puede captar a la vez los poderes sexuales y habilidades de caza del joven" (1976:270), pero no da ninguna indicación de qué beneficios tangibles podrían reportar los poderes sexuales masculinos. Sin embargo, se asocia claramente a los hombres con los hijos de sus esposas a través de su "deber y derecho... a poner un nombre a sus hijos e hijas" (1976: 223). Poner nombre no sólo confiere una esencia espiritual al niño, sino que también refleja, en parte, posiciones genealógicas que determinan patrones de bromas, evasión y acceso sexual. Así pues, los hombres, como dadores de nombre a los niños, son, de manera importante, los creadores de los niños como seres sociales y, por tanto, los creadores de las relaciones sociales de los niños. La destreza de los hombres en la caza les permite casarse, y su destreza sexual da forma a los matrimonios de la siguiente generación.

La capacidad de los hombres para crear y mantener el orden social también se expresa en el derecho de los hombres (pero no de las mujeres) a hacer los fuegos rituales que se encienden en cada nuevo campamento, después de una muerte o desgracia, y para todos los rituales, incluidas las danzas de curación (Marshall 1976: 83). Pero como el fuego ritual lo enciende el hombre más viejo y capaz, la construcción del fuego dramatiza la desigualdad entre hombres viejos y jóvenes al mismo tiempo que dramatiza las diferencias entre hombres y mujeres. Esta triple división social se hace especialmente evidente en los ritos de iniciación masculinos

y en las danzas de curación. En las iniciaciones masculinas, los hombres mayores entablan relaciones con los jóvenes en ausencia de mujeres; en los bailes de curación, donde los hombres bailan y las mujeres cantan, las diferencias de edad y sexo se dramatizan por el hecho de que los hombres mayores ayudan a los jóvenes a alcanzar estados de trance, mientras que las mujeres les animan a todos cantando en un grupo indiferenciado (Katz 1976)<sup>30</sup>.

Mientras que los rituales de los hombres y los rituales comunitarios parecen hacer hincapié en lo que llamamos el modelo unisexual de reproducción y relaciones sociales, los rituales de las mujeres (mucho menos documentados) parecen celebrar las capacidades de las mujeres para crear vínculos heterosexuales con hombres maduros. En particular, las mujeres parecen celebrar la belleza y el atractivo sexual que crean las relaciones sociales despertando la pasión sexual de los hombres. Marshall informa de que todas las mujeres !kung tienen cicatrices en la cara y en las nalgas, "por belleza", y que las niñas se escarifican alrededor de los doce años (1976: 41), al momento en el que están atrayendo maridos, pero probablemente aún no han menstruado (véase Howell 1976). En bailes juguetones, las niñas representan una variedad de actividades sexuales (McCall 1970). Por último, la primera menstruación de una niña se celebra con un rito que implica su reclusión y la escenificación de la sexualmente sugerente Danza del Eland por parte de otras mujeres. En la Danza del Eland, las mujeres sexualmente maduras se quitan la ropa y escenifican el poder de su sexualidad para vigorizar y rejuvenecer a los hombres adultos. Los rituales de pubertad de las niñas no parecen hacer hincapié en la capacidad de las mujeres para tener hijos, y ésta ausente interés *ritualmente* elaborado por la fertilidad o la maternidad femenina se refleja en el hecho de que las mujeres dan a luz en los matorrales apartados del campamento, solas o con sus propias madres (Marshall 1976: 166).<sup>31</sup>

Silberbauer (1963) relata detalladamente la ceremonia de la pubertad de una niña que observó entre los bosquimanos G/wi. Aunque la ceremonia no incluía una danza del Eland, sí incluía otras actividades que pueden interpretarse como celebraciones de las capacidades "sexuales" de las mujeres para crear vínculos con los hombres y atraer la buena fortuna. Tras cinco días de estricta reclusión, la púber se reunía con su marido y ambos eran lavados, decorados y escarificados por mujeres mayores. Más tarde, se "presentaban" a la muchacha plantas alimenticias y un "aguacero" para que le trajeran buena fortuna y atrajeran la lluvia, que beneficiaría a quienes vivieran con ella. Por último, en una alegre conclusión, la niña era acompañada por su padre, que la "presentaba" a cada uno de los miembros de la banda. Silberbauer señala que "es una indicación de una consideración particular ser la primera en ser presentada así... a un hombre, le trae especialmente buena fortuna en la caza, y a una mujer le ayuda en sus búsquedas de comida y en tener y criar hijos" (1963: 21). Aunque los temas de la crianza pueden figurar vagamente en los rituales de la pubertad femenina, Silberbauer deja claro que no había ningún aspecto de la ceremonia que

sugiriera un rito de fertilidad. Los G/wi piensan poco en la fertilidad, se preocupan más por la facilidad del parto y el éxito en la crianza del niño" (1963: 25).

La definición cultural del hombre en términos de la destreza en la caza y de la mujer en términos del atractivo sexual se refleja no sólo en los ritos de iniciación de niños y niñas, sino también en las sanciones por quebrantar tabúes sobre los sitios permisibles donde hombres y mujeres pueden sentarse alrededor de una hoguera y en las declaraciones de los padres sobre las cualidades deseables de los cónyuges de sus hijos. Se supone que ni los hombres ni las mujeres deben sentarse donde se han sentado adultos del sexo opuesto, pero un hombre que viola este tabú destruirá su destreza para la caza, mientras que una mujer "sufrirá trastornos de las vías urinarias" (es decir, podríamos sugerir que quedará incapacitada para disfrutar de las relaciones sexuales) (Marshall 1976: 249). Ni siquiera se menciona la esterilidad, la sanción más común por romper el tabú por parte de las mujeres en la mayoría de las sociedades africanas de intercambio de bienes nupciales. Del mismo modo, los padres de las chicas, cuando se les pregunta por las cualidades deseables en los maridos de sus hijas, dicen que quieren buenos cazadores, mientras que los padres de los chicos esperan que las chicas con las que se comprometen sus hijos crezcan siendo "guapas" (Marshall 1976: 267). Las madres de los chicos, de forma más realista, también esperan que las esposas de sus hijos cumplan con sus obligaciones y no causen problemas: que "no sean perezosas ni deambulen de visita por la noche en fuegos ajenos" (Marshall 1976: 267). El relato de Marshall, sin embargo, no contiene ninguna sugerencia de que los padres de los chicos se preocupan por la capacidad de la chica para tener hijos, una preocupación común, si no la más común, de los padres de los chicos en la mayoría de las sociedades africanas de intercambio de bienes nupciales.

Los rituales !Kung parecen hacer hincapié, en resumen, en las mismas cualidades que la vida cotidiana marca como social y políticamente más deseables: la habilidad trascendente de los hombres que cazan (una habilidad relacionada con los matrimonios de hombres y con las pretensiones de los adultos concededores), y las capacidades sexuales, y quizás, de crianza de las futuras esposas de estos hombres.

#### LOS PUEBLOS DEL NORESTE DE LA TIERRA DE ARNHEM

La conclusión de Warner de que los hombres murngin son para las mujeres lo que lo sagrado es para lo profano ha sido criticada por estudiosos que se han centrado en la experiencia de las mujeres (Kaberry 1939). Sin embargo, pocos estarían en desacuerdo con la afirmación muy similar de Maddock de que los cultos masculinos, que "a pesar de su núcleo secreto, requieren la participación activa de la comunidad en general" y "expresan temas amplios, cohesivos e impersonales, como la fertilidad y la continuidad de la naturaleza, la regularidad de la sociedad y la creación del mundo", mientras que "los cultos femeninos se centran en intereses estrechos, divisivos y personales, como la magia amorosa y la reacción a las crisis fisiológicas" (1975: 155). Nuestra interpretación del material australiano nos lleva a sugerir, por

el contrario, que Maddock, al igual que Warner y Durkheim antes que él, han conceptualizado erróneamente las ideas aborígenes sobre las mujeres debido a una inclinación a pensar de forma dualista y, por tanto, a presentar a las mujeres como opuestas a los hombres. Si los hombres se asocian a la estación de las lluvias, las mujeres –infieren estos analistas– se vinculan a la estación seca. Si a los hombres se les asocia con la muerte, a las mujeres se las asocia con la fertilidad y la vida. Y, quizá paradójicamente, si los cultos de los hombres son integradores, los de las mujeres deben ser –como probablemente los consideran los aborígenes– perturbadores de la vida social. La paradoja se disuelve cuando uno se da cuenta de que los cultos de los hombres están asociados *tanto* con la violencia como con la fertilidad y el bienestar, y que los ritos de las mujeres no tienen que ver con la fertilidad sino con el sexo.

La caza no es un tema importante en los rituales de los hombres murngin. La primera cacería de un joven recibe cierta atención ritual, y la caza está ritualmente vinculada al nacimiento del primer hijo de un hombre (Warner 1937: 128), pero el conocimiento ritual, no la destreza en la caza, es la base reconocida del estatus masculino. Los hombres murngin "proveen" a los demás menos a través de la caza, *per se*, que asegurando "la fertilidad y la continuidad de la naturaleza" (Maddock-1975: 155). Para ellos, la circuncisión es un marcador más importante que la primera cacería de un chico. Sin embargo, hay indicios de que matar humanos, a diferencia de matar animales, confiere un poder ritual. Se cree que el espíritu de un hombre muerto entra en el cuerpo de su asesino y le da fuerza (Warner 1937: 163).

Los cultos de los hombres murngin son elaborados, complejos y ricos simbólicamente, pero para nuestros propósitos es más importante anotar que todos dramatizan las diferencias entre hombres jóvenes y maduros, incluso cuando tratan sobre la continuidad y el orden del mundo. En palabras de Warner, "todas las ceremonias están asociadas con la clasificación por edades, ya que en ellas participan hombres iniciados en determinados grados de edad, o sirven para iniciar a un hombre en un estatus superior" (1937: 259). Los grados de edad rituales están "estrechamente correlacionados con la posición familiar de un hombre" (Warner 1937: 125). La circuncisión se produce cuando un niño abandona la fogata de su madre para vivir en el campamento de los hombres solteros. Un hombre ve el tótem pitón (bajo) por primera vez cuando tiene bigote y barba – ambos marcadores de su elegibilidad para casarse. Y, por último, los hombres liberados de tabúes alimentarios por el nacimiento de un hijo se convierten en elegibles para ver los tótems superiores y más sagrados que aseguran la vida del grupo (Warner 1937: 125-37).

La dramatización ritual de los grados de edad masculinos se produce sobre un fondo de mujeres ausentes, indiferenciadas, sin sexo o controladas. Las mujeres están ausentes, por supuesto, de los ritos más secretos de los hombres, y cuando están presentes en ciertas ocasiones, dramatizan su exclusión escondiéndose bajo las esteras. Pero la forma más frecuente de participación de las mujeres en los rituales

de los hombres y de la comunidad es bailar y/o cantar en un grupo indiferenciado, normalmente dentro del campamento o en un "campo de baile de mujeres". Las mujeres mayores, que se aproximan o han pasado la menopausia, pueden ser invitadas a interpretar papeles en rituales de los que se excluye a otras mujeres. Pero cuando hay que dramatizar a mujeres sexualmente activas, los hombres son los que interpretan esos papeles. El hecho de que los fundadores femeninos de los mitos no sean representados por mujeres sexualmente activas ni en los rituales masculinos ni en los femeninos sugiere que la representación de la fertilidad femenina, en la medida en que se produce, es más una metáfora de las capacidades dadoras de vida de los hombres que una declaración acerca de las mujeres.

Por último, las mujeres pueden participar en los rituales masculinos de formas que dramatizan el control de los hombres sobre su sexualidad. Las jóvenes pueden tumbarse bajo las esteras con los iniciados mientras los adultos cantan sobre ellas, escenificando las prerrogativas de los mayores en el otorgamiento. Y la licencia sexual se produce después de la ceremonia Gunabibi, cuando los hombres intercambian ceremonialmente esposas o prestan esposas a los "hermanos" de la tribu. Las mujeres (y los hombres) que se muestran reacios a participar en dicha licencia son amenazados de muerte. Los murngin son bastante explícitos a la hora de considerar la licencia sexual como un medio para evitar peleas entre hombres. A Warner le dijeron que "es mejor que todos vengan con sus mujeres y se reúnan todos juntos en Gunabibi y jueguen unos con otros, y así nadie empezará a tener novios durante el resto del tiempo" (1937: 308).

Aunque Warner veía la masculinidad y la feminidad como principios organizadores de la organización social murngin dramatizados en rituales, le costaba mucho caracterizar la feminidad. Su afirmación de que las mujeres eran "profanas" en contraste con los hombres "sagrados" ha sido criticada (véase Kaberry 1939), y su intento de vincular lo masculino y lo femenino a las estaciones húmeda y seca, respectivamente, acaba equiparando el principio femenino con lo que todo el mundo considera la mejor estación del año (1937: 395). Warner se equivocó, creemos, al intentar aplicar las dualidades durkheimianas con demasiada rapidez. Los rituales murngin escenifican las diferencias entre los hombres y las potencias problemáticas asociadas a la sexualidad femenina descontrolada. No se refieren a la fertilidad femenina *per se*. Así, por ejemplo, cuando los chicos murngin son iniciados, pueden estar físicamente separados de las mujeres y de los niños no iniciados; sin embargo, el ritual no escenifica el abandono de un antiguo estatus sino, por el contrario, la adquisición de uno nuevo, a través de la incorporación de potencias femeninas en asociación con hombres mayores conocedores. Al ser circuncidados, los jóvenes murngin no pierden la parte "femenina" de sí mismos, como se dice que ocurre con los chicos en muchas sociedades de intercambio de bienes nupciales (véase Beidelman 1971: 104). De hecho, el prepucio circuncidado, lejos de desecharse, se conserva en un esfuerzo por mejorar el crecimiento de los chicos (Warner 1937: 277), y se dice que los jóvenes circuncidados, lejos de *perder* sus atributos femeninos,

*adquieren* la afiliación totémica masculina y/o andrógina, conocida como la "marca de la serpiente" (Warner 1937: 126). De nuevo, los ritualistas murngin inducen hemorragias, no como purga sino como mímica de la "menstruación" ancestral. La "menstruación masculina" –un conglomerado simbólico de sustancia menstrual femenina y sangre del corazón, asociado con las almas y con la violencia masculina– se unta en los practicantes como signo de fuerza trascendente y dadora de vida (Munn 1969: 189, 195). En lugar de representar la envidia o la ambivalencia hacia los poderes reproductivos "naturales" de las mujeres, los rituales murngin muestran las capacidades unisexuales de los hombres para la creación, y su habilidad para incorporar asociaciones femeninas en un contexto ritual exclusivamente masculino, y así dar vida por sí mismos.

Muchas sociedades de servicio nupcial tienen mitos en los que las dotes creativas iniciales de las mujeres –que nosotros interpretamos que tienen menos que ver con la fertilidad que con su estimulante sexualidad– resultan perturbadoras, provocando la práctica ritual y la trascendencia cultural de los hombres. El conocido mito Murngin de las hermanas Wawilak, cuyas hazañas proporcionan una carta de navegación para las ceremonias Gunabibi de los hombres, ejemplifica estos temas generales (véase Warner 1937: 240-9; también Munn 1969). El mito retrata a dos mujeres jóvenes solas, que descubren y nombran animales sagrados, la capacidad de nombrar sugiriendo potenciales creativos reclamados actualmente por los hombres adultos. Las muchachas llegan, finalmente, al pozo de la pitón sagrada, donde los animales que recogieron las abandonan, y una hemorragia menstrual incontrolada hace que la pitón salga de sus confines, inundando con su agua el suelo de ellas.

Dado que, como nos dice Warner, se cree que el inicio de la menstruación "se debe al acto sexual" (1937: 64), parece que las hermanas, al menstruar, no están contaminando un lugar sagrado, sino exhibiendo una sexualidad descontrolada. La respuesta que suscitan es entonces, apropiadamente, un símbolo de la dominación ritual y sexual de los hombres. Independientemente de que la serpiente naciente sea o no declarada una figura masculina, la masculinidad fálica es generalmente reconocida como uno de sus sentidos (Munn 1969: 185). De hecho, los comentaristas, centrándose en la forma en que la serpiente se traga y luego vomita a las mujeres, se acercan a expresar lo que cabría esperar de las estructuras simbólicas del servicio nupcial: que la serpiente/pene es también una vagina capaz de dar a luz.

La serpiente vomita a las mujeres, las aguas retroceden y, finalmente, sus hermanos sueñan con las canciones y los ritos que los hombres necesitarán para controlar las cosas. Las iniciativas míticas de las mujeres dan paso así a un orden ritual contemporáneo que sólo los hombres podrán regular y reproducir. En última instancia, pues, al gobernar la sexualidad femenina, los hombres adultos no sólo ganan el control ritual de sus mujeres, sino también, por supuesto, el de las estaciones y –quizá lo más importante– el de los hombres aún no iniciados.



Se sabe menos sobre los rituales de las mujeres en el norte de Australia.<sup>32</sup> Sus ritos sólo aparecen en contadas ocasiones, pero las escasas pruebas sugieren, una vez más, que los investigadores se han equivocado al considerarlos una simple oposición a los rituales colectivizadores de los hombres. Los rituales de las mujeres no se refieren a los temas que celebran los hombres. Donde los hombres se preocupan por la fertilidad, las mujeres practican la "magia del amor" y celebran el bienestar físico. Catherine Berndt informa de que los rituales de magia amorosa de las mujeres hacen hincapié en "ciertos deseos y anhelos específicos: conseguir amantes, conservar o recuperar el afecto del marido; y abundan en referencias a símbolos fálicos y relaciones sexuales" (1930: 26). Pero, aunque la magia amorosa "es la característica más llamativa y obvia" de los rituales femeninos, "no representa su único contenido y propósito" (C. Berndt 1950: 26). Los rituales femeninos no sólo "se centran en intereses estrechos, divisorios y personales" (Maddock 1975: 155). Más bien, los rituales de las mujeres invocan a seres sobrenaturales, y el poder desatado en sus cantos puede utilizarse para curar a enfermos y heridos (C. Berndt 1950: 26). Sin embargo, en contraste con su preocupación por la sexualidad y la salud, las mujeres muestran poco interés ritual por la biología femenina. Las mujeres del norte de Australia "tienen pocas canciones relacionadas con crisis fisiológicas como el nacimiento, el crecimiento de los pechos de las niñas y la menstruación" (C. Berndt 1950: 26). De hecho, las canciones para acelerar el inicio de la pubertad en las mujeres "se consideran propias de los hombres" (C. Berndt 1950: 26). Entre los murngin, la primera menstruación de una niña estaba aparentemente marcada sólo por la reclusión (Warner 1937: 75), y Warner no informa de rituales de nacimiento para la madre y el niño.

Por lo tanto, aunque los rituales del norte de Australia difieren de los de los bosquimanos, se ajustan al modelo del servicio nupcial al menos en los siguientes aspectos: (a) se celebra a los hombres como criadores/creadores, aunque en este caso el conocimiento ritual, más que la habilidad para la caza, se asocia con la edad adulta, el matrimonio y la sexualidad masculinos, y con la reproducción saludable de la sociedad humana en su conjunto; (b) las capacidades de los hombres implican, no el rechazo, sino la incorporación de un conjunto de símbolos que ponen de manifiesto sus vínculos con las madres y con las dotes biológicas femeninas; y (c) los poderes que reclaman las mujeres tienen menos que ver con la reproducción de la vida o con la crianza de sus hijos que con su vitalidad y habilidad sexuales.

#### LOS ILONGOTES

"Hombre cazador y mujer" fue el título que Rosaldo y Atkinson dieron a su artículo de 1975 sobre las concepciones de género representadas en la magia de la caza y la horticultura ilongotas. El título refleja su conclusión de que, aunque el arroz y la caza son, en muchos sentidos, equivalentes simbólicos, los ilongotes equiparan la caza con la caza de cabezas y, por lo tanto, con la valiosa violencia de los hombres que quitan la vida, pero no asocian los productos cultivados por las mujeres con la

fertilidad y el nacimiento que dan vida. Aunque los términos de la discusión de Rosaldo y Atkinson son algo diferentes de los desarrollados aquí, sugieren que los ilongotes contrastan con ciertos grupos de intercambio de bienes nupciales de la misma zona en que estos últimos oponen 'quitar la vida', a 'dar la vida', e identifican 'dar la vida' con las preocupaciones productivas y reproductivas femeninas.

Entre los ilongotes, los hechizos de caza de los hombres utilizan metáforas y plantas mágicas que también se encuentran en los hechizos que las mujeres realizan en sus huertos. Ambos invocan imágenes de socialidad, bienestar y "concentración", que se aplican por igual a los productos forrajeros de los hombres y a los cultivados por las mujeres, porque –como dicen los ilongotes– "son los mismos alimentos que comemos". Los hechizos de las mujeres, sin embargo, parecen resaltar los aspectos competitivos de la producción: Describen el hecho de que los huertos sanos crecen gracias a los "robos" de "corazones de arroz" de los vecinos, y que los cultivadores con éxito pueden ganarse tanto la visita de sus vecinos como su envidiosa estima. Los hechizos de caza masculinos, por el contrario, explican las muy diferentes preocupaciones culturales que unen a los hombres exploradores en el bosque con los jóvenes que buscan cabezas. Los jóvenes cazadores de cabezas, en la oratoria, se equiparan a los jóvenes perros de caza; y los perros de caza, en los hechizos, se describen mediante invocaciones de una imaginería asociada a fuerzas naturales violentas –relámpagos, viento y ramas que chocan– y a duelos, gongs y ornamentos de aves calaos que celebran a los hombres que matan. La equiparación de la caza y la caza de cabezas también se refleja en los mitos en los que hombres valientes van a la caza y "abatén" los cuerpos enemigos; se revela en el hecho de que una única deidad atiende a la vez a los cazadores de cabezas y a los cazadores; y, lo que es más importante, surge cuando los hombres describen sus matrimonios y recuerdan a los hermanos de sus esposas, que exigían que los pretendientes no sólo les trajeran caza, sino que los guiaran en las incursiones en busca de cabezas. Universalmente, los jóvenes albergan la esperanza de conseguir cabezas antes de contraer matrimonio; y la "ira" o "potencia" demostrada mediante la decapitación se confirma cuando los pretendientes "responden" a las demandas de sus parientes afines de novios que puedan beber ríos, trepar por las nubes y caminar sobre cuchillos –o, en términos más prácticos, les presentan pruebas de "potencia" como comidas festivas y bienes preciados.

La caza de cabezas es, pues, para los ilongotes, un acto que precede idealmente al matrimonio. Se asocia con la valiosa "ira" masculina que se establece y se muestra a la vez en los asesinatos y en las cacerías exitosas de los hombres. Aunque los hombres matan por diversas razones y en distintos momentos de su vida, pocos ilongotes de este siglo han logrado más de una decapitación; es más probable que las pruebas adicionales de destreza violenta se asocien con una agresividad impropia que con el reconocimiento social y el prestigio. Esto se debe a que los ilongotes consideran que el rapto de cabezas es, en su inmensa mayoría, cosa de solteros inquietos que, aunque aprenden a matar gracias a los alardes de los mayores y son guiados en sus

incursiones por éstos, son descritos como "ansiosos" y "distráidos" en los años previos para "encontrar" una víctima y una novia. Se dice que el propio matrimonio y, en particular, los nacimientos de los hijos agotan la "ira" juvenil y la vitalidad de ambos sexos, y los ilongotes afirman que es improbable que los hombres casados planeen asesinatos porque están demasiado preocupados por los llantos de sus hijos.

Pero al mismo tiempo que piensan que los vínculos adultos "difuminan" la violencia juvenil, los ilongotes creen que la "ira" realizada en los años de soltería es una fuente vital de vida. Así, los ilongotes dicen que los nombres de los niños reflejan la cólera de sus padres, y los bebés son, en opinión de los ilongotes, creados a partir de la cólera masculina concentrada en forma de esperma. La ecuación de la caza y la matanza identifica así las actividades productivas con una "ira" que permite la reproducción social. Y la celebración de la matanza es en sí misma un momento de bienestar colectivo y alegría trascendente.

Los rituales de decapitación reúnen a un amplio círculo de parientes y amigos en una noche de fiesta y celebración. Se sacrifica un cerdo para apaciguar a los espíritus, que a su vez alejan las maldiciones enviadas por los familiares de las víctimas. Tras estos ritos propiciatorios, los asesinos y sus invitados se enzarzan en interminables rondas de juergas, bailes y cantos corales. El proceso ritual une al grupo y a la vez distingue entre clases significativas de participantes: (a) los chicos jóvenes, que no han cazado cabezas, pueden decapitar juguetonamente a un pollo mientras sus mayores matan al cerdo, pero no participan en el canto coral; (b) uno o dos hombres mayores apuñalan al cerdo y dirigen los procedimientos; (c) el propio cazador debe sentarse sobre el cerdo mientras es apuñalado para adquirir fuerza y, después de que todos sus invitados se hayan ido, realizará un ritual que recuerda al practicó en su primera cacería con éxito; (d) un grupo de hombres adultos, todos asesinos, se embadurnan la cara con la sangre del sacrificio y luego entran en la casa para bailar y unirse a los cantos corales enfatizando con alardes de las anteriores decapitaciones; y, por último, (e) las mujeres son tratadas como un grupo y se las mantiene apartadas de los hombres hasta que un "roce" ritual garantice su salud y seguridad. Las mujeres ni comen ni tocan el cerdo "perteneciente" a los asesinos y, sin embargo, animarán a los hombres a cantar cuando, apiñadas en el suelo, inicien su contrapartida coral a los hombres de pie, que cantan y se jactan en la canción de celebración. Algunas mujeres pueden unirse a los hombres en bailes individuales, pero los ilongotes consideran que los bailes de las mujeres son mucho más "vagos" y menos "concentrados" o encantadores que los bailes bastante similares de los hombres.

Las personas se agrupan así en función de la edad, los logros y el sexo, pero el aura general de entusiasmo deja claro que todos pueden compartir lo que consideran una celebración rejuvenecedora. Y así, aunque la caza de cabezas se reconoce claramente como motivo de autoridad generalizada de los hombres, las mujeres no desalientan las hazañas de caza de cabezas de sus amigos solteros. En cambio, se burlan de los chicos jóvenes para demostrar su "ira". Y los hombres dicen que les

avergüenza especialmente regresar de incursiones infructuosas cuando las voces de las doncellas los despiden.

Así pues, los hombres se definen a través de actos violentos, realizados principalmente por jóvenes, que contribuyen a la reproducción social. Pero, por otra parte, el contenido de la magia, las canciones y la tradición Ilongot sugiere que, para muchos efectos, hombres y mujeres se conciben en términos semejantes.

Por último, sin embargo, la representación elaborada de las preocupaciones distintivamente *femeninas* está prácticamente ausente en la vida Ilongot, y las representaciones que existen no destacan el papel reproductivo de la mujer, sino una preocupación por su habilidad productiva, su salud, su atractivo y su sexo. Así, las casas de los ilongotes suelen tener como adornos en sus tejados dos brazos llamados "cuchillos cazadores de cabezas", que declaran la ferocidad de los residentes masculinos; y en el interior, en las vigas que sostienen estos "cuchillos", los ilongotes han representado en el pasado el complemento femenino a los violentos cuchillos de los hombres y han tallado dos abultados "pechos". Los "pechos", dicen, no son indicativos del amor y los cuidados de una madre sino, más bien, de hermanas núbiles a las que los feroces hermanos defenderán. Del mismo modo, en los rituales de la cosecha, que las mujeres realizan casi solas, no hay frases hechas que relacionen el arroz nuevo con los bebés, pero las mujeres pueden vestirse "coquetamente" con ropas glamurosas para atraer a los espíritus que protegen sus cosechas. Las mujeres menstruantes no deben sentarse sobre almohadas, pero, aparte de esto, ningún ritual o restricción marca la pubertad o la menstruación de la mujer. Las mujeres pueden ser asistidas en el parto por cualquier hombre (o mujer) al que no vean como "hermano", pero, de nuevo, aparte de los hechizos para facilitar el parto del bebé, ningún ritual celebra el acontecimiento del nacimiento. Y, por último, en el momento del parto, la gente parece mucho menos preocupada por el estado del recién nacido que por la expulsión de la placenta y la salud de la madre. Hay una serie de rituales breves que se celebran opcionalmente en los primeros meses para garantizar la salud del nuevo hijo, pero, significativamente, se centran menos en el nuevo vástago que en el temor a que los niños mermen la fuerza de sus madres. Los hombres suelen ser excluidos de estos rituales por temor a que "se conviertan en infantes" y pierdan su habilidad en la caza; sin embargo, una exclusión paralela, que separa a las mujeres de los decapitadores, no se refiere a la suerte de la mujer en la horticultura o la reproducción, sino más bien a las amenazas de granos, fealdad y mala salud.

Al igual que los bosquimanos y los australianos del norte, los ilongotes ven claramente algo rejuvenecedor y creativo en la destreza masculina. Vinculan la destreza masculina en la caza y la matanza a la prueba de sí mismos que se considera necesaria para el matrimonio. Y los rituales en los que las proezas masculinas se convierten en la fuente de un renovado sentido de la vida colectiva son también rituales que dramatizan las diferencias entre hombres y mujeres y entre hombres viejos y jóvenes. Por último, los ilongotes parecen pensar, en parte, en las mujeres

en términos de crianza, salud y alimentación; pero no celebran la reproducción biológica ni la particularidad de las madres. En cambio, lo importante de las mujeres es que son vivaces, enérgicas, sexualmente atractivas y –como tales– estimulantes y complementos de los hombres.

#### INTERPRETACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES CULTURALES

En nuestra introducción, sugerimos que las concepciones de género en cualquier sociedad deben entenderse como aspectos funcionales de un sistema cultural a través del cual los actores manipulan, interpretan, legitiman y reproducen los patrones de cooperación y conflicto que ordenan su mundo social. En otras palabras, consideramos las concepciones de género no como simples *reflejos* de la realidad biológica o social, sino como aspectos de sistemas conceptuales más amplios que surgen de la acción social y contribuyen a ella. Los hechos biológicos y materiales evidentes pueden limitar las posibles concepciones de género, pero para comprender cómo interpretan las personas el mundo que les es dado, debemos estudiar las *relaciones* sociales de hombres y mujeres en términos de pautas de cooperación y estratificación en conjuntos sociales complejos. Las ideas tienen sentido en la interacción, en contextos en los que las personas explican sus dificultades, plantean desafíos y hacen reclamaciones. Por tanto, sólo si examinamos el tipo de reivindicaciones que se hacen unos a otros entenderemos por qué en las sociedades de servicio nupcial se celebra al Hombre Cazador cuando parece que la habilidad para la caza no explica las diferencias socialmente significativas entre hombres mayores y jóvenes o entre hombres y mujeres, y por qué las propias mujeres son propensas a celebrar no la fertilidad sino la sexualidad.

Brevemente, nuestro argumento es que la organización de las relaciones sociales en las sociedades de servicio nupcial da lugar a formas particulares de acción política y que los modismos derivados de estas formas de alianza y conflicto subyacen tanto al modelo "unisexual" de reproducción y orden social mostrado en los rituales masculinos y comunitarios como al modelo "heterosexual" celebrado por las mujeres. Así, afirmamos que la potencia celebrada en los rituales en los que los hombres mayores pretenden dinamizar su mundo social transmitiendo sus poderes a los menores no es más que una expresión de la fuerza y la potencia destacadas en toda la política masculina. Y sugerimos que los poderes que unen a los hombres con los dioses se reconocen como poderosos, al menos en parte porque están relacionados con las fuerzas invocadas por la articulación de la diferencia y el establecimiento de la paz. La desigualdad entre los hombres se atribuye a diferencias en la habilidad para la caza, el conocimiento ritual o la "ira", y estas mismas cualidades se invocan en contextos políticos cuando los hombres se declaran iguales a sus semejantes. Así como los conflictos se resuelven permitiendo que ambas partes muestren su habilidad equivalente, los hombres maduros hacen ritualmente iguales a los jóvenes enseñándoles habilidades de caza, conocimientos esotéricos y valentía.

Del mismo modo, aunque en términos muy diferentes, las mujeres celebran los atributos sexuales que invocan al forjar relaciones con los hombres.

En resumen, nuestra interpretación de la vida ritual parte de la base de que el ritual elabora temas políticamente destacados. En consecuencia, las ideas expresadas en los rituales deben entenderse examinando su ubicación en contextos políticos. En particular, parece que las agrupaciones sociales representadas en los rituales derivan de grupos definidos por diferentes tipos de obligaciones y que las cualidades asignadas a dichos grupos probablemente reflejan las cualidades que los individuos invocan cuando hacen reclamaciones a otros. Por lo tanto, las cualidades asignadas a los grupos no reflejarán las relaciones "reales" entre grupos, sino más bien las cualidades que se ponen de relieve en situaciones en las que la gente habla y lucha por estas relaciones "reales". La diferencia "real" entre los hombres maduros y los jóvenes en las sociedades de servicio nupcial es que los hombres maduros tienen esposas y los jóvenes no; pero las situaciones en las que los jóvenes adquieren esposas y los hombres maduros defienden sus derechos sobre las mujeres son aquellas en las que los hombres individuales demuestran su destreza para la caza/el conocimiento ritual y/o su capacidad para la violencia.<sup>33</sup>

Nuestra afirmación, por tanto, es que las relaciones de cooperación y obligación moldean la conciencia al moldear el mundo en el que vive la gente. Los modismos utilizados en la acción política se ven limitados por el tipo de reivindicaciones que las personas pueden hacerse unas a otras y por las situaciones en las que es pertinente articular dichas reivindicaciones. Así, aunque existen diferencias obvias entre las preocupaciones de los !kung, los murgin y los ilongotes con respecto a la caza, el conocimiento ritual y la caza de cabezas, respectivamente, podríamos argumentar que estos modismos son estructuralmente similares en tres aspectos. En primer lugar, todos ellos diferencian a los hombres mayores de los más jóvenes, por lo que son apropiados para articular la forma de desigualdad más destacada públicamente en las sociedades de servicio nupcial. En segundo lugar, todos se refieren a las actividades exclusivamente masculinas. En tercer lugar, tienen que ver con el desequilibrio sexual, ya que todas implican actividades consideradas (por los miembros de ambos sexos) como beneficiosas tanto para las mujeres como para los hombres. En consecuencia, la caza, el conocimiento ritual y la caza de cabezas son modismos especialmente apropiados para interpretar y manipular las relaciones en las sociedades de servicio nupcial, porque dan sentido a las relaciones entre los sexos al mismo tiempo que dan sentido a las desigualdades entre los hombres.

Nuestra opinión de que los modismos rituales no son, de ninguna manera directa, una imagen del mundo social, que prescriba formas de acción, sino, más bien, una descripción de las formas en que las personas racionalizan y defienden las cosas que reclaman, también nos ayuda a entender por qué las personas de las sociedades de servicio nupcial no siguen sus propias reglas para salir adelante. Las teorías funcionalistas de la estratificación (Davis y Moore, 1945), así como la reescritura de

Dahrendorf de dichas teorías (1968), sugieren que las personas que realizan comportamientos valorados reciben recompensas sociales.<sup>34</sup> No obstante, encontramos que entre los pueblos de servicio nupcial, que aceptan como una noción razonable que los cazadores viriles intercambian carne por sexo, es improbable que los hombres más jóvenes, quienes presumiblemente están más necesitados de sexo, sean unos ávidos cazadores. Si cazar o matar fuera realmente la forma de conseguir una esposa (como parecen afirmar los rituales), entonces esperaríamos encontrar solteros peinando la selva en busca de animales de caza o saliendo con entusiasmo a conquistar enemigos, para robarles a sus mujeres y ganar prestigio en una matanza. En lugar de eso, leemos que los adolescentes !kung hacen incluso menos trabajo que los niños (Draper 1975: 213); que cuando los jóvenes murngin matan, "todo el mundo especula sobre quién fue el que les dio el 'empujón', ya que siempre se asume que un anciano es el verdadero responsable" (Warner 1937: 169); y que los ancianos ilongotes gritan fanfarronadas de caza de cabezas para provocar la "ira" de los jóvenes. En resumen, los etnógrafos dejan claro que no son los solteros, ansiosos de esposas, los que más cazan y matan,<sup>35</sup> sino los hombres maduros quienes, de hecho, proporcionan la mayor parte de la carne y que hacen incursiones contra los enemigos para evitar que los jóvenes se echen para atrás. La relación entre recompensas y comportamiento es, pues, casi la opuesta a la postulada por Dahrendorf y los funcionalistas. No es la concreción de un comportamiento lo que suscita la recompensa sino, más bien, el logro de un estatus deseado lo que hace que la realización repetida de estos comportamientos tenga sentido para cada hombre. Los cazadores no son los que reciben esposas, sino los hombres casados son los que salen de cacería.

Así, nuestro análisis de los valores nos permite explicar por qué los nativos dicen a los etnógrafos que los cazadores ganan esposas sin sugerir que los ancianos están mistificando deliberadamente las bases de su privilegio o que las distorsiones ideológicas proceden de la mala fe de las élites. Las declaraciones rituales de valor son elaboraciones de frases hechas y afirmaciones de sentido común que la gente utiliza para racionalizar los privilegios que ya tiene. Las personas de bajo estatus rara vez se desgastan realizando conductas valoradas –aunque no realizarlos podría resultar en la pérdida de recompensas–, porque todo el mundo sabe que las recompensas no se derivan automáticamente de un valiente desempeño. Por ello, no es casualidad que los jóvenes de las sociedades de servicio nupcial se ocupen de perseguir animales salvajes y enemigos solo durante el tiempo necesario." . Un muchacho ilongote lo bastante afortunado como para capturar una cabeza a los doce años, aún deberá esperar diez o quince años antes de poder irse a vivir con una esposa. El exceso de celo en la realización de conductas valoradas, además, no sólo no reporta una recompensa extra, sino que puede dar lugar a una reputación de grosería. Entre los ilongotes, por ejemplo, se dice que los cazadores demasiado exitosos enferman a los demás porque la carne que distribuyen ha sido "envenenada" por el excesivo uso de hechizos mágicos.

Nuestro punto de vista de que los rituales elaboran ideas políticamente destacadas también nos permite entender por qué el Hombre Cazador no está equilibrado (u opuesto) por la Mujer Recolectora y por qué las ideas de la potencia masculina no han evocado un énfasis correspondiente en la fertilidad femenina.<sup>36</sup> En primer lugar, aunque las mujeres pueden atraer o desalentar a los pretendientes jóvenes, y las mujeres poco saludables o perezosas pueden socavar las expectativas de sus maridos de entretener a los invitados, las actividades de las mujeres no son relevantes para entender por qué un hombre tiene esposa y otro no. Las esposas son, por supuesto, muy importantes, pero las diferencias entre las mujeres no explican las diferencias políticamente destacadas entre los hombres.

Un punto relacionado es que en las sociedades de tipo *brideservice*, en contraposición a las de tipo *bridewealth*, las relaciones de producción no crean situaciones en las que los hombres pudieran beneficiarse al definir a las mujeres como inferiores. En estas últimas, pero no en las primeras, las carreras maritales y políticas de los hombres dependen a menudo de los excedentes de producción, adquiridos, en gran parte, a través del trabajo de las esposas. Pero en las sociedades del servicio nupcial, por el contrario, los bienes no pueden utilizarse para crear o disolver obligaciones, por lo cual los hombres que se comen la comida de las mujeres no les están quitando nada que éstas pudieran utilizar de alguna otra forma. El antagonismo sexual en las sociedades de servicio nupcial suele adoptar la forma de un concurso ritual y/o lúdico relativo a la iniciativa entre parejas sexuales (reales o potenciales). Pero sin bienes por los cuales competir por su control, los hombres no tienen motivos para negar que sus esposas tengan deseos legítimos, ni las mujeres para definir sus prerrogativas e intereses en oposición absoluta a los de los hombres.

De hecho, nuestra lectura de los datos sugiere que cuando las mujeres de las sociedades de servicio nupcial presumen de actividades económicas, proezas sexuales o poderes reproductivos de los que carecen los hombres, no es para reclamar privilegios que los hombres no puedan compartir, sino simplemente para reafirmar su condición de igual valor como personas sociales. Al lado del énfasis dominante en las actividades masculinas en las sociedades de servicio nupcial, encontramos una visión mucho menos elaborada de que los hombres y las mujeres participan en intercambios equilibrados para satisfacer las mismas necesidades de cada uno. Estos equilibrios, por supuesto, los disfrutan más los amantes, pero las parejas casadas ya establecidas pueden llegar a verse igualmente como personas que "se cuidan" mutuamente, especialmente cuando los maridos se preocupan por la manutención de sus hijos y cuando los hijos maduros ayudan a aliviar a su madre en su labor cotidiana. Así, los ilongotes instarán a una madre viuda a que vuelva a casarse porque sus hijos necesitan un padre; las mujeres !kung aclaman a los hombres como "proveedores"; y entre los murngin, las mujeres aprecian los esfuerzos de los hombres por protegerlas de los peligrosos poderes desatados por las actividades masculinas. Lorna Marshall captó la esencia de una forma de pensar omnipresente sobre las relaciones entre los sexos cuando observó entre los !kung,



que aunque los hombres son dominantes, las mujeres no están subyugadas y que "en lugar de ser dominantes, el papel de los hombres es de protección y apoyo" (1976: 177). Del mismo modo, entre los ilongotes, aunque los hombres pueden exigir servicios a sus esposas sobre la base de su fuerza reconocida de asesinos, tanto las mujeres como los hombres están de acuerdo en que los hombres tienen "miedo" de que sus esposas puedan abandonarlos; y las mujeres responderán a las demandas de los hombres, sustentadas en la violencia, recordándoles que incluso los asesinos tienen estómagos hambrientos, y lo que se requiere es que *tanto* los hombres como las mujeres compartan los frutos de su trabajo.

Por último, atribuiríamos la observada falta de énfasis en el cuidado materno o en la fertilidad femenina al hecho de que, en contraste con las sociedades que intercambian bienes nupciales, es poco probable que los niños de las sociedades donde se presta servicio nupcial obedezcan o trabajen para sus padres o para otros adultos que pudieran argumentar que ellos les han dado su apoyo. De hecho, los niños de las sociedades de acuerdos matrimoniales por servicio nupcial trabajan muy poco. Por lo tanto, es probable que haya muy pocos contextos en los que tenga sentido que las madres o los familiares de las madres hagan hincapié en lo mucho que las madres han hecho, o sufrido, por sus hijos. Y sugerimos que la marca ritual de la paternidad que se encuentra en las sociedades de servicio nupcial (véase la sección sobre el matrimonio) tiene mucho menos que ver con el establecimiento de derechos sobre los hijos (aunque los hombres invoquen la paternidad cuando reclaman el derecho a participar en los matrimonios de sus hijos) que con la reiteración del derecho de un hombre sobre la madre de su hijo.

¿Qué ocurre entonces con las opiniones positivas sobre la feminidad? En lugar de relacionar los ritos de pubertad de las mujeres con nociones tan vagas como el "estatus femenino", nuestra opinión de que los rituales elaboran ideas políticamente destacadas nos permite explicar por qué los rituales de las mujeres en las sociedades de servicio nupcial celebran los poderes creativos y energizantes de la sexualidad femenina. En nuestro análisis de los procesos políticos, señalamos que las relaciones sexuales son una metáfora fundamental de las relaciones sociales. La política es política sexual porque, independientemente de lo demás que pueda implicar, las relaciones entre los hombres se organizan a través de reivindicaciones de los hombres sobre las mujeres. Y si los hombres dicen que cazan y matan para tener acceso sexual a las mujeres, las mujeres le dan la vuelta a la frase y utilizan su sexualidad para hacer reclamaciones a los hombres (véase, por ejemplo, Warner 1937: 83; Shostak 1976: 250; Siskind 1973: 12). Las mujeres esperan carne de los amantes, y las mujeres invocan su sexualidad cuando instan a los hombres a matar a los enemigos que pudieran arrebatárselas a las mujeres del grupo familiar. Por lo tanto, en las sociedades de servicio nupcial, la sexualidad de las mujeres *estimula* a los hombres, y el inicio de la madurez sexual de una chica es en verdad una ocasión de jubilosa celebración.

## **Conclusión**

Comenzamos este ensayo con un enigma. ¿Por qué, en las sociedades humanas más simples, no encontramos un hecho tan básico y profundo como la maternidad destacado en las concepciones culturales como el centro de la vida de las mujeres? Una respuesta a esta pregunta requería explorar no sólo las concepciones de género, sino también el lugar que ocupan las creencias sobre hombres y mujeres en un tipo particular de sociedad. Una implicación de nuestro análisis debería ser obvia: creemos que *no* existen hechos sobre la biología sexual humana que, por sí mismos, tengan significados sociales inmediatos o consecuencias institucionales. La maternidad<sup>37</sup> es una relación social, al igual que la paternidad, la emisión de fallos o la toma de decisiones, cuyos significados y organización deben entenderse con referencia a una configuración particular de relaciones dentro de un conjunto social complejo.

Por esta razón, nuestra explicación de las concepciones de género en las sociedades de servicio nupcial se basa en un modelo que relaciona la persona, la economía y la política. Habiendo observado un patrón recurrente –el Hombre Cazador/Proveedor y reproductor unisexual de las relaciones sociales humanas se opone ritualmente a las mujeres, a la heterosexualidad y al conflicto– nos preguntamos qué hay, en las experiencias sociales de las personas en sociedades de servicio nupcial, que explique los puntos en común en tal estructura de sus creencias. El contraste con otras sociedades más complejas, en las que la mujer se conceptualiza en términos de su capacidad reproductiva, puso de manifiesto que el tipo de comprensión necesaria no podía obtenerse apelando a los universales. En lugar de ello, tendríamos que vincular las concepciones de género a un sistema de relaciones sociales de un *tipo* particular.

En este caso, los relatos antropológicos tradicionales son de escaso valor. Debido a una tendencia a asumir la universalidad o invariabilidad de la posición de la mujer en los sistemas de parentesco y matrimonio, los debates antropológicos sobre la estructura social no nos ayudarían a identificar las *diferencias* en los significados y consecuencias sociales de hechos como casarse y ser madre. Los teóricos de la ascendencia, por ejemplo, tienden a asumir la invariabilidad del vínculo madre-hijo. En su opinión, los hombres carecen de tales vínculos naturales y, por tanto, deben vincularse a las madres potenciales para crear lazos con los descendientes que se supone que los hombres desean "naturalmente". Así pues, aunque la teoría de la descendencia puede ayudarnos a entender cómo los lazos legales de los hombres crean hogares de diferentes tamaños y formas, la teoría de la descendencia no puede decirnos nada sobre las diferencias en torno al vínculo –dado por supuesto– entre una madre y su hijo.

La teoría de la alianza no *resulta* mucho mejor. Si los teóricos de la descendencia basan la vida familiar en hechos invariables de la reproducción, la exploración de Levi-Strauss de las formas en que la familia y la sociedad se definen mutuamente

presuponen una invariabilidad del sexo. Para los teóricos de la alianza, es "la profunda tendencia polígama del hombre" (Levi-Strauss 1969: 38) la que convierte a las mujeres en objetos cuyo intercambio crea relaciones de alianza, igualdad o jerarquía entre los hombres. El intento de Levi-Strauss de presentar al parentesco y al matrimonio como procesos sociales y culturales supone un importante avance con respecto a quienes colocan al parentesco en los procesos reproductivos naturales. Pero al describir las formas de intercambio, Levi-Strauss prestó escasa atención a los *contenidos* (Bourdieu 1977: 1-30); parte del supuesto de que las relaciones entre los hombres que obtienen esposas y las mujeres que se convierten en esposas son del mismo tipo en todas partes. Diferentes estilos de intercambio pueden dar lugar a nuevos órdenes de relaciones hombre-mujer, pero como se supone que los vínculos heterosexuales son naturales, invariables y universales, la teoría de las alianzas no sugiere ninguna forma en la que las diferencias en la estructura social puedan influir en las relaciones entre mujeres y hombres.

Por lo tanto, ni la teoría de la descendencia, ni la teoría de las alianzas, pueden explicar los distintos patrones de cooperación, dominación e independencia entre hombres y mujeres, ya que ambas tratan como algo invariable y natural una relación que, de hecho, es variable y social. Ambas teorías enmascaran supuestos problemáticos como una ley natural inmutable. Para los teóricos de ambos campos, el problema radica en la facilidad con la que se vinculan los hechos contingentes sobre el género a los supuestos biológicos. Al descubrir hechos supuestamente universales como el matrimonio y la maternidad, ellos no tuvieron en cuenta las diferencias cualitativas del contexto social y del significado, de que se trata –por supuesto– de vínculos sociales. Al asumir la lógica funcional tanto del sexo como de la reproducción, trataron como secundaria la cuestión de sus usos sociales, por lo que no exploraron las formas en que las relaciones entre mujeres y hombres están condicionadas por un orden social. No se preguntaron cómo los hechos del matrimonio y la maternidad organizan de formas *particulares* la responsabilidad y el privilegio.

Nuestra tarea en este ensayo era desarrollar precisamente una caracterización de este tipo. Sugerimos que el género en sociedades muy simples se entiende mejor a través de un examen de cómo el matrimonio organiza las obligaciones, y de cómo tales obligaciones dan forma a la vida política. En las sociedades no clasistas, donde las relaciones sociales de producción se articulan mediante expresiones de parentesco, los matrimonios no sólo crean familias, sino también son los modelos de cooperación, obligación y expectativa que organizan la actividad productiva. Por lo tanto, comenzamos nuestro análisis de las concepciones de género en las sociedades más “simples” de servicio nupcial señalando que el matrimonio crea una asimetría entre esposas y maridos, y entre los maridos y los parientes de las esposas. No es de extrañar que, dada la organización de la producción, las mujeres de las sociedades de servicio nupcial sean reacias a asumir las obligaciones del matrimonio, mientras que los hombres asumen de buen grado las obligaciones con los parientes políticos

para adquirir esposas que los hagan independientes. En última instancia, sugerimos que el significado político del sexo y el matrimonio, tal y como lo experimentan ambos sexos, se deriva del lugar crítico que ocupa el matrimonio en las carreras vitales de los hombres.

Nuestra conceptualización de las relaciones políticas en las sociedades de servicio nupcial se basa, por tanto, en nuestra comprensión de las formas en las que las relaciones productivas figuran en los típicos ciclos vitales de ambos sexos. Descubrimos que los hombres abandonan el hogar materno a una edad temprana y pasan gran parte de su adolescencia como solteros relativamente desprotegidos que deben vincularse a hombres mayores para poder disfrutar de las actividades de las mujeres, lograr pruebas simbólicas de creatividad y destreza y, en última instancia, por supuesto, conseguir una esposa. En particular, deben establecer una relación con los futuros suegros, que los acepten como maridos de sus hijas, para asegurar los deseados lazos conyugales. El matrimonio para un hombre es un prerrequisito para su autonomía y el estatus de adulto; y aunque el conflicto en torno a este estatus hace parecer que las esposas se ganan mediante demostraciones de fuerza, la autonomía adulta depende, de hecho, de la asunción de obligaciones y responsabilidades frente a los parientes afines mejor equipados para influir en las esposas potenciales.

Sólo cuando los matrimonios están asegurados empiezan los hombres a parecer libres de tales obligaciones. Y así es como sólo los hombres de más edad son susceptibles de ser vistos como generosos proveedores que, a través de los dones de la caza, pueden garantizar el bienestar de sus hogares y coordinar los lazos de cooperación. Estos hombres casados de más edad, identificados con el territorio en el que viven y generalmente respetados por cualidades como la sabiduría y la generosidad, son aptos también para beneficiarse del apoyo y los servicios de las parejas jóvenes recién casadas. Pero, a diferencia de la división entre hombres casados y hombres solteros, es improbable que el contraste entre los maridos más jóvenes y aquellos de mayor edad a quienes se respeta se elabore mediante formas políticas o simbólicas, porque el estatus del anciano es en sí mismo una función de la edad más que de los recursos o la autoridad que comanda. De hecho, el único poder que cualquier hombre puede reclamar es su capacidad de influir en la conducta de la esposa real o deseada de otro; de este modo, un hombre cuyo matrimonio está asegurado ya no necesita obedecer a ningún otro. Y sin la posibilidad de poder e influencia sobre otros hombres, los adultos son comprensiblemente reacios a competir en la búsqueda de lo que en última instancia es una autoridad difícil de manejar. En el mejor de los casos, los bienes acumulados y los poderes reclamados son un refuerzo para los inseguros; en el peor de los casos, a menudo estos se convierten en un pretexto para que hombres menos dotados lancen audaces desafíos, que probablemente conduzcan, a su vez, a la pérdida de prestigio y a la violencia abierta.

En resumen, en un mundo en el que los hombres sólo necesitan esposas para ser independientes e iguales a sus congéneres, la necesidad que tienen los hombres de las mujeres se combina con la falta de poder de los líderes para hacer del sexo y la violencia los aspectos más destacados de los conflictos entre hombres. Pero, además, como la paridad es todo lo que un hombre puede desear, y como la negación de la paridad se asocia fácilmente con el conflicto violento, la igualdad en sí misma se convierte en una virtud (que los hombres poderosos deben alcanzar), y se renuncia a expresiones exageradas de dominación. La libertad y la autonomía de las mujeres es, como hemos visto, una función de la política violenta que también, por supuesto, las constriñe. Pero dado que las mujeres tienen asegurada una parte del juego, en virtud de su pertenencia a *uno u otro* grupo de parentesco, tienen pocos motivos para hacer valer sus demandas, ya sea a sus maridos e hijos, o para participar como competidoras de los hombres en una política predominantemente masculina. Por el contrario, lo más probable es que las mujeres utilicen sus habilidades sexuales no para ganarle poder a los hombres, sino para eludir los vínculos maritales y construir redes de afecto y apoyo que les garanticen una libertad considerable a lo largo de sus vidas.

En última instancia, fue esta caracterización de estrategias opuestas en la vida política la que nos proporcionó una explicación del género. La acción política, moldeada por las relaciones sociales de producción –que, por supuesto, *incluyen* y presuponen alineaciones entre los sexos– se consideró consecuente para las concepciones culturales básicas que definen a las mujeres y a los hombres. En particular, hemos argumentado aquí que la organización de la vida política proporciona la base material para un contraste cultural entre un mundo unisexual de poderosos, solidarios y ocasionalmente violentos cazadores masculinos y un mundo heterosexual relacionando a las mujeres con la sexualidad y el conflicto. Al contraer matrimonio, los hombres hacen las paces entre ellos, cuando simultáneamente sus relaciones con las mujeres son fuente recurrente de conflictos. Así, la experiencia real confirmó que las afirmaciones rituales de que la potencia masculina organiza y mantiene el mundo –pues los hombres vinculan sus pretensiones a las esposas en términos de sus habilidades de caza y hazañas violentas– a pesar de que, como lo hemos demostrado, los hombres no consiguen sus esposas a través de demostraciones públicas de destreza individual sino, más bien, cumpliendo obligaciones con aquellos adultos capaces de influir en las novias deseadas.

En conclusión, ratificaremos nuestra postura de que las concepciones de género no reflejan, en ningún sentido simple, un conjunto de hechos sociales, sino que, más bien, las concepciones de género surgen de los procesos sociales y políticos, que a su vez les dan forma. Las creencias acerca de los peligros y las virtudes de cada sexo no surgen simplemente para racionalizar la injusta desigualdad de poderes que reivindican ciertas personas, para reforzar un orden inmutable del mundo, para imponer el compromiso con las normas colectivas o para celebrar algo como el

"estatus" de la mujer. Aunque la gente puede hacer muchas cosas con las ideas compartidas –burlarse de los líderes o rendirles culto, adormecer la conciencia de los oprimidos, huir del mundo o luchar para cambiarlo–, las ideas que la gente utiliza para tales fines están moldeadas a su vez por el sistema de relaciones en el cual persiguen sus objetivos. La idea feminista de que el sexo es, en última instancia, un hecho político y, por tanto, *social*, es válida no sólo para el mundo occidental (donde pensamos que las mujeres son oprimidas), sino también para los mundos cualitativamente diferentes de los cazadores. Así pues, sólo entendiendo a los hombres y a las mujeres como actores en esferas sociales y políticas específicas podremos comprender sus autoconceptos y, por tanto, llegar a un acuerdo con los procesos sociales que determinan lo que, al fin y al cabo, es una creación de la sociedad: la forma como se interpreta el género.

Dicho de otro modo, este ensayo parte de la creencia de que las relaciones entre los sexos en todas las sociedades humanas están determinadas por otras desigualdades que impregnan la organización de la vida política y económica y que a su vez estas influyen en dichas relaciones. Y puesto que estamos convencidas de que las desigualdades sociales difieren en mucho más que la *cantidad*, e insistimos también en que para comprender la asimetría sexual resulta necesario ser capaces de discriminar entre sus formas cualitativamente diferentes. Así, las mujeres de las sociedades analizadas en este ensayo no son iguales a los hombres en cuanto a las posibilidades vitales o las oportunidades de imponer su voluntad a los demás, pero las mujeres no son dependientes a la manera de los solteros, ni parecen ser "explotadas" por los maridos del modo como ocurre en ciertas sociedades más complejas. Afirmamos que estas diferencias cualitativas no pueden cuantificarse como un gradiente del estatus de la mujer, y tampoco podemos captar la diferencia cualitativa mediante una mera enumeración de las prerrogativas y derechos de la mujer.

Las cosas por las que las mujeres luchan, critican y quizás consiguen dependen de las cosas que desean, y los propios deseos son producto de sistemas sociales que ya especifican las relaciones e incluyen presuposiciones sobre las capacidades individuales. Por lo tanto, los análisis de género deben basarse en el análisis de conjuntos sociales. Y así, habiendo llegado a reconocer hechos hasta ahora ignorados sobre la suerte de las mujeres y la organización de sus vidas, lo que necesitamos ahora son modelos que nos ayuden a caracterizar las relaciones entre mujeres y hombres, discriminando entre las diversas formas de "política sexual".

## References

- Acciaioli, Gregory L. n.d. “Descent and alliance in Arnhem Land: the underlying structure of exchange.” Unpublished manuscript.
- Althusser, Louis. 1971. *Lenin and philosophy*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Balikci, Asen. 1970. *The Netsilik Eskimo*. Garden City, N.Y.: The Natural History Press.
- Barnes, J. A. 1973. “Genetrix: genitor:: nature: culture?” En *The character of kinship*, ed. J. Goody, pp. 61-73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Begler, Elsie B. 1978. “Sex, status and authority in egalitarian society.” *American Anthropologist* 80: 571-88.
- Beidelman, T. O. 1971. *The Kaguru: a matrilineal people of East Africa*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Berndt, Catherine H. 1950. “Women’s changing ceremonies in Northern Australia.” *L’Homme* 1: 1-87.
1965. “Women and the ‘secret life’.” En *Aboriginal man in Australia*, ed. R. M. Berndt and C. H. Berndt, pp. 238-82. Sydney: Angus and Robertson.
- Berndt, Ronald M. 1965. “Marriage and the family in north-eastern Arnhem Land.” En *Comparative Family Systems*, ed. M. F. Nimkoff, pp. 77-104. Boston: Houghton Mifflin.
- Berndt, Ronald, and Berndt, Catherine. 1964. *The world of the first Australians*. : Angus and Robertson.
- Bettelheim, Bruno. 1962. *Symbolic wounds: puberty rites and the envious male*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Biesele, M. 1975. “Folklore and ritual of !Kung hunter-gatherers.” Unpublished Ph.D. dissertation, Harvard University.
- Biocca, Ettore. 1971. *Yanoama: the narrative of a white girl kidnapped by Amazonian Indians*. Nueva York: E. P. Dutton.
- Boon, J. A. 1974. “Anthropology and nannies.” *Man* 9: 137-40.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in anger: portrait of an Eskimo family*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Burch, Ernest S., Jr. 1975. *Eskimo kinsmen*. St. Paul: West Publishing.
- Chagnon, Napoleon A. 1968. *Yanomamo, the fierce people*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Chance, Norman A. 1966. *The Eskimo of North Alaska*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Collier, Jane F. 1979. “Stratification and dispute handling in two Highland Chiapas communities.” *American Ethnologist* 6: 305-27.
- 1998 *Marriage and inequality in classless societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Cowlshaw, Gillian, n.d. “Infanticide in Aboriginal Australia.” Unpublished manuscript.

- Dahrendorf, Ralf. 1968. *Essays in the theory of society*. Stanford: Stanford University Press.
- Davis, Kingsley, and Moore, Wilbert E. 1945. "Some principles of stratification." *American Sociological Review* 10: 242-9.
- Downs, James F. 1961. "Washo religion." *University of California Anthropological Record* 14:349-418.
1966. *The two worlds of the Washo*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Draper, Patricia. 1975. "!Kung women: contrasts in sexual egalitarianism in foraging and sedentary contexts." En *Toward an anthropology of women*, ed. R. Reiter, pp. 77-109. Nueva York: Monthly Review Press.
1976. "Social and economic constraints on child life among the !Kung." En *Kalahari hunter-gatherers*, ed. R. Lee and I. DeVore, pp. 199-217. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Drummond, L. 1978. "The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family in English-speaking societies." *American Ethnologist* 5: 30-43.
- Elkin, A. P. 1938. *The Australian aborigines*. Londres: Angus and Robertson
- Emerson, Richard. 1962. "Power-dependence relations." *American Sociological Review* 27: 31-40.
- Fried, Morton H. 1967. *The evolution of political society*. Nueva York: Random House.
- Friedl, Ernestine. 1975. *Women and men: an anthropologist's view*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gale, Fay, ed. 1974. *Woman's role in Aboriginal society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, no. 36.
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Giffen, Naomi. 1930. *The roles of men and women in Eskimo culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gluckman, Max. 1965. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine.
- Goodale, Jane C. 1971. *Tiwi wives*. Seattle: University of Washington Press.
- Goody, Jack. 1973. "Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia." En *Bridewealth and dowry*, ed. J. Goody and S. J. Tambiah, pp. 1-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gulliver, Philip. 1971. *Neighbours and networks: the idiom of kinship in social action among the Ndendeuli of Tanzania*. Berkeley: University of California Press.
- Harris, Marvin. 1977. "Why men dominate women." *New York Times Magazine* 46, November 13, 1977: 115-23.
- Hart, C. W. M., and A. R. Pilling. 1960. *The Tiwi of North Australia*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hiatt, L. R. 1965. *Kinship and conflict*. Canberra: Australian National University Press.
- Hoebel, E. A. 1940. *The political organization and law-ways of the Comanche Indians*. American Anthropological Association, Memoir no. 54.
1954. *The law of primitive man*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Holmberg, Allen R. 1969. *Nomads of the long bow*. Nueva York: Doubleday.
- Howell, Nancy. 1979. *Demography of the Dobe 'Kung*. Nueva York: Academic Press.



- Kaberry, Phyllis M. 1939. *Aboriginal woman: sacred and profane*. Londres: Routledge and Sons.
- Katz, Richard. 1976. “Education for transcendence: !Kia-healing with the Kalahari !Kung.” En *Kalahari hunter-gatherers*, ed. R. Lee and I. DeVore, pp. 281-301. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kjellstrom, Rolf, 1973. *Eskimo marriage*. Nordiska museets Handlingar 80.
- Korn, Francis. 1973. *Elementary structures reconsidered*. Berkeley: University of California Press.
- Landes, Ruth. 1971. *The Ojibwa woman*. Nueva York: Norton.
- Leacock, Eleanor. 1954. The Montagnais ‘hunting territory’ and the fur trade. *American Anthropological Association*, memoir 78.
1978. “Women’s status in egalitarian society: implications for social evolution.” *Current Anthropology* 19: 247-76.
- Lee, Richard B. 1972. “The !Kung bushmen of Botswana.” En *Hunters and gatherers today*, ed. M. G. Bicchieri, pp. 327-68. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
1974. “Male-female residence arrangements and political power in human hunter - gatherers” *Archives of Sexual Behavior* 3: 167-73.
- Lee, Richard B., and DeVore, Irven, eds. 1968. *Man the hunter*. Chicago: Aldine.
1976. *Kalahari hunter-gatherers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1969. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lips, Julius E. 1947. Naskapi law. *Transactions of the American Philosophical Society*, NS 37(4).
- Maddock, Kenneth. 1972. *The Australian Aborigines*. Australia: Penguin Press.
- Marshall, Lorna. 1976. *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McCall, Daniel. 1970. “Wolf courts girls: the equivalence of hunting and mating in Bushman thought.” Ohio University Center for International Studies Papers for the International Studies Africa Series, no. 7.
- Meggitt, Mervyn. 1962. *Desert people*. Sydney: Angus and Robertson.
- Meillassoux, C. 1972. “From reproduction to production.” *Economy and Society*. 1: 93-105.
- Morris, Brian, n.d. “Group structure and affinal ties among the Hill Pandaram.” Unpublished manuscript.
- Munn, Nancy. 1969. “The effectiveness of symbols in Murngin rite and myth.” En *Forms of symbolic action*, ed. R. Spencer, pp. 178-206. Seattle: University of Washington Press.
- Murphy, Robert F. 1960. *Headhunter’s heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Murphy, Yolanda, and Murphy, R. 1974. *Women of the forest*. Nueva York: Columbia University Press.
- Peterson, Nicolas. 1970. “The importance of women in determining the composition of residential groups in Aboriginal Australia.” En *Women’s role in Aboriginal Society*, ed. F. Gale, pp. 9-16. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

- Rogers, Edward S. 1972. "The Mistassini Cree." En *Hunters and gatherers today*, ed. M. G. Bicchieri, pp. 90-137. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Roheim, Geza. 1974. *Children of the desert*. Nueva York: Basic Books.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980a. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Nueva York: Cambridge University Press.
- 1980b. "The Use and Abuse of Anthropology." *Signs*. 5: 389-417.
- Rosaldo, M., and Atkinson, J. 1975. "Man the hunter and woman." En *Interpretation of Symbolism*, ed. R. Willis, pp. 43-75. Londres: Malaby Press.
- Rubin, Gayle. 1975. "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex." En *Toward an Anthropology of Woman*, ed. R. Reiter, pp. 157-210. Nueva York: Monthly Review Press.
- Sahlins, M. 1963. "Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia." *Comparative studies in society and history* 5: 285-303.
1972. *Stone Age economics*. Chicago: Aldine.
- Service, Elman. 1979. *The hunters*, 2d ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Sharp, L. 1952. "Steel axes for Stone Age Australians." En *Human problems in technological change: a casebook*, ed. E. H. Spicer, pp. 69-90. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Shostak, Marjorie. 1976. "A !Kung woman's memories of childhood." En *Kalahari hunter-gatherers*, ed. R. Lee and I. DeVore, pp. 246-77. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Silberbauer, George B. 1963. "Marriage and the girl's puberty ceremony of the G/wi Bushmen." *Africa* 33-4: 12-26.
- Siskind, Janet. 1973. *To hunt in the morning*. Londres: Oxford University Press.
- Speck, Frank G. 1935. *Naskapi*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Stanner, W. E. H. 1933. "Ceremonial economics of the Mulluk Mulluk and Madngella tribes of the Daly River, North Australia." *Oceania* 4: 156-75.
- Steward, Julian. 1938. Basin-Plateau Aboriginal sociopolitical groups. Bureau of *American Ethnology Bulletin* 120.
- Strong, William Duncan. 1924. "Cross-cousin marriage and the culture of the Northeastern Algonkian." *American Anthropologist* 31: 277-88.
- Thomas, Elizabeth Marshall. 1959. *The harmless people*. Nueva York: Knopf.
- Thomson, Ronald F. 1949. *Economic structure and the ceremonial exchange in Arnhem Land*. Melbourne: Macmillan.
- Tilly, Louise. 1978. "The social sciences and the study of women." *Comparative Studies in Society and History* 20: 163-73.
- Turnbull, Colin M. 1961. *The Forest People*. Nueva York: Simon and Schuster.
1968. "The importance of flux in two hunting societies." En *Man the hunter*, ed. R. Lee and I. DeVore, pp. 132-37. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor. 1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.
- Wallace, Ernest and Hoebel, E. A. 1952. *The Comanches*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Warner, W. Lloyd. 1937. *A black civilization*. Rev. ed. 1958. Nueva York: Harper and Brothers.

- Whiting, Beatrice B. 1950. *Paiute sorcery*. Viking Fund Publications in Anthropology, no. 15.
- Woodbum, James. 1968a. "An introduction to Hadza ecology." En *Man the hunter*. ed. R. Lee and I. DeVore, Chicago: Aldine.
- 1968b. "Stability and flexibility in Hadza residential groupings." En *Man the hunter*, ed. R. Lee and I. DeVore, pp. 103-10. Chicago: Aldine.
1970. *Hunters and gatherers: the material culture of the nomadic Hadza*. Londres: The British Museum.
1972. "Ecology, nomadic movements and the composition of the local group among hunters and gatherers: an East African example and its implications." En *Man, settlement and urbanism*, ed. Peter J. Ucko, R. Tringham, and G. Dimbleby, pp. 193-206. Londres: Gerald Duckworth.
- Yanagisako, Sylvia J. 1979. "Family and household: the analysis of domestic groups." *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.

---

## Notas

\*Este texto fue publicado en inglés como parte del libro *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality* (1981). Solicitamos autorización a la editorial Cambridge University Press para la libre difusión entre los lectores hispanohablantes, la cual fue otorgada conforme a las directrices del *Green Open Access*. El traductor contó con la generosa y virtuosa asesoría de Jane Collier y de las facilidades tecnológicas del servicio gratuito de traducción automática desatadas por la innovación de la empresa DeepLearning. La responsabilidad del producto ante inevitables ambigüedades recae exclusivamente en el traductor Roberto Melville [1 de mayo de 2023].

<sup>1</sup> Ésta es la tercera versión de una ponencia que se presentó por primera vez en las reuniones de 1975 de la American Anthropological Association, y posteriormente en la conferencia sobre cazadores y recolectores celebrada en París en junio de 1978. Dado que este trabajo ha tenido una historia tan larga, el número de personas cuyas sugerencias, puntos de vista y críticas han dado forma a nuestro pensamiento es demasiado numeroso para enumerarlo. No obstante, estamos muy agradecidos a todas las personas que se tomaron la molestia de comentar las versiones anteriores de este documento, y queremos dar las gracias especialmente a Richard Abel, Gregory Accaioli, Kathleen Adams, Jane Atkinson, Ellen Basso, Keith Basso, Elsie Begler, Barbara Bender, Nancy Chodorow, Bette Clark, George Collier, Donald Donham, Shelley Errington Duncan Foley, Helene Foley, Ernestine Friedl, Esther Goody, Jean Jackson, Nan Keohane, Richard Lee, Lynn Levine, Karen Mason, Brian Morris, Fred Myers, Bridget O'Laughlin, Sherry Ortner, Susan Philipps, Renato Rosaldo, Judith Shapiro, Janet Siskind, G. W. Skinner, Carol Smith, Eleanor Sosne, Kathrine Verdery, Harriet Whitehead, Beatrice Whiting, Barbara Yngvesson. La contribución de Jane Collier a la investigación y redacción de este artículo ha sido posible gracias a una subvención de la National Science Foundation (nº BNS 76-11651) para estudiar "Estratificación y procesos jurídicos". Parte de la contribución de Michelle Rosaldo se financió durante su estancia como becaria en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, gracias a una subvención del National Endowment for the Humanities. Además, ambas autoras están

agradecidas a la Fundación Ford por financiar su viaje a la Conferencia sobre Cazadores y Recolectores de 1978.

<sup>2</sup> Nuestras lecturas sobre los aborígenes australianos incluyeron a C. Berndt 1950 y 1965, R. Berndt 1965, Berndt y Berndt 1964, Elkin 1938, Gale 1974, Hiatt 1965, Goodale 1971, Hart y Pilling 1960, Kaberry 1939, Maddock 1972, Meggitt 1962, Munn 1973, Roheim 1974, Thomson 1949 y Warner 1937. Nuestras lecturas sobre los aborígenes norteamericanos incluyeron Balikci 1970, Briggs 1970, Burch 1975, Chance 1966, Giffen 1930 y Kjellstrom 1973 sobre los esquimales; Leacock 1954, Lips 1947, Rogers 1972, Speck 1935 y Strong 1924 sobre los montagnais-naskapi; Landes 1971 sobre los ojibwa; Hoebel 1940 y Wallace y Hoebel 1952 sobre los comanches; Steward 1938 y Whiting 1950 sobre los pueblos de la cuenca del Plateau; y Downs 1961 y 1966 sobre los washo. Nuestras lecturas sobre los aborígenes sudamericanos incluyeron a Biocca 1971 y Chagnon 1968 sobre los yanomamo; Holmberg 1969 sobre los sirionó; R. Murphy 1960 y Murphy y Murphy 1974 sobre los mundurucu, y Siskind 1973 sobre los sharanahua. Nuestras lecturas sobre grupos africanos incluyeron a Turnbull 1961 sobre los pigmeos; Woodbum 1968a, 1968b, 1970 y 1972 sobre los hadza; Lee y DeVore 1976, Marshall 1976, y Thomas 1959 sobre los bosquimanos del Kalahari.

<sup>3</sup> Nuestra principal fuente bosquimana en lo que sigue es el material sobre los !kung san, sólo uno de los llamados grupos bosquimanos. Aunque los etnógrafos se han preocupado recientemente por eliminar los malentendidos generados por clasificaciones étnicas no indígenas, utilizamos la palabra "bosquimano" indistintamente con "!kung" a lo largo del texto en un esfuerzo, primero, por indicar el tipo de alcance que consideramos apropiado para nuestro argumento, y segundo, por facilitar la lectura a un público no especializado.

<sup>4</sup> Independientemente de que se pueda o no elaborar una definición transculturalmente válida de la asimetría sexual (véanse, por ejemplo, Tilly 1978, Rosaldo 1980b), nuestro propósito aquí es uno más limitado de aislar un conjunto de relaciones que parecen fundamentales para comprender el género en las sociedades simples; en otros lugares, las mujeres alimentan a sus maridos, pero no es probable que la importancia de este hecho para la comprensión de las jerarquías y prerrogativas de género sea la misma que la descrita en este relato.

<sup>5</sup> El hecho de que las mujeres casadas no tienen un acceso más privilegiado a los productos masculinos que sus hermanas solteras se hace evidente cuando se compara a las mujeres con un solo marido con las mujeres con dos, ya que, contrariamente a la opinión antropológica popular (véase, por ejemplo, J. Steward 1938: 245), las mujeres con dos maridos no tienen más carne que las mujeres con un marido; sólo tienen más trabajo. Véase Collier, s.f., para una discusión de este punto con referencia a las sociedades de los indios de las Llanuras.

<sup>6</sup> Compárese con C. Meillassoux: "Los cazadores, una vez que comparten el producto común, quedan libres de cualquier otra obligación o lealtad recíproca" (1972: 99). A diferencia de Meillassoux, sin embargo, atribuimos esta libertad no a una tecnología de "producción instantánea", sino a un sistema de relaciones sociales en el que los cazadores al distribuir la caza están libres de obligaciones, porque los hombres casados no dependen unos de otros: No se encuentran en relaciones de obligación continua porque todos los hombres casados tienen el mismo acceso a las recompensas deseadas. Por lo tanto, nuestra discusión trata los

sistemas de relaciones sociales como igualmente causales que las limitaciones materiales brutas.

<sup>7</sup> Una aparente excepción a nuestra generalización es el relato de R. Berndt sobre las chicas murngin que desobedecen los deseos de sus padres y se van a vivir con sus maridos mucho mayores "porque ser una mujer casada significa un estatus extra, aunque también implica una responsabilidad añadida" (1965: 85). En este caso, parece probable que, al casarse, las muchachas adquirieran los servicios económicos de "yernos" de su misma edad o mayores, y que el matrimonio significara en realidad más, y no menos, libertad sexual, porque los adulterios de una mujer casada provocaban menos peleas entre los hombres que las aventuras de las muchachas solteras. Los murngin, por tanto, son una excepción a nuestra generalización de que el *matrimonio* marca un descenso en el estatus de la mujer, pero no son una excepción a nuestra afirmación más general de que lo que las mujeres quieren no es el matrimonio, sino relaciones de intercambio igualitarias con los hombres y libertad sexual.

<sup>8</sup> El relato de Turnbull sobre la reticencia de Yambabo a casarse con el hermano de una mujer que su hermano deseaba (1961: 106) es un buen ejemplo del tipo de situación que tenemos en mente; véanse también Thomas (1959) y Shostak (1976) (sobre los bosquimanos), Siskind (1973) (sobre los sharanahua), Murphy y Murphy (1974) (sobre los mundurucu) y Goodale (1971) y Cowlishaw (s. f.) (sobre Australia), para obtener pruebas del papel activo de las mujeres en la búsqueda de amantes, así como de su disposición a participar en infanticidios y abortos, que al parecer es una estrategia para evitar las restricciones maritales.

<sup>9</sup> Entre los bosquimanos, la muerte del padre durante el embarazo se considera causa de infanticidio (Lee 1972). Los ilongotes subrayan la importancia del padre diciendo, en primer lugar, que la "ira" [*anger*] masculina concentrada como esperma es lo que hace a los bebés, y en segundo lugar que los nombres de los niños (de cualquier sexo) son, en efecto, la realización de la "ira" paterna. Por último, Holmberg, escribiendo sobre los sirionó, relata una serie de formas en las que la vida de un recién nacido depende de las acciones de su padre: Las restricciones posparto constriñen a los padres de ambos sexos; los padres cazan cuando las esposas comienzan su trabajo de parto, y el niño recibe el nombre del animal que el padre mata; además, se exige a los padres que corten el cordón umbilical del niño (1969: 177-97). Una hipótesis probable que no hemos podido explorar es que los llamados rituales de *couvade* se concentren en los grupos de *brideservice*.

<sup>10</sup> Dado que los matrimonios no sólo crean familias, sino también obligaciones extraconyugales y lazos sociales, los habitantes de las sociedades simples nunca se enfrentan a uno de los principales problemas planteados por la ideología burguesa occidental. Nuestro ideal del matrimonio –como relación igualitaria y autosuficiente entre marido y mujer– no parece ofrecer motivos para forjar redes sociales más amplias. Pero, aunque en las sociedades sencillas los amantes puedan disfrutar de una felicidad autosuficiente, sus vínculos no son duraderos. Sólo mediante el establecimiento de vínculos de obligación y dependencia hacia su familia política pueden los hombres de las sociedades de intercambio de servicio nupcial crear lazos matrimoniales estables.

<sup>11</sup> Wallace y Hoebel, por ejemplo, dan a entender que los hombres comanches pagaban por las esposas cuando describen que los pretendientes comanches enviaban un mensajero "para hacer una oferta a los padres o al hermano (de la novia) como compensación por su

hija o hermana" (1952: 135). Los "caballos u otros bienes" dados por los novios comanches como "compensación", eran, sin embargo, cosas que ellos obtenían por sí mismos (véase también Collier, s.f.). Del mismo modo, Woodburn informa acerca de los hadza que "el novio debe dar, y suele dar, largas ristras de cuentas como bienes nupciales a sus suegros" (1968: 109). Sin embargo, las "sartas de cuentas entregadas como bienes nupciales" son cosas que un hombre puede obtener por él mismo sin tener que pedir las prestadas a los mayores. Los hombres hadza obtienen los abalorios de forasteros a cambio de carne cazada o miel.

<sup>12</sup> La sugerente discusión de Friedl (1975) sobre por qué los humanos se casan, con su énfasis en la importancia de los vínculos entre parientes afines [*affinal bonds*] para organizar la cooperación económica, es una de las pocas excepciones a una tendencia general en la literatura teórica.

<sup>13</sup> Las diferencias entre las sociedades de tipo *brideservice* y las de tipo *bridewealth* se analizan más a fondo en un libro de Collier (1998) [NdT: aún no se publicaba para la edición en inglés del presente texto], en el cual se comparan a las sociedades comanche de servicio nupcial, las sociedades cheyenne de bienes nupciales *igualitarias* y las sociedades kiowa de bienes nupciales *desiguales*. Las sociedades de *bridewealth* tienen sistemas políticos más complejos que las de *brideservice*, porque los bienes pueden convertirse en derechos sobre las personas, pero unas y otras son mucho menos complejas que aquellas sociedades en las que las mujeres aportan los bienes de la dote al matrimonio (Goody 1973). En las sociedades *brideservice*, sólo los padres de las hijas pueden adquirir el servicio de los hombres jóvenes, pero en las sociedades *bridewealth*, incluso los hombres sin hijas pueden adquirir servicios de los hombres jóvenes mediante contribuciones a los pagos de riqueza nupcial de los hombres jóvenes. Como resultado, hay más desigualdad en las sociedades de riqueza nupcial, aunque esta desigualdad se manifiesta en los tamaños de los "estados de producción", no en los estilos de consumo (véase Gluckman 1965). El contraste entre las sociedades del servicio nupcial y las sociedades de bienes nupciales queda ilustrado claramente en el relato de Turnbull sobre las diferencias entre los pigmeos y los aldeanos bantúes (1961), y sospechamos que el contraste es igualmente vívido entre algunos pueblos de las tierras bajas y las tierras altas de Nueva Guinea.

<sup>14</sup> El poder, en este análisis, se entiende como una función de las necesidades de los seguidores (Emerson 1962). Aunque Emerson utilizó su formulación para analizar las estrategias de los dependientes para minimizar las diferencias de poder, Collier (1979, 1993) ha encontrado útil su formulación para analizar los procesos de estratificación que vinculan las fuerzas y relaciones de producción a las estructuras políticas y legales. Si, como sugiere Emerson, el poder disponible para los superiores depende del grado de dependencia de los inferiores, entonces la cantidad de poder generalmente disponible para los líderes en una formación socioeconómica debería estar directamente relacionada con la eficiencia de aquellos mecanismos utilizados para reclutar a personas para las posiciones subordinadas en la parte inferior de una jerarquía social. Por lo tanto, la necesidad de esposas de los hombres jóvenes en las sociedades de servicio nupcial otorga poder a quienes pueden influir en las mujeres casaderas, pero la falta de necesidades de los hombres ya casados limita severamente la cantidad de poder disponible para los líderes.

<sup>15</sup> Por supuesto, el grado de poliginia es extremadamente variado en las sociedades que estamos discutiendo, alcanzando un máximo entre los grupos del norte de Australia (donde

<https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/>

imaginamos, que la esclavitud y el comercio han tenido un impacto considerable en las formas de la política matrimonial). Por el contrario, los ilongotes parecen constituir una excepción parcial a nuestras observaciones en el sentido de que la poliginia es extremadamente rara, y pocos hombres y mujeres casados celebran o mantienen relaciones sexuales con amantes. Sin embargo, la tendencia de los viudos, pero no de las viudas, a volver a casarse sesga la proporción edad-sexo de tal forma que las esposas tienden a ser más jóvenes que los maridos y a crear una clase de solteros de edad algo problemática, que de hecho compiten con otros hombres por las mujeres y tienen aventuras.

<sup>16</sup> Los rituales en los que los sharanahua intercambian carne por sexo, acompañados de lanzamientos de ortigas entre sexos opuestos, son, por supuesto, un ejemplo excelente (Siskind 1973). Los solteros y las doncellas ilongotes participan en concursos de vertido de agua entre sexos opuestos y, según los informes, los pigmeos hacen que equipos formados exclusivamente por hombres y mujeres se enfrenten en un tira y afloja ritual en el momento de recoger la miel. Además, las ceremonias de pubertad de las niñas pigmeas las obligan a perseguir y atrapar a los niños que ellas quieren como amantes; los niños así señalados deben demostrar que son hombres luchando por entrar al recinto de pubertad de las niñas (véase Turnbull, 1965).

<sup>17</sup> El "sexo" es ampliamente reconocido como la principal "causa" de los conflictos entre los hombres en las sociedades simples. Fried, por ejemplo, concluye que "las tensiones sexuales son la causa de gran parte de los conflictos que (los etnógrafos) vieron o de los que oyeron hablar en la sociedad bosquimana y esquimal" (1967: 75), debido al amago de que las funciones normales de una mujer en la división del trabajo se verían alteradas por las atenciones prestadas a su amante o amantes (1967: 78). Sin embargo, es importante señalar que no estamos de acuerdo con la explicación causal de Fried: El "valor" de las mujeres se determina a través de procesos políticos y no sólo por la contribución económica.

<sup>18</sup> El relato autobiográfico, Yanoama (Biocca 1971), de la vida entre los yanomamo sudamericanos, proporciona numerosos ejemplos de que las mujeres pueden huir, y de hecho lo hacen, a sitios y grupos distantes donde tienen parientes o amigos cuando las relaciones locales (y, en particular, las acciones de un cónyuge dominante) resultan intolerables. Véase Rosaldo (1980a: 200-1) para materiales comparables entre los ilongotes.

<sup>19</sup> Tal vez el ejemplo más claro de este punto provenga de los tiwi del norte de Australia, donde a la muerte de sus maridos, las mujeres adquieren derechos para decidir a qué pretendiente "entregarán" a sus hijas en matrimonio (Hart y Pilling 1960) y, según Goodale (1971), una chica en la pubertad se afilia a un "yerno" de su misma edad, cuyos servicios constituyen entonces un derecho marital sobre sus hijas, aún no nacidas. Véase también R. Berndt (1965: 86) para los murngin, y Marshall (1976: 272) sobre los bosquimanos.

<sup>20</sup> Begler (1978) cita pruebas de la legitimidad de golpear a la esposa entre los aborígenes australianos y afirma que los pigmeos, por el contrario, no aceptan el uso de la fuerza como algo legítimo en las relaciones entre marido y mujer. Aunque a los pigmeos les resulte problemático pegarle a la mujer (y reconocen que la brutalidad de un marido bien puede provocar la respuesta violenta de su mujer), su importancia como una amenaza legítima emerge en el informe de Turnbull sobre un joven marido que informa de que su mujer es tan obediente que no tiene que pegarle (1965: 205). Entre los bosquimanos, las madres de los

hijos expresan la esperanza de que sus nueras tengan un carácter dulce y no sean perezosas "como una zorra", lo que sugiere que la obediencia de una esposa joven se considera problemática y puede requerir sanciones violentas (Marshall 1976: 167). Y se dice que los hombres ilongotes, aunque los Rosaldos nunca observaron que les pegaran a sus esposas, enseñan a las esposas a respetarlos amenazándolas con la fuerza (1980a: 101-2).

<sup>21</sup> La preocupación por controlar a las "mujeres que causan problemas" como la estrategia más eficaz para lograr relaciones pacíficas entre los hombres hace probable que la cantidad de violencia masculina contra las mujeres en las sociedades de servicio nupcial esté en función de la cantidad de agresión entre los hombres. No nos parece casual, por tanto, que la agresión masculina contra las mujeres parezca más extrema en aquellos grupos de servicio nupcial modernos que viven en zonas donde, durante el siglo pasado, los agentes de la expansión capitalista provocaron, a sabiendas o no, que los miembros de algunos grupos de servicios nupciales exterminaban a otros (Australia), los esclavizaban (cuenca del Amazonas y el borde occidental de las Grandes Llanuras de Estados Unidos) o robaban sus pieles (norte de Norteamérica). Por el contrario, la agresión masculina contra las mujeres parece más leve o inexistente en aquellos grupos modernos de servicio nupcial que llevan mucho tiempo rodeados, y parcialmente integrados, a sociedades campesinas o de intercambio de bienes nupciales (por ejemplo, los ilongotes, los bosquimanos, los pigmeos, los hadza, los semang).

<sup>22</sup> El uso de sanciones violentas y sexuales contra las mujeres que se resisten al matrimonio y/o presencian ceremonias secretas de hombres es aludido en la discusión de Maddock (1974) sobre el matrimonio en Australia. Entre los murngin, la violación y el incesto están asociados con momentos de creatividad mítica (Warner 1937: 328). Y Roheim, escribiendo sobre el Desierto Occidental, comenta: "sucede con frecuencia que un grupo de hombres arrastra a una mujer al monte, donde la obligan a tener relaciones sexuales con todos ellos" (1974: 241). Una vez más, las amenazas de violación en grupo como una especie de "castigo" hacia la mujer que vagabundea fuera de sitios apropiados son ampliamente reportadas para América del Sur (por ejemplo, Siskind 1973: 14; Murphy y Murphy 1974: 94). Las mujeres hadza (Woodbum 1972: 6) son amenazadas de violación; y Richard Lee (comunicación personal) cuenta que las amenazas de violación son conocidas entre los bosquimanos.

<sup>23</sup> Los ilongotes, por ejemplo, dicen que los maridos, en la mayoría de los contextos, ignoran las desviaciones de sus esposas en lugar de abordarlas, porque, como dijo un hombre, "no quería matarla, así que tuve que olvidar que yo estaba enfadado".

<sup>24</sup> Dicho de otro modo, cualquier "excedente de producción" que los hombres puedan conseguir no se basa probablemente en la "explotación" de sus esposas, sino en sus intercambios extramatrimoniales. Entre los aborígenes australianos, por ejemplo, los hombres aparentemente consumían comida preparada por mujeres en rituales exclusivamente masculinos, pero nosotros sugerimos que esta comida no la obtenían los maridos de las esposas, sino más bien los hombres jóvenes de las mujeres sexualmente tabú. Thomson (1949) apoya en parte esta deducción al describir los intercambios ceremoniales en la Tierra de Arnhem, donde describe a los hombres jóvenes consiguiendo de las mujeres sexualmente tabú (madres, hermanas, suegras) la comida cocinada que tenían que presentar a los hombres mayores durante los rituales, a cambio directo de carne cazada.



<sup>25</sup> Las sociedades gerontocráticas del norte de Australia representan el extremo no igualitario de nuestro tipo de servicio nupcial y, como tales, presentan más desigualdades que muchos grupos igualitarios de servicio nupcial, como los ndendeuli de Tanzania (Gulliver 1971). Sostenemos, sin embargo, que aunque las sociedades australianas pueden diferir de otros grupos de servicios nupciales en el grado de desigualdad, las sociedades australianas son cualitativamente más similares a los grupos de servicio nupcial que a los grupos de bienes nupciales igualitarias. Esto es cierto no sólo en el plano de las concepciones de género, sino también en el de las relaciones productivas y políticas. Así, por ejemplo, tanto los solteros como los casados de Murngin controlan los productos de su trabajo y los distribuyen para crear vínculos con los demás. Por el contrario, los hombres jóvenes de las sociedades de bienes nupciales no controlan los productos de su propio trabajo, ya que su trabajo (obediencia) ya pertenece a los mayores que les apoyan en la búsqueda de esposas. Una vez más, entre los australianos, como en todas las sociedades de servicio nupcial, los solteros deambulan de grupo en grupo, realizando poco trabajo productivo. En las sociedades de bienes nupciales, los hombres jóvenes tienden a estar firmemente incorporados a las unidades de producción doméstica, donde se les asignan característicamente las tareas masculinas más pesadas.

Por último, las sociedades del norte de Australia comparten los procesos políticos comunes a los grupos de servicio nupcial en el sentido de que carecen de "grandes hombres" (Sahlins 1963) y resuelven las disputas mediante competencias en lugar de discusiones. Los ancianos tiwi pueden patrocinar ceremonias regalando los productos de sus propias esposas (Hart y Pilling 1960: 50), pero carecen de la capacidad de los "grandes hombres" melanesios o de los ancianos africanos para regalar productos de las esposas de otros hombres. Del mismo modo, los tiwi resuelven las disputas por adulterio escenificando enfrentamientos entre los maridos cornudos y los amantes de sus esposas (Hart y Pilling 1960: 80-3), no recurriendo a negociaciones de los ancianos para restituir los daños. Sin embargo, lo más importante es que la política tiwi se centra en las reclamaciones de los hombres hacia sus esposas: La política en las sociedades de bienes nupciales suele girar en torno a las reclamaciones que hacen los mayores a los jóvenes (véase Turner, 1957).

<sup>26</sup> Hay dos frenos importantes para el desarrollo de las fuerzas productivas en las sociedades de servicio nupcial. En primer lugar, las personas con derecho a apropiarse de los productos del trabajo de otros no tienen medios para obligar o persuadir a esos otros a aumentar la producción. Y, en segundo lugar, la gente es reacia a adquirir bienes que otros no tienen, incluso si esos bienes son herramientas útiles para la producción. Warner cuenta que los murngin, que sabían hacer piraguas con estabilizadores, fabricaban, en cambio, frágiles canoas de corteza para cruzar el océano, pues esas canoas podían desecharse después de un solo uso (1937: 459). Y Chagnon, en una ponencia presentada en las reuniones de 1967 de la Asociación Antropológica Americana, habló de un jefe yanomamo que destruyó la canoa que él no podía evitar que otros la usaran sin su permiso, y de hombres que destruyeron plantaciones enteras de cultivos importados, como sandías, papayas y caña de azúcar, cuando otros les robaban los frutos de su trabajo.

<sup>27</sup> La formulación de Rubin (1975) de la relación entre el "intercambio de mujeres" y la dominación masculina apunta a una observación similar sobre el hecho de que la organización social de la heterosexualidad transcultural hace que las mujeres sean inferiores en virtud de que ellas no pueden participar en los mismos tipos de intercambios que los

hombres. Sin embargo, es importante señalar que en las sociedades en las que el matrimonio es una cuestión de adquisición de derechos sobre las personas mediante donaciones de bienes, las mujeres *pueden*, en algunos casos, "comprar" sus propias esposas.

<sup>28</sup> Nótese también que el trabajo de Levi-Strauss (1969) no sólo documenta la importancia del "intercambio" directo en los sistemas de parentesco "elementales", sino que muestra en particular la relación entre los "sistemas de secciones" australianos y una orientación al "intercambio de hermanas" (Greg Acciaioli, en un trabajo no publicado, sugiere que el "intercambio directo" como modelo probablemente se ajusta a los murngin, acerca de quienes Levi-Strauss se refirió en otros términos). Las elaboradas regulaciones sobre las bromas y la disposición de los asientos entre los bosquimanos (Marshall 1976) probablemente operan de manera similar, como indicadores de acceso sexual y oportunidades para el "intercambio directo".

<sup>29</sup> Entre los ilongotes, el uso de palabras obscenas y las alusiones a funciones sexuales y reproductivas son tabú entre hermanos de sexos opuestos, pero no, por ejemplo, entre padres e hijas. Además, tanto Warner (1937) como Hiatt (1965) informan del señalamiento especial de las relaciones entre hermanos, como revela el hecho de que los hermanos del norte de Australia les arrojen lanzas a sus hermanas cuando éstas son insultadas por otro hombre.

<sup>30</sup> Katz (1976) afirma que aproximadamente un tercio de las mujeres !kung adultas también aprenden a entrar en trance, pero su artículo no dice nada ni sobre las ocasiones en que las mujeres entran en estado de trance, ni sobre cómo ellas aprenden a entrar en trance.

<sup>31</sup> Nancy Howell, aunque piensa que está diciendo lo contrario, apoya nuestra apreciación acerca de una relativa falta de preocupación cultural por la fertilidad femenina cuando dice de los !kung, que "los costos de la gonorrea para mujeres concretas que quedaron estériles han sido muy elevados... la vida de las mujeres está orientada a la maternidad y a la crianza; la mujer sin hijos está desempleada en los asuntos más serios de la vida ... siempre puedes distinguir a las mujeres estériles cuando entran en un nuevo pueblo, porque ellas son las que tienen la cara limpia ... [están] mejor vestidas y [son] más cuidadosas de sus apariencias que las madres muy atareadas" (1979: 187). Howell continúa informando que estas mujeres infértiles "están especializadas en hermosos trabajos de abalorios. Algunas son activas en las relaciones *hxaro* ("dar regalos"), y otras pueden llevar adelante sus relaciones sexuales y romances con estilo y entusiasmo". La maternidad y la crianza pueden ser las actividades más serias de las mujeres !kung, pero no parecen que sean las más valoradas o deseadas culturalmente. Judith Shapiro (comunicación personal) informa de un sesgo similar entre los yanomamo, al igual que Murphy y Murphy (1974: 165) al hablar del parto entre los mundurucú.

<sup>32</sup> Las investigaciones contemporáneas de personas como Diane Bell y Annette Hamilton nos llevan a esperar que esta laguna en la literatura se corregirá en un futuro próximo. En la literatura tradicional, los escritos de Catherine Berndt (1950, 1965) siguen siendo la mejor fuente sobre la vida ritual de las mujeres en la Tierra de Arnhem. Y el relato clásico de Kaberry (1939) sobre las mujeres aborígenes (no se refiere a la Tierra de Arnhem, sino a los kimberley) proporciona un testimonio adicional acerca de la centralidad de las preocupaciones sexuales en los rituales de crisis de la vida de las mujeres y los

corroboradores de secretos. El nacimiento, afirma Kaberry, es un momento ritualmente importante; sin embargo, la atención ritual parece más enfocada a la expulsión de la placenta y a la salud del niño y de la madre que a la celebración de la fertilidad *per se*.

<sup>33</sup> La discusión de Althusser (1971: 158-77) sobre la naturaleza de la "ideología" como institución que a la vez alude a las "condiciones reales de existencia" de las personas y las tergiversa o distorsiona, fue la fuente de muchas de nuestras primeras ideas sobre la relación entre las concepciones de género y la economía política en sociedades muy simples. Sin embargo, nuestro enfoque difiere del suyo pues, en lugar de hablar de "tergiversación", sugerimos que las creencias que pretenden "describir" la realidad a menudo se entienden mejor como modismos en términos de quienes hacen reclamaciones a sus semejantes; las prácticas sociales que dan su fuerza de atracción y vitalidad a los sistemas de creencias (o "ideológicos") son siempre prácticas *políticas*, y la política está moldeada, en gran parte, por la organización de la vida productiva.

<sup>34</sup> Dahrendorf y los funcionalistas están de acuerdo en que las personas que realizan comportamientos valorados son recompensadas, pero discrepan en cómo los comportamientos se convierten en conductas valoradas. Dahrendorf busca la génesis del valor en los intereses de las élites, mientras que los funcionalistas más convencionales, como Marvin Harris, sitúan el valor en las necesidades de supervivencia. Así, Harris (1977), por ejemplo, ha argumentado que en contextos de escasez de proteínas, los hombres se ven motivados a buscar toda la caza disponible, dada la escasez humanamente inducida de mujeres, lo que significa que sólo los cazadores exitosos podrán reproducirse.

<sup>35</sup> El libro de Siskind (1973) sobre los sharanahua documenta que los solteros son "cazadores reacios" en un mundo donde la ideología postula claramente un intercambio de carne por sexo. El caso de los yanomamo es aún más sorprendente. En un mundo en el que la reputación de "ferocidad" es supuestamente todo lo que un hombre puede desear, los jóvenes se echan atrás en sus incursiones contra los enemigos "a causa" de calambres estomacales o pies lastimados (Chagnon 1968: 130). La cuestión, por supuesto, es que los jóvenes rara vez consiguen algo de las incursiones, porque los hombres mayores se apropian de todas las mujeres capturadas. Sólo después de que un soltero se casa, él tendrá que volverse "feroz" para impedir que otros seduzcan o le arrebaten a su mujer.

<sup>36</sup> La elaboración de creencias sobre la contaminación y las representaciones simbólicas de los procesos reproductivos femeninos en las sociedades en las que se practica el bridewealth frente a las sociedades en las que se practica el brideservice tiene que ver con varios de los factores enumerados anteriormente: la importancia política de la descendencia en las sociedades en las que se practica el bridewealth; el hecho de que los hombres obtengan bienes del bridewealth a expensas de las mujeres; las consiguientes bases estructurales para el antagonismo sexual; etcétera.

<sup>37</sup> La tendencia a considerar a la maternidad como una función mucho más natural, universal y constante que la paternidad, se refleja en gran parte de la literatura antropológica sobre el parentesco (por ejemplo, Barnes 1973; para las críticas, véase Yanagisako 1979, Boon 1974, Drummond 1978 y Rosaldo 1980b).