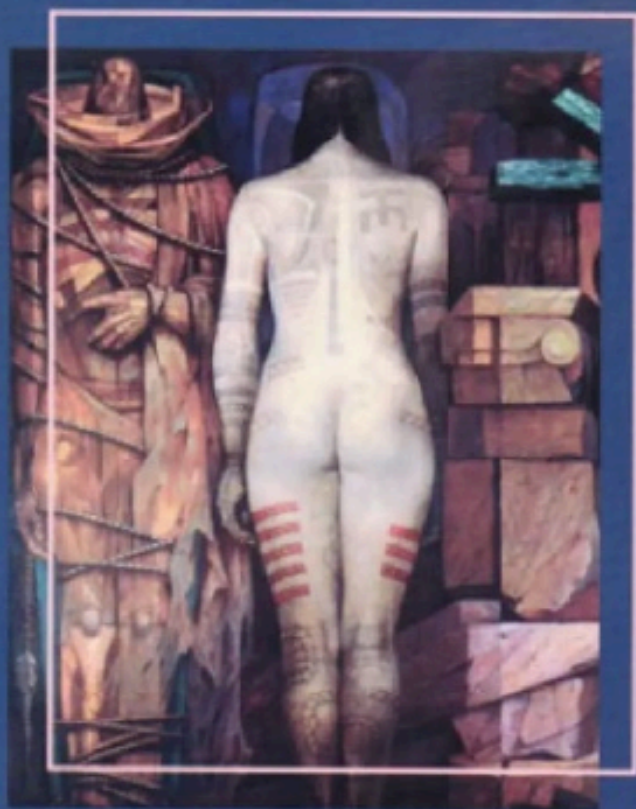


La evolución de la mujer

Del clan matriarcal a la familia patriarcal

Evelyn Reed



Distribuciones
Fontamara

Feminismo



*La evolución
de la mujer*

Feminismo

Título Original: *Woman's Evolution, from matriarchal clan to patriarchal family*

Traducción: *Marta Humpheys*

Primera edición: 1980, Editorial Fontamara, S. A., Barcelona, España.

Primera edición: 1987, Colección Fontamara

Primera edición: 2005

Reservados todos los derechos conforme a la ley

© Pathfinder Press, Inc.
New York, 1975

© Evelyn Reed

© Distribuciones Fontamara, S. A.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.

Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

ISBN 968-476-508-8

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN

La historia primitiva de la mitad de la especie humana —la de la mujer— se ha ocultado considerablemente. Traerla a la luz requiere una reinvención de la antropología, donde el papel y las realizaciones de la mujer en la sociedad prehistórica están sepultadas. Este libro es una contribución para desvelar esa memoria notable.

La resurrección del movimiento de liberación de la mujer ha arrojado un rayo de luz sobre ciertas suposiciones dudosas y ha refutado cuestiones relativas al pasado. Entre estas cuestiones está en primera línea el tema del matriarcado. ¿Hubo un período en la historia en que las mujeres ocuparon un lugar sumamente estimado e influyente? Si fue así, ¿cómo perdieron su eminencia social y se transformaron en el sexo subordinado en la sociedad patriarcal? ¿O es el matriarcado, como dicen algunos, un mito que no tiene base histórica?

El matriarcado es uno de los temas discutidos con más ardor en el contexto de una centenaria controversia entre escuelas opuestas en antropología. En este libro se afirma que el sistema de clan maternal fue la forma original de organización social y se explica por qué. Traza, también, el curso de su desarrollo y las causas de su decadencia. La toma de partido a favor del matriarcado, por sí sola, haría de éste un libro polémico. Pero contiene, además, otros desafíos para algunas de las opiniones sostenidas durante mucho tiempo sobre la sociedad prehistórica.

Es previsible que surjan desacuerdos en un campo que cubre un intervalo tan vasto de la evolución humana, un campo que se extiende

desde el nacimiento de nuestra especie hasta el umbral de la civilización, y en el que los datos disponibles a partir de la biología, la arqueología y la antropología son fragmentarios y descoordinados.

La antropología se fundó como ciencia independiente a mediados del siglo XIX. La mayoría de los padres fundadores (las mujeres entraron en la profesión sólo más tarde) tenían un enfoque evolucionista. Morgan, Tylor y otros pioneros consideraban la antropología como un estudio del origen de la sociedad y de las fuerzas materiales que operaban para su progreso. Ellos comenzaron en forma brillante la tarea de esclarecimiento de las principales etapas del desarrollo humano.

Morgan trazó tres grandes épocas de la evolución social, desde el salvajismo, pasando por la barbarie, hasta la civilización. Cada una de ellas se caracterizó por avances decisivos al nivel de la actividad económica. La etapa más rudimentaria, el salvajismo, se basaba en la caza y en la recolección de alimentos. La barbarie comenzó con la producción de alimentos a través de la agricultura y con el almacenamiento de los mismos. La civilización coronó el desarrollo del mundo antiguo al alcanzar el momento de la producción y el intercambio de mercancías.

Estas tres épocas fueron de una duración muy desigual. La época del salvajismo se prolongó mucho más que sus sucesoras. Aunque el salvajismo se divide, a veces, en una etapa anterior «prístina» y una posterior «primitiva», ambas descansan sobre la caza y la economía de recolección. El salvajismo ocupó un espacio de millones de años, que abarca más del 99 por ciento de la existencia humana. La barbarie comenzó hace ocho mil años aproximadamente; la civilización hace sólo tres mil años.

Los primeros investigadores de la sociedad salvaje se encontraron, ante su sorpresa, con una estructura social totalmente diferente de la nuestra. Encontraron un sistema tribal y de clanes basado sobre el parentesco materno y en el que la mujer jugaba un papel dirigente. Esto contrastaba de forma aguda con la sociedad moderna, que pone en primer plano la *pater familia* y la supremacía del macho. Aunque a ellos les fue imposible decir hasta dónde se remontaba el sistema maternal, nos proponemos demostrar que data de los comienzos de la humanidad.

Ellos hicieron otros descubrimientos asombrosos. Observaron que la sociedad salvaje tenía relaciones sociales y sexuales igualitarias, que emanaban de la producción colectiva y de la posesión comunal de la propiedad. Estos rasgos también eran ajenos a la sociedad moderna, basada en la propiedad privada y en la división de clases. De modo que el sistema de clan maternal, que otorgó un lugar

honorable a la mujer, era también un orden colectivista en que los miembros de ambos sexos gozaban de igualdad y no sufrían opresión ni discriminación.

Posteriormente, estos descubrimientos provocaron dudas y resistencia en las escuelas de antropología que pasaron a ser dominantes en el siglo xx. Surgió una profunda división entre los evolucionistas y los antievolucionistas que ha persistido hasta el presente. Sin embargo, es sólo a través del enfoque evolucionista que se puede descubrir la historia encubierta de la mujer y del hombre.

El principio de la evolución universal ya había sido aplicado al problema de la génesis del *Homo sapiens* con la publicación en 1871, del libro de Darwin *El origen del hombre*. Después de que Darwin demostrara que los subhumanos primitivos, los homínidos, procedían de los antropoides, surgió la siguiente pregunta: ¿Cómo tuvo lugar esta transformación? En las décadas siguiente, la biología, la arqueología, la paleontología y la antropología asistieron en forma conjunta al trabajo detectivesco que se requería para aclarar este problema.

Los fósiles desenterrados por los arqueólogos llevaron a los más sagaces entre ellos a señalar el uso y la fabricación de herramientas como la principal distinción que separa al primer hombre de otros primates. Dado que las herramientas son la base de las actividades laborales para producir lo necesario para la vida, esto sitúa la línea divisoria entre el hombre y el mono en el momento en que se inicia la producción. Tal era la tesis de Friedrich Engels en su inconcluso ensayo «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre», escrito en 1876 y que no se publicó hasta 1896, un año después de su muerte. El *quid* de su teoría es que las actividades y los resultados del trabajo cooperativo constituyeron el principal factor creador de las capacidades y características distintivas de nuestra especie.

Treinta años más tarde, en 1927, el monumental trabajo en tres volúmenes de Robert Briffault, *Las madres*, demostró que el cuidado maternal prolongado en los monos superiores contribuyó a impulsar al sexo femenino a convertirse en la llamada inicial en el avance a la vida social. El matriarcado fue la primera forma necesaria de organización social porque las mujeres no sólo eran las procreadoras de la vida nueva sino también las principales productoras de lo necesario para la vida. La teoría matriarcal de Briffault se ensambla con la teoría del trabajo de Engels. Ambos llegan a la conclusión de que hay que reconocer a las mujeres el mérito de traer la humanización y socialización a nuestra especie.

Los antropólogos no evolucionistas, ya se adhieran a las escuelas difusionistas, empírico-descriptivas, ya a las estructuralistas, rechazan la existencia de un matriarcado prehistórico. Admiten que el paren-

tesco matrilineal prevalece todavía en algunas regiones primitivas del globo, pero no explican cómo se originaron tales relaciones matrilineales si no son resabios de la época matriarcal previa.

A partir del cambio de siglo, la antropología ha reunido una inmensa reserva de información sobre diversas culturas en varias partes del mundo. Estos estudios descriptivos son extremadamente valiosos. Sin embargo, esta riqueza de datos no ha sido acompañada por una expansión equivalente en la concepción teórica. La mayoría de los antropólogos académicos han abandonado el punto de vista evolucionista que dio principio a la ciencia, y han rechazado los intentos de sistematizar nuestro conocimiento y de averiguar las etapas que la sociedad ha atravesado.

E. E. Evans-Pritchard dice que después de dictar la cátedra Marett en Oxford, en 1950, cayó en un «mal paso de prejuicio antihistórico». Esta hostilidad hacia la historia, dice, ha sido dominante en Inglaterra bajo la influencia de Radcliffe-Brown y Malinowski. En los Estados Unidos ha ocurrido lo mismo. El difunto decano de los antropólogos estadounidenses, A. L. Kroeber, afirmó que la antropología había sido fundamentalmente «de tendencia antihistórica».* A lo sumo, los más audaces de los antropólogos contemporáneos, como Julian H. Steward, llegan a vínculos parciales con el evolucionismo, restringiendo sus hallazgos a paralelos entre casos limitados.**

Hoy, los hechos básicos de la prehistoria en su totalidad no encajan en ningún modelo amplio y coherente de evolución social, del modo como lo intentaron Morgan, Tylor y sus seguidores. Este fracaso en seguir cualquier línea evolucionista consistente hace de la antropología una anomalía entre las ciencias. Mientras que los biólogos, los arqueólogos y los paleontólogos construyen sus investigaciones y clasificaciones en una forma evolucionista, la mayoría de las escuelas de antropología han seguido una dirección diferente y retrógrada.

Esta aversión a buscar los orígenes se justifica generalmente en base a que la época del salvajismo, la que incluye la mayor parte de la historia humana, es inaccesible. Se presume que esa época es tan inescrutable que las deducciones sobre las instituciones sociales son puramente especulativas. E. Adamson Hoebel, director del Departamento de Antropología de la Universidad de Minnesota, establece en su libro *La ley del hombre primitivo* que «ningún antropólogo de hoy sujeto por la ciencia arriesgará una afirmación en torno a lo que

* *Essays in Social Anthropology*, p. 46.

** Para un análisis de la oleada antievolucionista en Occidente, véase el primer capítulo de la reciente obra del erudito holandés W. F. Wertheim: *Evolución y revolución*.

pueden haber sido detalles específicos de cualquier institución dentro de las sociedades de los hombres paleolíticos primitivos». Podar, de esta manera, la mayor parte del salvajismo restringe arbitrariamente el campo de la antropología a los últimos diez mil años o menos.

Por extraño que parezca, no prevalece el mismo agnosticismo entre los arqueólogos que estudian la época «paleolítica», que es sólo otro nombre para esa misma extensión de un millón de años de historia conocida por los antropólogos evolucionistas como «salvajismo». Por el contrario, no se han visto tan «sujetos por la ciencia» como para no poder describir todo el período prehistórico a partir del momento en que los antropoides se convierten en homínidos. Han ordenado los datos obtenidos en la excavación de los depósitos de huesos fósiles y de herramientas en una secuencia cronológica y, a partir de ello, han marcado los hitos principales en la evolución desde los *Australopitecos* de hace un millón de años hasta el *Homo sapiens*.

Sin embargo, las herramientas y los cráneos tienen limitada utilidad en la tarea de reconstrucción de la sociedad primitiva. No pueden revelar la estructura de la organización social y arrojar un poco de luz sobre las costumbres, las prácticas y las actitudes de nuestros antepasados más antiguos. Para datos de este tipo debemos remitirnos a la antropología. Mientras que los arqueólogos se ocupan de los vestigios de los seres humanos ya extinguidos, los antropólogos estudian a pueblos primitivos que todavía viven en diversas partes del globo y que mantienen rasgos significativos del modo de vida salvaje o paleolítico. La masa de datos acumulados por los antropólogos en estudios de campo aumenta con los informes de viajeros, colonizadores y misioneros, durante los últimos siglos y aun antes.

Este libro se adhiere al método evolucionista y materialista al utilizar estos descubrimientos. También presenta una nueva teoría sobre el totemismo y el tabú, que están entre las instituciones más enigmáticas de la sociedad prístina y primitiva. Antropólogos de todas las corrientes han sostenido el punto de vista de que el antiguo tabú sobre el comercio sexual con ciertos parientes, como nuestro propio tabú, surge de un miedo universal al incesto. Este libro desafía dicha afirmación. El antiguo tabú existió, pero estaba dirigido principalmente contra los peligros de canibalismo en la época de los cazadores.

La eliminación de la teoría de un tabú universal del incesto remueve uno de los obstáculos más serios para entender otras de las instituciones del salvajismo, como el sistema de parentesco clasificado, la exogamia y la endogamia, la segregación de los sexos, las reglas de prohibición, la venganza de sangre, el sistema de intercambio de regalos, y la organización dual de la tribu. Despeja el ca-

mino hacia un entendimiento de cómo surgió la sociedad y de por qué no surgió de otra forma que no fuera el sistema de clan maternal o matriarcado.

La cuestión del matriarcado es decisiva para establecer si la *pater familia* moderna ha existido siempre o no. La estructura misma del sistema de clan maternal la excluye. En lugar de ser la unidad social básica desde tiempo inmemorial, como sostienen muchos antropólogos, su advenimiento en la historia es posterior; sólo hace su aparición en los comienzos de la época civilizada.

* * *

Las primeras dos partes de este libro se ocupan de la era matriarcal: una desde la perspectiva de las madres y la otra desde la de los hermanos. La tercera parte esboza la transición desde el matriarcado y la matrifamilia al patriarcado y a la *pater familia*.

Los términos «salvaje» y «primitivo», que se usan a menudo con un sentido despectivo, colonialista o racista, se usan aquí con un sentido exclusivamente científico. «Salvaje» es sólo una designación para nuestros antepasados más antiguos. Sin sus logros colosales, obtenidos durante un millón de años, la humanidad no podría haber caminado la última milla hacia la civilización.

Para prevenir otros malos entendidos queremos decir que este libro no sugiere un retorno al «paraíso perdido» del matriarcado. La infancia de la humanidad, con toda su grandeza y limitaciones, está detrás nuestro. De todas maneras, se debe restablecer aquél capítulo fundamental de la evolución humana, y debe ocupar un lugar de honor en nuestra historia. Una correcta comprensión del pasado remoto puede ayudarnos a ver hacia adelante y avanzar con más seguridad.

Esto es especialmente cierto cuando consideramos el papel sobresaliente que jugó la mujer en tiempos antiguos. Conocer que la inferioridad femenina de hoy no está determinada biológicamente, que no ha sido un elemento permanente a lo largo de la historia, y que las de nuestro sexo fueron, una vez, las organizadoras y las dirigentes de la vida social, debería elevar la confianza en sí mismas de las mujeres que hoy aspiran a su liberación.

EVELYN REED
31 de octubre de 1974

PRIMERA PARTE

EL MATRIARCADO



I. ¿ERA EL PRIMITIVO TABÚ SEXUAL UN TABÚ DE «INCESTO»?

Los animales satisfacen sus necesidades sexuales sin restricciones autoimpuestas. Un macho adulto puede tener acceso a cualquier hembra receptiva, incluyendo la hembra que le dio la vida (su madre) o las hembras nacidas de la misma madre (sus hermanas). Dicho trato sexual desinhibido no prevalece entre los humanos. «Ningún pueblo conocido considera a todas las mujeres como posibles esposas», observa Ruth Benedict.¹ Por lo tanto, las restricciones sobre el trato sexual son exclusivamente sociales y culturales.

La más rigurosa de todas las restricciones, en la sociedad civilizada, es la prohibición del incesto. Por ejemplo, a un hombre se le prohíbe copular o casarse con su madre y con sus hermanas. Se dice que tales matrimonios entre «parientes de sangre» no sólo son inmorales, sino también perjudiciales para la especie humana; la progenie de tales uniones puede nacer con defectos físicos o mentales, o con ambos. Este tabú sexual moderno es absoluto y se mantiene en una categoría por sí mismo; es clara y específicamente un «tabú de incesto».

Generalmente, se supone que nunca ha existido ninguna otra clase de prohibición sexual absoluta que el tabú del incesto, y que esto se remonta a los comienzos de la historia humana. No obstante, una revisión del tema hace surgir una pregunta: ¿Estaba dirigido el tabú primitivo contra el incesto?

Cuando los antropólogos pioneros del siglo XIX emprendieron sus estudios, observaron el lugar central que ocupaba el primitivo tabú sexual y la excesiva atención que se otorgaba a su observancia.

Sin embargo, estaban sorprendidos por el hecho de que el primitivo tabú sexual tuviera poca semejanza con nuestro tabú de incesto. La prohibición primitiva se aplicaba a muchas más mujeres que a la propia madre y a las hermanas del hombre.

En nuestra sociedad, donde el círculo familiar define los límites de la prohibición del incesto, las hembras prohibidas son pocas en número. Éstas son la madre y las hermanas. Sin embargo, en la sociedad salvaje, donde la unidad no era la familia sino el clan maternal, un hombre tenía muchas «madres» y «hermanas». Éstas eran todas las mujeres que pertenecían a su propio clan y a los clanes allegados. Bajo las «reglas de prohibición», que implementaban el tabú, los parientes del clan estaban obligados a mantener una distancia frente a estas hembras prohibidas.

Las reglas de prohibición no son difíciles de entender dado que, hasta cierto punto, aún las practicamos. Hoy en día, un hombre debe evitar sexualmente a su madre y a sus hermanas, pese a que en otros aspectos tiene íntima asociación con ellas y normalmente vive en la misma casa hasta convertirse en adulto. Pero, en la sociedad primitiva, la regla de prohibición era más amplia e implicaba la separación física de los sexos. Los hombres adultos vivían en sus propios barrios o en casas, separados y aparte de las mujeres adultas y de los niños, que vivían juntos en sus propios barrios. En la pubertad, o aun antes, a los machos jóvenes se los trasladaba de las residencias de sus madres y hermanas para residir, en adelante, entre sus parientes adultos machos.

J. J. Atkinson señala que en algunos idiomas el término «hermana» se deriva de una raíz que significa «prohibición».² Andrew Lang, su colaborador, nos dice que el término «hermana» es idéntico a «tabú» y, al igual que tabú, significa «no debe ser tocada». Subraya que estas intocables abarcan a un grupo mucho más grande de mujeres que las hermanas de la familia de un hombre. Dice:

«En Lifu, la palabra "hermana" significa "no debe ser tocada", y ésta es una mera expresión de la ley consuetudinaria. Un hombre "no debe tocar" a ninguna de las mujeres de su generación, a las que el totem tabú y la regla de la "fratria" exógama ... le prohíben tocar. Dichas mujeres, en un grado particular, son sus hermanas. Muchas mujeres, además de sus hermanas reales, se encuentran para él en el grado así prohibido. Todas llevan el mismo nombre de status como lo llevan las hermanas reales del hombre, pero el nombre no *signi-*

fica en absoluto "hermanas", en nuestro sentido de la palabra. ... Significa mujeres prohibidas de una generación.»³

Las mujeres de la misma generación de un hombre no eran las únicas hembras prohibidas. Más sacrosantas aún eran las «hermanas mayores» o madres, y las adolescentes eran las «hermanas menores». Madres y niñas encarnaban a las hermanas prohibidas en su expresión más rígida.

Dado que en la sociedad primitiva el término «madre» no era un término familiar, sino un término funcional del clan, las hembras de cada nivel de edad pertenecientes al propio clan de un hombre estaban bajo tabú. W. I. Thomas señala esta peculiaridad:

«...entre los chagga, se refuerza el tabú sexual entre hermano y hermana al hacer de la hermana un equivalente de la madre. Su expresión es: "Hermana es madre". También entre los bangala a la hermana se la llama *mama* o *mama moti* (pequeña madre).»⁴

La regla de prohibición rígidamente reforzada se desmoronó rápidamente después de que los europeos penetraran en las primitivas regiones e introdujeran sus propias costumbres. Según Atkinson, fue «una de las primeras costumbres el desaparecer después de entrar en contacto con los blancos, especialmente con los misioneros, siendo tan extrema la divergencia con la economía de la familia europea.»⁵ Señala que si bien treinta años antes la prohibición era universal en Nueva Caledonia, ésta se ha transformado en muchos sitios en algo desconocido, aun como tradición, entre los aborígenes jóvenes.

No obstante, en algunas regiones continuó la resistencia de los pueblos primitivos a adoptar las prácticas civilizadas. Según E. Adamson Hoebel, un ifugao preguntó a un americano por el comportamiento «indecente» que permitía a los hermanos y a las hermanas vivir y dormir en la misma casa. Aunque el americano explicó defensivamente que «nuestras casas son muy grandes», el ifugao exclamó:

«¡*Nakayang!* Si son tan grandes como un pueblo grande y si los hermanos y las hermanas duermen en extremos opuestos de la misma, tal vez no sea tan malo. Pero la forma en que los comedores de peces (esto es, los habitantes de las tierras bajas) lo hacen, es una costumbre que apesta.»⁶

Atkinson consideraba la regla de prohibición como una ley primordial que se remontaba a la etapa formativa de la evolución humana. Como «el primer factor en la ascendencia del hombre», dice, «debe haber tenido su origen cuando éste era todavía una criatura parecida al mono», y agrega: «Ordenaba, en el alba del tiempo, una barrera entre madre e hijo, y entre hermano y hermana, y este mandato todavía ata a toda la humanidad.»⁷

La gran antigüedad del tabú sexual planteaba preguntas que han

dejado perplejos a los antropólogos. Suponiendo que el primitivo tabú sexual fuera un tabú de incesto, ¿cómo pudieron haber entendido los antiguos homínidos, todavía no completamente desarrollados como humanos, los hechos científicos acerca de la consanguinidad, o haber adquirido la noción de que era perjudicial para la especie? Y, todavía más incomprensible: ¿Cómo y por qué este aparente tabú de «incesto» pasó a ser aplicado a una multitud de mujeres, extendiéndose mucho más allá de la madre y de las hermanas de un círculo familiar?

A pesar de estas dificultades, la teoría de que el primitivo tabú sexual era una prohibición contra el incesto ha adquirido aceptación casi universal. Sus defensores han invocado distintos argumentos para afianzar sus posiciones. Al examinarlas, comencemos con el que parece más plausible: la «teoría de la consanguinidad».

DEBILIDADES DE LA TEORÍA DE LA CONSANGUINIDAD

Los primeros viajeros, al observar el horror que suscitaba en los aborígenes la sola idea de violar su tabú, supusieron que una reacción tan profunda solamente podía surgir de un reconocimiento de los efectos nocivos del incesto. Como observa Robert Briffault:

«Los primeros teóricos y viajeros que observaron las costumbres del matrimonio exogámico, tan general entre los pueblos primitivos, y el horror con que éstos consideran las relaciones incestuosas, no tuvieron dificultades para explicar aquellas costumbres y creencias. Unánimemente expresaron la opinión de que al aumentar los efectos malignos a partir de la unión de personas emparentadas por la sangre y al haberse impuesto a la atención de los salvajes, los más sabios entre ellos habían deliberado sobre la materia y habían señalado que tales uniones deberían ser estrictamente prohibidas en el futuro.»⁸

La suposición de que la consanguinidad es perjudicial ha sido sostenida por muchos distinguidos hombres de ciencia. No debe sorprender que el concepto fuera adoptado por Morgan y por otros entre los primeros antropólogos.

Sin embargo, hacia el final del siglo pasado, se hicieron esfuerzos para comprobar esta concepción acerca de la nocividad de la consanguinidad y para constatarla con datos rigurosos. «Aquellos intentos acabaron en un completo fracaso», dice Briffault, quien reunió gran cantidad de documentación para probar este punto.⁹

En primer lugar, no hay miedo al incesto entre los animales,

que se aparean sin la menor consideración por la consanguinidad y sin signos de perjuicio para su especie.

«Todas las especies animales se propagan sin tener en cuenta la consanguinidad más cercana, y no existen disposiciones, ni en la forma de los instintos ni en los otros deseos, por las que se establezca ningún freno sobre tal consanguinidad. La reproducción sin ninguna consideración por el parentesco se da habitualmente en especies animales, como ratas, conejos y otros roedores, que por su fertilidad y vitalidad se han vuelto más detestables que los piojos. Muchos animales se propagan exclusivamente a través de lo que denominaríamos las uniones incestuosas más cercanas.»¹⁰

Briffault brinda ejemplos de estas uniones cercanas entre los animales a partir de autoridades como Brehm-Strassen, Seton, Renger, Darwin, Huth y otros.

Igualmente perjudiciales a la teoría de la nocividad de la consanguinidad son los resultados de los experimentos de laboratorio que ponen a prueba esta hipótesis, así como las prácticas dominantes en la reproducción animal. A la vez que se toman en cuenta otros factores, la consanguinidad es a menudo la mejor forma de producir una alta calidad uniforme en animales como los toros de raza, los caballos de carrera y los perros de raza. Sobre este punto escribe Briffault:

«Todas las especies domésticas altamente valoradas y los ejemplares de animales que se estiman como más preciados son producto de tal consanguinidad, llevada, a menudo, al límite extremo. Por ejemplo, Darwin hace referencia a un toro premiado, producto del apareamiento consanguíneo más cercano, que fue apareado con su hija, con su nieta y con su biznieta... La prole resultante fue la realización del sueño más alto de perfección del criador. El caballo de carrera inglés es el producto de la consanguinidad más cercana de todos los animales existentes.»¹¹

A partir de los datos que tiene a su disposición, Briffault observa: «La conclusión más sensata es decir que no hay, en los registros de producción de animales domésticos, un solo hecho, supuesto o verificado, que indique, y menos aún que evidencie, que la consanguinidad, aun la más cercana, es en sí misma productora de efectos perniciosos.»¹²

Del mismo modo, los experimentos de laboratorio no han producido evidencias de efectos perjudiciales a partir de la consanguinidad. Entre otras autoridades, Briffault cita a P. Popenoe:

A partir de dos pares de ratas se obtuvieron dos series por apareamiento consanguíneo. Los hermanos se apareaban regularmente con las hermanas, y se conservaban crías de control a las que se

permitía reproducirse al azar. «Estas ratas de laboratorio, nacidas del apareamiento consanguíneo más cercano posible durante veintidós generaciones, son superiores, en todos los sentidos, al plantel de ratas del que partió el experimento seis años atrás. Estas ratas, desde entonces, se reproducen en la misma forma indiscriminada.» Las ratas macho obtenidas por consanguinidad eran un 15 por ciento más pesadas que las ratas macho del plantel original; las hembras un 3 por ciento más pesadas... La fertilidad de estas ratas era aproximadamente un 8 por ciento mayor que la fertilidad de las ratas del plantel.¹³

De este modo, el argumento sobre los peligros de la consanguinidad, que sentó las bases de la teoría del incesto en el siglo XIX, se vio seriamente socavado, aunque no refutado por completo, en el siglo XX. Los estudios más recientes sobre la materia también han fracasado en la verificación de esta teoría.

Ernst Mayr, en su libro *Especies animales y evolución*, que ha sido proclamado como el trabajo más importante sobre biología desde Darwin, dice que «la pérdida de variación genética a través de la consanguinidad ocurre con mucha más lentitud de la que uno podría esperar» y agrega que «el apareamiento hermano-hermana se puede continuar en ciertos organismos, por cientos de generaciones, sin depresiones serias de viabilidad y de fertilidad...». Da numerosos ejemplos citados por Hutton (1897) quien «señaló, hace mucho tiempo, que una cantidad considerable de consanguinidad en nuevas colonias no es necesariamente perjudicial».¹⁴

Otro factor que actuaba en contra de la teoría de la consanguinidad era la ignorancia de los pueblos primitivos acerca de las relaciones biológicas. Se requeriría un alto grado de conocimiento científico para entender los procesos biológicos sobre los que está basada la supuesta nocividad de la consanguinidad. Incluso los primeros pueblos civilizados, unos pocos miles de años atrás, sólo tenían las más toscas nociones sobre genética, una ciencia que comenzó en nuestra época. ¿Cómo pudieron haber captado, entonces, nuestros primitivos antepasados, que escasamente habían llegado al estadio de la palabra articulada conceptos tales como consanguinidad o incesto?

Aún cuando se pudiera probar que la consanguinidad es perjudicial, esto sólo lo podrían haber reconocido quienes poseyeran conocimientos científicos avanzados, y no los homínidos o los pueblos salvajes. Darwin sentía que la humanidad antigua era incapaz de reflexionar sobre algunos prejuicios distantes sobre su progenie. A decir verdad, no habían alcanzado todavía la etapa de la domesticación y la cría de animales, y mucho menos podían determinar sus resultados.

Otros intentos para explicar el primitivo tabú sexual han sido

menos satisfactorios aún que la teoría de la consanguinidad. Entre éstos, existen dos argumentos; a uno se lo puede llamar enfoque «instintivo» y al otro enfoque «psicológico». Ninguno tuvo éxito en demostrar un aborrecimiento universal del incesto.

INSTINTOS Y PSICOLOGÍA

Edward Westermarck, L. T. Hobhouse y Havelock Ellis fueron los primeros exponentes de la hipótesis según la cual la prohibición contra el incesto surgió a partir de una revulsión innata ante la idea del tráfico sexual con miembros del mismo linaje o familia. De ser así, tal aversión instintiva debe estar implantada en la estructura genética, no sólo de los humanos sino también de los animales. Pero los hechos demuestran que no existe tal aversión a la consanguinidad entre los animales.

El instinto de los animales en estado salvaje o en cautiverio es aparearse con el miembro del sexo opuesto que esté disponible en las proximidades, sin considerar su posible parentesco cercano. Aquellos que tienen animales domésticos, como gatos y perros, saben que los animales encuentran, con frecuencia, su pareja en la misma prole. A los animales de raza se les incita e induce a hacer ésto.

¿Ha adquirido la humanidad, entonces, un tipo de instinto desconocido en los animales? La propia existencia del tabú demuestra lo opuesto. ¿Por qué, si los humanos estaban provistos de una barrera instintiva contra el incesto, fue necesario erigir ley tan formidable contra él? Como dice Ralph Piddington en forma tan convincente, ¿por qué deberían ser movilizadas, de esta manera, las fuerzas más poderosas de la sociedad humana para impedir al individuo realizar un acto por el que siente «natural» indiferencia o incluso aversión?¹⁵

Leslie A. White sigue una misma línea de argumentación:

«Por supuesto, decir que las prohibiciones contra el incesto son "instintivas" es declarar que existe un sentimiento de rechazo natural, congénito e innato hacia las uniones con parientes cercanos. Pero, si este fuera el caso, ¿por qué las sociedades elaboraron leyes estrictas para impedir las? ¿Por qué deberían legislar contra algo que cada cual ya desea apasionadamente evitar?»¹⁶

Los teóricos psicólogos tomaron una posición diametralmente opuesta a la de los instintivistas. Procedieron sobre la base de una atracción natural, más que la de una aversión instintiva. Ellos dicen que dado que los miembros del mismo grupo familiar, criados en estrecha intimidad durante años, están casi confinados a desarrollar

una atracción mutua, esto hace necesaria la imposición del tabú del incesto.

Esta tesis alcanza su forma más desarrollada después que Freud, y otros psicoanalistas de principios del siglo xx, revelaran el carácter extendido de los deseos incestuosos secretos entre los miembros de un mismo círculo familiar. El más fuerte era el deseo de un hijo por su madre. La referencia al ejemplo más célebre en la literatura occidental de un hombre que se casa con su madre, la leyenda griega de Edipo, presta plausibilidad a la noción de que los deseos incestuosos fueron universales. El «complejo de Edipo» se ha convertido, desde entonces, en un término genérico para expresar este rasgo aparentemente perdurable en la naturaleza humana.

Aparte del hecho de que la historia de Edipo no está relacionada, de ninguna manera, con los deseos incestuosos secretos —como se explicará más adelante en este libro—, el principal error cometido por Freud y otros fue suponer que un fenómeno que se hacía sentir con tanta prominencia en la vida social del siglo xix hubiera existido a lo largo de toda la historia humana, y se remontara hasta los tiempos primitivos.

Los deseos incestuosos secretos de un miembro de la familia por otro han surgido, en tiempos recientes, a partir de una combinación especial de circunstancias. Por un lado, el código puritano de ética sexual ha insistido sobre la represión sexual hasta el matrimonio. Por otro lado, el matrimonio estaba fundado sobre consideraciones económicas, sociales y de status y, por lo tanto, a menudo se postergaba por muchos años después de la pubertad. Este conflicto entre necesidad biológica y supresión social dio como resultado fijaciones familiares y neurosis que han sido erróneamente llamadas «edípicas».

Esta patología peculiar de la sociedad moderna estaba ausente de la vida primitiva. En la medida en que se observaban las reglas de exogamia del clan, prevalecían entre los sexos las relaciones sexuales libres. No existían neurosis sexuales o «complejos de Edipo» entre los aborígenes. Lord Raglan señala:

«Volvamos ahora al rasgo central del sistema en su conjunto, al complejo de Edipo: cada niño está subconscientemente obsesionado por un deseo de matar a su padre y casarse con su madre. Parece no existir dudas de que este complejo aparece entre los europeos neuróticos; y puede aparecer, en cierta medida, entre los europeos normales. Pero ni siquiera los propios seguidores de Freud han podido descubrirlo entre los salvajes, y se han visto reducidos a la necesidad de postular una represión contenida en función de explicar su aparente ausencia. Parece claro, no obstante, que este complejo, donde existe, es una de las numerosas consecuencias de la estimulación y de la re-

presión simultánea del impulso sexual, que es uno de los rasgos de nuestro sistema social... Hacia cualquier lugar que un niño dirige su mirada, tanto en la vida real, como en las películas, los libros o sobre un escenario, se imponen a sus ojos y a su imaginación escenas de pasión sexual; en tanto que la única mujer que puede besar o acariciar es su madre, se siente propenso a enamorarse de ella, y a envidiar a su padre, que es el que pretende la prioridad de sus atenciones. Por otro lado, entre los salvajes... a un joven... generalmente, aunque no invariablemente, se le brindan oportunidades para la gratificación sexual en otro lado, con el resultado de que no piensa en enamorarse de su madre más de lo que piensa un joven casado europeo en enamorarse de su abuela.»¹⁷

De manera que ninguno de los argumentos comunes, ni los biológicos ni los instintivos o los psicológicos, pueden sustentar que el tabú sexual primitivo estuviera dirigido contra el incesto. No se ha demostrado, a través del apareamiento consanguíneo de animales o por medio de experimentos, que la consanguinidad sea perjudicial para la especie. De todos modos, ese tipo de conocimiento estaba fuera del alcance de la humanidad primitiva. No existe aversión instintiva entre los animales a aparearse con miembros de la misma prole. Y si tal aversión hubiera estado presente en la vida humana, no hubiera existido la necesidad de elaborar leyes estrictas para impedir el incesto. Finalmente, las suposiciones que se hacen acerca de la neurosis familiar moderna, en base a una mala interpretación de la leyenda de Edipo, son irrelevantes al tema.

Sin embargo, el golpe que más daño hizo a la teoría del incesto provino de la información antropológica sobre el sistema de parentesco primitivo. Los conceptos de parentesco de los salvajes eran tan diferentes de los nuestros que es difícil para nosotros entenderlos. En nuestra sociedad, basada sobre la familia individual, el parentesco radica en una relación biológica o genética. Pero en la sociedad antigua, basada sobre el sistema colectivo de clan, el parentesco expresaba una relación social, que abarcaba a toda la comunidad.

Sólo una prohibición sexual que impide el apareamiento a los miembros conocidos de un círculo familiar se puede llamar «tabú de incesto». Una prohibición sexual que impide el apareamiento a toda una comunidad de personas no puede llamarse «tabú de incesto»; no es más que una prohibición sexual. Estas prohibiciones se pueden ver con más claridad cuando examinamos el sistema de parentesco de clan, llamado «sistema clasificatorio», que contrasta en forma aguda con nuestro sistema de parentesco familiar.

Lewis Morgan, que determinó que el gens materno o clan precedió a la familia en la historia, descubrió también el sistema de parentesco clasificatorio, que a menudo los antropólogos llaman hoy «parentesco social». Bajo este sistema, todos los miembros de la comunidad estaban clasificados en categorías de acuerdo a edad y sexo, y éstas definían también sus ocupaciones y sus funciones sociales. Mientras que las divisiones sexuales eran fijas, las divisiones por edad cambiaban a medida que los grupos de machos y de hembras pasaban de la infancia a la adultez y a la vejez. Estas clasificaciones o «clases», como también suelen llamarse, no estaban basadas sobre ninguna conexión familiar sino sobre el clan, la fratria y las conexiones tribales.

Como dice W. H. R. Rivers, «En casi todos los pueblos de baja cultura, todo el sistema de designación de parientes tiene diferencias tan fundamentales con el nuestro que no tenemos términos equivalentes reales en nuestro lenguaje para ninguno de los términos utilizados por ellos, mientras que, a la inversa, tales pueblos no tienen términos que sean equivalentes exactos de los nuestros». ¹⁸ En otra parte se refiere a esto en forma más sucinta: «la distinción esencial entre el sistema clasificatorio y el sistema utilizado por nosotros es que el primero está fundado sobre el clan u otro grupo similar, mientras que el nuestro está fundado sobre la familia.» ¹⁹

En el sistema clasificatorio, un niño se referirá a un número de mujeres como a sus «madres», mientras que en nuestro sistema familiar de parentesco sólo una mujer puede ser la madre de un niño: la mujer que le dio la vida. Además, bajo el sistema clasificatorio, donde el término madre es más funcional que biológico, incluso a las niñas se las llama «madres». Tales particularidades ponen de manifiesto la marcada diferencia entre los sistemas de parentesco primitivo y moderno.

Para nosotros, una madre es una mujer que da a luz un niño; no se transforma en madre en tanto no haya dado a luz. Pero en la sociedad primitiva, la maternidad era una función *social* del sexo femenino; de modo que todas las mujeres eran real o potencialmente «las madres» de la comunidad. Como mujeres adultas, todas eran igualmente responsables de la provisión y protección de los niños. Spencer y Gillen dicen sobre los arunta:

«Ellos no tienen palabras equivalentes a nuestras palabras inglesas... Un hombre, por ejemplo, llamará a su madre real «*Mia*», pero al mismo tiempo aplicará el término no sólo a las otras mujeres mayores, sino también a una niña pequeña, en tanto todas pertenecen

al mismo grupo... el término *Mia* expresa la relación en la que ella se presenta frente a él.»²⁰

Sobre el mismo tema escribe Frazer:

«...nosotros confundimos nuestra palabra «madre» con los términos correspondientes, pero de ningún modo equivalentes de las lenguas de los salvajes que tienen el sistema clasificatorio. «Madre» significa para nosotros una mujer que ha dado a luz un hijo; para los salvajes australianos, «madre» significa una mujer que se encuentra en una determinada relación social frente a un grupo de hombres y de mujeres, ya sea que haya dado a luz a uno de ellos o no. Ella es «madre» para ese grupo incluso cuando todavía es una niña de pecho... Ni siquiera es necesario suponer, como lo ha sugerido el Dr. Rivers, que el vínculo de sangre entre una madre y su prole puede ser olvidado más adelante en la vida... La verdadera relación entre madre e hijo puede haber sido recordada siempre, pero era un accidente que de ningún modo afectaba el lugar de la madre en el sistema clasificatorio, porque ella estaba clasificada en un grupo de «madres» tanto antes como después de que naciera su hijo.»²¹

Esta inmersión del individuo dentro del grupo colectivo de madres se expresa en algunas lenguas primitivas que sobreviven hoy y que no tienen términos para expresar la relación madre-hijo individual. «La maternidad física», dice Hans Kelsen, «no significa nada para estos pueblos. ... Los australianos, por ejemplo, no tienen un término para expresar la relación entre madre e hijo. Esto es así porque el hecho físico no tiene significado y no debido a la pobreza de la lengua.»²²

No fue hasta que la familia patriarcal hizo su aparición en la historia, cuando el padre y la madre individuales emergieron del clan maternal colectivo indiferenciado. Esto fue señalado por J. J. Bachofen, ya en 1861, con la publicación de su libro *El derecho materno*: «Cada útero de mujer, la imagen mortal de la madre terrenal Demeter, dará hermanos y hermanas a los hijos de toda otra mujer; la tierra natal conocerá solo hermanos y hermanas hasta el día que el desarrollo del sistema paterno disuelva la unidad indiferenciada de la masa e introduzca un principio de articulación.»²³

Por lo tanto, el clan maternal, que precede a la familia patriarcal, fue fundado sobre una colectividad de mujeres que eran hermanas entre sí y madres de todos los niños de la comunidad sin tomar en consideración cuál de las madres dio a luz a cualquier niño en particular. Esto se confirma por la forma en que los aborígenes se describen a sí mismos como unidades sociales; son una «frater-

nidad» desde el punto de vista de los hombres y una «maternidad» desde el punto de vista de las mujeres.

Los garos de Assam, por ejemplo, llaman a sus clanes *machongs*, que es su término para «maternidad» o, en forma más simple, «las madres». En Melanesia, el término *veve* o *vev* significa la misma cosa. Así describe Lucien Levy-Bruhl este clan maternal:

«El clan es el *veve*, la madre de un niño es “de las del clan”, sus parientes. A los parientes de un hombre no se les llama su *veve*, porque son de la gente de su madre; a ella se la llama su *veve*, en plural, sus parientes, como si ella fuera la representante del clan; como si él no fuera el hijo de una mujer en particular que le dio la vida, sino de la totalidad del clan para el que ella lo trajo al mundo... A la madre se la llama... las hermanas, la hermandad, porque ella representa a las hermanas del grupo social, que son las madres de los niños en general...»

*La ausencia de una familia en nuestro sentido de la palabra es total, con la ausencia de palabras correspondientes a estas ideas (de padre e hijo).»*²⁴

¿Cómo pudo haber surgido, entonces, el concepto de incesto en una sociedad no fundada sobre las relaciones familiares individuales sino sobre los vínculos sociales o comunitarios? Las bases elementales para entender el incesto serían conocer al padre y a la madre individual de cada niño. Sin embargo, en la época del salvajismo, los padres eran desconocidos, de acuerdo con lo que descubrieron los primeros estudiosos. Pero aun cuando la madre de un niño se recordase, este hecho era irrelevante y sin importancia, en una sociedad fundada sobre el sistema de parentesco clasificatorio.

Por lo tanto, la propia estructura del sistema clasificatorio, ya sea designada parentesco de clan, parentesco social o parentesco comunitario, refuta por sí misma la teoría del incesto. Aún cuando es innegable que estos parientes clasificados observaban un tabú sexual muy estricto, esto no lo convierte en un tabú de incesto. Una breve reseña del gran número de mujeres y de niñas incluidas en esta clasificación de mujeres prohibidas demostrará lo absurdo que es llamar al primitivo tabú sexual un tabú de incesto.

UNA MULTITUD DE MUJERES PROHIBIDAS

La regla de exogamia se llama, a veces, regla de casarse afuera. En nuestra sociedad cuando un hombre se casa, lo hace por fuera de una unidad familiar muy pequeña, que incluye a una madre y tal vez a una o a varias hermanas. Pero en la sociedad tribal cuando un

hombre se casaba, no sólo lo hacía fuera de su propio clan, compuesto por muchas madres y hermanas, sino también fuera de su propia fratria, lo cual representaba un número de clanes unidos o relacionados. Esto multiplicaba el número de madres y de hermanas con las cuales un hombre no podía tener relaciones sexuales dado que todas eran mujeres prohibidas.

Morgan usó el término parientes «colaterales» para describir a aquellos que no eran parientes fisiológicos. Otros han usado el término «paralelos» en lugar del término «colaterales», y algunos los han descrito como parientes «ficticios». Cualquiera sea la designación, un gran número de mujeres eran prohibidas para un hombre sin tomar en cuenta el hecho que no tenían relación genética con él.

En una comunidad compuesta por dos clanes opuestos para propósitos de casamiento, un hombre no podía casarse con ninguna mujer de su propio clan o *veve*. Tenía que casarse con una extraña, esto es, una mujer del clan o *veve* opuesto. Lo mismo ocurría con una tribu compuesta por dos fratrias opuestas. Un hombre no se podía casar con ninguna mujer de ninguno de los clanes ligados, incluyendo a su propia fratria; tenía que casarse con una mujer de la fratria opuesta. Dado que ambas fratrias estaban compuestas por un número de clanes ligados, había una multitud de mujeres que eran mujeres prohibidas para un hombre. Cada hombre estaba restringido a las mujeres de un clan específico en el lado opuesto.

Incluso esto no agotaba las restricciones sobre apareamiento. Dentro del clan o de la fratria opuestos, un hombre estaba restringido a las mujeres de su propio nivel de edad o generación. Las madres, las hermanas mayores y las hermanas menores de su compañera eran prohibidas. La «clase casadera» de un hombre, como se llama usualmente, limitada a las mujeres de su propia generación en un clan de la fratria opuesta de la tribu, era de ese modo muy reducida. Muchos estudiosos han observado que en el mundo del hombre primitivo, la mitad de las mujeres eran sus hermanas y la otra mitad eran mujeres que podía elegir. Este porcentaje es incorrecto. Tal como Briffault señala acerca de los aborígenes de Australia, Melanesia y otros pueblos muy primitivos, «El salvaje vive en tales sociedades en medio de mujeres, la gran mayoría de las cuales son inaccesibles para él bajo pena de muerte».²⁵

Esta situación exagerada sólo prevaleció, en el momento cúlmine de la observancia del tabú sexual. Posteriormente desapareció; un hombre podía casarse entonces con una mujer de cualquiera de los clanes de la fratria opuesta. Más tarde, incluso, la prohibición entre los clanes ligados de su propia fratria fue disuelta y un hombre podía casarse con una mujer de cualquier clan menos del suyo.

Morgan observa que la declinación del rígido tabú sexual antiguo tuvo lugar durante el período de sus estudios. Frazer describe la declinación de este «abotagado» sistema de clases de matrimonio restrictivo de la siguiente manera:

La historia de la exogamia es, ante todo, la historia de una creciente y después decadente escrupulosidad en contraer matrimonio con un pariente cercano... las barreras alcanzan su mayor altura conocida en el sistema de ocho clases de los aborígenes australianos, el que prácticamente cierra la puerta de siete a ocho mujeres de la comunidad a cada hombre... al alcanzar su punto culminante en el sistema abotagado de ocho clases y otros semejantes, la exogamia comienza a declinar... la última etapa de decadencia se alcanza cuando la exogamia del clan también desaparece, y de allí en adelante el casamiento se regula por los grados de prohibición solamente.²⁶

Tales hechos asestaron el golpe más perjudicial a la teoría del incesto. Un tabú que delimita la gran mayoría de las mujeres como prohibidas para un hombre dado puede llamarse tabú sexual, pero no puede llamarse tabú de incesto.

Es comprensible que en el siglo diecinueve, cuando la biología y la antropología eran ciencias nuevas, los antropólogos pioneros creyesen que el tabú sexual primitivo era un tabú de incesto. Pero es otra cuestión persistir en este error durante los siguientes cien años, cuando ha sido posible disponer de considerable información en ambas ciencias para ayudar a superar esta incorrecta interpretación.

Esto es menos admisible aún dado que muchos antropólogos que han aceptado la teoría del incesto están disconformes con ella e incluso son escépticos respecto a su corrección. Ellos saben que las investigaciones directas realizadas entre los aborígenes en relación al tabú sexual, no han podido arrojar luz sobre sus orígenes y su significado. Los aborígenes dicen, tan sólo, que sus antepasados establecieron las prohibiciones que, invariablemente han observado, desde entonces. Del mismo modo, un estudio de los mitos, las leyendas y las tradiciones primitivas no han aportado ningún indicio sobre el tema. Como dice Cora Du Bois:

«El material sobre incesto es obviamente trivial. Era prácticamente imposible obtener información, no porque los informantes se disgustaran, sino más bien porque mostraban muy poco interés y tenían muy poco que decir sobre ello. Los mitos y las autobiografías son, igualmente, pobres en este tema.»²⁷

No es sorprendente que los aborígenes tengan tan poco para decir sobre el incesto, puesto que es un fenómeno que preocupa a los pueblos civilizados, pero que no tiene ningún significado para

el pensamiento salvaje. Incluso cuando se explica, generalmente los aborígenes, lo mal interpretan. El término «incesto» no es su término para su tabú; es un término introducido por personas civilizadas que hacen afirmaciones erróneas sobre la naturaleza del tabú.

Una aceptación acrítica y una defensa a ultranza de la teoría del incesto ha conducido a otro absurdo. Este es el intento de torcer la definición del término «incesto» en algo diferente a su significado real. El término incesto, por definición, se refiere solamente al trato sexual entre individuos emparentados biológica o genéticamente. Puesto que esto no cuadra con la realidad en el mundo primitivo, Robert H. Lowie y otros antropólogos han decidido «agrupar» a parientes y no parientes y de ese modo extender la definición del término «incesto», aún cuando al hacerlo, eliminan su significado.

Una ilustración característica de la lógica ilógica que resulta puede encontrarse en la presentación de Hoebel:

«Casarse con cualquier persona que está *socialmente definida* como pariente genético, está prohibido. Todo apareamiento prohibido es incestuoso.

Los tabúes de incesto son universales entre todos los pueblos, porque el incesto, es tan repugnante para los últimos como para los pueblos civilizados.

Esta ampliación de las categorías de relación han sido correctamente llamadas por Lowie *agrupamiento*. Es la característica usual de los sistemas de relación que están identificados como *clasificatorios*. Debido a que la mayoría de los sistemas primitivos son clasificatorios, muchos individuos están incluidos dentro de las prohibiciones de incesto por el simple hecho que un sistema les da el nombre de "padre", de "madre", de "hermano", o de "hermana" cuando biológicamente o no son tal cosa.» (Subrayado en el original.)²⁸

Esto pone las cosas cabeza abajo. El sistema clasificatorio de parentesco social precedió al sistema de parentesco familiar, así como el clan precedió a la familia en la historia. De ese modo, los pueblos primitivos no se «agruparon» entre parientes y no parientes. El suyo era un sistema de parentesco social o comunal exclusivamente; para ellos eran desconocidos e indiferentes los lazos de la familia individual. Fue sólo con el correr del tiempo que el antiguo sistema clasificatorio dio lugar al sistema de parentesco familiar.

Una buena analogía con el sistema de parentesco clasificatorio se puede hacer con las organizaciones fraternales y los sindicatos actuales, donde los hombres se llaman «hermanos» y las mujeres se llaman «hermanas». Saben perfectamente que esta designación *social* no significa que todos ellos, o incluso alguno de ellos, son hermanos y hermanas genéticos. Por lo tanto, supongamos que se promulga

una ley declarando que todos los «hermanos y las hermanas» de un sindicato compuesto por miles de miembros no se pueden casar entre ellos. Por cierto que llamaríamos a esto tabú sexual. Pero no sería un tabú de incesto. Porque en el caso que unos pocos miembros de esta gran organización fueran hermanos y hermanas genéticos, sería imposible para una norma gobernar la totalidad del cuerpo no emparentado de los miembros del sindicato.

Extender el término «incesto» hasta su significado opuesto no ayuda a resolver el problema de localizar el origen y el significado de tabú. Por el contrario, sirve como un escollo en el camino para resolver el acertijo. Porque hasta que no comprendamos que el incesto no estaba implicado no podremos llegar al meollo de la cuestión: ¿Contra qué estaba dirigido el tabú?

LA IMPORTANCIA DEL PROBLEMA

Dado que las diversas premisas de la teoría del incesto no pueden sostenerse después de un agudo análisis y deben ser declaradas inválidas, ¿por qué continuar con la cuestión? ¿Por qué hacer tanta alharaca sobre la regulación de las relaciones sexuales en la sociedad primitiva, que difieren de las nuestras, cuando hay tantos otros aspectos de la organización social primitiva que deberían reclamar la atención?

El hecho es que, hasta que no se encuentren las razones reales que originaron el tabú, no podremos profundizar en toda una serie de cuestiones de la vida primitiva que todavía son poco conocidas. Sin una respuesta apropiada a esta cuestión no podemos saber por qué la sociedad primitiva surgió como un sistema de clan materno y no como un sistema patriarcal. No podemos entender plenamente el origen y el significado de la exogamia y de la endogamia; de la organización dual de la sociedad; o los distintos aspectos del sistema de parentesco clasificatorio. Una comprensión de las razones para la existencia del tabú no es sólo la llave para entender las instituciones sociales primitivas, sino también nos ayuda a reconstruir una historia continua de la humanidad desde el principio hasta la civilización.

El tabú no es un rasgo trivial o incidental de la sociedad primitiva. Ocupa un lugar central en el hábito social. «El sistema exogámico», dice Briffault, «es considerado por la gran mayoría de las sociedades, en las etapas más primitivas de la cultura, como el principio más importante, y más inviolable de la organización social.»²⁹ La investigación ha descubierto que cuando más rudimentaria es la

economía, mayor es el miedo a cualquier transgresión del tabú y a su ley de exogamia. Hay informes auténticos sobre los cazadores y los guerreros salvajes donde se dice que se mueren de miedo frente a un infringingimiento no intencional del mismo. Esto sólo debería indicar que el tabú es mucho más que una mera prohibición sexual; es una ley social de fuerza suprema.

Esto nace a partir de la actitud de los salvajes hacia el tabú y cualquier violación del mismo. Tal violación, en los hechos o en la imaginación, no se considera simplemente como un delito individual, por el cual es responsable solamente el individuo. Por el contrario, se cree que el castigo cae sobre toda la comunidad, que teme, a menudo, por su propia supervivencia. Como una prohibición social, se considera que el tabú fue instituido específicamente para evitar un desastre temido por la comunidad. Nada menos que la aniquilación de la comunidad habría de ser la consecuencia de violar el tabú.

El tabú suele ser llamado «imperativo categórico», una ley de tal alcance y poder que ninguna de las leyes promulgadas por la sociedad civilizada puede compararse a ella. Lord Reglan, citando las observaciones del Capitán Rattray sobre los ashanti, da su visión catastrófica sobre la cuestión.

De haber quedado sin castigo, un acto de ese tipo, según palabras de mis informantes, «los cazadores hubieran dejado de matar animales en el bosque, los recolectores hubieran dejado de coger frutos, los niños hubieran dejado de nacer, los espíritus de los antepasados muertos se hubieran enfurecido, los dioses se hubieran irritado, los clanes hubieran dejado de existir, y hubiera habido caos en el mundo».³⁰

Hutton Webster describe el sistema de tabú como «miedo sistematizado» el cual mueve toda una gama de reacciones emocionales desde lo «terrible a lo aterrador». Dice así:

«La autoridad de un tabú es incomparable con la de cualquier otra prohibición. No hay reflexión sobre la misma, no se razona, ni se discute. Un tabú depende simplemente de un imperativo «no harás» en la presencia del peligro aprehendido. Que la infracción de la prohibición fuera intencional o no intencional no importa, no se hace ninguna concesión ni a la ignorancia ni al propósito encomiable del que viola el tabú...

La muerte —segura, repentina y en forma terrible— a veces, no es el destino que se le anuncia al que viola el tabú. En medio del Edén crece el árbol del conocimiento del bien y del mal, y Dios ha prohibido al hombre comer sus frutos, diciendo “El día que comas de esto, seguramente morirás”. Como cuestión de hecho, el que

viola el tabú a menudo muere, tan grande es el miedo que surge aún por una transgresión involuntaria.»³¹

La incongruencia de tal miedo sistematizado que rodea a una mera prohibición sexual —y esto en una sociedad donde, aparte de las mujeres prohibidas, prevalece la completa libertad sexual— ha dejado perplejos a la mayoría de pensadores serios que han estudiado el problema. «¿Cuál puede ser el gran error social que supuestamente resulta del incesto?» pregunta Frazer. ¿Cómo podían perjudicar a toda la tribu por su crimen las personas culpables?... Debo confesar el hecho de estar completamente frustrado.»³²

Freud estaba igualmente aturdido:

«Seguramente no deberíamos esperar que estos pobres caníbales desnudos fueran morales en su vida sexual de acuerdo con nuestras ideas, o que ellos se hubieran impuesto un alto grado de restricciones sobre sus impulsos sexuales. Y sin embargo, vemos que ellos han considerado su obligación ejercitar el más meticuloso cuidado y el más doloroso rigor para resguardarse de las relaciones sexuales incestuosas. De hecho, toda su organización social parece servir a este objetivo o estar en relación con su obtención.»³³

Andrew Lang, al observar la multitud de mujeres sometidas a la así llamada prohibición de incesto, expresaba una frustración completa al tratar de resolver el problema:

«...la curiosidad científica ha estado muy ocupada con la cuestión. ¿Por qué la menos civilizada de las razas humanas posee la lista más amplia de grados de prohibición? ¿Cuál es el origen de las leyes restrictivas que, entre esos seres desnudos y lejos de los refinados nómades, impulsaba a los hombres y a las mujeres a buscar su pareja fuera de ciertos grupos grandes de parentesco real o imaginado?... todos los intentos de resolver el problema deben ser provisionales. Nuevos conocimientos pueden desbaratar aún la teoría más reciente...»³⁴

Para desmistificar esta cuestión, debemos rechazar la afirmación de que el tabú era un «tabú de incesto». Una mirada atenta a la información disponible muestra que era una doble prohibición. Sólo una cláusula estaba conectada con sexo. Otra cláusula, y mucho más importante, estaba conectada con los alimentos. Era, de hecho, un tabú contra el canibalismo.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Patterns of Culture*, p. 42.
2. «Primal Law», en *Social Origins and Primal Law*, p. 217.
3. «Social Origins», en *Social Origins and Primal Law*, p. 100.

4. *Primitive Behavior*, p. 192.
5. *Social Origins and Primal Law*, pp. 216-17.
6. *Man in the Primitive World*, p. 241.
7. *Social Origins and Primal Law*, p. 219.
8. *The Mothers*, vol. I, p. 241.
9. *Ibid.*, pp. 204-40.
10. *Ibid.*, p. 204.
11. *Ibid.*, p. 209.
12. *Ibid.*, p. 215.
13. *The Mothers*, vol. I, p. 208.
14. *Ibid.*, p. 530.
15. *An Introduction to Social Anthropology*, p. 134.
16. *The Science of Culture*, pp. 303-04.
17. *Jocasta's Crime*, pp. 74-75.
18. *Psychology and Ethnology*, p. 44.
19. *The History of Melanesian Society*, vol. I, pp. 6-7.
20. *The Native Tribes of Central Australia*, p. 58.
21. *Totemism and Exogamy*, vol. I, pp. 304-05.
22. *Society and Nature*, p. 30.
23. *Myth, Religion and Mother Right*, p. 80.
24. *The «Soul» of the Primitive*, pp. 80-81, subrayado en el original.
25. *The Mothers*, vol. I, p. 612.
26. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, pp. 152-53.
27. *The People of Alor*, p. 105.
28. *Man in the Primitive World*, pp. 191-92.
29. *The Mothers*, vol. I, p. 202.
30. *Jocasta's Crime*, p. 3.
31. *Taboo, A sociological Study*, pp. 17-24.
32. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, pp. 157, 160.
33. *Totem and Taboo*, pp. 4-5.
34. *Social Origins and Primal Law*, p. 2.

II. TABÚ CONTRA EL CANIBALISMO

La supervivencia de una especie, ya sea humana o animal, depende del cumplimiento de dos necesidades básicas: alimento y sexo. El alimento es prioritario; sin una nutrición regular, el animal muere. Pero aparearse también es obligatorio si las especies han de continuar. Estas necesidades gemelas son la dinámica del comportamiento y de la evolución de los mamíferos.

El hambre es el mecanismo orgánico que actúa en la evolución natural que incita a las especies a la acción para satisfacer estas necesidades. Tiene dos formas: hambre de alimentos y hambre de apareamiento. Impulsados por estos imperativos, los animales buscan los recursos más cercanos disponibles para satisfacer ambos apetitos. Sólo en una especie, en la especie humana, la supervivencia llegó a depender de controles sociales sobre estas necesidades biológicas.

Este es el significado subyacente de la primitiva institución del totemismo y del tabú. Representa la primera forma de control social sobre los hambrientos de comida y de sexo, al clasificar qué cosas son prohibidas en ambos terrenos. La cláusula sexual es bien conocida; bajo la ley totémica un hombre no podía aparearse con ninguna mujer perteneciente a su grupo totem-familia. Bajo la cláusula sobre alimentos, se le prohibía a un hombre matar o comer los animales totem-familia.

Esta prohibición peculiar, que comprende a los humanos en su cláusula sobre sexo y a los animales en su cláusula sobre alimentos, ha hecho casi ininteligible al totemismo y al tabú para muchos investigadores sobre la materia. Freud formulaba el enigma de esta manera:

«Las prohibiciones tabú más antiguas y más importantes son las dos leyes básicas del *totemismo*: especialmente no matar al animal totem, y evitar las relaciones sexuales con compañeros totem del otro sexo... Por lo tanto parecería que éstos deben haber sido los deseos más antiguos y más fuertes de la humanidad. No podemos entender esto...»¹

Una razón para el carácter enigmático del tabú sobre alimentos, es que la prohibición está enmarcada en los términos de «animal totem». Sin embargo, como veremos, había humanos totem en el sistema totémico que no eran reconocidos originalmente como humanos, o se pensaba que eran sólo cuasi-humanos. Esto tuvo el efecto de encubrir la esencia de la prohibición sobre alimentos como un tabú contra el canibalismo.

Morgan estaba entre los primeros en descubrir que la humanidad había atravesado por una época de canibalismo. Sin embargo, pensaba que fue una práctica totalmente consciente debido a la carencia de otros alimentos. Morgan dice: «Debido a la naturaleza precaria de todas estas fuentes de alimentos, por fuera de las grandes áreas de pesca, el canibalismo se convirtió en el lamentable recurso de la humanidad. La antigua universalidad de esta práctica se está demostrando gradualmente.» En consecuencia, «la adquisición de alimentos farináceos en América y de animales domésticos en Asia y en Europa fue el medio para liberar a las tribus avanzadas provistas de este modo, del flagelo del canibalismo...»² Morgan se equivocaba al pensar que la humanidad antigua era conscientemente caníbal, pero estaba en lo cierto acerca de la primitiva universalidad de la práctica.

La idea de que la humanidad había atravesado por una era de canibalismo, era ofensiva para la mayoría de la gente, por eso se emprendieron pocos estudios sobre la materia. Sin embargo, material disperso en muchos libros y periódicos indican su anterior universalidad. J. A. MacCulloch escribe en su artículo sobre canibalismo, en la *Enciclopedia de religión y de Ética* de Hastings, lo siguiente:

«El canibalismo, la antropofagia o comer hombres es una costumbre que, al instante, inspira horror en la mente civilizada. Pero, si bien la presente extensión de la práctica, de algún modo es restringida, era mucho más amplia aún en tiempos recientes, y existen muchas probabilidades de que todas las razas hayan atravesado, en un período o en otro, por una etapa de canibalismo, la que sobrevivió ocasionalmente en rituales o en costumbres folklóricas, o se recordaban en leyendas o en cuentos populares.»³

El argumento común que se esgrime contra la teoría de una antigua época de canibalismo es que todas las especies sienten un

aborrecimiento instintivo contra el hecho de comer a los de su propia clase. Las investigaciones sobre los hábitos de los animales carnívoros no garantizan esta suposición. MacCulloch, citando al *Thierleben* de Brehm, dice, «Entre los animales inferiores, comer a los de su propia clase sucede como una práctica habitual u ocasional en la mayoría de los carnívoros, felinos y caninos, y con algunos roedores, los jóvenes y los débiles son víctimas de la rapacidad de los otros». ⁴ Nuestro rechazo al canibalismo, por lo tanto, no es innato; es una adquisición social.

La antigua práctica de canibalismo es difícil de detectar por dos razones principales. Primero, dado que los monos eran comedores de fruta, la cuestión del canibalismo no surge de ningún examen de las condiciones de vida de nuestros predecesores antropoidales. Segundo, para el tiempo en que la historia registrada comienza a existir, los principales centros del mundo ya habían abandonado, hacía mucho, esta práctica, de modo que su existencia anterior había sido olvidada. Aunque se hallaron numerosas supervivencias de canibalismo en regiones primitivas, éstas sólo parecían ser peculiaridades rituales. De modo que la época del canibalismo estaba «cerrada» en ambos extremos; estaba ausente en la vida y en el comportamiento primitivos, y vestigios del mismo ya no eran evidentes en la vida y en el comportamiento civilizados.

Para desenterrar este capítulo de la prehistoria debemos comenzar con el hecho de que la humanidad se transformó en carnívora sólo después que nuestra especie había emergido de los primates. Aunque los monos en cautiverio pueden aprender a comer algo de carne, en estado salvaje no lo hacen. El cambio de dieta a comedores de carne, se considera por algunos estudiosos, como una de las principales líneas divisorias entre los humanos y los monos. Kenneth P. Oakley ha dicho:

«Todas las razas de hombres conocidas incluyen un porcentaje sustancial de carne en su dieta a menos que, por algunas razones culturales secundarias, se hayan convertido en vegetarianos... Comer carne es, como podría decirse, tan antiguo como el hombre.

»De acuerdo a los dones de la naturaleza, deberíamos ser vegetarianos. Carecemos de los dientes que poseen los verdaderos carnívoros, y tenemos un intestino largo asociado a una dieta herbívora.» ⁵

Sobre el mismo tema escribe Hoebel: «El hombre es omnívoro por naturaleza. Éste, más que ningún otro rasgo simple, lo distingue de sus parientes antropoides vegetarianos. Cuándo o cómo el hábito revolucionario de comer carne fue tomado en el desarrollo de la evolución del hombre, no lo sabemos».

Aunque la era del canibalismo estaba esencialmente superada para la época de la historia escrita, ha dejado sus huellas en la secuencia de evolución de los fósiles de la humanidad.

EL RASTRO FÓSIL DEL CANIBALISMO

Las huellas del canibalismo se extienden desde el comienzo de la era paleolítica hasta su final o, dicho de otra manera, desde el comienzo del salvajismo hasta su fin. Al principio existen los *Australopithecus*, los monos-hombre, llamados a veces el «hombre inferior». Más arriba en la secuencia de evolución, y representando tal vez el punto medio, están los *Phithecanthropus* y *Sinanthropus*, también conocidos como el hombre de Java y el hombre de Pekin. Ascendiendo más arriba aún, cien mil años atrás aproximadamente, encontramos el hombre de *Neanderthal*, considerablemente más humano que el mono, y brevemente después, arribamos a los humanos completamente desarrollados u *Homo Sapiens*. Dado que existían varias líneas de desarrollo homínido, algunas de las cuales desaparecieron antes de alcanzar status humano, esta presentación no es unilateral ni rígidamente fija. Pero, ofrece una aproximación de la secuencia en la evolución homínida.

En cada uno de estos niveles se han hallado evidencias de canibalismo, aunque la práctica retrocede en la medida que los homínidos avanzan hacia la estatura de la madurez humana. Comenzando con los *Australopithecus*, nos dice Raymond Dart:

«El *Australopithecus* vivía una vida horrible. Mataba sin piedad a sus compañeros *australopithecenses* y se alimentaba de ellos como lo haría con cualquier otra bestia, joven o vieja. Era carnívoro y, como tal, tenía que obtener su comida donde podía y protegerla de día y de noche de otros merodeadores carnívoros... La vida se compraba al precio de vigilancia eterna.»⁶

El hombre de Java y el hombre de Pekin están relacionados uno con otro, pero se tiene más información disponible sobre el último. Vivieron unos 500.000 años atrás aproximadamente; según Robert J. Braidwood, 350.000 años aproximadamente. Los habitantes de la cueva de Choukoutien en Pekin eran fabricantes de herramientas, conocían el fuego, cazaban en grandes partidas y, también, eran caníbales. Braidwood dice:

«El hombre de Pekin conocía el fuego. Probablemente cocinaba su carne, o utilizaba el fuego para mantener apartados de su caverna a los animales peligrosos, miembros de las familias de los lobos, los osos y los gatos. Algunos de los huesos pertenecientes a las bestias son más largos que los huesos de los tigres. También había

huesos de otros animales: búfalos, camellos, venados, elefantes, un caballo, ovejas e incluso avestruces...

»El hombre de Pekín también parece haber comido plantas... Sus herramientas estaban hechas de piedra arenisca y de cuarzo y, algunas veces, de pedernal bastante malo... También hay trozos quebrados de huesos pesados...

»¡Contened ahora vuestro aliento, muchos de estos huesos quebrados eran huesos del mismo hombre de Pekín...! No hay nada que se parezca más a un cementerio; todos los huesos están esparcidos... Está bien claro qué era esta gente. El hombre de Pekín era caníbal.»⁷

William W. Howells dice que no sólo el hombre de Pekín sino también el hombre Solo, un miembro de la familia de Java, era caníbal.⁸

Con el hombre de *Neanderthal* encontramos dos cambios significativos: la práctica creciente de cementerios y la disminución de la práctica anterior a gran escala del canibalismo. De acuerdo con Kenneth P. Oakley:

«Existen evidencias para demostrar que algunas veces eran caníbales, con una predilección por el cerebro humano; y, ocasionalmente, estos hombres enterraban a sus muertos en hoyos poco profundos hechos en la tierra o en el piso de sus cuevas, ocultos en la tierra.»⁹

La declinación del canibalismo en esta etapa también es señalada por Grahame Clark:

«El canibalismo continuó ciertamente en el paleolítico superior, aunque no en forma tan rigurosa como anteriormente. El canibalismo parcial parece haber estado ligado con los cazadores de cabezas.»¹⁰

Para la época en que encontramos al *Homo Sapiens* y a los cazadores primitivos, en el último período de salvajismo, el canibalismo desaparece gradualmente. En algunas regiones se ha reducido a una costumbre ritual, en otras ha desaparecido. Howells dice de estos cazadores:

«Ellos no matan por naturaleza. Prácticamente no se oye hablar de canibalismo entre éstos, el más hambriento de los hombres (excepto en casos de bocado mágico), y los bosquimanos no comerán siquiera un mandrill, por ser tan parecido al hombre. Cazar cabezas también se desconoce... Estos pueblos no están meramente a un escalón de los monos, en su existencia general... los cazadores humanos están a un eón de los monos, porque son humanos y tienen cultura.»¹¹

Para MacCulloch, más significativo que la existencia del canibalismo en la etapa primitiva del desarrollo humano fue su posterior superación por nuestros primitivos antepasados. Dice así:

«...los hombres del paleolítico eran caníbales... Mejor es que haya comenzado esta práctica en tiempos en que existían razones éticas o estéticas para ocultarla, y que, con la creciente civilización, los hombres lo hayan ido abandonando, que si buscáramos sus orígenes en una edad posterior en la que su inauguración hubiera implicado el cambio de sentimientos superiores ya formados.»¹²

De todos modos, la mayoría de estos escritores no ven que los hombres antiguos, al poseer todavía muchos rasgos en común con los animales, ignoraban que mataban y que comían a otros hombres junto con los animales. Desde su punto de vista, ellos no se alimentaban de hombres, sólo comían animales. ¿Por qué esto era así?

LA IGNORANCIA DEL SALVAJE ACERCA DEL CANIBALISMO

Nuestra definición de canibalismo está basada sobre el conocimiento científico de las diferencias entre las especies, sobre todo de la demarcación entre nosotros mismos, como humanos, y todas las demás especies de mamíferos. Los salvajes no tenían tal conocimiento. Esto es especialmente cierto para el período primordial, que precedió al período primitivo. Antes de que los homínidos hubieran alcanzado completamente sus propias características humanas, las líneas divisorias entre diversas criaturas hechas de carne y de sangre no eran claras para ellos.

Puede parecer inverosímil que los humanos, en cualquier etapa de su desarrollo, no pudieran ver las diferencias esenciales entre ellos mismos y los animales. Pero en edades remotas, hombres y animales estaban estrechamente asociados; vivían juntos en los bosques primitivos y sus necesidades eran, en gran medida, las mismas. Incluso en una etapa superior de evolución, los salvajes continuaban creyendo que los animales tenían una inteligencia y una capacidad similar a la suya. Como Frazer lo dice:

«Esta incapacidad para distinguir entre un hombre y una bestia, difícil como es para nosotros comprenderlo, es bastante común, aun entre los salvajes que no tienen el sistema totémico. Un bosquimano, interrogado por un misionero, "no podía establecer ninguna diferencia entre un hombre y una bestia —no sabía si un búfalo podía dispararle con arcos y con flechas tan bien como un hombre si los tuviera." Cuando los rusos llegaron por primera vez a una de las islas de Alaska, los nativos los tomaron por una sepia "por los botones de sus vestimentas".»¹³

Incapaces de trazar una línea divisoria entre los humanos y los animales por medio de un criterio biológico, nuestros primitivos an-

tepasados estaban obligados a inventar otros medios para hacer la distinción. Lo hicieron por medio de su sistema de parentesco. Esto comenzó como parentesco totem antes de alcanzar la forma superior, el sistema de parentesco clasificatorio. Aquellos que eran del mismo clan eran de la misma clase, seres humanos. Los forasteros, los no parientes, eran miembros de una clase diferente, esto es, animales. Este criterio de parentesco estableció las fronteras del canibalismo. La vida de todos los miembros de la horda, o de la comunidad del clan, era sagrada e inviolable; los parientes nunca podían matar o comer a otros parientes. Sólo podían matar y comer a forasteros o a no parientes, a los que se consideraba como animales.

Como dice Leo Frobenius, para los pueblos primitivos las «otras especies» comienzan «en la aldea vecina, de manera que estos vecinos son para ellos "un buen juego"». Y agrega: «Cuando es cuestión de capturar una cabeza, entonces cada habitante de la aldea vecina ya pertenece a "otra especie", y esto es cierto no sólo para la caza de cabezas sino también para el canibalismo».¹⁴ Julius Lippert hace un comentario similar: «Cada tribu consideraba a sus vecinos como una manada de animales salvajes de los que se podía obtener un trozo de carne si la oportunidad se presentaba».¹⁵

Esta ruda noción de que sólo los parientes pertenecían a la especie humana se apoya en el hecho que cada grupo de parentesco se llamaba a sí mismo «el pueblo» o «los seres humanos». R. H. Codrington, en el siglo pasado, señaló que «pueblos que se descubrieron aislados de otros se llamaban a sí mismos simplemente "hombres", no tenían un nombre para su raza o su nación, como si pensarán que eran los únicos hombres en el mundo».¹⁶

A. W. Howitt escribe en relación a los pueblos wotjobaluk del sudeste de Australia: «El nombre tribal se toma de la palabra *wotjo* que significa "hombre" y *baluk* que significa "pueblo", siendo la forma ampliada de la última palabra *Wot-jo-ba-lairuk*, que es "hombres" y "mujeres"».¹⁷

William Graham Sumner escribe en forma similar:

«Cuando se les preguntaba a los del Caribe de dónde venían, ellos contestaban: "Sólo nosotros somos gente". El significado del nombre Kiowa es "gente principal o real". Los lapones se llaman a sí mismos "hombres", o "seres humanos". (...) Como norma, se descubre que los naturales se llaman a sí mismos "hombres". Los demás son alguna otra cosa —tal vez indefinida— pero no hombres reales. En los mitos, el origen de su propia tribu es el de la raza humana real. No toman en cuenta a los otros.»¹⁸

Sobre la diferencia «de modo» entre el punto de vista aborigen

de «mi propio» grupo cercano y los «forasteros», Ruth Benedict comenta:

«Todas las tribus primitivas coinciden en reconocer a esta categoría de forasteros, son aquellos que no sólo están fuera de las disposiciones del código moral que se mantiene dentro de los límites del propio pueblo de uno, sino que sumariamente, se les niega un lugar en el esquema humano. Un gran número de nombres tribales de uso común, Zuni, Dene, Kiowa, y los restantes, son nombres con los que los pueblos primitivos se conocían a sí mismos, y sólo son sus términos nativos para los "seres humanos", esto es, ellos mismos. Fuera del grupo más cercano no hay seres humanos.»¹⁹

Lippert observa que, cuando una tribu se llama a sí misma «los hombres» o «el pueblo», «tal nombre se pronuncia con una insinuación de orgullo. Cada pequeña tribu se considera a sí misma como la asociación de los primeros hombres, como centro del mundo visible. Alrededor, se encuentra la multitud confusa... lo opuesto a humanidad.»²⁰

Bajo estas circunstancias, los salvajes no eran caníbales de acuerdo a su comprensión de lo que constituía a los seres humanos. Dado que los parientes nunca mataban o comían a otros parientes, esto era equivalente a un tabú total sobre canibalismo. Cuando hablamos de canibalismo, en la época del salvajismo, debemos tener presente esta concepción limitada de humanidad, lo que hace a los hombres de esos días caníbales inconscientes o inocentes.

Los primeros investigadores, al encontrar evidencias claras de la práctica de canibalismo, estaban confundidos por las reacciones violentas de los aborígenes frente a las acusaciones sobre esta cuestión. Cada grupo negaba vigorosamente que fueran comedores de hombres o comedores de gente. Sólo aquellos que eran «animales» eran capaces de matar y de comer «gente».

Spencer y Gillen escriben:

«Como es usual, al considerar costumbres tales como ésta, es fácil descubrir exactamente, sin ninguna duda, lo que ocurre, ya que los nativos de una parte del país les asegurarán a ustedes que ellos no practican esos hábitos, pero que saben que los otros, de otra parte, lo hacen. Cuando se le pregunta a los acusados, ellos devuelven el cargo contra sus acusadores, y así, de grupo en grupo.»²¹

A. P. Elkin da un informe similar en relación a los aborígenes australianos:

«Una manifestación sorprendente del sentimiento tribal se ve en la atribución de prácticas "perversas" a otras tribus; atribución que aumentaba con la distancia. De ahí que los comedores de hombres, los salvajes y traicioneros nativos, son siempre aquellos de la

tribu vecina o la otra de más allá, aunque cuando el investigador los visita y estudia, los encuentra casi tan pacíficos y tan corteses como los que acaba de dejar, pero ahora es la anterior la que recibe los atributos salvajes.»²²

En estas visitas a tribus en América, George Catlin buscó evidencias de canibalismo, pero no las pudo encontrar. Cuenta una historia divertida relacionada con algunos tupinambas de América del Sur que le aseguraron que ellos no eran comedores de hombres. Dijeron que conocían a algunos con tales características que vivían río abajo, que estaban tan lejos de toda decencia humana como para comerse a los de «su propia clase». De acuerdo con el nativo que le dio esta información, los caníbales que estaban río abajo eran hombres blancos como Catlin:

«Sí, digo al hombre blanco, que hay algunas de esas personas más lejos, río abajo. Encontrará a hombres blancos viviendo en dos o tres *wigwams* en la ribera izquierda del río, quienes comen carne de sus propios parientes, y lo que es peor, ¡venden sus pieles!»

Catlin se apresuró río abajo para ver a estos caníbales y describe lo que encontró:

«...encontramos a estos caníbales, varios franceses y americanos, que mataban monos y vendían sus pieles a París para la fabricación de guantes de mujer; y vivían, según nos lo dijeron, enteramente de la carne de esas pobres bestias.»

Catlin escribió acerca del episodio de los monos: «Esta fue la mayor aproximación al canibalismo que he descubierto en mis viajes entre los indios del Norte y de Sudamérica. ¡Los libros están llenos de esto, pero la realidad no! He viajado y he vivido quince años entre indios, y no lo he encontrado».²³ El canibalismo existió, no obstante, aunque los salvajes pueden haberlo expresado con un término ambiguo tal como «comedores de hombres», que es aplicable tanto a animales como a humanos. Sólo después que la antropología se estableció algunos estudiosos llegaron a entender este aspecto contradictorio de la sociedad primitiva, la cual fue fundada sobre la solidaridad del parentesco humano, pero excluidos los no parientes por ser especies diferentes. Como observa Briffault: «La solidaridad del grupo primitivo ... es aplicable solamente a la hermandad-clan; fuera del grupo no tenía ningún significado. De modo que en la sociedad tribal, no sólo en su etapa primitiva, sino también en etapas avanzadas, llegamos a lo que aparece como un contraste extraño de devoción extrema, autosacrificio, simpatía, y ferocidad e insensibilidad absolutas».²⁴

E. B. Tylor señala que, en sus relaciones entre unos y otros, *parentesco* y *bondad* van juntos»; dos palabras cuyas derivaciones co-

munes representan «uno de los principales principios de la vida social». Y agrega: «En las islas de las Indias occidentales, donde Colón desembarcó por primera vez, vivían tribus que se han considerado como las más gentiles y benévolas de la raza humana».²⁵

Detrás de estos agudos contrastes están las realidades de la supervivencia en el período en que la humanidad estaba emergiendo del mundo animal. Los primeros homínidos estaban obligados a aprender todo en una forma difícil; no tenían a nadie que les enseñara. Tenían que aprender cómo dominar una nueva dieta de carne y, al mismo tiempo, debían aprender a abstenerse de comer ciertos animales. Estos animales prohibidos representan el corazón del sistema de totem y de tabú; la primera institución creada por la humanidad. ¿Cuál es la naturaleza de esta notable institución?

TOTEMISMO Y TABÚ

El enigma del totem y del tabú preocupó a algunos de los primeros estudiosos de finales del siglo diecinueve y principios del veinte, entre ellos Spencer, Frazer, Lang, Rivers, N. W. Thomas, Thurnwald, Greabner, Gomme, el padre Schmidt, van Gennep, Durkheim, Wundt y Freud. Pero, aunque pocos temas han provocado controversias más acaloradas, en años recientes ha habido una tendencia a la falta de interés por el tema, por tener poco o nada de valor para la antropología. En los hechos, es de central importancia para revelar el origen de la vida social.

Dado que el totemismo, con sus tabúes, permeó toda la sociedad salvaje y pasó a través de una larga evolución, no se puede explicar con una simple definición. Sin embargo, un buen punto de partida es su conexión con el sistema de parentesco matrilineal. En un artículo resumido sobre el tema, E. Sidney Hartland dice:

«La palabra "totem" se deriva de *ototeman*, la que en el dialecto ojibwa, y en su similar algoquiano, significa "su pariente hermano-hermana". Su raíz gramatical *ote*, significa el parentesco consanguíneo entre hermanos y hermanas uterinos; el grupo de personas reconocidas por nacimiento o por adopción, relacionados colectivamente como hermanos o hermanas uterinos, los que no pueden casarse. Esta palabra sola nunca se usa. La palabra fue introducida al idioma inglés por J. Long en la forma de *totam*.»²⁶

Al considerar el parentesco a través de la línea materna, el parentesco «hermano-hermana» también se considera como «un clan del hombre» o «su propia familia» o «su propia sangre» o su «parentesco de carne y de sangre». Todas estas definiciones, no obstante, están ubicadas generalmente en el contexto del tabú sobre las re-

laciones sexuales entre el hombre y la mujer pertenecientes al mismo grupo totem-familiar. Esto excluye los tabúes que rodean a la ocupación del hombre como cazador y las numerosas prohibiciones relacionadas con la consumición de ciertos alimentos.

Pese a esta unilateralidad, el comienzo realizado por los primeros antropólogos que ahondaron en la materia, fue excelente. J. F. McLennan fue el primero en llamar la atención sobre el totemismo y la exogamia. El gran servicio rendido por él, dice Frazer, fue hacer preguntas correctas, aunque no estaba en condiciones de responderlas adecuadamente. Incluso Frazer, que acometió uno de los estudios más exhaustivos en su *Totemism and Exogamy*, no estaba en condiciones de penetrar en la esencia del fenómeno. Pero éstos y otros estudiosos aportaron información básica sobre el tema, sobre la cual posteriores investigadores pudieron hacer nuevas incursiones en la materia.

Es de lamentar que antropólogos posteriores, apartándose del tema debido a sus complejidades y sus dificultades, comenzaron su liquidación sistemática en los círculos universitarios. Claude Lévi-Strauss aprueba este esfuerzo. Descarta el tema como «especulaciones que acontecen en la ilusión totémica». Cree que la derogación del totemismo de Goldenweiser, de 110 páginas aproximadamente, publicado en 1910, «ejercerá una influencia teórica más duradera que las 2.200 páginas de los cuatro volúmenes de Frazer» de *Totemism and Exogamy*. El análisis de Lévi-Strauss de la demolición del totemismo, como realidad social, aparece en su libro *Totemism* (1962).

Entre los liquidadores que permanecen con Goldenweiser y Lévi-Strauss están Lowie, Kroeber, Boas y otros antievolucionistas. En el lado opuesto están los evolucionistas como Frazer, Rivers, Durkheim y Tylor. El totemismo es uno de los aspectos que marcan la profunda división entre las escuelas de pensamiento opuestas.

Sin embargo, no es fácil borrar de la crónica prehistórica un fenómeno tan profundamente enraizado como el totemismo. Innumerables informes de los primeros viajeros, colonos y antropólogos muestran que las prácticas y principios totémicos sobreviven virtualmente en cada región primitiva del globo, desde Australia hasta África, desde las Américas al Asia, y a lo largo de Oceanía. En algunos lugares se encontró el totemismo en su forma pura; en otros estaba en diferentes etapas de decadencia. En la Europa civilizada, se habían desprendido en forma tan completa de su pasado totémico que no tenían ninguna noción de su primitiva universalidad. Sin embargo, escudos que contienen pájaros y animales, adoptados por familias y naciones, persisten como pruebas de su pasado totémico.

Lejos de ser irrelevante o incidental, como Levi-Strauss sugiere, el estudio del totemismo es indispensable para cualquier investigación de los orígenes sociales, y la documentación reunida por los estudiosos pioneros es el punto de partida para tal estudio.

El carácter enigmático del totem se asienta en el hecho que aparece como una clasificación incongruente de fenómenos no relacionados y conflictivos. El totem se describe, generalmente, como una especie de animal, con menos frecuencia como plantas, incluso algunas veces como un objeto natural como una piedra. Esto está fuera de la definición del totem como «su propia familia» en la línea femenina. Existe también un totem-sexo, representando a cada uno de los sexos, así como también un totem individual. Además, el totem representa a los antepasados del hombre y una «fraternidad» compartida entre hombres y animales.

Finalmente, el totem siempre es tabú. No sólo es tabú todo lo relacionado con el totem; el término «totem» en sí, significa «tabú». ¿Cómo se pueden analizar y sintetizar todos estos elementos dispares? Para hacer esto, debemos aproximarnos a los problemas generales relacionados con los alimentos y el problema particular relacionado con el canibalismo.

Es curioso que mientras el tema del sexo en la sociedad antigua ha recibido no poca atención, no se puede decir lo mismo de los requerimientos necesarios para la supervivencia humana, la alimentación. Audrey I. Richards señala esto:

«La nutrición, como un proceso biológico, es más importante que el sexo. En la vida del organismo individual el deseo físico es más primario y recurrente...

»No obstante en la teoría sociológica corriente, las necesidades nutritivas del hombre juegan un papel insignificante. Mientras que las discusiones sobre sexo se plantean constantemente delante nuestro, tanto por los científicos como por los hombres prácticos, la atención sería que se dedica a la nutrición es realmente escasa.»²⁷

En su prefacio al libro de Richards, escrito en 1932, Bronislaw Malinowski resalta su empresa pionera. Dice así:

«Es extraordinario que en todos los estudios de la humanidad se haya aplicado un tratamiento desigual a los impulsos gemelos de sexo y de hambre respectivamente... Ahora estamos disfrutando de una indigestión de sexo. Yo mismo tengo que confesarme culpable de cuatro libros sobre el tema...

»El sentido común nos dice que la nutrición es un impulso independiente, más importante, por lo menos, que el sexo. Y sin embargo, ¿qué sabemos de nutrición como fuerza creativa en las sociedades y las culturas humanas?

«En trabajos comparativos se da de la misma, una información accidental, fragmentaria e insatisfactoria; mientras que en informes de trabajos de campo buscamos, mayormente en vano, alguna mención de la forma en la que los pueblos comen sus alimentos, y sus influencias en la vida social...»²⁸

Este descuido es una gran desventaja cuando consideramos la cuestión del canibalismo en el período primitivo de la evolución humana. La supervivencia depende de hacer herramientas y usarlas para asegurar alimentos y satisfacer otras necesidades. Esto, a su vez, requiere una cooperación del grupo en su totalidad. Todos sus miembros tenían que depender y tener confianza en el otro. Incluso la mínima posibilidad de que los hombres, al cazar animales, se volvieran sobre otros hombres del grupo para matarlos y comerlos, rompería la solidaridad de las «hordas primitivas» en las que la nascente sociedad estaba organizada. Nada menos que un alimento tabú absoluto e inviolable podría servir para prevenir tal desastre, y ésta era la tarea del totemismo, la institución social más antigua.

Frazer descartó la noción de que el totemismo era una institución religiosa, una opinión que él mismo sostuvo pero que, posteriormente, corrigió. Dice Frazer:

«Por lo tanto, es un error serio, aunque aparentemente común, hablar de un totem como de un dios y decir que es adorado por el clan. En el totemismo puro, tal como lo encontramos entre los aborígenes australianos, el totem nunca es un dios y nunca se adora... El sistema es cabalmente democrático; es simplemente una fraternidad imaginaria establecida sobre un pie de igualdad entre un grupo de personas por un lado, y un grupo de cosas (generalmente especies de animales y de plantas) por el otro. Sin duda que en circunstancias favorables puede derivar en un culto a los animales o a las plantas, al sol o a la luna, al mar o los ríos... pero tal culto no se encuentra nunca entre los salvajes inferiores, los que tienen el totemismo en su forma más pura; esto sucede sólo entre pueblos que han hecho considerables avances en la cultura... producto de la disgregación y de la decadencia del totemismo formal.»²⁹

La esencia del tabú totémico era que erradicaba cualquier posibilidad de que un pariente cazara, matara o comiera a otro pariente. MacCulloch ve este aspecto:

«Ciertamente, un resultado del totemismo fue convertir en tabú el comer del animal o de la planta que eran el totem del grupo de parientes, porque, en efecto, era un pariente... No está bien matar y comer el totem-animal de uno, porque es de la familia de uno, del mismo modo no está bien comer a un pariente... Siendo tabú el animal pariente, no se debía matar ni comer, tampoco al pariente humano.»³⁰

De acuerdo a W. Robertson Smith, el concepto del carácter sagrado de la vida humana se originaba, no a través de algún reconocimiento de la distinción de la vida humana como tal, sino a través del tabú totémico que protegía a toda la «familia», tanto animal como humana:

«El hombre primitivo no tenía, por cierto, ninguna concepción de la sacralidad de la vida animal como tal, pero tampoco tenía concepción de la vida humana como tal. La vida de un hombre del clan era sagrada para él, no porque era un hombre, sino porque era un pariente; de igual modo, la vida de un animal de su totem es sagrada para el salvaje, no porque es un ser viviente, sino porque ambos han surgido del mismo tronco y son primos uno del otro.»³¹

El totemismo, una vez instituido, no sólo frenó el canibalismo sino que produjo efectos positivos más amplios. Tendía a proteger la vida de los animales y de las plantas en general, en un período donde el saqueo desmedido de las reservas de alimentos podría haber producido resultados casi tan antisociales como el canibalismo. Bajo la aplicación temporaria de tabúes, nada se podía tocar hasta que no hubiera alcanzado su madurez y el tabú no hubiera sido formalmente levantado por los mayores en autoridad. Bajo la aplicación de tabúes permanentes, algunos animales o plantas no los podían comer aquellos que los habían producido, sino que se debían reservar para el intercambio de regalos con otros grupos. Incluso comer de los alimentos permitidos estaba rigurosamente organizado; ciertos individuos sólo podían comer una cierta porción de un animal, mientras que diferentes porciones se reservaban para otros.

Frank B. Jevons observa que no por consumir todo lo que está a la vista, sino por abstenerse de comer ciertas cosas a cierto tiempo, las especies se preservan, permitiendo el crecimiento hasta la madurez, y permitiendo la multiplicación. No es por consumir cada espiga de grano, sino por abstenerse de hacerlo, que las plantas están en condiciones de crecer y de producir mayores fuentes de alimentos. Lo mismo vale para los animales. Jevons dice: «A la totalidad de las especies se las reverencia, protege y favorece para que se incrementen y multipliquen en toda el área ocupada por la tribu». Y agrega: «El salvaje no necesitaba enseñanzas sobre el arte de consumir, aprender la lección de la abstinencia es lo difícil para él. Esa lección que él era incapaz de enseñarse a sí mismo, pero que el totemismo le enseñó».³²

Incluso después que declinó el totemismo, el protectorado permaneció como sistema de conservación de la vida silvestre. J. H.

Driberg dice que «por cierto, algunas tribus como los Baganda y Keyu definitivamente dicen que el sistema fue introducido para dar a cada animal una medida de protección en función de que no fueran exterminados por los cazadores». ³³ Pero el principal logro del totemismo fue salvar a los cazadores humanos mismos de la exterminación.

Aquellos grupos proto-humanos, en los cuales estos controles eran más efectivos, tenían una ventaja competitiva y un mayor coeficiente de supervivencia que les permitía reproducirse con mayor éxito a lo largo de las generaciones. De ahí que, contrariamente a la visión superficial de Levi-Strauss, el totemismo era indispensable en la liberación humana de los riesgos de la existencia primitiva, haciendo posible, para ellos, compartir como hermanos y hermanas la vida social y el trabajo. Y una vez que el sistema se estableció dentro de una horda, el totemismo se podía entonces extender a hordas ajenas, reuniéndolas en alianzas fraternales conformando comunidades tribales aún más grandes y fuertes.

Frazer señaló la efectividad del totemismo y del tabú en lograr esta cooperación social. Dice así:

«Si el totemismo ha hecho aparentemente poco para fomentar el crecimiento de formas superiores de religión, probablemente ha hecho mucho para fortalecer los lazos sociales y, de tal modo, ha servido a la causa de la civilización, que depende para su progreso de la cooperación cordial de los hombres en la sociedad, en su confianza mutua y en la buena voluntad, y en la disposición para subordinar sus intereses personales a los intereses de la comunidad. Una sociedad unida de este modo, es fuerte y puede sobrevivir; una sociedad desgarrada por la discordia y la disensión, es débil y pasible de perecer... La tendencia del totemismo a unir a los hombres en grupos sociales es señalada una y otra vez por los escritores que han descrito la institución a partir de la observación personal.» ³⁴

Incluso después que la era totémica había llegado a su fin y el canibalismo había sido ampliamente derrotado, el tabú sobre matar a un pariente persistía. George Thomson ofrece una buena descripción:

«A lo largo de la historia de la sociedad tribal, el parentesco de clan es, de todos los lazos, el más sagrado. El horror producido por el homicidio dentro del clan está bien descrito por Groenbech, al escribir sobre los nórdicos primitivos... "a partir del momento en que entramos en el clan, la sacralidad de la vida se eleva a inviolabilidad absoluta, con su juicio sobre el derramamiento de sangre como sacrilegio, ceguera y suicidio. La reacción viene tan inequívoca y repentinamente como cuando se toca a un nervio con una aguja".

»Entre los nórdicos, el hombre que había matado a un compañero del clan era maldecido y expulsado del clan. Se transformaba en un proscrito. Salvo, como sucedía a veces, que fuera adoptado por otro clan, dejaba de existir como un miembro de la sociedad. Separado del clan, sólo en el cual había tenido su ser, se enfermaba y se moría de hambre. En Grecia sucedía lo mismo. El hombre que había matado a un compañero del clan era arrojado de la comunidad, perseguido por las maldiciones de su gente, o, como ellos lo expresaban, por los espíritus de venganza de su víctima, por las Erinias o Arai, quienes lo enloquecían y succionaban su sangre hasta que no quedaba nada más que un montón de huesos.»³⁵

PROHIBICIONES SOBRE ALIMENTOS: RESABIOS DE CANNIBALISMO

Ciertas abstenciones sobre alimentos que se han transmitido hasta el período de la historia, y que persisten aún hasta el presente, han suscitado curiosidad en lo que respecta a su origen y significado. Según William Graham Sumner: «Nuestra intensa abominación por el cannibalismo es un alimento tabú, y tal vez el tabú más fuerte que hemos heredado».³⁶ Sin embargo, además de la carne humana, hay muchos animales, pájaros y peces cuya carne es aborrecida por pueblos, en varias partes del mundo. Algunos de éstos, cuanto menos, deben ser también resabios de los tabúes totémicos antiguos. Sumner cita esta lista:

«...un fenicio o un egipcio comería carne humana antes que carne de vaca. Un judío no comería carne de cerdo. Un zoroastriano no concebiría como posible que alguien comiera carne de perro... Los Banziris, en el Congo francés, reservaban la carne de perro para los hombres, y rodeaban las comidas con un solemne ritual... Los habitantes de Ponape no comerán anguilas, las que "cogen con gran horror"... Los dyaks comen serpientes, pero rechazan a las anguilas... Los bantúes sudafricanos abominan el pescado. Algunos isleños canarios no comen pescado. Los tasmanianos preferirían morir de hambre antes de comer pescado. Los somalíes no comerán pescado... También rechazan a los peces y a los pájaros... Algunos micronesianos no comen aves de corral... Los tuaregs no comen pescado, pájaros o huevos.»³⁷

Frederick J. Simoons examina las abstenciones de alimentos en el Viejo Mundo en su libro *Eat Not This Flesh* (1961). Observa que los alimentos de origen animal, no vegetal, en general son objeto de disgusto y revulsión. Entre los alimentos evitados con más frecuencia están el cerdo, la carne de res, los huevos y la carne de gallina, la carne de caballo, la carne de perro y la carne de camello.

Él ve una conexión entre estas abstenciones de alimentos y los tabúes totémicos antiguos:

«El parentesco totémico, que puede existir entre un animal y un grupo, ya sea tribu, clan, linaje u otra unidad, se dice comúnmente que ha surgido porque, en el pasado, el animal ayudaba al grupo en alguna forma. Las abstinencias conectadas con el animal totémico adquieren una gran variedad de formas, pero el grupo generalmente demuestra honor y devoción por el totem y pone restricciones para su matanza. (p. 118).»³⁸

Cuando la práctica del canibalismo cedió, dejó un resabio en la forma de rituales de beber sangre, que unió a hombres desconocidos en relaciones fraternales. Los hombres realizaban un pacto de sangre cortándose sus venas y bebiendo cada uno un poco de la sangre del otro. Esta era una prueba de que no se matarían o se dañarían mutuamente. Como señala Lippert, «El resabio, al que se asocia con más frecuencia al canibalismo, es el de beber sangre».³⁹

Gradualmente, la sangre derramada se diluía con otras bebidas, como vino, en los lugares en que éste era un brebaje común. Al final, el beber sangre fue completamente eliminado, y el beber vino u otros brebajes se transformó en la prueba de amistad. Este acto simbólico se observa hasta el presente, cuando la gente al beber vino o licor levanta las copas y las chocan. Esto se llama brindis o «a la salud».

Tylor señala esta «absurda, aunque universal, costumbre de beber a la salud de la gente. ¿Puede existir algo en el mundo menos relacionado con la salud de cualquier hombre que el vaso de vino que yo bebo?»⁴⁰ La historia antigua da la respuesta. Beber a la salud de otro está a una enorme distancia de la práctica de comer la carne y beber la sangre de los humanos bajo la errónea noción de que, por no ser parientes, no eran personas. Desde este punto de partida brindar no es absurdo; es un tributo a la victoria humana sobre el canibalismo.

* * *

La teoría del canibalismo aclara una cláusula del tabú, la cláusula de los alimentos. No obstante, una doble prohibición encubría tanto al sexo como a los alimentos. Así descifra Frazer esta combinación:

«Correspondiendo a los dos lados del sistema, están los dos criterios o cánones rudimentarios, pero eficaces, del totemismo; primero, la norma de que un hombre no puede matar o comer a sus totem

animal o planta; y segundo, la norma por la cual no puede casarse o cohabitar con una mujer del mismo totem.»⁴¹

Para explicar esta compleja dualidad del tabú totémico debemos ver su inseparable conexión con la especialización y las divergencias de la hembra y del macho en la transición de primates a humanos.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Totem and Taboo*, p. 44.
2. *Ancient Society*, pp. 22-24.
3. *Ibid.*, vol. III, p. 194.
4. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 194.
5. *An appraisal of Anthropology Today*, pp. 236-37.
6. *Adventures with the Missing Link*, pp. 191, 193.
7. «Prehistoric Men», en *Readings of Anthropology*, p. 35.
8. *Man in the Beginning*, p. 80.
9. *Man the Tool-Maker*, p. 56.
10. *From Savagery to Civilization*, pp. 60-61.
11. *Man in the Beginning*, p. 133.
12. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 194.
13. *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 119.
14. *The Childhood of Man*, p. 476.
15. *Evolution of Culture*, p. 89.
16. *The Melanesian*, p. 21.
17. *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 54.
18. *Folkways*, p. 14.
19. *Patterns of Culture*, pp. 21-22.
20. *Evolution of Culture*, p. 90.
21. *Native Tribes of Central Australia*, p. 475.
22. *The Australian Aborigines*, p. 37.
23. *Life Among the Indians*, pp. 280-81.
24. *The Mothers*, vol. II, p. 492.
25. *Anthropology*, p. 249.
26. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. XII, p. 393.
27. *Hunger and work in a Savage Tribe*, p. 1.
28. *Ibid.*, pp. X-XI.
29. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, pp. 5-6.
30. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 195.
31. *The Religion of Semites*, p. 285.
32. *An Introduction to the History of Religion*, pp. 114-115.
33. *At Home with the Savage*, p. 108.
34. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 38.
35. *Aeschylus and Athens*, pp. 34-35.
36. *Folkways*, p. 329.
37. *Ibid.*, p. 339.
38. *Ibid.*, p. 118.
39. *Evolution of Culture*, p. 428.
40. *The Origin of Culture*, p. 35.
41. *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 101.

III. BIOLOGIA FEMENINA Y EL DOBLE TABU

Dado que el sistema de totemismo y de tabú representa el regulador social más antiguo de las necesidades humanas, la pregunta que surge es la siguiente, ¿quién lo instituyó y por qué medios? ¿Se impusieron los machos mismos las prohibiciones de no matar ni comer ciertos animales y de no casarse con ciertas mujeres? ¿O las hembras crearon la institución para protegerse a sí mismas y a sus crías? Estas preguntas nos llevan al espinoso tema de las diferencias biológicas entre los sexos para determinar cuál sexo estaba dotado, por naturaleza, para tomar la iniciativa de fundar esta institución social.

Los humanos provienen de una rama de los simios superiores que habían desarrollado ciertos órganos biológicos y funciones, preadaptados para la vida social. Los primeros entre éstos son: la mano prensil, que conduce al uso y a la fabricación de herramientas, el cerebro más desarrollado, la posición erguida, la vista estereoscópica y los órganos vocales que hacen posible el lenguaje. Así William W. Howells describe a los humanos: «En cuerpo y en cerebro es simplemente un simio rehecho, sin distinciones fundamentales de ningún tipo; su organización y todas sus partes se remontan, por completo, a los antropoides, y más allá de ellos, a aquellos antepasados primitivos en quienes aparecieron primero aquellas partes».¹

Sin embargo, mientras ambos sexos poseían todos los rasgos corporales mencionados anteriormente, otro requisito biológico para los mamíferos y para la existencia humana era poseído sólo por

el sexo femenino: los órganos y las funciones de la maternidad. A pesar de su importancia fundamental en perpetuar la especie, rara vez se presta atención a la mujer y a su biología en el desarrollo de la vida social y del trabajo. La transición del mono al hombre se designa, casi siempre, como la descendencia del «hombre» o de la «humanidad» a partir de los primates. Esta omisión se debe, en parte, a la incorrecta comprensión de la vida y del comportamiento animal.

Desde que los hombres ocupan el lugar dominante en todas las esferas de la vida social y cultural modernas, mientras que la mujer ha sido reducida a una vida limitada y dependiente en el hogar y en la familia, se ha establecido en favor de esto una falsa proposición. La inferioridad social de la mujer se atribuye a su imperfecta biología. El parto se representa como la eterna desventaja de la hembra y la fuente de su status como segundo sexo.

Para reforzar esto, se divulga un mito corolarario. Se hacen referencias al «macho dominante» en el mundo animal, como la evidencia de la eterna superioridad del sexo masculino. Los machos siempre han tenido poder sobre las hembras, se dice, porque ellos son físicamente más fuertes, más agresivos, mejores luchadores y más inteligentes que ellas. Esto representa incorrectamente las diferencias biológicas entre los sexos.

Es innegable que en nuestra sociedad se ha tomado ventajas de la capacidad de la mujer para parir, para colocar serios obstáculos en el camino de su desarrollo. Pero la maternidad como «incapacidad» es relativamente reciente y exclusivamente social. No existía en la sociedad primitiva y no existe entre los animales. Por lo tanto, la subordinación de la mujer no es el resultado de una desventaja biológica predeterminada.

En realidad, el caso es el opuesto. Un estudio cuidadoso de la vida animal y de su comportamiento, muestra que no es la hembra animal sino el animal macho el que sufre de labilidad biológica. En esto radica la naturaleza de las características violentas de la sexualidad del macho, que lo impulsa a disputar el «predominio» sobre otros machos y limita su habilidad para cooperar con otros. Las hembras, por otro lado, lejos de estar incapacitadas por sus funciones maternales, adquirieron de éstas los rasgos que conducen el avance desde la animalidad a la vida humana y al trabajo cooperativo. Por cuanto los sexos fueron dotados desigualmente por la naturaleza, las ventajas biológicas para la humanización de la especie estaban del lado de las hembras, no del de los machos.

Para demostrar esto, examinemos primero la biología de las hembras y luego la de los machos.

EL SEXO FEMENINO Y EL CUIDADO MATERNO

En el libro *The Mothers*, Robert Briffault mostró cómo el cuidado materno, en el mundo animal, proporcionó los cimientos para un desarrollado más amplio y superior en el mundo humano, que puede llamarse «cuidado social», es decir, la preocupación mutua de todos los miembros de la horda o del clan por el bienestar y la seguridad del otro. Para ponerlo en otros términos, los instintos de crianza de las hembras les permitió llevar la delantera en la modificación de los impulsos animales y reemplazarlos gradualmente con comportamientos socializados.

El comportamiento animal, moldeado por el modo de supervivencia natural, es preponderantemente individualista y competitivo. Dado que no hay suficientes alimentos para mantener a todos los organismos reproducidos, cada organismo individual lucha contra los otros por su propia supervivencia. Tal como lo señaló Darwin, esto es verdad no sólo entre las especies diferentes; la lucha es más intensa, incluso, entre miembros de una misma especie, los que tienen necesidades similares y dependen del mismo territorio para proveerse de comida y de pareja.

La competencia por los alimentos varía, dependiendo del tipo y de la abundancia de los víveres. Los animales herbívoros pueden tolerarse mutuamente en el mismo terreno y asociarse en manadas. Los carnívoros, por otro lado, son más precavidos y solitarios. No sólo amenazan a otros animales sino que ellos mismos están en peligro de que se los mate y que sean comidos por algún otro. Estos animales no forman manadas y aún sus pequeños hatos, donde éstos existen, son laxos y fácilmente dispersables.

Ya sea la competencia más o menos intensa, cada animal adulto se procura su propio alimento y se provee a sí mismo sin considerar las necesidades de los otros. Con la excepción de la provisión hecha por la hembra para su cría, no hay cooperación entre animales al buscar o al compartir los alimentos. Los lobos y los perros salvajes, elegidos, a veces, como ejemplos de cooperación porque a menudo forman manadas, son «conspicuamente individualistas y egoístas» de acuerdo a las autoridades citadas por Briffault. Mientras que pueden comprometerse en una acción concertada para derribar a una presa grande por un lado, por el otro, luchan furiosamente entre sí por los despojos, y los más fuertes están «siempre listos para matar a los más débiles y comérselos». Tan pronto como el alimento es asegurado se dispersan en diferentes direcciones.²

Incluso, entre los primates, la cooperación es virtualmente inexistente. Como Marshall Sahlins observa: «Los monos y los simios no cooperan económicamente; incluso los humanos no pueden enseñar a los monos a trabajar juntos, aunque los simios puedan. Ni siquiera la comida es compartida, excepto en el sentido que un animal subordinado puede ser intimidado a entregarla al dominante».³

Sobre el mismo punto escribe Solly Zuckerman:

«En su comportamiento a la hora de ser alimentados, monos y simios despliegan el más conspicuo egoísmo. Con algunas pocas excepciones, cada mono o simio que vive en cautiverio trata de obtener todo lo que puede para sí y tomar todo lo que puede de sus compañeros. ... Es una experiencia común que cuando la comida se pone en las jaulas de los monos, los miembros más dominantes se acercan para aceptarla, empujando a sus compañeros más débiles, que pueden haber llegado antes que ellos.»⁴

Por lo tanto, aparte de la protección maternal, el individualismo y la competición representan la regla general del comportamiento en el mundo animal.

Sin embargo, mientras que los animales machos se ocupan sólo de sí mismos, las hembras tienen que proveer de alimentos a sus crías. De esta excepción del individualismo deviene el punto de partida para la modificación de los rasgos animales y el desarrollo de nuevos hábitos requeridos por la socialización de las especies.

El cuidado maternal altamente desarrollado de los primates es el producto final de diez millones de años de lento y precario desarrollo. En las especies inferiores, tal cuidado es inexistente. Entre algunos peces, la naturaleza es excesivamente derrochadora en sus procesos reproductivos; una hembra puede poner millones de huevos y después hacer poco o nada para atenderlos, o para protegerlos de un mundo hambriento de huevos.

Los reptiles están más arriba que los peces en la escala de evolución. Sin embargo, aquí también, según Briffault, «en 2.600 especies existentes de reptiles, ni una docena —uno o dos tipos de cocodrilo y un par de serpientes— dedican alguna atención a sus pequeños, tanto antes como después de la incubación». Incluso entre las aves, a las que a menudo se destaca como modelos de cuidado paternal, tal cuidado es efímero. Tan pronto como los pichones se vuelven autosuficientes, se los echa como si fueran extraños y enemigos.⁵

El cuidado materno comienza realmente con los mamíferos. Está menos desarrollado entre los herbívoros, donde la cría madura rápidamente y requiere cuidados por un tiempo breve solamente. El grado más alto de funciones maternales se encuentra entre los carnívoros, cuyos cachorros tienen un período más protegido de infancia

desvalida. La cumbre de tales cuidados se alcanza con las especies de primates y está mucho más desarrollada entre los simios superiores que entre los monos. El gibón bebé, según F. Wood Jones, cuelga de su madre durante siete meses aproximadamente, y el orangután joven depende de los cuidados de su madre durante dos años aproximadamente.⁶

Los factores básicos en la aparición del cuidado materno son una reducción en el número de los nacidos por vez y un período prolongado de dependencia del infante. Con la protección de la infancia y el cuidado materno, aumenta la tendencia de depender menos en el instinto y de aprender más de la experiencia. Las respuestas filiales hacia los otros miembros de la prole también tienen lugar, y esto ayuda a establecer la etapa de la aparición del comportamiento de grupo condicionado.

En las proles maternas de los carnívoros, los cachorros y los gatos despliegan vínculos entre sí y con sus madres durante sus primeros períodos de crecimiento. Estos vínculos, junto con un desarrollo mucho más alto de las capacidades mentales, alcanzan su pico más alto con los primates. Briffault lo dice de este modo:

«"Amor-mono", "*Affenliebe*", es una expresión común en Alemania para el afecto maternal excesivo, y se podrían llenar páginas con las descripciones de sus manifestaciones. La ansiedad tensa y atenta de la madre mono, y la patética gravedad con la que se sentará durante horas contemplando a su cría, se han señalado con frecuencia. Las madres mandrill llevan a sus pequeños a un arroyo para lavarlos, y Rengger observó a un cébido espantando cuidadosamente las moscas que importunaban a su infante. "Tan intensa es la tristeza de las monas madres por la pérdida de sus pequeños que esto invariablemente causó la muerte de ciertas clases confinadas por Brehm en África del Norte."»⁷

La esencia de socializar al animal es romper el dictado absoluto de la naturaleza y de reemplazar los instintos puramente animales con respuestas condicionadas y con comportamientos aprendidos. Los humanos hoy se han desprendido a tal grado de los instintos animales originales que la mayoría han desaparecido. A un niño, por ejemplo, se le debe enseñar sobre los peligros del fuego, al que evitan instintivamente los animales. Según Ralph Linton, estas «reacciones no aprendidas» se han reducido ahora a «cosas como los procesos digestivos, la adaptación del ojo a la intensidad de la luz y a las respuestas involuntarias similares».

Y agrega:

«Cuanto menos instinto posee una especie, mayor es el espectro de compartimientos que puede desarrollar, y este hecho, unido a la

enorme capacidad para aprender que caracteriza a los humanos, ha dado como resultado una riqueza y una variedad de comportamientos adquiridos que no tienen absolutamente paralelo en otras especies.»⁸

Aunque ambos sexos estaban igualmente dotados con la mano, el cerebro y las otras precondiciones anatómicas requeridas por la actividad humana, fue la hembra la que dio el primer paso para cruzar el puente desde la animalidad a la humanidad. Sólo las madres estaban equipadas con respuestas maternas y afectivas que fueron extendidas al mundo humano bajo la forma de colaboración social.

Algunos estudiosos ven una conexión entre el surgimiento de los primeros humanos y el advenimiento de la gran Era Glacial; ambos ocurrieron hace un millón de años atrás aproximadamente. Gordon Childe describe este cambio en el medio ambiente con características tan drásticas que muchas especies perecieron mientras nuevas especies comenzaron a existir, mejor adaptadas a las rigurosas condiciones de vida. En esta coyuntura, dice, surgieron los primeros humanos, tan radicalmente distintos de los humanos actuales que se les llama "homínidos, criaturas parecidas al hombre"».⁹

Asimismo escribe William W. Howells, «es extraordinario que la repentina y severa Era Glacial, un simple hecho en el tiempo, hubiera coincidido con el mismo período, también corto, cuando el hombre, al fin, se estaba transformando rápidamente en lo que es hoy».¹⁰ Probablemente esto es más que una mera coincidencia. Después de un período muy largo de clima favorable, las condiciones severas condujeron a las antepasadas hembras antropoides a esfuerzos más determinados para sobrevivir, por medio de nuevos métodos. Comenzaron a usar y fabricar herramientas. Al hacerlo cambiaron del modo natural de sobrevivir sobre bases individualistas y competitivas a un modo nuevo y humano de supervivencia a través de la cooperación social y de la labor productiva.

Antes de que los humanos pudieran domesticar animales ellos debían domesticarse a sí mismos primero. Como dice Howells, «al domesticar animales les damos de comer regularmente (o los conducimos hasta los alimentos), los protegemos contra los enemigos naturales, y vigilamos sus crías, y nosotros comenzamos haciendo esto por nosotros, primero que todo».¹¹ Todo lo que necesitamos agregar es que las madres, por medio de su papel en el cuidado maternal, comenzaron el proceso de domesticación que condujo a la socialización y a la cultura. «Es en la asociación maternal, no en la sexual», dice Briffault, «que el crecimiento del así llamado "instinto social" aparece».¹²

Esto se confirma desde el otro lado, cuando volvemos del sexo

femenino y sus funciones al sexo masculino y sus esfuerzos por la dominación.

EL «MACHO DOMINANTE», HECHO Y FICCIÓN

El fenómeno llamado el «macho dominante» existe en el mundo animal; es el producto del carácter individualista y competitivo de la sexualidad del macho. Cada macho compite con los otros machos por el acceso sexual a la o a las hembras de la vecindad. Esto hace de los machos el sexo combativo, que luchan unos con otros no sólo por las hembras, sino también para asegurar el lugar dominante en el terreno o territorio ocupado por las hembras.

La expresión más desnuda de lo que a veces se llama la «ley de la selva» es este comportamiento inmodificado del animal macho. El antagonismo y la rivalidad de los animales machos es una fuerza antisocial que les impide unirse en grupos cooperativos para la provisión y protección mutua.

Los combates entre los machos se adscriben, a menudo, a los «celos», aunque no son celos en nuestro sentido del término, que significan un deseo por una hembra en particular. Tal preferencia individual selectiva es un rasgo exclusivo de la cultura humana y no existe entre los animales. En la naturaleza pródiga del modo de propagarse de las especies, los machos tienen pocas funciones más que servir como reproductores. Los combates que tienen lugar entre animales machos no son por ninguna hembra en particular sino para acceder a las hembras en general, y para tener la mayor cantidad posible durante la época de celo. Briffault dice:

«Las luchas y contiendas de los animales machos no son por la posesión de hembras particulares, sino para acceder a las hembras en general; tienen lugar comúnmente en la ausencia de todas las hembras. Los animales machos pelean por la oportunidad de la reproducción así como pelean por los alimentos; hablar de esa competencia como de "celos" es tan inapropiado como sería describir sus deseos de alimentos como "amor". Cuando están en posesión de una hembra pueden pelear por la retención de esa posesión, como un perro pelea por retener la posesión de un hueso; también pueden pelear por tener acceso a cuantas hembras les sea posible.»¹³

Zuckerman observa:

«La pugna de los animales en celo es una expresión de su condición psicológica y no determinada, necesariamente, por la presencia de hembras. ... Se ha observado pelear a ciervos durante la época de celo en la total ausencia de hembras, mientras los lobos marinos

luchan entre sí no por las hembras, sino por el territorio en el lugar de procreación o apareamiento.»¹⁴

Muchos de los rasgos físicos desarrollados por los machos, tal como los dientes caninos exagerados, las garras o los cuernos, los músculos más grandes, el plumaje más vistoso en los pájaros, etc., son el resultado de la lucha competitiva entre los machos para atraer a las hembras. Según Alexander Wetmore, entre las armas especiales desarrolladas por los pájaros están «el espolón de las aves gallináceas, las agudas garras de las aves marinas, las protuberancias salientes en las alas de los gansos». Es generalmente el macho, dice Wetmore, el que «al aproximarse la estación de anidar selecciona algún terreno» y «lo defiende contra las intromisiones de otros machos de su clase. ... Estas batallas conducen, a menudo, a serios perjuicios o incluso a la muerte de uno de los contendientes. Las plumas vuelan y la sangre se derrama, y la lucha puede prolongarse hasta que ambos pájaros están exhaustos. ...».¹⁵

Esta combatividad fácilmente provocada, se explota comercialmente por los hombres hoy, en la forma de riña de gallos. Tal explotación no es posible con gallinas, sino solamente con gallos, condenados como están, por naturaleza, a pavonearse y a pelear con otros miembros de su propio sexo. Dado que esta combatividad está presente en los machos mamíferos también, representaba una desventaja biológica al comienzo de la vida humana.

Los investigadores preocupados por la cuestión de los orígenes sociales, han enfatizado los numerosos riesgos que los primeros homínidos afrontaban. Tenían que vérselas con un medio ambiente hostil y conquistar el señorío sobre las bestias más grandes y feroces. Rara vez se señala, sin embargo, que el hombre primitivo tenía que conquistar el señorío sobre sus propios impulsos animales y convertirlos en una nueva naturaleza humanizada. Los machos, en particular, estaban obligados a conquistar su propia animosidad, fácilmente acrecentada, contra los machos de su propia especie y a aprender a cooperar entre sí. La combatividad asociada con la sexualidad del macho debía ser superada y reemplazada por relaciones fraternales y sociales.

Contra esta realidad, muchos escritores trasladan el «macho dominante» del mundo animal a términos modernos y lo ven como un sultán patriarcal, servido por un harén de hembras sumisas. Algunas veces se lo representa con menos extravagancia, como el padre de una familia, ubicado a la cabeza de una mujer y de unos hijos, controlando sus vidas y sus destinos. En ambas instancias, se pinta a la hembra como débil, desvalida y dependiente de un macho para su sustento y el de sus crías.

Este es un vuelo de fantasía apropiado para la ciencia ficción, pero

no para la ciencia. Uno de los sustentadores más explícitos de tal ficción es Robert Ardrey, autor del libro *African Genesis* (1961). Dado que su punto de vista es una expresión clara de toda esta escuela de escritores, constituye un buen ejemplo de cómo distorsionan la biología.

Para Ardrey, el macho dominante es el «señor» de su esposa. Las hembras se componen las plumas y aletean a su alrededor, cada una a la espera del honor de su atención sexual. Estos animales machos son valorados por las hembras según la cantidad de territorio que poseen como «propiedad»; el héroe que posee la propiedad más grande es el más deseado sexualmente. Cuando una hembra insignificante gana en la riña competitiva por maridos, se la representa con honores por encima de sus méritos. Dice Ardrey sobre una grajo hembra: «Todo en una hora feliz, la pequeña y despreciable hembra se ha convertido en la esposa del presidente.»¹⁶

Ardrey supone por medio de tales distorsiones que, del mismo modo como una mujer en la sociedad de clases debe competir con otras por maridos con riqueza y rango, sucede con las hembras animales; ellas, también, luchan unas contra otras por el acceso sexual a los machos. Esta es una falsificación del comportamiento sexual animal, donde la competencia es peculiar del sexo masculino.

Barbaridades de este tipo no se presentan, generalmente, en los trabajos de biólogos más serios aunque ellos, también, están listos para glorificar las cualidades «agresivas» de los machos sobre lo que ellos llaman características «pasivas» de las hembras. Pero cuando ellos se refieren al «orden del picotazo» entre los pájaros y los animales, ésta es sólo otra forma de describir al macho competitivo y sus esfuerzos por dominar. Aunque los machos más fuertes están siempre listos para pelear y echar a los débiles fuera de la vecindad, si los más débiles se someten a los machos dominantes, pueden ser tolerados y pueden permanecer en la misma área.

En lo que concierne a las hembras, no a los machos, incluyendo al macho dominante, éstas pueden controlar sus vidas y sus actividades sexuales. Cuando una hembra no está en celo evita a los machos y ellos no se aproximan sin recibir antes una señal sexual de ella. Cuando ella está en celo, coje al macho o a los machos que considera adecuados. No está forzada a restringirse a ningún macho en particular.

Ardrey está obligado a reconocer este hecho, e incluso da un ejemplo. Después de representar al simio macho como un «señor» que domina a su «esposa», cita un estudio sobre los mandriles:

«Bolwig observó una hembra en una ocasión espectacular; que copuló treinta veces en una hora con seis machos diferentes, y desa-

pareció, después, en su escondite con el más joven de los seis. Su señor había cogido su turno, pero había observado a los demás inmóvil. Aparentemente no consideraba el alegre proceder de ella como desafío a su dominación. Podremos encontrar la misma indiferencia en los gorilas de montaña que son excesivamente dominantes.»¹⁷

Lo que él llama «indiferencia» es, con más propiedad, la inhabilidad de los animales machos para dominar a las hembras en estado salvaje. Esto refuta su tesis de «señorío». Sahlins dice, acerca de los monos del Nuevo Mundo, que cuando una hembra está en celo «no se siente atada a ningún macho específico, sino que, usándolos por turno, va de uno a otro».¹⁸

La esencia del dominio sexual macho en nuestra sociedad, la que está fundada en la familia patriarcal, la exclusiva posesión de la esposa por el marido, hace que, por ley, ésta deba restringir sus actividades sexuales sólo a él. Serías penalidades se imponen sobre la esposa que viola este mandato legal con algún otro hombre. La libertad sexual de las hembras simios y de otros animales, que se aparean a su propia voluntad con el número de machos que ellas eligen testifica que, por naturaleza, los machos no dominan a las hembras. La dominación del macho se expresa sólo en relación con otros machos.

Tampoco los animales hembras se vuelven desvalidas y dependientes del macho para su sustento debido a sus funciones procreativas. En algunas especies de aves, los machos participan con las hembras en empollar los huevos y en alimentar a los pequeños. Esto no sucede debido a la desvalidez de las hembras sino porque la sexualidad de los machos se suprime temporariamente en esas épocas y tal asistencia «maternal» del macho se hace posible. Sin embargo, la transferencia de algunas funciones maternas a los machos en algunas especies no demuestra ninguna falta de habilidades en las hembras en la época de parición. En la gran mayoría de las especies, ellas ejecutan sus funciones maternas sin ninguna asistencia de los machos.

La «familia» animal no es más que la prole maternal, donde la madre sola se provee a sí misma y a su cría. Incluso entre los monos y los simios, los machos adultos no proveen alimentos a las hembras y a los jóvenes. Esto es así para los mamíferos en general. No existe la «familia patriarcal» en el mundo animal; los machos no proveen a la hembra embarazada o a su cría.

En realidad, sucede lo contrario. Es un hábito general entre los mamíferos que la hembra se separe de todos los machos, incluyendo al macho dominante, cuando alcanza un estado avanzado de preñez, y que permanezca segregada a lo largo del período de parir y de amamantar a su cría. Durante este retiro, la hembra es completamente

capaz de satisfacer tanto sus necesidades como las necesidades de su pequeño.

Esta segregación es uno de los rasgos más pronunciados de la vida animal. Entre los chimpancés, según Yerkes, «cuando las hembras se han retirado para parir a su pequeño, o cuando ellas están unidas con su prole recién nacida», los recintos que ocupan se dejan completamente para ellas y ningún macho se aventura a acercarse.¹⁹ Incluso Ardrey está impresionado por este hecho, por cuanto dice:

«Es comportamiento común entre los mandriles que cuando llega el momento de parir para una hembra embarazada, ella busca y recibe privacidad total. No recuerdo ninguna observación de la parición de un mandril en estado salvaje que esté registrada; el éxito en lograr privacidad es completo.»²⁰

Todas las hembras mamíferas, no simplemente los primates, buscan reclusión en el momento de parir y de cuidar a la cría. Las madres se abastecen a sí mismas durante estos períodos, como lo hacen generalmente a lo largo de su vida, sin la asistencia de ningún macho. Si un macho trae el alimento ocasionalmente cerca de la guarida de la hembra, esto es episódico e incidental; no altera la autosuficiencia de la hembra. Así describe Briffault esta prole maternal:

«La familia maternal es el producto de los instintos maternos y sólo de éstos; la madre es el centro y el vínculo. Los instintos sexuales que unieron al macho y a la hembra no tienen parte en la formación del grupo. ... El macho no tiene parte en la formación de la familia animal; no es un miembro especial de la misma; puede participar en ese grupo maternal, pero comúnmente no lo hace. Cuando se agrega a la familia animal, su asociación con ella es laxa y precaria. ... No hay división de trabajo entre los sexos para procurar los medios de subsistencia. Las funciones productivas son ejercidas por la hembra y no por el macho.»²¹

Aquellos que intentan representar a la vida y al comportamiento animal en términos patriarcales no sólo entran en contradicciones, sino que a menudo producen disparates. Esto le sucede a Ardrey con su familia del león. Él representa al macho solitario agregado a un grupo de hembras y de cachorros como su amo y señor, de quien ellos dependen para su sustento. Ardrey dice: «La familia del león es una unidad cazadora, y esta parecería ser la única razón de su existencia. Y es la extraordinaria dominación del león macho, y nada más, lo que unifica a la sociedad.»²²

Lo que Ardrey llama «la familia del león» realmente es una manada de leonas que han permitido a un macho el acceso a su grupo. El león macho, por sí mismo, caza y mata para obtener su propio alimento, pero cuando está asociado a un grupo de hembras, ellas

se hacen cargo de la caza. Como lo dice Ardrey, «el león macho rara vez hace la matanza. Deja tales entretenimientos a las leonas. Su normal posición en una cacería es en el centro, y las leonas se distribuyen en ambos flancos en una posición considerablemente adelantada.»²³

Si, como dice Ardrey, la «única razón» de la familia del león es cazar y proveer alimentos, el macho no es un miembro indispensable, dado que no hace nada. Las hembras son las cazadoras, proveen los alimentos para sí mismas y para sus cachorros y aún alimentando al macho lo permiten en su grupo. Contrariamente a la opinión de Ardrey, la familia de las leonas, se unen, no por la «extraordinaria dominación» del macho sino por las funciones maternas de las hembras.

El deseo de Ardrey puede ser el de glorificar la imagen de un solitario héroe macho, que de otra manera podría descollar como figura ignominiosa, rodeado como está —y controlado— por una formidable manada de leonas. Pero por toda su hermosa melena y noble testa, el Rey León no es el señor del harén de las leonas; no es más que un reproductor para su conveniencia en la época de celo. Permanece con el grupo sólo en la medida que ellas lo desean y mientras guarde un buen comportamiento. En cualquier momento puede ser reemplazado por un «macho dominante» más joven y más fuerte que usurpe su lugar con éxito; o la manada de hembras lo pueden abandonar e irse por la suya.

Por lo tanto la dominación del macho en el mundo animal, lejos de ser una marca de superioridad, es una seria liabilidad. Incapaces de unirse en la cooperación y en la protección mutua, los machos son un sexo sacrificable. En la lucha competitiva de los machos para ganar un lugar en el grupo de las hembras sólo unos pocos pueden lograr este objetivo. Los demás están condenados a vagar como «solitarios» e intentar, cada tanto, encontrar un lugar en un grupo. Muchos mueren o se matan en las luchas competitivas.

Incluso Ardrey, quien está tan enamorado de este rasgo masculino de dominación, se sorprende por las pérdidas que se producen en los machos de la especie, no solamente en el mundo salvaje, sino también en las reservas. Dice Ardrey:

«El promedio de mortalidad aterrador de los leones jóvenes, que se registra, por ejemplo, en la reserva Kruger, apenas se puede considerar como el resultado de los intereses a largo plazo de la selección natural o de los intereses a corto plazo del grupo. Más bien, el promedio de muerte resulta del conflicto de los apetitos juveniles con la rigurosa dominación de los mayores.»²⁴

Aquí, entonces, está la realidad del fenómeno llamado la natura-

leza del «macho dominante». Él no es, como se lo representa con frecuencia, un patriarca autosatisfecho que domina a la esposa y a la familia. En el mejor de los casos, él es un miembro tolerado por un grupo de hembras; en el peor de los casos, es un proscrito relegado a una vida solitaria. Lejos de ser el sexo superior o dominante, como el hombre en nuestra sociedad, los machos animales son el sexo secundario, el sexo incidental, y, donde son demasiado numerosos, el sexo sacrificable.

Otra falacia sobre el comportamiento animal es la noción popular de que la atracción sexual implica amor o afecto. La fusión de amor con deseo sexual es una adquisición humana que no existe entre los animales. Según lo explica Briffault, los sentimientos tiernos, los rudimentos de amor, existen solamente en la prole maternal.²⁵ Estos sentimientos maternales y filiales se extendieron eventualmente en el mundo humano a los compañeros sexuales, produciendo la relación sexo-amor. Pero para los animales, el sexo no es nada más que un apetito en bruto.

Briffault comenta sobre el carácter brutal de la conducta sexual en el mundo animal, diciendo que, «sería más apropiado hablar del impulso sexual como naturaleza penetrante con un aullido de crueldad más que como un himno de amor».²⁶ Su descripción de la forma animal de «hacer el amor» es instructiva:

«El macho animal captura, maltrata y muerde a la hembra, la que, a su vez, usa sus dientes y sus garras libremente, y los "amantes" salen del combate sexual sangrando y lacerados. Generalmente los crustáceos pierden uno o dos miembros en el encuentro. Todos los mamíferos sin distinción usan sus dientes en estas ocasiones. Pallas describe el apareamiento de los camellos; tan pronto como la fecundación ha tenido lugar, la hembra, en un vicioso refunfuñar, se da vuelta y ataca al camello con sus dientes y éste, más tarde huye desparovido. Rengger señala que la unión sexual de una pareja de jaguares debe ser una lucha formidable, porque él ha encontrado el bosque devastado y sembrado de ramas rotas en un área de cien pies donde habían "hecho el amor" las fieras.»²⁷

El impulso sexual, dice Briffault, puede ser «tan cruel como el hambre». Y entre los animales carnívoros la distinción entre las dos formas de hambre, frecuentemente, se borra. Briffault dice:

«Todos los animales carnívoros y roedores son caníbales. Los leones y los tigres, que son el ejemplo favorito de apareamiento entre los carnívoros, comúnmente matan y devoran a sus compañeros.»²⁸

Tales incidentes suceden incluso en cautiverio. Aunque estos animales reciben alimentos y cuidados regularmente, lo que los amansa hasta cierto punto, los guardianes de zoológicos han aprendido

a reconocer el peligro de permitir a los sexos asociarse. Por ejemplo, en el Griffith Park Zoo de Los Angeles, un oso polar que había matado a dos compañeros anteriores, mató a su tercer compañero a pesar de que «habían compartido la misma gruta sin problemas durante los últimos once años», según *Los Angeles Times* de 26 de abril de 1963. Un despacho de Associated Press de 9 de agosto de 1967, asimismo comenta que «una leona, llamada Norma, murió desnucada en el Portland Zoo después que su compañero, César, la cogiera con sus garras y “la arrojara como si fuera una muñeca de trapo”, según dijeron los guardianes del zoológico».

Briffault comenta:

«La circunspección que exhiben muchas hembras animales al ceder frente al macho, la prisa que muestra la mayoría por separarse tan pronto como la fecundación ha tenido lugar, parecería deberse, en gran medida, al peligro que representa atender a tales relaciones más que a timidez.»²⁹

Los mismos factores que operan en contra del desarrollo de la ternura entre los sexos son los que impiden, también, la formación de la familia patriarcal en el mundo animal. Como lo demuestra Briffault, los dos sexos están especializados para diferentes funciones: el macho para el sexo y la hembra para la maternidad. Eventualmente, esta especialización fue superada en el mundo humano con la extensión de las funciones del cuidado maternal a los machos. Pero en el mundo animal hay un antagonismo básico entre sexo y maternidad debido a la violencia de la sexualidad masculina.

No sólo entre los carnívoros, sino también entre los herbívoros, la regla es la segregación de los sexos, más que una unión permanente en pareja. La mayoría de las especies se reúnen sólo para el encuentro sexual en la época de apareamiento, después de la cual se separan. Cuando la cohabitación ocurre es por un breve período solamente, durante la época de celo. Esto es así para los animales que se forman en rebaños, como los antílopes, los renos y los búfalos, donde las hembras forman rebaños separados durante la época de parición. Esto es así también para los carnívoros más solitarios como para los simios superiores y los monos. Briffault ofrece las siguientes ilustraciones:

«Entre los murciélagos, los sexos viven completamente separados; después del encuentro sexual, a los machos se los ahuyenta, y jamás se los encuentra en un grupo de hembras. Las elefantas, después de haber sido fecundadas, también forman manadas de las que se ahuyenta a los machos; la hembra, cuyo estado de preñez dura aproximadamente dos años, no recibe al macho hasta ocho o doce meses después de parir. ... Los jóvenes permanecen con sus madres sólo

hasta que llegan a ser adultos. ... Las focas y las morsas se separan en manadas de machos y de hembras después de la época de apareamiento. ... El jabalí se une con la hembra en la época de apareamiento solamente. ... Entre los orangutanes, los sexos nunca viven juntos. En los grupos de gorilas los sexos se mantienen separados, las hembras y los jóvenes forman un grupo; los machos se unen entre ellos. ... Los osos no cohabitan después del encuentro sexual. ... El jaguar cohabita con la hembra durante un mes al año solamente; y el puma durante pocas semanas. El macho y la hembra de los leopardos viven completamente separados.»³⁰

Un examen más atento de esta segregación ampliamente difundida de los sexos en la naturaleza demuestra ser, la más efectiva tal vez, de las variadas defensas desarrolladas por el sexo femenino para llevar a cabo su función primaria, la maternidad.

DEFENSAS NATURALES DE LAS HEMBRAS

Es un error figurarse la vida sexual de los animales en los términos de la sexualidad humana. Como todo lo demás, en la naturaleza y en la sociedad, el sexo ha sufrido una evolución. Miles de años atrás, la forma sexual de reproducción no existía aún. Antes de llegar a existir pasó por muchas modificaciones hasta alcanzar sus formas superiores. El cambio más drástico en la evolución del sexo tuvo lugar en un mundo humano cuando se fusionó con los sentimientos de ternura y de amor, y tomó una nueva dimensión, separado de su función procreativa.

Actualmente, la naturaleza sexual de los machos y de las hembras humanos son esencialmente diferentes de la naturaleza sexual de los animales. Los hombres no están gobernados por sus impulsos sexuales solamente, ni son meros reproductores para fecundar a las hembras. Normalmente no se tornan violentos a causa del impulso sexual, como le sucede a los animales. Cuando la violencia aparece en el mundo humano se debe exclusivamente a serias dislocaciones sociales y mutilaciones psicológicas, y estas compulsiones patológicas son, en cierto modo, fenómenos relativamente recientes. En todo caso, el comportamiento de los hombres es el producto de los desarrollos sociales y culturales, y no de instintos ciegos.

Una evolución de tipo diferente ha tenido lugar en la sexualidad femenina. En el mundo animal las necesidades del sexo femenino están unidas directamente a sus funciones procreativas. Las mujeres, hoy, están liberadas de esta forma de sexualidad restringida. Aunque todavía se requiere del sexo para la procreación, los deseos sexuales

de las hembras humanas tienen un espectro más amplio, independiente de su conexión con la procreación. Por lo tanto, al considerar la vida sexual de los animales, debemos tener presente la naturaleza diferente de las características sexuales, donde cada sexo está rígidamente especializado, uno como semental, el otro como procreatriz.

Entre los mamíferos, una vez que la hembra ha entrado en su ciclo maternal, los deseos sexuales cesan y manifiesta aversión por el sexo masculino. Este es el período en que se retira de la órbita de los machos para parir y atender a su cría. Cuando más protegida es la infancia desvalida de los pequeños, más largo es el período de segregación de la hembra del macho. Este es el caso entre los primates, donde existe una mayor disparidad entre las funciones maternas y la sexualidad femenina que la que existe en las especies inferiores.

Un estudio hecho por Phyllis C. Jay muestra esta desproporción entre las necesidades sexuales y las funciones maternas en la mayoría de las hembras primates. «Su objetivo primario ... es la maternidad», dice esta autora.

«Ella tiene un hijo tras otro a partir del momento en que asume los roles adultos, a la edad de tres o cuatro años aproximadamente, y hasta el momento en que muere. En otras palabras, más de las dos terceras partes de su vida, y probablemente mucho más, las dedica a la manutención y a la protección de sus hijos... El comportamiento sexual, realmente, juega una parte muy pequeña en la vida de una hembra adulta. La hembra es sexualmente receptiva sólo cuando está en celo. Esto puede durar cinco o siete días al mes cuando no está preñada o en período de lactancia... Esto contrasta con la hembra humana, la que siempre es receptiva sexualmente. ... Los nacimientos en muchas especies, como los langures en la India, son espaciados, y ocurren en intervalos de dos años aproximadamente. En estas especies una hembra es sexualmente receptiva menos del 5 por ciento aproximadamente de los días de su vida adulta, y es sexualmente activa, en realidad, menos de un 3 por ciento. Si fuéramos capaces de figurarnos exactamente el número de horas durante las cuales es activa sexualmente, sería mucho menos que el 1 por ciento.»³¹

Esta característica de la sexualidad femenina entre los primates se exagera, a menudo, debido a que en los días en que ella es sexualmente activa, es extremadamente vigorosa y puede aceptar un cierto número de machos. «Durante el celo», dice C. R. Carpenter, «la capacidad de copular de las hembras excede, en gran medida, a la de cualquier macho».³² El mismo punto ha sido remarcado por otros observadores. Sin embargo, esta intensidad durante el celo no altera el hecho de que la sexualidad de las hembras entre los primates

está muy poco desarrollada, en comparación con sus funciones maternas, a las que dedican la mayor parte de sus vidas.

El período de celo, que es exclusivo del mundo animal, representa una de las defensas naturales de las hembras. A diferencia de los humanos que pueden aparearse durante todo el año, los animales restringen su apareamiento a la época de celo. En la mayoría de las especies, el impulso sexual del macho se ajusta, de un modo general, a la receptividad sexual de la hembra. Según Zuckerman:

«Esta alternancia estacional del comportamiento sexual al comportamiento completamente asexual está por fuera del espectro de la experiencia humana. Es como si un animal fuera castrado periódicamente y luego, después de un intervalo, fuera objeto de una operación de implantación de una gonada funcional.»³³

Por lo tanto, la época fuera de celo es un período de tranquilidad para ambos sexos, y durante estos períodos la hembra puede realizar sus funciones maternas sin ser perseguida por el macho. Sólo cuando la hembra está en celo nuevamente, da la «señal» sexual que inaugura una nueva época de celo para las especies.

Otra defensa de las hembras es que los animales machos normalmente no intentan montar a una hembra no receptiva. Como Phyllis Jay dice acerca de la hembra primate, «ella es la única iniciadora de la atención del macho».³⁴ Carpenter señala el mismo punto y dice que la hembra es la «iniciadora» de las respuestas sexuales; el macho reacciona frente a las necesidades de las hembras.

Esto significa que la violación no existe, por naturaleza, entre los animales. Los machos no intentan montar a las hembras inmaduras o no receptivas. De acuerdo con Zuckerman, no pueden existir serias dudas de que la violación es una práctica exclusivamente humana. Dice así:

«Es bien sabido que los machos potentes reaccionan en forma diferente frente a las hembras en celo y a las que no lo están. La perra en celo es un magneto para los perros de su vecindad. Los carneros van y vienen de una manada de ovejas, parándose para aparearse sólo con aquellas que están en celo. Cada animal hembra de laboratorio, excepto aparentemente la coneja, permite al macho montarlas y copular sólo cuando están en celo. Los únicos animales que no son de laboratorio, de los cuales se dice que copulan fuera del período de celo, son la llama y el camello.»³⁵

Es cierto que en cautiverio o en la ausencia o en la ruptura de las defensas naturales de las hembras, la violación puede ocurrir en algunas especies. Pero bajo condiciones normales, la hembra no es montada cuando no es receptiva. Además ella tiene una opción de retiro por la que puede segregarse de los machos. Esta segregación

es la defensa natural, por excelencia, e incluso en cautiverio las hembras mantienen su predisposición a retirarse de los machos durante la parición y la infancia vulnerable de sus crías. Briffault, citando varias fuentes, dice:

«La hembra mamífera es extremadamente particular, e incluso caprichosa, para elegir su refugio, y es cuidadosa para elegir un lugar bien oculto, oscuro y protegido; constantemente lo cambia, tanto antes como después del nacimiento del pequeño, e invariablemente al menor signo de peligro. En las casas para animales es aconsejable proveer una opción de, por lo menos, dos retiros para la hembra que va a parir, «porque la madre, aún cuando no la molestan, está inquieta después que los cachorros han nacido, y los llevará frecuentemente de un lugar a otro hasta que encuentra un rincón a su gusto.» El macho, está pronto para confundir a los cachorros con artículos de comida, generalmente se lo ahuyenta, y se le permite volver sólo después de unos días, cuando la naturaleza de la prole se ha hecho más evidente.»³⁶

Nuestro conocimiento de la vida animal ha progresado lentamente, y todavía hay mucho para aprender. Los guardianes de zoológico y otras personas que se ocupan de la preservación y del estudio de los animales han cometido grandes errores al suponer que su modo de vida y sus relaciones son análogas a las nuestras. Uno de los ejemplos más instructivos es el experimento del zoológico de Londres.

LA CATÁSTROFE DEL ZOOLOGICO DE LONDRES

Mientras que en los mamíferos inferiores los machos se vuelven tranquilos fuera de la época de celo, los machos primates son potentes durante todo el año. Por otro lado, hemos visto que las funciones maternas, que están mucho más desarrolladas entre los primates hembras, las preocupa por períodos mucho más largos que en el caso de los mamíferos inferiores. Esto significa que la disparidad entre sexo y maternidad es mayor entre los primates. De esto se desprendería que las defensas naturales con las que están provistas las hembras serían casi tan, o aún más, imperativas en cautiverio. El fracaso en comprender estas defensas provocó la catástrofe del zoológico de Londres.

Un experimento fue dirigido por la London Zoological Society (Sociedad Zoológica de Londres) en una colonia de aproximadamente cien mandriles hamadrias, en un coto montañoso llamado «Monkey Hill». Originalmente, en la colonia eran todos machos, pero se decidió introducir hembras al coto para cohabitar con los machos,

y gestar, de este modo, la oportunidad para estudiar su comportamiento. El experimento, llevado adelante durante un período de cinco años a partir de 1925, fue registrado por Solly Zuckerman en su libro *The Social Life of Monkeys and Apes*.

Pese a lo que parecían ser condiciones óptimas, un medio ambiente «natural», provistos de alimentos y de cuidados, los resultados fueron desastrosos. Había continuas peleas entre los machos por la posesión de las hembras hasta el punto de la virtual exterminación de las hembras y de los pequeños.

El mayor número de muertes ocurrieron entre 1925 y 1927 cuando se introdujeron los principales contingentes de hembras. En el último año, quince de las treinta hembras murieron en el lapso de un mes. En 1928 quince hembras más murieron en un mes. En las peleas por las hembras, también murieron machos. Para 1930 quedaban treinta y nueve machos y nueve hembras, y sólo un pequeño baboon sobrevivía de toda la prole de Monkey Hill.

Los daños fueron de distinta gravedad. Se fracturaron huesos de las extremidades, costillas y cráneos, lastimaduras, heridas penetrantes en el pecho y en el abdomen, y muchos animales mostraban grandes heridas en la zona genital. Por lo menos cuatro de las hembras que resultaron muertas eran jóvenes, dos hembras adultas murieron por abortos precipitados por las peleas. En una ocasión cuatro machos pelearon por una sola hembra.

Catorce de los quince mandriles nacidos en Monkey Hill murieron. En la mayoría de los casos la muerte tuvo lugar dentro de los cinco meses de nacidos. Una madre, que amamantaba a su hijo lo dejó caer en una pelea, estaba acorralada por un macho que lo quitó del medio, y murió. Otra de las muertes la causó un macho que transfirió sus atenciones, de la hembra a su bebé, dañándolo seriamente en el lomo.

Las peleas sexuales, a menudo, continuaban durante varios días. La hembra tenía que soportar que la montara cada macho que ganara el acceso a ella. Durante esos períodos ella sufría tormentos físicos continuos y se le impedía comer. Después de la muerte, las luchas continuaban, a menudo, sobre su cuerpo, y los machos seguían tratándola como un objeto sexual. Tan prolongada y repelente fue la última pelea que, para 1930, cuando el experimento fue declarado un fracaso, las cinco hembras restantes fueron trasladadas y Monkey Hill se transformó nuevamente en una colonia de machos solamente.

Los antropólogos, así como los zoólogos, se han desorientado por el comportamiento de estos primates machos dado que no guarda ninguna semejanza con el comportamiento de los animales en estado salvaje. Se reconoció que un zoológico, a pesar de la calidad con

que se lo haya construido, sólo puede ser una burda aproximación al medio ambiental natural. El abastecimiento regular de comida, se pensaba, podía haber disminuido las energías de los machos, que de otra manera las deberían haber consumido buscando víveres en terrenos más grandes. Pero los factores más importantes que condujeron al desastre siguieron sin ser reconocidos: la preponderancia de los machos sobre las hembras en el coto y la ausencia de refugios para las hembras.

Zuckerman vio un aspecto del problema, las peleas destructivas entre los machos por acceder a las hembras en las que un número considerable de machos se lastimaban o se morían. «Confinados a un área pequeña, los animales no se pueden apartar unos de otros como lo hacen en un medio ambiente natural», dice el autor; por lo tanto, «un mandril vencido en una pelea se ve incapacitado para escapar de su agresor». ³⁷ Pero las hembras también estaban atrapadas en la misma área, con falta de refugios para ellas; superadas en número y abrumadas por los machos, eran exterminadas junto con sus crías.

Se ha dicho que los simios que cometieron las violaciones, las muertes y las mutilaciones en el zoológico de Londres, eran anormales o «depravados». Dicho comportamiento no habría tenido lugar, sin embargo, si no se hubieran hecho apreciaciones erróneas acerca de la vida animal. El sexo, en el mundo animal, no une a los machos y a las hembras en relaciones de amor o en unidades de familias patriarcales debido al antagonismo entre la sexualidad masculina y las funciones maternas femeninas. El intento de reproducir la imagen, como en un espejo, de las relaciones humanas entre los animales sólo puede conducir a errores desastrosos.

Tales errores son totalmente injustificables dado que la mayoría de los criadores de animales y los ganaderos son conscientes de la violencia de la sexualidad masculina en estado natural. Saben que el impulso masculino de dominación provoca las peleas entre ellos y el daño que puede resultar de tener más de un macho potente en un rebaño de hembras. Los criadores usan el sistema de castrar a la mayoría de los machos, dejando sólo el número requerido para el servicio de las hembras. De acuerdo con Chapple y Coon, entre muchos pueblos que mantienen rebaños de ovejas, de renos y de ganado vacuno, a la mayoría de los machos se los castra, y «el promedio es tan bajo como de un macho por cada treinta hembras». ³⁸

Además de la falta de refugios para las hembras, el peor error cometido por los encargados del experimento del zoológico de Londres fue introducir un pequeño número de hembras en una abrumadora población de machos. En estado natural este promedio es

justamente el inverso, donde las hembras tienen ventaja en número.

En un grupo de primates, las hembras superan en número a los machos, y en algunas especies esta desproporción es muy alta. Marshall Sahlins dice:

«Típicamente, hay más hembras adultas que machos adultos en una horda, a veces, como en el caso del mono aullador, la proporción es de tres o más. Esto puede ser, en parte, debido a que las hembras tienen un promedio de maduración más acelerado. También puede reflejar la eliminación de algunos machos en el transcurso de la competencia durante el apareamiento. Estos machos no mueren necesariamente. Pueden llevar una vida solitaria fuera o en los límites de la horda, y hacer todo lo posible para sumarse a algún grupo y lograr así compañeras sexuales.»³⁹

Carpenter también ofrece cuadros sobre la preponderancia de las hembras sobre los machos en los primates. Entre los monos aulladores el grupo se compone de tres machos y de ocho hembras; un grupo de monos araña tiene ocho machos para quince hembras; el grupo de macacos, dos machos para seis hembras. Cita los ejemplos donde la disparidad es muy alta; un grupo de macacos de la India se compone de seis machos adultos y treinta y dos hembras; otros sólo siete machos y ochenta y cinco hembras.»⁴⁰

Las hembras y los pequeños conforman, generalmente, un grupo separado, los machos forman una laxa periferia alrededor del grupo. Si se produce un disturbio o se escucha una alarma, todo el grupo puede reaccionar. Pero por naturaleza, cada animal adulto defiende su propia vida, ya sea por medio de la pelea o de la huida, la única excepción es la hembra, la que peleará para defender a su cría o se la llevará consigo en caso de huir.

El estudio de la biología es de gran importancia en la tarea de reconstruir nuestros orígenes sociales y para comprender los problemas que se tuvieron que vencer antes de que la vida humana pudiera comenzar. No podremos saber cuáles eran estos problemas ni cómo fueron resueltos si se representa a los animales como cuasi humanos. Confundir las relaciones animales al modelarlas sobre la vida familiar es un deservicio para la ciencia. Esto es especialmente cierto con respecto a la cuestión de la especialización natural de los sexos. Debido a que esta especialización ha desaparecido de la vida humana moderna, se transforma, precisamente, en un imperativo mayor descubrirla en nuestra historia pasada.

Los antropólogos serios no han dado carácter romántico al rasgo animal de dominación y de rivalidad del macho; lo han reconocido como un obstáculo en el camino del progreso humano. En el siglo pasado, Engels dijo que la mutua tolerancia entre machos adultos fue

«la primera condición para formar esos grupos grandes y duraderos en medio de los cuales sólo se podría alcanzar la transición del animal al hombre».⁴¹

Tal vez el retrato más gráfico de los problemas provocados por el impulso de dominación está dado por Atkinson:

«En un estado de la sociedad donde literalmente la mano de cada criatura macho estaba en contra del otro, y la vida era un continuo alboroto debido al impulso luchador; donde no sólo no había un instante de tregua en la guerra, sino que cada golpe se enfatizaba (fatalmente) por los subterfugios intelectuales que ahora los dirigen, se convirtió en una razón de fuerza avanzar hacia el progreso o al directo retraso en la aniquilación como especie. ... El paso adelante se dio de alguna manera, se encontró el camino de algún modo, en medio del laberinto. ...»⁴²

Ese paso adelante fue dado a través del totemismo y del tabú, que instituyeron controles sociales sobre las necesidades naturales y alteraron drásticamente el carácter violento de la sexualidad masculina. Sobre este punto Marshall Sahlins dice:

«El sexo no es una bendición absoluta para los primates. La competencia con otros compañeros, por ejemplo, puede conducirlos a impulsos viciosos, e incluso fatales. Fue esta faceta de la sexualidad, que forzó a la cultura primitiva, a restringirla y a reprimirla. El emerger humano de los primates, en una lucha económica de vida o muerte con la naturaleza, no podía afrontar el lujo de una lucha social. La cooperación y no la competencia era esencial. Por lo tanto, la cultura puso a la sexualidad del primate bajo control. Más aún, se sujetó al sexo a regulaciones, tales como la del tabú de incesto, que efectivamente lo alistaron al servicio de relaciones cooperativas de parentesco.»⁴³

Sahlins cree que la «batalla decisiva» fue ganada en el campo de las restricciones del sexo. Nuestro argumento es que, en vistas a los peligros del canibalismo, las restricciones sobre los alimentos fueron aún más imperativas. Esto nos retrotrae a la pregunta: ¿Qué sexo estaba biológicamente mejor equipado para tomar la delantera en instituir estos controles totémicos que se requerían para la transformación de los simios en humanos?

EL PAPEL DE LA MUJER EN LA TRANSICIÓN DE LOS SIMIOS A LOS HUMANOS

Debido a que los hombres hoy están condicionados por una sociedad altamente individualista a competir unos con otros en todas las esferas de la vida, de ellos se dice, a menudo, que no son «nada

más» que animales con algunas cualidades adicionales. Escritores misántropos los representan como seguidores ciegos de sus instintos que obedecen a las fuerzas incontrolables de su formación biológica. Este es un craso error.

Era imposible pasar de un solo salto de la jungla natural a la jungla moderna hecha por el hombre. La primera tarea frente a nuestros antepasados antropoides fue humanizarse y socializarse. Esto no se podría haber hecho perpetuando las fuerzas antisociales que, por naturaleza, overaban sino cambiándolas radicalmente. Tal conquista sólo se pudo alcanzar al establecer una fraternidad de hombres, una sociedad comunal, en la que todos los miembros cooperaban para producir lo necesario para la vida y para disponer de ello sobre bases de igualdad. En otras palabras, mucho antes de que el hombre pudiera enredarse en sus propias competencias sociales, tuvo que ganar la liberación total de la característica competitiva de la lucha animal y transformarla en lucha social. Así lo expresa Sahlins:

«La liberación de la sociedad humana del control biológico directo fue su gran fuerza evolucionista. La cultura salvó al hombre en sus primeros días, lo vistió, lo alimentó y lo consoló. ... El aspecto notable de la usurpación de la cultura a la biología de la tarea evolucionista fue que al hacerlo se vio forzada a oponerse a la naturaleza primitiva del hombre en muchos frentes y someterla. Es un hecho extraordinario que los impulsos de los primates, a menudo, no se conviertan en una fuente segura para la vida social humana, sino en una fuente de debilidad dentro de ella.»⁴⁴

Sin embargo, «la cultura» no se creó a sí misma; fue la creación de los seres humanos que, al producir los medios de vida, también produjeron una superestructura cultural. El principal agente en este proceso fue la mujer, la que «salvó al hombre en sus primeros días, lo vistió, lo alimentó y lo consoló», comenzando en la infancia cuando las madres lo alimentaban y lo protegían.

A pesar de los rasgos que tienen todavía en común con los animales, los humanos son, ante todo, el producto de su propia evolución social y cultural, y esta evolución fue estimulada por la institución del totemismo y del tabú. Rara vez se ha preguntado cuál sexo instituyó el totemismo. La mayoría de los antropólogos han afirmado, simplemente, que fue el sexo masculino. Frazer, por ejemplo, pensaba que los hombres habían inventado el tabú y la ley de exogamia para preservar la pureza sexual y la moralidad de las mujeres. Dice así:

«El esquema, sin duda, tomó forma en la mente de unos pocos hombres de una habilidad y sagacidad práctica superior a la común, quienes por medio de su influencia y su autoridad persuadieron a sus semejantes para ponerlo en práctica. ... cada paso sucesivo ...

sumado de una vez a la complejidad y a la eficiencia de la curiosa maquinaria que el ingenio salvaje había ideado para la preservación de la moralidad sexual.»⁴⁵

Sin embargo, no se nos dice cómo estos hombres adquirieron su excepcional sagacidad y moralidad o cómo restringieron su propia violencia sexual y su competencia en un momento en el que, como lo dice Atkinson, el hombre era «todavía una criatura parecida al mono», y «su lenguaje era todavía tan imperfecto como su andar, solamente un poco menos tosco que su estado moral».⁴⁶

Frazer va correctamente más allá de la cuestión sexual, a la necesidad de alimentos y de cooperación en la recolección de alimentos como consideración primera de la ley totémica, pero aquí nuevamente lo ve con una orientación machista. Dice así:

«No podéis hacer daño más profundo a los hombres que impedir que sus mujeres tengan hijos y suspender su provisión de alimentos. ... crímenes que pongan en peligro la producción de hijos y el aprovisionamiento de alimentos merecen ser castigados por cualquier sociedad que valora su existencia con el mayor rigor de la ley.»⁴⁷

Es mucho más probable, sin embargo, que en el comienzo fueran las hembras, y no los machos, las que reaccionaron frente a cualquier peligro que amenazaba a sus crías y a su sustento. En la medida en que los machos seguían trabados por el individualismo, la competencia y el impulso de dominación sobre otros machos, no podían responder a las necesidades de preservación del grupo. Pero las hembras, ya equipadas, por naturaleza, con sus funciones maternas altamente desarrolladas y, más aún, capaces de cooperar con otras hembras, podían lograr la abstinencia y la previsión requeridas para tomar las medidas necesarias para la supervivencia del grupo. Ellas instituyeron el tabú.

A través de la cláusula sexual del tabú totémico las mujeres iniciaron las reglas de abstinencia que impedía a los hombres acceder a ciertas mujeres. Los machos del grupo trabajaban en colaboración económica con las mujeres, pero no podían buscar acceso sexual con ninguna de las mujeres totemizadas y clasificadas como sus madres y hermanas. En otras palabras, las defensas naturales de las hembras —su periódica segregación de los machos— se extendió al mundo humano como una segregación permanente de categorías específicas de parientes machos y hembras. Por estos medios se evitaban las luchas entre los parientes por acceder a las mujeres.

La cuestión de quién instituyó la cláusula sobre los alimentos del tabú totémico es más oscura aún, porque se han realizado muy pocos estudios sobre dos tópicos importantes. Uno, es la cuestión del canibalismo. El otro, es el desarrollo desigual de los sexos en adaptarse a

la dieta carnívora. Se afirma comúnmente que toda vez que el hombre tomó la delantera, las mujeres los siguieron automáticamente; por lo tanto cuando nuestra rama de los primates pasó a la vida homínida y los hombres se transformaron en cazadores y en carnívoros, las mujeres también adoptaron la dieta de carne. Pero esta afirmación no se ha probado.

Para empezar, entra en conflicto con la división de trabajo original entre los sexos, la que se centra sobre los alimentos. Varios investigadores se han confundido respecto a esta aguda diferencia en la recolección de alimentos, las mujeres recolectan verduras mientras los hombres buscan carne. La teoría de la biología desventajosa del sexo femenino parece prestar atención al problema. Los hombres eran los cazadores porque las mujeres, atadas por las funciones de la crianza, se veían imposibilitadas a salir en expediciones de caza y, por lo tanto, se quedaban cerca del campamento juntando las raíces menos importantes y las verduras.

Tanto la ocupación del hombre como cazador así como el gusto del hombre por la carne han sido presentados como atribuciones propias del sexo masculino superior. Así lo dice Grahame Clark:

«La adquisición de gustos carnívoros necesitaba una forma de actividad para la cual los hombres adultos estaban particularmente adaptados, y así sentaron las bases para la especialización económica de los sexos, la que dominó a la sociedad hasta ahora. ¡Contra un trasfondo de mujeres y de niños ocupados, como sus antepasados simios, en la recolección de verduras, se levanta allí la resplandeciente figura del Hombre Cazador, el nuevo prototipo del Hombre Guerrero.»⁴⁸

La exagerada apreciación de Clark del esplendor masculino como cazadores y carnívoros deja de lado los peligros de canibalismo en una época donde las distinciones entre homínidos y animales no eran todavía claras. El hecho de que las hembras, como sus antepasadas simias, continuaban recolectando verduras en lugar de cazar y de matar animales puede haber jugado un papel altamente saludable en tales circunstancias. Antes de que las armas ocuparan el lugar de los dientes caninos en la caza, los primeros animales como presas de caza tienen que haber sido los animales pequeños, débiles y desvalidos. Por lo tanto, las hembras no cazadoras se ubicaron estratégicamente para establecer las barreras totémicas de protección de estos animales —y de sus propias crías— frente a los cazadores.

Es verdad, como dice Clark, que los machos estaban particularmente adaptados para la caza. No estaban inhibidos por ninguna función maternal ni por sentimientos, y los dientes caninos que desarrollaron en la etapa de los primates, se convirtieron en dientes

para arrancar carne en la etapa de los homínidos. Sherwood L. Washburn dice sobre este punto:

«En todos los simios y los monos, los machos tienen dientes caninos grandes. El largo canino superior corta contra el premolar inferior, y el canino inferior pasa por delante del canino superior. Éste es un mecanismo de pelea eficiente, apoyado por músculos maxilares muy grandes. He visto mandriles machos ahuyentar a panteras africanas y a perros, y de acuerdo con informes confiables, los mandriles machos han hecho huir, incluso, a leopardos. Las hembras tienen caninos pequeños, y ellas huyen con sus pequeños bajo las mismas condiciones en las que los machos pelean.»⁴⁹

Entre los carnívoros, las leonas y las tigresas están equipadas con caninos casi iguales a los de los machos, y ellas también son cazadoras y carnívoras. Entre los humanos, sin embargo, que descienden de primates no carnívoros, sólo los machos, a través de los combates competitivos han desarrollado los grandes músculos maxilares y los dientes caninos, que los preadapta para la caza. Por lo tanto, aparte de las funciones maternas de la hembra, estaba esta diferencia biológica entre los sexos.

La primera división del trabajo entre los sexos o, más exactamente, la división del trabajo «en la alimentación», creció lógicamente en el mundo humano por fuera de la disparidad biológica entre los sexos que persistía desde el mundo animal. Solamente las hembras poseían funciones maternas y sentimientos, y esto probablemente les causó un retardo en sus dietas, manteniendo los alimentos vegetales de los primates. Sólo con el correr del tiempo adquirieron gradualmente la práctica de comer carne.

Aparentemente fue un proceso largo y lento. Incluso en nuestra época existen todavía muchas regiones primitivas donde las mujeres no comen carne como parte regular de su dieta; comen bocados de carne sólo en ciertas ocasiones, como rituales. Esta persistencia en una dieta predominantemente vegetariana para las mujeres después de tantos milenios ha llamado la atención de pocos antropólogos. J. A. Driberg presenta la siguiente hipótesis en relación con su significado:

«La cuestión de la nutrición no ha sido suficientemente estudiada hasta ahora, pero parece probable que los experimentos han demostrado el valor de ciertas verduras y hierbas para el organismo femenino, especialmente durante el embarazo y la lactancia, lo que ha llevado a una diferenciación en el menú. Es así que, entre los *skikuyu*, las mujeres tienen ciertos platos de los cuales los hombres generalmente no participan... y sólo los niños menores de seis años pueden comer de estos platos de las mujeres. Entre los *masai*,

nuevamente, los hombres dependen casi exclusivamente de la leche, de la carne y de la sangre para sus alimentos, aunque existe una nueva distinción y es que los hombres ancianos pueden comer verduras, mientras que las mujeres son, en gran medida, vegetarianas. En consecuencia, se desprende como necesidad que, con menús tan diversos, se ven casi obligados a comer aparte.»⁵⁰

Esta no es una explicación satisfactoria. No eran simplemente las mujeres embarazadas y en el período de lactancia las que se restringían a platos vegetales. Tales alimentos eran los preferidos de las mujeres primates en todo momento, excepto en ocasiones rituales, donde tragar bocados de carne parece haber sido para ellas más una obligación que un deseo. Tampoco podemos estar satisfechos con la explicación que dice que «con menús tan diversos estaban casi obligados a comer aparte».

Sólo cuando consideramos la cuestión del canibalismo podemos encontrarle sentido a la prolongada resistencia de las mujeres a comer carne o incluso a comer junto con los hombres que estaban comiendo carne. Sin esta clave sólo puede haber una hipótesis inconvincente. Por ejemplo, cuando algunos investigadores observaron que las mujeres primitivas comían poco o nada de carne, llegaron a la conclusión que los hombres se apropiaban del «mejor» alimento, la carne, para sí mismos, dejando a las mujeres los alimentos vegetales, «peores» o «más pobres». Según establece esta tesis, a las mujeres generalmente se les «prohibía» participar de las «comidas de los hombres».

La misma tesis se presenta para explicar porqué la fiesta canibalesca se reservaba sólo para los hombres. Según J. A. MacCulloch: «A las mujeres no se les permitía tomar parte en la comida canibalesca; era tabú para ellas». Citando a Crawley, agrega: «La prohibición en contra de que las mujeres comieran carne humana, sin duda, no es más que una instancia del tabú sexual universal en conexión con los alimentos, el cual prohíbe a hombres y a mujeres comer juntos o comer de la misma clase de comida».⁵¹ En un estilo similar escribe Julius Lippert:

«Entre muchas tribus caníbales es costumbre privar completamente a las mujeres y a los niños del placer de la carne humana, o aplacarlos con una menudencia. La comida canibal es, en sus orígenes, una comida solamente de hombres.»⁵²

Tal razonamiento resulta de la concepción de que el hombre ha sido siempre el sexo superior. Se considera a la caza como la ocupación superior porque la hacen los hombres, y se considera a la carne como el mejor de los alimentos porque la consumían los cazadores mismos. Incluso se defiende la fiesta canibalesca como otro

testimonio de la eterna supremacía del macho. No se les ocurre a estos escritores que las mujeres se pueden haber excluido de tener algo que ver con un alimento que les repelía. Sus enfoques subjetivos sólo pueden hacer descarrilar el estudio del totemismo y del tabú y el papel jugado por las mujeres en sus orígenes.

El doble tabú debe ser ubicado en el contexto de dos riesgos gemelos que enfrentaba la sociedad primitiva. Por un lado, existía la violencia de la sexualidad masculina, y por el otro, el problema del canibalismo. Es improbable que los machos se impusieran a sí mismos las restricciones necesarias sobre la caza y el apareamiento. Más bien, fueron las hembras, con sus funciones maternas altamente desarrolladas y sus inhibiciones a comer carne, quienes llevaron la delantera.

Por lo tanto, lejos de estar incapacitadas por su biología, el sexo femenino fue, de hecho, el sexo biológicamente aventajado. Los machos primates son, con seguridad, más grandes y fuertes y poseen un instrumento de lucha en sus dientes caninos. Pero las hembras, con su capacidad de cooperación y de acción colectiva, tenían una fortaleza superior a la de cualquier simple individuo. En suma, como madres, manejaron su influencia socializadora sobre los machos jóvenes por un período más largo que entre los antropoides. Estas ventajas permitieron a las mujeres instituir las prohibiciones y las restricciones requeridas por la vida social.

A través del totemismo y del tabú, los hombres estaban reacondicionados para superar las desventajas naturales impuestas sobre los machos. Sus rasgos combativos fueron canalizados hacia servicios útiles de regular la caza y de defender a sus comunidades de los depredadores. La «maternidad», modo en que los pueblos primitivos llaman a su sistema de clan materno, construyó el modelo de la fraternidad», el brazo económico masculino del clan. Algo nuevo surgió en la vida humana que no existía por naturaleza —la horda cooperativa de hombres capaces de trabajar juntos en la provisión y en la protección mutua. Briffault describe esta transformación profunda de la siguiente manera:

«En las sociedades humanas siempre existen medios para establecer los entendimientos y las garantías, y hay lazos de amistad y de fraternidad que están ausentes y son imposibles entre los animales. De ahí que la primitiva humanidad, debido a su carácter social, padece la misma necesidad de asegurar la satisfacción de sus instintos sexuales por medio de la lucha competitiva pura. ... De modo que existen entre la función del hambre sexual en los grupos humanos sociales primitivos y entre los animales, las mismas diferencias trascendentales que existen en relación con hambre de alimentos. Los animales despedazan a sus socios más próximos, y aun

a su pareja sexual, en la lucha por alimentos; el miembro más rudo y más primitivo de un grupo social morirá de hambre antes de no compartir sus alimentos con sus compañeros. Esas circunstancias constituyen el carácter diferenciado fundamental entre sociedad humana y la sociedad animal. De modo que, en ninguna sociedad humana, por más primitiva que sea, se ha de encontrar el arrebatado desahogado por la posesión de las hembras.»⁵³

Un correcto entendimiento de los riesgos conectados con los alimentos y con el sexo que enfrentaba la humanidad incipiente, es el punto de partida para responder a esta enigmática pregunta: ¿Por qué la sociedad no comenzó con la familia patriarcal sino con el clan maternal como su unidad? El primer requisito para la vida económica y social humanos fue crear una fraternidad de hombres capaces de cooperar unos con otros y con las mujeres. Bajo las condiciones que prevalecían en el período primitivo, la sociedad no podía basarse sobre la unión sexual de parejas casadas en familias patriarcales individuales. Tenía que comenzar con la unión económica no sexual de hermanos y de hermanas en una horda gobernada por las madres. Las mujeres ganaron un cierto grado de control social precisamente a través de la segregación social, y de allí en adelante, comenzaron el proceso de crear la fraternidad requerida.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Mankind so Far*, p. 2.
2. *The Mothers*, ed. abr., pp. 1-2.
3. «The Origin of Society», en *Scientific American*, vol. CCIII, n.º 3, p. 86.
4. *The Social Life of Monkeys and Apes*, p. 295.
5. *The Mothers*, vol. I, p. 113.
6. *The Arboreal Man*, p. 186.
7. *The Mothers*, vol. I, p. 115.
8. *The Tree of Culture*, p. 8.
9. *What Happened in History*, p. 29.
10. *Mankind so Far*, p. 113.
11. *Ibid.*, pp. 126-27.
12. *The Mothers*, vol. I, p. 188.
13. *The Mothers*, vol. I, p. 182.
14. *Social Life of Monkeys and Apes*, p. 69.
15. «Warm-blooded Vertebrates», *Smithsonian Scientific Series*, vol. IX, p. 70.
16. *Ibid.*, p. 93.
17. *African Genesis*, p. 99.
18. *Scientific American*, vol. CCIII, n.º 3.
19. *The Great Apes*, p. 271.
20. *African Genesis*, p. 100.

21. *The Mothers*, vol. I, pp. 188-89.
22. *African Genesis*, p. 101.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 103.
25. *The Mothers*, vol. I, p. 131.
26. *Ibid.*, pp. 119-20.
27. *Ibid.*, p. 119.
28. *Ibid.*, p. 118.
29. *Ibid.*, p. 120.
30. *Ibid.*, pp. 123-24.
31. «The Female Primate», en *The Potencial of Woman*, pp. 3-6.
32. «Societies of Monkeys and Apes», en *Primate Social Behavior*, pp. 44-45.
33. *Social Life of Monkeys and Apes*, p. 63.
34. *Potencial of Woman*, p. 5.
35. *Social Life of Monkeys and Apes*, p. 126.
36. *The Mothers*, vol. I, pp. 191-92.
37. *Ibid.*, p. 217.
38. *Principles of Anthropology*, p. 194.
39. *Scientific American*, vol. 203, n.º 3, p. 81.
40. *Primate Social Behavior*, pp. 29-31-32-40.
41. *El Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, p. 49.
42. «Primal Law» en *Social Origins and Primal Law*, p. 237.
43. *Scientific American*, vol. 203, n.º 3, p. 80.
44. *Scientific American*, n.º 3, pp. 77-78.
45. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 121.
46. «Primal Law», en *Social Origins and Primal Law*, p. 219.
47. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 157.
48. *From Savagery to Civilization*, p. 8.
49. *Scientific American*, vol. 203, n.º 3, p. 69.
50. *At Home with Savages*, p. 66.
51. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. III, p. 206.
52. *Evolution of Culture*, p. 424.
53. *The Mothers*, vol. II, p. 110.

IV. EL CLAN MATERNAL Y LA SEGREGACIÓN SEXUAL

A través de varios caminos de investigación los antropólogos pioneros descubrieron que la forma maternal de la organización social había precedido a la sociedad patriarcal civilizada. Bachofen lo describe como un período de «derecho-materno» como opuesto al período de «derecho paterno» de tiempos posteriores.¹ Esto se popularizó en el término «matriarcado». Morgan, fundamentalmente, reveló el gens maternal o el clan como la unidad de la sociedad primitiva.² Otros investigadores del siglo diecinueve agregaron datos al sustentar la prioridad del sistema del matriclan.

Estos descubrimientos llegaron como una sacudida para la doctrina, sustentada durante mucho tiempo de que la familia patriarcal y la sociedad patriarcal siempre habían existido. Como lo señaló Hartland: «La madre, como el único fundamento de la sociedad es tan ajeno a los hábitos de pensar de las naciones civilizadas de descendencia europea que..., fue descartado como un sistema aberrante practicado a lo sumo por unos pocos pueblos».³ La controversia periódica es si la familia patriarcal fue o no el último desarrollo en la historia y si ha sido precedido por el clan maternal.

Aunque los fundadores de la antropología han aportado datos sustanciales para sustentar esta tesis, ellos mismos estaban sorprendidos por sus descubrimientos y confundidos por muchos aspectos de la estructura matriarcal. En la primera etapa de investigación eran incapaces de responder a todas las preguntas que surgían a raíz

de sus descubrimientos. Entre éstas, estaba la pregunta: ¿Por qué la sociedad comenzó con el clan materno en lugar de comenzar con la familia patriarcal?

En la ausencia de una respuesta adecuada se desarrolló una tendencia que llevó a dudar o a negar los descubrimientos de los pioneros. Nuevas escuelas de antropólogos aparecieron en el siglo veinte para reafirmar la doctrina de la familia patriarcal eterna. Edward Westermarck, uno de los líderes de este giro regresivo, insistía que las instituciones del matrimonio y de la familia eran tan antiguas, y tan profundamente enraizadas, que se podían rastrear, hasta el mundo animal. Dice así:

«Se encuentran entre muchos de los animales inferiores; tienen lugar como regla entre los simios antropomorfos y es universal en la humanidad. Están íntimamente conectadas con las obligaciones paternas; el cuidado inmediato de los niños pertenece principalmente a las madres mientras que el padre es el protector y el guardián de la familia. ... El matrimonio de primates parece estar en relación con el pequeño número de hijos y con el largo período de infancia. Más tarde, cuando la humanidad se vuelve principalmente carnívora, la asistencia de un macho adulto se hizo más necesaria aún para la subsistencia de los hijos, dado que en todas partes las partidas de caza correspondían a los hombres. La sugerencia de que en tiempos remotos el guardián natural de los niños no era el padre, sino el tío materno, no tiene fundamento en los hechos, como tampoco lo tiene la hipótesis de que todos los machos de la tribu eran indiscriminadamente sus guardianes.»⁴

Este retroceso deliberado respecto a los descubrimientos de los antropólogos pioneros afectó la búsqueda posterior de los orígenes sociales. Pocos investigadores intentaron desarrollar una teoría que no entrara en conflicto con el concepto de la familia patriarcal eterna. Al introducir la familia patriarcal en la época primitiva donde no existía, obstaculizaron el desciframiento del parentesco materno de la sociedad antigua. Por supuesto, ellos estaban derrotados de antemano al aceptar la explicación común de la segregación de los sexos, que se designaba para impedir los matrimonios dentro de la familia. En lugar de una exposición lógica de los comienzos humanos, ellos llegaron a lo que se puede llamar la «teoría del incesto de los orígenes sociales».

LOS CELOS PADRE-HIJO Y LA REFORMA SOBRE EL INCESTO

Algunos estudiosos conocen el carácter violento de la sexualidad masculina en el mundo animal, que se manifiesta en los impulsos

de «dominación». Pero ellos se desvían cuando reducen este problema biológico general al «padre celoso» que rechaza a sus «hijos» para impedirles el acceso a sus hembras. Esto ha llevado a tramar cuentos fantásticos sobre los comienzos humanos, entre los cuales los de Freud son, probablemente, los más conocidos.

La tesis de Freud de los celos padre-hijo y la reforma sobre el incesto como punto de partida de la vida social ha influido a cada generación desde entonces. Su vuelo de fantasía es el más increíble, dado que señala correctamente la necesidad de una «asociación de hombres» capaces de cooperar unos con otros como el primer requisito para la vida social. Dice así:

«La concepción darwiniana de la horda primitiva, por supuesto, no admite los comienzos del totemismo. Existe sólo una violencia, los celos del padre que mantiene a todas las hembras para sí y que ahuyenta a los hijos mayores. Este estado primitivo de la sociedad no se ha observado en ninguna parte. La organización más primitiva que conocemos, la que todavía hoy rige en ciertas tribus, es la *asociación de hombres* compuesta por miembros con iguales derechos, sujetos a las restricciones del sistema totémico, y fundadas sobre el matriarcado, o que descienden a través de la madre. ¿Pudo haber descendido una de la otra, y cómo fue posible?»⁵

Era inconcebible para Freud que una asociación de mujeres, el matriarcado, pudiera haber construido el prototipo para la asociación de los hombres, en lo que puede llamarse el «patriarcado». En su lugar, comienza con el padre celoso de una familia como el macho dominante y enarbola su famosa historia de cómo un grupo de hijos peleadores se reformaron y dieron origen a la primera asociación de hombres, o hermandad.

Según Freud, el padre celoso, determinado a guardar las hembras para sí mismo, expulsaba a todos sus hijos cuando alcanzaban la madurez sexual y amenazaban su posesión exclusiva. Freud dice que los hijos amaban y admiraban a su padre pero también lo odiaban, debido a que él se «interponía con tanto poder en el camino de sus exigencias sexuales y en sus deseos de poder».⁶ Un día los hijos expulsados aunaron fuerzas, mataron a su padre y después se lo comieron, poniendo fin a la horda-padre. «Juntos se animaron y emprendieron lo que hubiera sido imposible para cada uno individualmente. Tal vez algún avance cultural, tal como el uso de nuevas armas, les había dado un sentimiento de superioridad.»⁷

Por cierto que la habilidad para unirse en una acción colectiva habría dado al grupo de hijos superioridad sobre el padre solitario. Pero esto deja sin explicar cómo los machos, rivales y peleadores, aspirando cada uno al lugar dominante ocupado por el padre, pu-

dieron haber llegado, en primer lugar, a una acción colectiva. Freud admite que «en la lucha de uno contra otro, la nueva organización podría haber desaparecido». Pero él resuelve el problema a través de una explicación psicológica.

Después del crimen los hijos, caníbales y asesinos, estaban llenos de sentimientos de culpa y de remordimientos. Por lo tanto, ellos se reformaron y dieron origen a la primera hermandad de hombres. Ellos «repararon su acto», dice Freud, al crear los dos tabúes fundamentales del totemismo: nunca más intentarían el acceso sexual a las madres y a las hermanas, y nunca más cometerían un crimen de parricidio. Por lo tanto, a partir del parricidio y del incesto nacieron el totemismo y el tabú, y junto con esto, la cooperación humana y la cultura.

Otros investigadores, con dudas acerca de la tesis de Freud, intentaron una explicación más plausible de cómo la sociedad logró ponerse en marcha a pesar del carácter antisocial de la sexualidad masculina. Pero, puesto que comenzaron con la familia patriarcal como la unidad original de la sociedad, también ellos terminan en un callejón sin salida.

Esto sucedió con Atkinson, quien también vio el problema en términos del padre celoso y de sus hijos rivales. No obstante, él dudó de que el acto de parricidio pudiera conducir a resultados tan trascendentes como dar comienzo a la sociedad y a la cultura. Él creía que el resultado más probable de matar al padre hubiera sido desatar el impulso parricida entre los hijos, en tanto cada uno buscaba ocupar el lugar de su padre. Atkinson, sin embargo, vio a la madre y a su tierna influencia como la que acercó al padre y al hijo enemigos. Un día una madre inteligente, visionaria, al observar que el patriarca envejecía, lo persuadió para que permitiera quedarse con ella en el hogar al último hijo varón en lugar de que se fuera en la adolescencia como era costumbre. Así describe Atkinson el drama:

«El amor maternal puro triunfó sobre los demonios de la codicia y de los celos. Una madre tuvo éxito en mantener a su lado a un hijo varón, y así, por extraña coincidencia, que padre e hijo, los que, entre todos los mamíferos, habían sido los enemigos a muerte más grandes, eran ahora los primeros en cogerse de las manos. Alianza tan potente, bien pudo poner a la humanidad sobre sus pies. Ahora el grupo familiar presentaría, por primera vez, el espectáculo hasta entonces desconocido de la inclusión dentro del círculo doméstico, y entre sus hembras componentes, de un joven adolescente macho. No obstante, debe admitirse que tal evento, en dicha época, exigía imperativamente cualidades muy excepcionales, tanto psicológicas

como físicas, en los agentes primitivos. El nuevo final feliz de aquel antiguo drama mundial, que se había representado a lo largo de tanto tiempo a través de sangre y de lágrimas, fue una innovación que requería de actores muy dotados y fuera de lo común.»⁸

A diferencia de Freud, que sólo ve machos como actores sobre la escena de la prehistoria, Atkinson da crédito a la influencia de las mujeres en el comienzo de la vida y del comportamiento social. Pero el resultado neto es el mismo; el círculo familiar se limpia al poner fin a la enemistad padre-hijo y al prohibir el incesto. Dice así: «Por primera vez en la historia del mundo encontramos el factor que ha de ser el poder conductor en la metamorfosis social futura, esto es, *una distinción explícita entre hembras y hembras como tal*, especialmente, que ciertas hembras ahora han de ser sagradas para ciertos machos» (subrayado en el original). Y concluye:

«Esto, entonces, la ley primitiva —la prohibición entre hermanos y hermanas— con aterrador conservadurismo ha descendido a través de las edades. ... Ordenó, en el principio de los tiempos, una barrera entre madre e hijo, y entre hermano y hermana, y tal ordenanza ata todavía a toda la humanidad. ... Entre estos «para siempre» se colocó un freno en la boca del deseo, y cadenas en los pies de la codicia.»⁹

Así Atkinson, como Freud, se enreda con la teoría del incesto de los orígenes sociales. Pasa por alto el hecho de que la «distinción entre hembras y hembras como tal» no estaba restringida a unas pocas mujeres en un círculo familiar. El tabú sobre sexo abarcaba a multitudes de mujeres que se convertían en inaccesibles a ciertas categorías de hombres. La cuestión que se ha de responder es por qué todas estas mujeres se convirtieron en mujeres prohibidas bajo el mismo tabú sobre sexo.

La única forma de responder a esta incertidumbre dentro del marco de la tesis de la familia patriarcal es extender la definición de incesto hasta abarcar a todas estas mujeres del clan no emparentadas, aún cuando esto deja sin significado al término «incesto». Este es el curso tomado por Ralph Piddington, que dice:

«Debido a su importancia en la evolución humana, el sexo es una fuerza poderosa cuya frustración deja libre la más destructiva de las pasiones humanas. Por otro lado, estas pasiones deben ser controladas en interés del orden social. En ninguna parte esto es tan cierto como en la familia, cuyo sistema íntimo de cooperación, doméstica y económica, necesita de las relaciones armoniosas entre sus miembros. El amor paternal y el respeto filial no se pueden mantener si padre e hijo rivalizan por los favores sexuales de la misma mujer. La vida familiar sería imposible si los hermanos estuvieran

siempre molestando, como lo estarían, si se les permitiera el acceso a sus hermanas. La misma interpretación se aplica a grupos de parientes más amplios, tales como el clan. Aquí, nuevamente, la necesidad de la armoniosa cooperación en las actividades económica, política y religiosa está amenazada por las fuerzas destructivas del sexo, y esto conduce a las reglas de la exogamia y a la prohibición del incesto en el clan. Esta es una de las extensiones de los sentimientos familiares, en este caso de orden negativo, que subyace en la base del sistema de parentesco clasificatorio. Por ejemplo, al llamar «hermanas» a todas las hembras de su clan, un hombre establece una relación de parentesco ficticio con ellas, que impide —idealmente al menos— el matrimonio o las relaciones sexuales.»¹⁰

Piddington también queda atrapado en la teoría del incesto de los orígenes sociales. Estos investigadores comenzaron con una premisa correcta, de que el carácter antisocial de la naturaleza de la sexualidad masculina presentaba un obstáculo para la nascente humanidad. Pero ellos cayeron en el error de reducir este tremendo problema social a un hecho familiar que implica los celos padre-hijo y el incesto.

Los seres humanos no partieron con una preocupación por el incesto en un círculo familiar. Comenzaron con la imperativa necesidad de crear una organización social en la cual los hombres cooperarían con los otros hombres, y con las mujeres, en actividades laborales colectivas para satisfacer las necesidades de la vida y para crear una protección mutua para unos y otros. Esto requería la supresión de la competencia y de la violencia animal no sólo en la caza del sexo sino también en la caza de alimentos.

Fue este doble requerimiento el que dio origen a los tabúes totémicos que, a su vez, produjo al clan —no a la familia— en los comienzos de la vida humana. La etapa inicial de desarrollo de la sociedad, lejos de parecerse a la familia y a la unión sexual en el matrimonio, era exactamente lo opuesto. Comenzó con el clan materno, una unidad compuesta por compañeros no sexuales, de madres y de hermanos (o de hermanas y de hermanos). Estaban íntimamente unidos como parientes del clan, pero rigurosamente separados con respecto a los alimentos y al apareamiento.

Examinemos esta doble segregación de los sexos en la época pre-familiar de la historia.

RESTRICCIONES EN LOS ALIMENTOS Y EN EL APAREAMIENTO

En su estructura interna, el clan estaba compuesto por los «parientes cercanos», las hermanas, los hermanos, las madres, y las ma-

dres de los hermanos. Aunque sexualmente separados, eran los compañeros económicos y sociales que de conjunto abastecían a todos los miembros de la comunidad del clan. De este modo tenían lo que se puede llamar una «separación cercana».

Por otro lado, había una «separación lejana» de aquellas hermanas y de aquellos hermanos de sus parejas, las que vivían en comunidades matriarcales diferentes y, a veces, distantes, junto con sus propios hermanos y hermanas de clan. En el momento en que los antropólogos comenzaron sus estudios, las uniones matrimoniales, e incluso alguna forma de cohabitación de parejas, fueron encontradas en las regiones más primitivas. Pero en la primera etapa del matrimonio, la inclusión del marido o de la esposa en un grupo no altera la estructura esencial del clan, que permanece como un matriclan de hermanos y de hermanas.

La estructura del matriclan estaba dividida por sexos y por categorías de edades. Bajo el sistema clasificatorio, las divisiones por sexo eran llamadas «clases masculinas y femeninas», término introducido por Morgan. Aunque las hermanas y los hermanos vivían juntos en el mismo campamento o comunidad, ocupaban sectores separados. Las mujeres y los niños pequeños vivían, comían y dormían en el sector femenino; los varones adultos vivían, comían y dormían en el sector masculino. Las hermanas mayores (madres) estaban a cargo de las hermanas menores (niñas) y las entrenaban en sus futuras ocupaciones, mientras que los hermanos mayores (los hermanos de la madre) eran los tutores y los guardianes de los hermanos menores (niños varones).

Los infantes y los niños muy pequeños de ambos sexos vivían con las madres en el sector femenino. En este período de sus vidas estaban agrupados con las niñas. Según lo describe J. H. Driberg, a los niños se les impedía juntarse con los varones adultos. «Todavía está atado a las tiras del delantal de su madre y sus amigos son niños de su propia edad y niñas pequeñas con las que está clasificado».¹¹

A cierta edad, en algunas regiones a los seis años, en otras a los ocho o diez, los varones jóvenes eran transferidos al sector masculino, reclasificados como hombres, y entrenados como cazadores y guerreros. También se les instruía en las nuevas reglas de comportamiento. Las más importantes eran las reglas de prohibición impuestas a partir de ahora sobre el hombre joven con respecto a las madres y a las hermanas con las que anteriormente había vivido. De ahí en más debía mantener una estricta reserva hacia estas mujeres prohibidas.

Una descripción de esta separación de los hermanos de las her-

manas, como se encontró en Nuevas Hébridas, Nueva Caledonia y en otros lugares, es ofrecida por Frazer¹² y ha sido usada por muchos antropólogos con propósitos ilustrativos. El muchacho vive en su casa materna hasta una edad fijada y se traslada a la «casa de los hombres» donde regularmente duerme y come. De ahí en más, si un hermano y una hermana se encuentran por casualidad, ella se aparta o se aleja. Si él reconoce alguna huella de su hermana en la arena, no las sigue. No mencionará su nombre y se guardará de usar cualquier palabra que forme parte de su nombre. Todavía el hombre joven puede visitar su hogar para pedir alimentos, pero si la hermana está presente, se retira antes de haber comido. Si no hay ninguna hermana visible, se puede sentar y comer la comida que se ha colocado afuera de la casa para él. Una madre también es reservada en sus modales hacia él, utilizando un trato formal, y si le da comida se la coloca afuera sin ningún contacto directo con él.

La separación de los muchachos de sus madres y de sus hermanas se interpreta, casi siempre, como una mera designación para impedir el trato sexual entre ellos. En realidad, más estrictamente era una separación de alimentos. Una vez que se transfería a los muchachos del sector femenino al sector masculino, también se los transfería de la división de alimentos femeninos a la división de alimentos masculinos. Anteriormente comían alimentos femeninos, cocinados por las mujeres en sus fuegos y comían junto con las mujeres y las niñas. Ahora deberán comer alimentos de hombres, cocinados por ellos en sus propios fuegos, junto con los hombres adultos.

Unos pocos antropólogos han notado la estrictez de esta segregación de alimentos. Ernest Crawley dice, por ejemplo:

«En las Islas Sandwich y Soledad tan pronto como el niño estaba en condiciones de comer, se le daban alimentos distintos a los de su madre, y no se permitía a los hermanos y a las hermanas comer juntos desde la edad más temprana. En Uripiv, se supone que los niños a partir de los primeros días después de nacer, comen solamente con el sexo masculino. ... El hecho de mamar, por lo tanto, no se considera. En Fiji, los hermanos y las hermanas no pueden hablarse unos a otros ni comer juntos.»¹³

Audrey I. Richards observa una costumbre similar entre los bantúes del sur:

«El primer escalón en esta separación del niño de su madre, es la prohibición impuesta de comer juntos, y es interesante observar que, en la sociedad cafre por lo menos, se le prohíbe al niño comer con las mujeres unos años antes de dejar de dormir en la parte femenina de la choza. ...

»Por lo tanto, de allí en más, el camino de los niños y de las niñas se divide, e incluso cuando los niños se reúnen durante la época de cosecha para espantar a los pájaros, la división entre los sexos se observa con más rigurosidad en la preparación de los alimentos que comerán en los campos.»¹⁴

Mientras que la mayoría de los antropólogos han centrado su atención sobre la segregación sexual de los hermanos y de las hermanas del clan, han dejado de lado el significado de la segregación de los sexos en la alimentación. Sin embargo, según lo proclamó Crawley, «el más ampliamente difundido y más estricto de todos los sexo-tabúes no tiene nada que ver con las funciones sexuales: éste es, la prohibición de comer juntos».¹⁵

Junto con otras evidencias, esta segregación de los sexos en la alimentación refuta la tesis de Westermarck, que dice que el padre siempre ha sido el proveedor de alimentos para su esposa y para sus hijos debido a que la caza recae en el cazador. Puesto que las mujeres ni los niños pequeños dependen de la carne para su alimentación, no dependen tampoco de los cazadores para su subsistencia. Incluso los niños varones se alimentaban de leche de madre y después con amargos vegetales. Sólo cuando los varones jóvenes eran transferidos al sector de los hombres comenzaban a comer carne.

La segregación de los sexos en la alimentación era más pronunciada aun en la pareja o entre los «maridos y las esposas», como suelen llamarse comúnmente, que entre los hermanos y las hermanas. Los cónyuges pertenecían a clanes diferentes. Bajo el sistema clasificatorio el término «división matrimonial», también llamado «clase matrimonial», era más una «división de alimentos» a la que cada uno de los cónyuges pertenecía. La mujer pertenecía a su división de alimentos en su matriclán, el marido a su división de alimentos en su matriclán. De modo que aun cuando un marido tenía relaciones sexuales con una mujer no podía tener relaciones alimenticias con ella.

Crawley da un ejemplo entre los damaras, donde la palabra para «división matrimonial» es *Oruzo*, la que «se refiere a alimentos, y estas divisiones se describen como dietéticas».¹⁶ Pero no entendió por qué a todos los hombres, tanto a los hermanos como a los maridos, se les impedía tener relaciones alimenticias con las mujeres. Crawley pregunta: «¿Por qué, según una costumbre muy general, las esposas y los maridos, los hermanos y las hermanas, están obligados a evitarse mutuamente en uno o más sentidos, y por qué, en particular, no pueden comer juntos?»¹⁷

La respuesta es que la segregación de los sexos en la alimentación

es sólo la parte más conspicua de la segregación general de los cazadores de las madres y de los niños durante la época de canibalismo.

SEGREGACIÓN ENTRE LOS CAZADORES Y LAS MADRES

Algunos antropólogos han observado que en los comienzos se hacía una distinción muy pequeña entre la caza y la guerra. Ellos señalan que las mismas armas y las mismas técnicas se usaban tanto para la caza de animales como para la caza de hombres. La misma falta de distinción se encuentra en las regulaciones totémicas que se impusieron sobre ambas actividades. Los cazadores y los guerreros estaban obligados a someterse a ciertas reglas estrictas que comienzan aun antes de la expedición de caza o de pelea, y después estaban sujetos a rigurosos rituales de purificación antes de poder retornar a la vida normal en la comunidad.

Las reglas más prominentes e inflexibles estaban relacionadas con las mujeres y la prohibición tanto de relaciones sexuales como de relaciones alimenticias con ellas. Al comienzo de cada expedición de caza o de pelea, a los hombres se les restringía ciertos alimentos durante períodos establecidos; también se les prohibía cualquier contacto con las mujeres, incluyendo a su pareja. En muchos relatos, el aspecto sexual de esta doble prohibición se describe como «continencia» o «abstinencia sexual» o incluso «celibato» temporal impuesto sobre los hombres en estas ocasiones.

La siguiente, es una parte del resumen de Crawley, tomado de varias autoridades, mostrando la universalidad de esta práctica:

«En una partida de guerra, a los maoríes se les impone un fuerte tabú, y no pueden estar cerca de sus mujeres hasta que la lucha se termine y se proclame la paz. ... Los moanos de las Islas del Almirantazgo deben observar continencia durante cinco días antes de salir de pesca con largas redes, y durante dos o tres días antes de ir a la guerra. ... Antes de partir en expedición, los trobiandeses se abstienen de sus esposas durante dos días. Los motumotu de la Bahía de Aguasfrescas de Nueva Guinea tienen que observar continencia antes de las expediciones de caza, de pesca y de guerra. ... En el sudeste de Nueva Guinea, en forma similar, los hombres son tabú durante algunos días antes de luchar y no se les permite ver ni aproximarse a las mujeres. ... En Assam, los «guerreros, tanto antes como después de una correría, no pueden cohabitar con sus esposas, y no pueden comer alimentos preparados por una mujer.»¹⁸

Las mismas prácticas se encuentran a lo largo y ancho de todo

el globo, desde los indios de América del Norte hasta las tribus de América del Sur.

Las explicaciones dadas por los mismos aborígenes a esta abstinencia de mujeres durante los períodos de caza se formulaban, en general, en forma vaga, y se malinterpretaban con facilidad. Ellos decían que cualquier infracción del tabú daría como resultado, en el mejor de los casos, una caza infructuosa; en el peor de los casos, provocaría alguna calamidad horrible sobre el cazador e incluso su muerte.

A partir de esto, muchos investigadores concluyen que los cazadores salvajes y los guerreros temían la influencia «debilitadora» de las mujeres en esos momentos; el contacto con mujeres «contaminaria» a un hombre con la debilidad femenina y, de este modo, tendrían mala suerte. Frazer cae en este error cuando dice:

¿Por qué, exactamente, tantos salvajes han convertido en regla el refrenarse ante las mujeres en tiempo de guerra? No lo podemos decir con certeza, pero podemos conjeturar que sus motivos eran miedos supersticiosos por temor a que, basado en principios mágicos, el contacto íntimo con las mujeres los infectaría con la femenina debilidad y la cobardía. ... Los dayans de Borneo Central llegaban a sostener que tocar un telar o ropa de mujer debilitaría tanto a un hombre que no tendría éxito en la caza, en la pesca o en la guerra. De ahí que no es meramente la relación sexual con las mujeres lo que un guerrero salvaje, a veces, rehuía; se cuidaba de evitar el sexo en su conjunto.¹⁹

Posteriormente Frazer cambió su idea y pensó que la regla de abstinencia no se debía tanto al supuesto efecto debilitador de las mujeres sobre los hombres sino, más bien, a la creencia de que los animales que ellos iban a cazar no aparecerían y no se dejarían cazar.²⁰ Pero fracasó en explicar porqué el contacto con las mujeres produciría tales resultados.

En ausencia de una explicación satisfactoria de esta práctica, cristalizó el argumento de orientación machista, de que las mujeres eran una influencia contaminante sobre los hombres. Sin embargo, la voluminosa información indica que fue justamente al revés. Los hombres eran obligados a pasar por rituales de purificación elaborados para limpiarse de las impurezas que habían adquirido en sus sangrientas ocupaciones de cazar y de luchar. Después de cada expedición, antes de que los hombres pudieran volver a cualquier clase de asociación con las mujeres, debían ser descontaminados de la sangre que habían derramado, de la carne que habían comido y de la sangre que habían bebido en la caza o en la lucha.

Sobre este punto Jevons escribe:

«Por consiguiente, el derramamiento de sangre es considerado, naturalmente, como tabú. Entre los yumas de Colorado, el homicida es tabú por un mes, durante este tiempo debe ayunar; y los cafres son «impuros» después de una batalla. La sangre animal produce el mismo efecto. El hotentote, después de cazar debe purificarse de la sangre de los animales que ha matado.»²¹

Existen numerosas descripciones de los rituales a través de los cuales los hombres tenían que pasar después de la caza o después de una batalla. Eran aislados en cabañas fuera de la comunidad. Durante la cuarentena se les eximía gradualmente de su ayuno y se les daba atole liviano o amasijo vegetal. Algunas veces el cazador era alimentado por una anciana que mantenía su distancia poniendo los alimentos en el extremo de un palo y se lo ponía en la boca de esa manera. Hutton Webster describe estas prácticas entre algunas tribus:

«Entre los tonganos, la matanza de enemigos en la batalla acarrea gran gloria a los homicidas, pero también graves peligros. "Ellos han matado. De manera que están expuestos a las influencias misteriosas y mortales del *nuru* y, por consiguiente, deben ponerse bajo tratamiento médico. ¿Qué es el *nuru*? El *nuru* es el espíritu del asesinado que lo mueve a tomar venganza sobre el homicida. El *nuru* lo persigue y puede conducirlo a la locura; sus ojos se hinchan, se desorbitan y se inflaman." Se volverá loco, sufrirá vértigos, y la sed de sangre puede llevarlo incluso a cometer intentos de homicidio sobre los miembros de su propia familia. Para evitar consecuencias tan terribles se imponen sobre los homicidas muchos tabúes. Le ponen ropa vieja, come con cucharas especiales, en platos especiales y en vasijas rotas. No se les permite beber agua. Su comida debe ser fría; si fuera caliente se hincharían internamente, porque, dicen los nativos, "ellos mismos están calientes, están contaminados". Las relaciones sexuales están totalmente prohibidas para ellos. Después de unos días, un curandero viene a purificarlos y a quitar su "mancha". Cuando esto ha sido consumado, todos los implementos utilizados por el homicida durante su reclusión y todas sus viejas vestimentas se atan, se cuelgan de un árbol y se dejan allí para que se deterioren.»²²

La mayoría de los antropólogos han cometido dos errores básicos: primero, creer que los hombres se han impuesto a sí mismos las reglas de abstinencia como protección contra la mujer «contaminante» y, segundo, considerar el tabú, primeramente, como una prohibición sexual. Más bien, fueron las mujeres las que establecieron el edicto de que ellas no deberían ser accesibles cuando los hombres

estaban comprometidos en las peligrosas y contaminantes ocupaciones de cazar y de matar.

Y era algo más que una abstinencia sexual. Era un tabú total que impedía a los hombres tener cualquier tipo de asociación con las mujeres. El objetivo era impedir a los cazadores y a los guerreros entrar en contacto con las mujeres y los niños, mientras estuvieran embarcados en expediciones de matanza. Incluso, más importante aún que las relaciones sexuales era la regla de abstinencia en las relaciones alimenticias, dado que el tabú estaba dirigido, ante todo, contra el canibalismo.

Existen algunas evidencias de que originalmente los términos para alimentos no se referían a la carne y, más aún, que aquellos que no comían carne eran considerados más «humanos» que aquellos que sí lo hacían. Gladwin y Sarason, por ejemplo, dicen que «la palabra general para alimentos en Trukese se aplica específicamente sólo a las féculas cocidas». Puesto que las mujeres fueron original y tradicionalmente colectoras de verduras y de raíces, de féculas, obviamente eran las consumidoras de alimentos «humanos»; a diferencia de los cazadores, que comían comida de «animales».

En un experimento Rorschach aplicado a algunos jóvenes truke-ses, un joven asoció una mancha de tinta con un murciélago de la fruta y lo describió de la siguiente manera:

«Esta es la figura de un murciélago de la fruta; ellos sólo comen frutos del árbol de pan, cocos y papaya. ... También comen plátanos. Se parecen mucho a los humanos, porque comen comida humana, ellos no pueden comer comida de animales. Son muy buenos animales. Si los cogemos pequeños y los tenemos en casa, sólo comen papayas, frutos del árbol de pan y plátanos; ellos no comen toda clase de comida.»²³

Se impusieron reglas estrictas sobre los hombres con respecto a qué carne podían o no podían comer y bajo qué condiciones podían comerla. Estas leyes sobre alimentación fueron inculcadas a los varones jóvenes en el momento de su transferencia del sector femenino al masculino de la comunidad. Algunas eran abstinencias temporales; otras eran permanentes. La carne más prohibida era la de ciertas aves y la de animales asociados con el sexo femenino. Crawley dice que entre los Kurai de Gippsland «los hombres sólo podían comer a los machos de los animales que usaban para la alimentación», y en Victoria occidental «no se le permite a los niños varones comer ninguna clase de cuadrúpedos hembras».²⁴

Junto con los tabúes sobre alimentos, se instruía a los jóvenes acerca de las reglas que gobernaban la segregación de los sexos. Frazer dice:

«En Nueva Gales del Sur ... al novicio, durante su prueba, no se le permite ni siquiera mirar a una mujer o hablarle; e incluso, por algún tiempo después, debe cubrir su boca con su túnica cuando una mujer está presente. ... A los jóvenes kurnai no se les permite comer hembras de ningún animal, ni la hembra de los casuarios ni la puerco-espín hembra.»²⁵

La antigua segregación de los sexos sobrevive en la forma de segregación de los alimentos «lácteos» de las «carnes». Frazer da la siguiente ilustración sobre lo que se llama, a menudo, leyes dietéticas:

«Así los masai, son cuidadosos al extremo en mantener la leche apartada de la carne. ... No soportan guardar la leche en una vasija en la que ha sido cocida la carne, ni que la carne sea puesta en una vasija que ha contenido leche, y consecuentemente tienen dos juegos de vasijas diferentes, separadas para los dos propósitos. La creencia y la práctica de los bahima es similar. ... Si la leche se derrama en una vasija en la que se ha hervido carne, la vaca que ha dado la leche muere.

»Pero no es sólo en una vasija donde la leche y la carne no pueden entrar en contacto; no se deben encontrar en el estómago humano, porque el contacto allí sería igualmente peligroso para la vaca cuya leche fuera contaminada de esa manera. De ahí que las tribus pastoras que subsisten gracias a la leche y a la carne de sus ganados, se cuidan de no comer carne y leche al mismo tiempo. Reglas similares, aunque en cierto modo menos estrictas, como la separación de la carne y de la leche se observan por los israelitas hasta el presente.»²⁶

Aunque los cazadores y los guerreros salvajes no miraban a las mujeres como el sexo «contaminante», es correcto decir que las consideraban como el sexo «peligroso». Las mujeres eran extremadamente peligrosas si sus tabúes y sus reglas de abstinencia eran violados. Este miedo a las mujeres se refleja en la abstinencia del hombre de la carne de hembra como alimento, como MacCulloch lo señala en su artículo sobre canibalismo en la *Encyclopedia of Religion and Ethics*:

«Una extensión similar del tabú sexual, que considera a la mujer potencial o realmente peligrosa para el hombre, explicará también el hecho que, mientras la carne del hombre se come libremente, la de la mujer se aborrecía y se consideraba como venenosa.»²⁷

De manera que el tabú sexual primitivo, que era fundamentalmente una segregación de los sexos en la alimentación, da testimonio del temor impuesto por el canibalismo en la época de los caza-

dores. Uno de los rasgos sorprendentes de esta segregación es su duración. En regiones donde el canibalismo ha sobrevivido hasta épocas recientes, aun cuando sólo en forma ritual, la segregación entre hombres y mujeres después de una cacería o de una lucha se prolonga, a veces, por espacio de uno o más años. Webster dice al respecto:

«Los kwakiutl de la Columbia británica, para quienes el canibalismo era un rito ceremonial, sujetaban a los comedores de carne humana a muchas restricciones. No se les permitía trabajar, jugar o aproximarse a sus esposas por espacio de un año, y durante cuatro meses del mismo tenían que vivir solos en sus cuartos.»²⁸

Allí donde las prácticas de canibalismo habían desaparecido, el período de segregación, después de cazar o de luchar, se redujo considerablemente a unas pocas semanas, luego a unos pocos días, hasta que se eliminó de la historia. Un resabio de la antigua práctica es la separación de los sexos a la hora de la comida, una costumbre que se puede encontrar en algunas regiones aun en el presente.

SEPARACIÓN DE LOS CÓNYUGES A LA HORA DE LA COMIDA

La práctica, por la cual esposos y esposas comen separados se encuentra tanto en las regiones primitivas que retienen las costumbres matriarcales como en las regiones invadidas totalmente por el patriarcado. Dado que el origen de la costumbre era desconocido para ellos, por lo general, los antropólogos no han podido ver que la versión patriarcal está completamente cambiada respecto a la primitiva costumbre matriarcal.

De acuerdo a como se describe generalmente esta práctica, el hombre come primero, sólo o con sus amigos varones, mientras que la mujer y los hijos comen juntos después. Aunque, a menudo, la mujer sirve la comida a su marido, nunca se sienta a la mesa con él. Este hecho ha sido correctamente interpretado en el sentido que indicaba la posición inferior de la mujer en un hogar patriarcal. Es incorrecto, sin embargo, pensar que la práctica tenía el mismo significado en la era salvaje. Originalmente, esta costumbre fue parte de la segregación de los sexos en la alimentación en el período del canibalismo.

La brecha en la comprensión del origen de la separación a la hora de la comida ha producido informes confusos y contradictorios sobre la práctica. En algunos ejemplos se informa que a las mujeres se les prohibía comer con los hombres; en otros que se les prohibía a los hombres comer con las mujeres. Sea cual fuere la forma en

que se expresa, no cabe duda acerca de la universalidad de la costumbre. La siguiente es una porción de los datos de Crawley sobre la materia:

«Entre los braknas de África occidental, los maridos y las esposas no comen juntos. Las mujeres fulah no pueden comer con sus maridos. En Ashanti y Senegambia, entre los niam-niam y los barea, la esposa nunca come en la presencia de su marido. ... En África oriental cada aldea tiene un rancho separado para los varones y para las mujeres. Esta prohibición es muy general en toda África.

»Entre los kurdos el marido y la esposa nunca comen juntos. ... Una esposa hindú nunca come con su marido. ... Lo mismo sucede en la antigua India, según Manu, "que él no coma en compañía de su esposa"....

»Entre los indios de las Guayanas, los maridos y las esposas comen separadamente. Las mujeres macusi comen después que los hombres. ... En el México antiguo cada persona tenía un plato separado para comer; los hombres comían primero y solos, las mujeres y los niños después. En Yucatán hombres y mujeres comen aparte. "Tanto que he viajado ya por el país indio", dice Catlin, "y nunca he visto todavía a una mujer india comer con su marido. Los hombres forman el primer grupo del banquete, las mujeres, los niños y los perros vienen todos juntos al próximo". Entre las tribus iroquesas los hombres comen primero y solos, luego las mujeres y los niños toman sus comidas solos. ... Y de la misma manera en muchas otras tribus indias del Norte.

»A una niña (en las Islas Sandwich) no le era permitido, desde su nacimiento hasta su muerte, probar alimentos que habían tocado el plato de su padre. "Desde la infancia en adelante, no se inculcaban afectos naturales, no existían círculos sociales."»²⁹

En algunas regiones primitivas, la antigua separación entre la carne como alimento del hombre y las verduras como alimento de la mujer se ha mantenido junto con la separación de los sexos a la hora de la comida. Sobre los akikuyus dice Katherine Routledge:

«Hombres y mujeres no comen juntos. No se le permite a la mujer ver al hombre comer carne; menos todavía si cocina para él. ... Las mujeres comen carne sólo en ocasiones especiales... haciendo un guisado de carne hervida y de verduras. La mujer hace harinas y toda clase de cocina vegetal. Toda la cocción, excepto la carne es realizada por las mujeres.»³⁰

Al observar que la carne era un alimento de hombres, y al interpretar esto en términos patriarcales, Webster dice acerca de ciertas tribus de Nueva Guinea que el «menú» está arreglado de tal forma que «las buenas cosas, las exquisiteces, están reservadas para los

hombres». Condena el «egoísmo masculino» que humilla y que degrada a las mujeres y «agrega una desventaja sobre las mujeres además de las impuestas por su inferioridad física respecto al hombre».

Cora Du Bois también cree que las mujeres no comían carne porque estaba reservada para los hombres. En su estudio sobre una tribu de la India oriental dice:

«En las fiestas, se distribuye siempre la carne a las mujeres pero sólo en función de los hombres de su casa. Esto es, las mujeres obtienen carne para sus maridos e hijos pero no para ellas mismas o para sus hijas. Esto coincide con la teoría de que la carne es propiedad de los hombres. ... El sistema de la distribución de la carne ayuda a reforzar tempranamente en la vida, y sobre un nivel muy básico, el papel del prestigio masculino en la cultura. Los hombres no son los proveedores, de hecho, son justamente todo lo contrario. Ellos son los abastecidos, pero también son los proveedores de los bocados exquisitos.»³¹

Si las mujeres son las «proveedoras» de alimentos para la comunidad, y los hombres son los «abastecidos», no parece probable que las mujeres fueran privadas de carne por los hombres sino, más bien, que ellas no la consideraban como una exquisitez. La carne puede haberse convertido en propiedad y en prerrogativa de los hombres en la sociedad patriarcal, pero en el período matriarcal las mujeres decidían por sí mismas si comían carne o no y generalmente no comían.

Algunos antropólogos han observado que, de todas las costumbres desconocidas introducidas en los pueblos primitivos por los conquistadores y por los colonizadores europeos, la que causó la más grande consternación fue la costumbre de comer juntos. Morgan escribió en relación a los iroqueses, lo siguiente:

«Después de iniciar las relaciones con los blancos, los iroqueses gradualmente adoptaron nuestro modo de vida, pero muy lentamente. Una de las dificultades era cambiar la antigua usanza y costumbre entre ellos de no comer juntos. Se logró de a poco. ... Existe una tradición todavía corriente entre los seneca-iroqueses, si la memoria de un suceso tan reciente puede ser llamada tradición, que cuando la propuesta de que el hombre y la esposa podían comer juntos, lo que era tan contrario a su usanza inmemorial, se determinó primero por la afirmativa, se acordó formalmente que el hombre y la esposa podrían sentarse juntos frente al mismo plato y comer con el mismo cucharón, comiendo el hombre primero y después la mujer, y así en forma alternada hasta que la comida se terminara.»³²

Algunas mujeres primitivas se retiran a una «dependencia» a la

hora de la comida, donde comen sus alimentos apartadas de los hombres. Esta costumbre surgió después que comenzó la práctica del matrimonio y que el marido y la esposa ocupaban una misma casa. Se hizo necesario entonces para la mujer, durante los períodos en que estaba en vigor la segregación de los sexos, usar una casa separada para mantener esta segregación. No obstante, nada indica que las mujeres se retiraban a las «dependencias» por otro dictado que no fueran los suyos propios.

Un retiro mucho más pronunciado a estas «dependencias» tiene lugar en algunas zonas durante los períodos menstruales de las mujeres y cuando alumbra. Esta práctica también se originó en el sistema de tabú por la cual los «cazadores» eran segregados de las «madres».

TABÚES SOBRE EL ALUMBRAMIENTO Y LA MENSTRUACIÓN

La segregación de las hembras de los machos en el momento del alumbramiento tiene una larga historia; como hemos visto, antecede la vida humana. Las hembras mamíferas encuentran un rincón apropiado o un refugio donde se recluyen durante la parición y la crianza. Si un macho de su misma especie se aventurara a acercarse, sería repelido por la madre de la misma manera que ella lucharía contra cualquier otro animal que pudiera dañar a su pequeño.

Este modelo de comportamiento femenino se transmitió al mundo humano primitivo, donde la reacción instintiva de la hembra animal fue reemplazada por la regla de abstinencia formulada. Briffault dice:

«El rechazo al macho por la hembra presenta la analogía, y solamente una, de una «prohibición» entre animales. ... Es a nivel humano solamente, por intermediación del lenguaje, que la prohibición puede adquirir el status de principio reconocido. Y si estoy en lo cierto al considerar que en los grupos humanos primitivos la influencia y la autoridad de las hembras fueron principalísimas, ese orden de prohibiciones debe haber sido, inevitablemente, uno de los primeros, o bien uno de los primeros en entrar en funcionamiento.»³³

La tenacidad de esta prohibición tan antigua puede comprobarse en su supervivencia hasta el presente en algunas regiones primitivas, donde ningún hombre, incluyendo al marido, pueden acercarse a una parturienta. Su rigidez es ilustrada por Fortune, al escribir acerca de los dobuanas:

«La primera y última vez que un varón presencia un nacimien-

to es en el momento del suyo propio. Su presencia es inevitable. De allí en adelante su presencia se evita en toda casa donde una mujer está en el trabajo de parto, y se lo excluye.»³⁴

Un rasgo curioso de esta regla de abstinencia es que no se aplica sólo a las mujeres en trabajo de parto sino también a las mujeres en sus períodos de menstruación. Así lo resume Briffault: «En todo el mundo, no sólo entre los salvajes, sino también entre pueblos en un plano cultural muy superior, las formas de tabú relacionadas con las mujeres menstruantes son similares; y aquellos tabúes que están referidos a las mujeres en puerperio son prácticamente idénticas con aquellos tabúes que se aplican a la menstruación.»³⁵ ¿Cómo se originó esto?

Para nosotros existe una gran diferencia entre menstruar y parir. Pero para los pueblos primitivos, que eran extremadamente sensibles a la sangre, había una semejanza entre los dos, porque en ambas ocasiones las mujeres estaban en condición sangrante. Dado que la pérdida de sangre, y de ahí la segregación, tenía lugar con más frecuencia en los períodos menstruales, los antropólogos sacaron la conclusión de que era primariamente un «tabú menstrual». De hecho, era un tabú sobre las mujeres toda vez que estuvieran en condición de pérdida de sangre.

El miedo extremo de los hombres salvajes de aproximarse o aún de mirar a una mujer durante su regla ha sido ampliamente registrado, desde los primeros escritores hasta los más recientes investigadores de campo. Aunque frente a preguntas directas los aborígenes sólo podían dar explicaciones vagas sobre el origen de estos miedos, éstas eran muy similares a las razones que daban para evitar a las mujeres durante las expediciones de caza y de matanza: incluso una violación involuntaria de la regla de abstinencia podría dar como resultado las peores calamidades y aun la muerte. Para citar algunos ejemplos:

Entre los bacas y otras tribus de Sudáfrica: «Si un hombre tocara a una mujer durante el período, sus huesos se ablandarían y, en el futuro, no podría tomar parte en la guerra o en cualquier otro ejercicio varonil». Los bosquimanos creen que la mirada de una mujer menstruante podría paralizar al hombre en la posición en que se encuentran y transformarlo en un árbol. En Nueva Guinea, si una mujer puerpérica fuera vista tan sólo por un hombre, su cuerpo, se hincharía y seguramente se moriría; y los nativos de Mowat y de Daudai están convencidos de que una muerte lenta sigue a toda relación con una mujer menstruante. Los isleños de Wetar, en el Archipiélago malayo, creen que si un hombre tuviera que pisar una gota de sangre menstruada, infortunios terribles le sobrevien-

drían en la guerra o en cualquier empresa, y que no valdrían las precauciones para salvarlo de su destino. Los orang belanda creen que el contacto con una mujer menstruante le privará a un hombre de su hombría. En Australia, los nativos de Queensland creen que si tuvieran que acercarse al lugar donde una mujer estuviera en su período de segregación seguramente morirían.» ...³⁶

Una vez más estas explicaciones vagas dadas por los aborígenes fueron mal interpretadas por los investigadores de orientación machista. Ellos asumieron que los hombres salvajes estaban motivados por sentimientos de disgusto y de repulsión ante la sangre en general, y en particular ante la repugnante sangre menstrual de las mujeres. ¿Pero cómo es posible que existieran tales escrúpulos entre los cazadores caníbales? Como comenta Briffault:

«Cuando el salvaje manifiesta disgusto, es casi invariablemente una sugestión por quebrantar algún tabú, tal como comer algún alimento, tal vez muy apetitoso, que es prohibido por sus costumbres, que provoca esas manifestaciones; el tabú es la causa, no el efecto de su disgusto. ...

»El horrible carácter adscrito a una mujer en el período de menstruación o en el puerperio ha sido referido a un supuesto primitivo "horror a la sangre". M. Durkheim ha elaborado una extensa teoría la que ha recibido amplia aceptación. ... Pero no existen evidencias de tales horrores entre los pueblos primitivos. Por el contrario; lejos de manifestar horror a la sangre, el salvaje parece tener una apasionante predilección por ella. ¡En todas partes la sangre es considerada como una exquisitez! ... La sangre humana es bebida constantemente por los salvajes en sus ritos y en sus pactos de sangre, y tiene algo de tónico medicinal. ... No hay ejemplos conocidos de sangre, en general, que sean considerados con horror por cualquier pueblo inculto.»³⁷

El horror de los hombres salvajes por la sangre menstrual estaba conectado con el temor a las mujeres y a infringir los tabúes de las mujeres, los que en primera instancia, prohibían a los hombres derramar la sangre de las mujeres. Briffault, citando a Kingsley, dice: «La sangre de la mujer es tomada con supremo horror». A Kingsley le contaron acerca de un hombre que, por una causa u otra, se puso tan débil que casi no podía arrastrarse; él adjudicaba su estado al haber visto la sangre de una mujer que se murió por la caída de un árbol. No era meramente la sangre menstrual la que inspiraba este temor sino toda sangre de mujer. Para localizar la fuente de esta reacción debemos tener presente la ignorancia de los salvajes acerca de los procesos biológicos.

Los pueblos primitivos no conocían los hechos acerca de la vida

y de la muerte. Ellos no sabían que un niño era concebido a través de las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer. Entre otras ideas ingenuas que ellos sustentaban sobre la materia, estaba la noción de que el niño era concebido espontáneamente a través de unos poderes mágicos de la mujer o a través de algo que ella comía. Del mismo modo, ellos no sabían que la muerte podía ocurrir por causas naturales o accidentales. Ellos pensaban que todas las muertes eran el resultado de un acto hostil por parte de un enemigo.

También ignoraban las causas y el carácter de la menstruación. Según observa Crawley: «La ignorancia de la naturaleza de la periodicidad de la menstruación de la mujer lleva a los hombres salvajes a considerarla como un flujo de sangre de una herida».³⁸ La herida se atribuye generalmente a algún animal, pájaro o serpiente. Estos encubrimientos totémicos, sin embargo, ocultan el hecho de que un hombre situado en la proximidad de una mujer podría ser considerado suspicazmente como atacante y sufrir las consecuencias.

La política más segura para los hombres era adherirse a la regla de abstinencia de las mujeres, no sólo durante sus períodos sino más estrictamente durante el parto, para no ser considerados responsables si el niño moría. Por lo tanto, aunque los tabúes y las reglas de abstinencia fueron instituidos por las mujeres para su conveniencia, éstos también constituían una protección para aquellos hombres que se atenían a las reglas y mantenían distancia de las mujeres y de los niños toda vez que fueran tabú.

Dado que la sangre de mujer era tabú, embadurnarse con sangre se convirtió en la marca o en la insignia de la condición tabú. «La sangre no es sólo el objeto de varios tabúes», dice Briffault, «sino que el "signo de sangre" es el símbolo o la marca más general de un tabú».³⁹ Con el transcurso del tiempo, el rojo ocre vino a servir como sustituto de la sangre. Según Spencer y Gillen, los depósitos de ocre encontrados en Australia, dicho por los aborígenes, han sido causados por el flujo de sangre de las vulvas de las mujeres en los tiempos más antiguos, los cuales llaman *Alcheringa*. Briffault dice sobre este punto:

«Los negros australianos derraman sangre sobre sus piedras sagradas y sus astas, y pintan sus "churingas" con ocre. Ellos mismos se pintan de rojo, después de participar en los ritos intichiuma. Además ofrecen voluntariamente la extraordinaria y significativa información de que esta pintura roja es, realmente, la sangre menstrual de las mujeres. ... Los bosquimanos y los hotentotes ... parecen asociar, como los aborígenes australianos, su ceremonial de pintura roja con la sangre menstrual.»⁴⁰

El ocre, como sustituto de la sangre, ha sido utilizado virtual-

mente en cada región primitiva del globo. Chapple y Coon dicen: «La lista de los pueblos que usan el ocre es prácticamente una lista de los pueblos del mundo».⁴¹ Se ha encontrado untado sobre los huesos fósiles desenterrados por los arqueólogos. «En los tiempos auriñacienses», dice Hocart, «era rociado sobre los despojos de los muertos, algunas veces con tal profusión que el esqueleto de Pavia es conocido como la Dama roja de Pavia».⁴² Incluso en la muerte, el signo de la sangre marcaba a la mujer como tabú «intocable».

Cuando las mujeres salvajes se pintaban a sí mismas o a sus hijos de rojo, ésta era una señal pública de que la regla de abstinencia estaba en ejercicio. Los siguientes ejemplos se extraen de los datos de Briffault:

«La condición de las mujeres en un estado tabú se indica comúnmente al pintarse ellas de rojo. De ahí que entre los dieri y otras tribus australianas, las mujeres menstruantes eran marcadas con pintura roja alrededor de la boca. Entre las tribus de Victoria, una mujer con la menstruación se pinta de rojo desde la cintura para arriba. En algunas partes de la Costa de Oro, las mujeres se pintan de rojo cuando menstrúan. Las mujeres cafres, cuando están embarazadas, se pintan con ocre. En la India la condición de una mujer menstruante se indica por el uso alrededor del cuello de un pañuelo manchado con sangre menstrual. ...

«Las madres entre los indios tlinkit, en función de proteger a sus hijos contra las influencias malignas y para que crezcan fuertes, les pintan la nariz de rojo.»⁴³

El color rojo como marca de tabú se extendió más allá de las mujeres y de los niños a toda cosa prohibida y peligrosa. Entre las personas y los objetos abarcados por el tabú, por estar embadurnados, pintados o rociados con sangre o pintura roja, estaban los cadáveres, los homicidas, los jefes guerreros, las novias, los árboles sagrados y las piedras. El color rojo es la señal oficial de peligro hasta el presente.

La segregación de las mujeres de los hombres en época de parto era aún más pronunciada y de más larga duración que durante el período menstrual. Se asemejaba más a la segregación de los hombres de las mujeres después de una expedición de caza o de lucha. Crawley plantea que estos dos períodos de intenso tabú están en estrecha relación con «los hombres en la guerra y las mujeres en el parto».⁴⁴

Aun después que el matrimonio estuvo bien establecido, la mujer, durante el parto, dejaba la casa donde normalmente vivía con su marido y se retiraba a una choza, una cabaña, u otra «dependencia» erigida con tal propósito a cierta distancia de la casa. Allí perma-

neía para parir y atender a su hijo, asistida solamente por mujeres. Las ilustraciones de Webster son típicas:

«Una mujer herero que ha parido un hijo, vive en una choza especial cuyas compañeras han construido para ella. En este momento, tanto la mujer como la choza son sagradas. No se permite a los hombres ver a la parturienta hasta que el cordón umbilical del niño haya caído, de otro modo se debilitarían y, cuando más adelante, fueran a la guerra, resultarían muertos. ... Una madre hurón o iroquesa nunca pare en su propia choza, sino que siempre lo hace en una pequeña casa afuera de la aldea. Ella permanece recluida por algún tiempo; 40 días en el caso del primer hijo.»⁴⁵

Esta segregación de las mujeres durante el parto y la menstruación ha sido menos comprendida que su segregación de los hombres durante las expediciones de caza y de lucha. En ambos casos, los antropólogos han supuesto que los hombres establecieron las reglas básicas que mantenían a las mujeres a distancia de ellos, y que el objetivo era impedir que los hombres se «contaminaran». Y se suponía que la peor amenaza estaba en relación con la mujer menstruante, porque su sangre corrompería a los hombres.

Esta tesis de la «mujer contaminante» ha estado crecientemente de moda en la antropología del siglo xx. Aún las mujeres antropólogas han presentado trabajos, en convenciones, describiendo el tema en estos términos. Incluso se sugiere que este estigma biológico de impureza, de sangre impura, es la fuente de la degradación social de la mujer.

Esta tesis brota de modernas interpretaciones del término «tabú», del que se dice que significa impuro, contaminado. Sin embargo, la palabra «tabú» también tiene un significado diametralmente opuesto, significa sagrado, puro, santo. Dados estos significados opuestos, es tan correcto decir que es contaminante la sangre derramada por una mujer en la menstruación o en el parto como decir que la sangre derramada por los cazadores y bebida por los caníbales es pura e incorruptible.

Además en su sentido original el término «tabú» significa «prohibido» o «intocable» y extremadamente peligroso si las reglas de abstinencia son violadas. Los más intocables eran los niños en períodos en que estaban marcados como tabú, y las más peligrosas eran las mujeres si sus reglas de abstinencia eran violadas. Como lo señala Briffault:

«El hombre primitivo temía tener algo que ver con lo que es tabú tanto como una persona es renuente a conducir una máquina infernal. El motivo determinante es el miedo a las consecuencias. La única cosa vaga acerca del sentimiento con el que se conside-

raba al tabú por el hombre primitivo, es su ignorancia de las causas exactas del peligro y de la forma exacta en que pueden suceder las consecuencias temidas y esa misma ignorancia es un factor poderoso que aumenta la magnitud de su miedo.»⁴⁶

En la época del salvajismo no eran las madres sino los cazadores y los comedores de carne los que representaban al sexo «contaminante», como se evidencia por los rituales de purificación que estaban obligados a realizar. Esto se transformó en su opuesto después del advenimiento del patriarcado. Para justificar la degradación que existe ahora por primera vez en la historia, la culpa fue situada sobre la biología de la mujer en general, y en particular, sobre su sangre «contaminante». Unos pocos ejemplos mostrarán esta pintura patriarcal dada vuelta de los hombres bravos y limpios y de las mujeres repulsivas e impuras.

Crawley cita las primeras leyes patriarcales hindúes de Manu, las que establecen que, «la sabiduría, la energía, la fortaleza, la rectitud y la vitalidad de un hombre que se acerca a una mujer cubierta con excrementos menstruales, desaparecen totalmente». Esta actitud está bien expresada, dice Crawley, en la rima citada por Havelock Ellis:

*¡Oh! Mujeres que menstruáis, sois un demonio
de quienes todo lo natural debería estar amparado.*⁴⁷

Briffault cita el Instituto Hindú de Vishnu, en el que se establece que «si una mujer en su período toca a un arriano podrá ser azotada con el látigo». Del mismo modo, en la antigua Persia, los libros sagrados zoroastrianos dicen que «la sola mirada de una mujer menstruante contamina cualquier cosa sobre la que se posa, "porque un demonio tan violento es ese demonio de la menstruación que, donde otros demonios no encantan ninguna cosa con una mirada, éste encanta con una mirada"». Y el Antiguo Testamento dice:

«Si la mujer tiene un flujo, y su flujo en su carne sangra, será apartada por siete días; y quien la toque será impuro para siempre. Y cada cosa en la que se recueste en su separación será impura; también todo aquello en que se siente será impuro. Y quien toque su cama deberá lavar sus ropas, y bañarse en agua, y será impuro para siempre... y el sacerdote hará un sacrificio por ella delante del Señor, por causa de su impureza.» En la Antigua Arabia se observaban precauciones similares, y la mujer menstruante se aislaba en una choza especial.⁴⁸

De este modo, la primitiva mujer prohibida se transformó en mujer «impura», azotada por los dueños y los señores de la sociedad,

por contaminar a los hombres. Bajo las reglas patriarcales, las mujeres sufrieron castigos y tormentos totalmente desconocidos en la época matriarcal. Allí donde primitivamente la mujer tabú era rodeada, protegida y consolada por otras mujeres, ahora la mujer «impura» es evitada aún por los miembros de su mismo sexo. Hay relatos de mujeres huendo en la tormenta y en la nieve para parir a solas, a menudo en la intemperie, sin ningún tipo de choza o de dependencia en la cual encontrar refugio. Briffault da otros ejemplos:

«En Bokhara se considera a las mujeres impuras durante cuarenta días después del alumbramiento; "ni se animarían a orar a Dios mientras esa supuesta impureza perdura". En el Cáucaso, entre los chevurs, existe a cierta distancia de la aldea una choza rústica de piedra techada con paja; hacia allí se dirige cada niña o mujer chevur durante dos días cuando están menstruando. Se pone sus vestidos más viejos; y le traen las provisiones y las dejan a cierta distancia de la choza. Ella u otras mujeres edifican una choza especial para su confinamiento mientras está menstruando, y a una distancia de dos o tres *versas* de la aldea; ella pare allí sobre paja totalmente desatendida; las mujeres le traen alimentos y los dejan delante de la choza, pero bajo ningún punto de vista deben tener ningún contacto con ella. Después la choza y lo que contiene son quemados. Esas costumbres son generales en todo el Cáucaso. Las mujeres circasianas también alumbran invariablemente sobre una cama de paja. En Rusia una mujer, después de parir, es considerada en estado de impureza y no debe mantener ninguna comunicación con los demás hasta que ha sido purificada por el sacerdote; en la provincia de Smolensk es confinada a un granero o a una choza a cierta distancia de la casa. En Servia, también, los partos tienen lugar fuera de las casas, sin importar el clima o la severidad de la estación. Cuando siente los primeros síntomas del trabajo de parto, una mujer "tranquila y silenciosamente parte, en función de no contaminar la casa. Vuelve, después de la separación de la placenta, con su bebé en su delantal".»⁴⁹

Bajo estas circunstancias era afortunada la mujer que encontraba refugio en la propiedad más valiosa del hombre patriarcal, a los animales domésticos él los protegía de la intemperie en cálidos establos y en graneros. Aquí, a la hora del parto, la mujer podía acostarse sobre la paja de un pesebre y dar a luz. Las ovejas, los caballos y las vacas le daban el consuelo negado por sus semejantes. Se nos dice que María, la más famosa de las madres, dio a luz de esta manera.

Uno de los rasgos más conspicuos de la sociedad maternal igualitaria fue la deferencia de los hombres hacia las mujeres. Ciertamente, se sometieron con tanto cuidado a los tabúes y a las reglas de abstinencia establecidas por las mujeres, y tan extensos eran los períodos

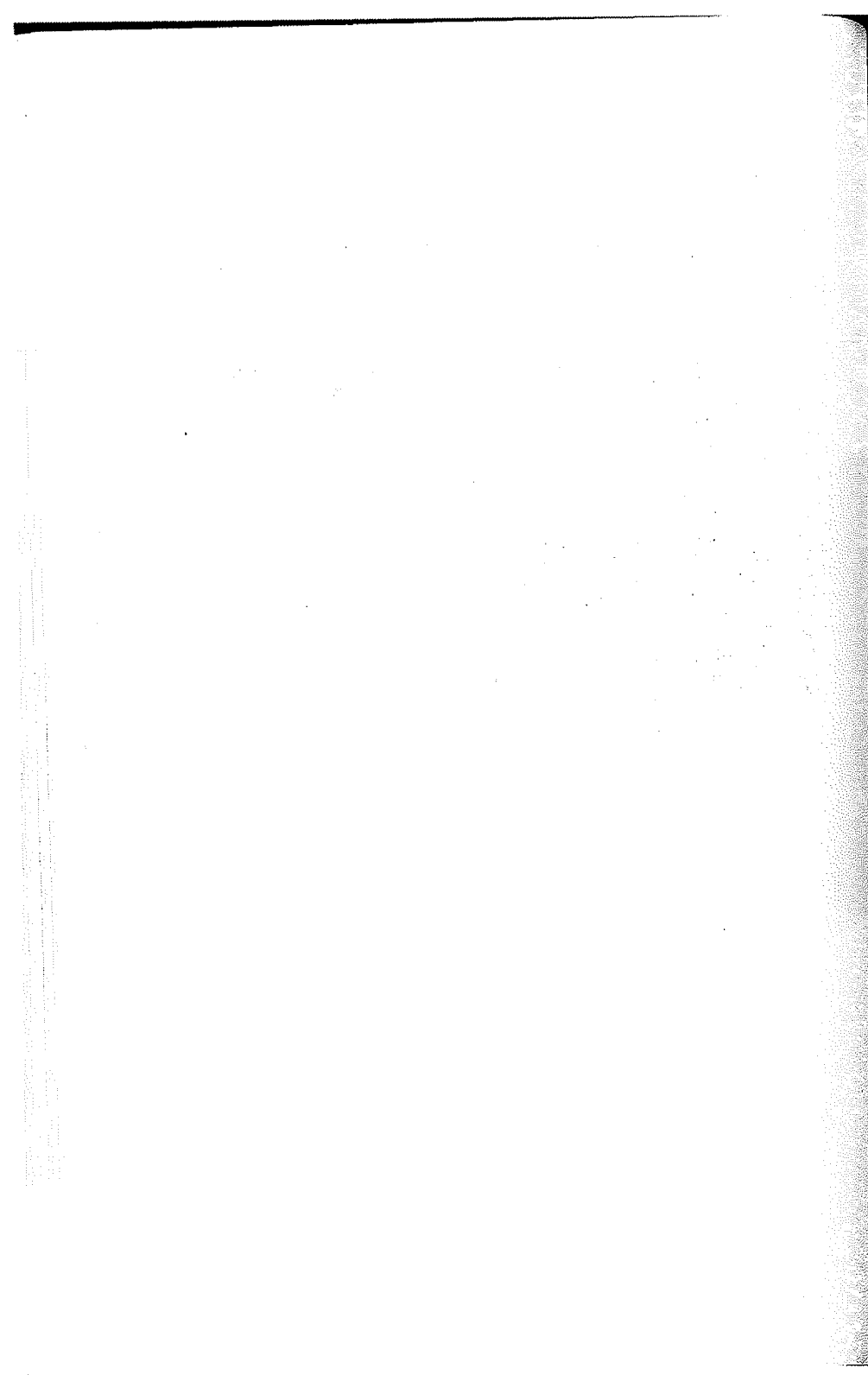
de tiempo en los que estaban segregados de las mujeres, que el conocimiento del hombre primitivo acerca del trabajo y de las actividades de las mujeres era extremadamente limitado. Algunos antropólogos han lamentado el hecho de que la mayoría de los investigadores hayan sido hombres, recibiendo sus informaciones de hombres salvajes que estaban pobremente informados acerca de las actividades de las mujeres. Mucha documentación valiosa se ha perdido irremediablemente debido a que las antropólogas han sido muy pocas y han entrado a este campo de estudio bastante tarde. Esta pérdida de información acerca de las mujeres salvajes ha configurado los errores hechos por los antropólogos que estaban imbuidos con las nociones patriarcales modernas.

El más prominente entre estos errores fue la insistencia de sir Henry Maine, de Westermarck y de otros de que el padre era indispensable para proveer a su esposa y a sus hijos desvalidos. Ellos no podían ver que en el período del clan maternal, cuando los hombres estaban ocupados en cazar y en luchar, las mujeres eran las principales productoras que satisfacían las necesidades de la vida a todos los miembros de la comunidad, como la historia de sus trabajos lo muestra.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Das Mutterrecht*, 1861.
2. *The Ancient Society*, 1877.
3. *Primitive Society*, p. 2.
4. *The History of Human Marriage*, pp. 537-38.
5. *Totem and Taboo*, pp. 182-83, subrayado en el original.
6. *Ibid.*, p. 184.
7. *Ibid.*, p. 183.
8. *Social Origins and Primal Law*, pp. 231-32.
9. *Ibid.*, p. 236-38.
10. *Introduction to Social Anthropology*, p. 134-35.
11. *At Home with the Savage*, p. 63.
12. *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 77.
13. *The Mystic Rose*, vol. I, p. 262.
14. *Hunger and Work in a Savage Society*, p. 70.
15. *The Mystic Rose*, vol. I, pp. 84-85.
16. *Ibid.*, vol. II, p. 227.
17. *Ibid.*, vol. I, p. 2.
18. *The Mystic Rose*, vol. II, pp. 66-68.
19. *The Golden Bough Parte II, Taboo and the Perils of the Souls*, pp. 164-65.
20. *Ibid.*, p. 196.
21. *Introduction to the History of Religion*, p. 74.

22. *Taboo*, pp. 210-11.
23. *Truk: Man in Paradise*, 631.
24. *The Mystic Rose*, vol. I, p. 207.
25. *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 41.
26. *Folklore in the Old Testament*, ed. ebr. pp. 370-71.
27. Vol. VII, p. 206.
28. *Taboo*, p. 213.
29. *The Mystic Rose*, vol. I, pp. 202-11.
30. *With a Prehistoric People, the Akikuyu of British East Africa*, p. 61.
31. *The People of Olor*, pp. 57-58.
32. *Houses and House Life of the American Aborigines*, pp. 99-100.
33. *The Mothers*, vol. II, p. 365.
34. *Sorcerers of Dobu*, p. 273.
35. *The Mothers*, vol. II, 366.
36. *Ibid.*, pp. 386-87.
37. Pp. 397-99 (*ibid.*).
38. *The Mystic Rose*, vol. I, pp. 230-31.
39. *The Mothers*, vol. II, p. 412.
40. *Ibid.*, pp. 416-17.
41. *Principles of Anthropology*, 597.
42. *The Progress of Man*, p. 143.
43. *The Mothers*, vol. II, pp. 414-15.
44. *The Mystic Rose*, vol. I, p. 85.
45. *Taboo*, pp. 73-75.
46. *The Mothers*, vol. II, p. 362.
47. *The Mystic Rose*, vol. I, p. 77.
48. *The Mothers*, vol. II, pp. 375-76.
49. *Ibid.*, p. 347-75.



V. LA HISTORIA PRODUCTIVA DE LA MUJER PRIMITIVA

La producción y la procreación son los dos pilares sobre los que se ha fundado toda la sociedad humana. A través del trabajo, los humanos se abastecen de lo necesario para la vida; a través de la reproducción crean vida nueva. Sin embargo, una de éstas, es una actividad exclusivamente humana. La procreación es una función natural que los humanos comparten con los animales; la producción, en cambio, es una adquisición humana. El uso y la fabricación de herramientas marca, por lo tanto, la gran línea divisoria entre la sociedad humana y la existencia animal.

Se aduce, a veces, que los primates, como los humanos, pueden fabricar y usar herramientas. Un primate puede arrancar una rama, deshojarla, y luego utilizarla para sacar insectos que están abajo de una piedra. En cautiverio, bajo la influencia humana, estos animales pueden ser muy inteligentes; algunas veces pueden unir ramas para alargar su alcance o apilar cajones uno sobre otro para treparse en busca de comida. Pero éstos sólo son actos incidentales y episódicos. Su existencia no depende del aprendizaje. Los humanos, por otro lado, no pueden sobrevivir excepto a través del trabajo sistemático.

Posteriormente, en el curso de sus actividades productivas, los humanos generaron necesidades completamente nuevas que van más allá de las necesidades biológicas de la existencia animal. Desde la primera piedra descantillada o estaca perforadora hasta el avión *jet* o las naves espaciales, la historia de la producción humana es la

del surgimiento continuo de nuevas necesidades y de la tecnología para satisfacerlas. Gordon Childe define a la sociedad como «una organización cooperativa para producir los medios para satisfacer sus necesidades, para reproducirlos, y para producir nuevas necesidades».¹

Se cree comúnmente, debido a que los hombres son los principales productores en la sociedad moderna, que esto ha sido siempre así. De hecho, lo opuesto fue verdad en la primera y más larga época antes de la civilización; el reparto más grande de trabajo corresponde a las mujeres. Esto se desprende de las afirmaciones frecuentemente citadas de un aborigen kurnai en Australia, quien dice que el trabajo del hombre era cazar, pescar, luchar y después «sentarse». El trabajo de las mujeres era «hacer todo lo demás». Examinemos lo que está incorporado en el sucinto «todo lo demás».

EL CONTROL DE LAS RESERVAS DE ALIMENTOS

La búsqueda de alimentos es la preocupación más compulsiva de cualquier sociedad. Ningún desarrollo superior de la sociedad es posible en tanto y en cuanto la gente no esté alimentada. Además, mientras los animales pueden vivir al día, los humanos deben lograr cierta medida de control sobre la reserva de sus alimentos si han de progresar. Control significa no sólo suficientes alimentos para hoy sino un plusproducto para mañana, y su habilidad para preservar y para conservar las reservas para uso futuro.

Desde este punto de partida, la historia humana se puede dividir en dos grandes épocas: la época de recolección de alimentos, que se extendió durante cientos de miles de años, y la época de producción de alimentos que comienza con la agricultura y el almacenamiento hace aproximadamente ocho mil años atrás, colocando los fundamentos para la civilización. Entre estos dos períodos hubo una etapa transicional de jardinería y de horticultura a pequeña escala.

Desde el principio, existe una historia continua del trabajo de las mujeres en función de procurar y de desarrollar las reservas de alimentos, descubriendo nuevos recursos y tipos de alimentos, y ganando conocimiento acerca de su preservación. La primera herramienta en este trabajo fue la estaca perforadora, un largo palo afilado en la punta y utilizado por las mujeres para desenterrar raíces y vegetales de la tierra. En algunas partes del mundo, hasta el presente, la estaca perforadora sigue siendo tan inseparable de la mujer como su bebé. Los colonos blancos llamaron a los indios chochone de Nevada y de Wyoming «los excavadores» porque todavía empleaban esta antigua técnica.

Excepto algunas pocas áreas del mundo en ciertas etapas históricas, las fuentes de alimentos más seguras no eran los animales sino los vegetales. Alexander Goldenweiser dice:

«En todos los lugares, el mantenimiento de esta parte de los quehaceres domésticos son provistos con más regularidad y seguridad por los esfuerzos de la mujer a cargo del hogar más que por los de los errantes cazadores, su marido y sus hijos. Es, en los hechos, un espectáculo familiar entre todos los pueblos primitivos que el hombre, al volver a casa de una cacería más o menos ardua, puede incluso llegar con las manos vacías y pedir vehementemente alimentos. Bajo tales condiciones, las reservas de verduras de la familia han de servir a sus necesidades tanto como al resto de la casa.»²

A través de una larga experiencia en actividades de excavación las mujeres aprendieron eventualmente el arte de cultivar la tierra. Frazer hace una descripción de su proceso entre los aborígenes australianos:

«Nuevamente, entre los nativos de Australia occidental, es considerada generalmente la provincia de las mujeres para desenterrar raíces, y para este propósito portan un largo y puntiagudo palo, el cual se lleva en la mano derecha y se clava firmemente en la tierra, donde es sacudido, como para aflojar la tierra, la que es removida y quitada con los dedos de la mano izquierda, y de esta manera excavan con gran rapidez. Pero el trabajo es grande en proporción a la cantidad obtenida. Para obtener una batata de una pulgada y media de circunferencia aproximadamente y un pie de largo, tienen que excavar un hoyo de un pie cuadrado aproximadamente y dos pies de profundidad; una parte considerable del tiempo de las mujeres y de los niños se emplea, por lo tanto, en esta tarea. ... Entre los aborígenes de Victoria central. ... El implemento que ellos utilizan para desenterrar las raíces era una estaca de seis o siete pies de largo, endurecida en el fuego y afilada en la punta, la que también les servía de arma, tanto de defensa como de ataque. ...

»En estas costumbres ... tal vez podemos detectar algunos de los escalones por medio de los cuales la humanidad ha avanzado ... hacia el cultivo sistemático de las plantas. Porque un efecto de excavar la tierra en busca de raíces probablemente ha sido, en muchos casos, el de enriquecer y de fertilizar la tierra y de esa manera aumentar la cosecha de raíces y de hierbas. ... Además, el aventar las semillas sobre la tierra que ha sido removida de este modo por la estaca perforadora de las mujeres, contribuiría naturalmente al mismo resultado. ... Es casi seguro que en el proceso de aventar las semillas como una preparación para comerlas, muchos de los granos deben haber escapado y, siendo llevados por el viento, deben haber

caído sobre la tierra removida y dado frutos. Por lo tanto ... la mujer salvaje estaba preparando inconscientemente para toda la comunidad una reserva futura y más abundante de alimentos. ...»³

En el transcurso de su trabajo no sólo se aseguraba la cantidad; también se mejoraba la calidad de las plantas. Surgieron nuevos tipos y mejores variedades. Chapple and Coon se refieren al nabo, el cual dio origen a «vegetales diversos tales como repollo, col de Bruselas, brocolí y coliflor». Y «en Melanesia los pueblos cultivaban batatas de seis pies de largo y un pie o más de espesor; las raíces silvestres miserables que los australianos extraían no eran más voluminosas que un cigarro».⁴

Según Otis Tufton Mason, «mucho antes de los días de los descubridores y de exploradores que escribieron sobre ellas, las mujeres en América, en África y en el Indo-Pacífico eran labradoras, y habían aprendido a usar la estaca perforadora, la azada y un arado rústico.»⁵

Gordon Childe nos dice que «cada simple planta alimenticia cultivada de cualquier importancia ha sido descubierta por alguna sociedad bárbara anónima», entre ellas el trigo, la cebada, el arroz, el mijo, el maíz, la batata, la mandioca, la calabaza y otras plantas que no son cereales. Para lograr esta revolución neolítica, dice, «la humanidad, o mejor dicho la mujer, no sólo tuvo que descubrir las plantas adecuadas y los métodos apropiados para su cultivo, sino que también tuvo que inventar implementos especiales para trasejar la tierra, para segar y almacenar la cosecha y para convertirla en alimentos».⁶

No debe sorprender que los hombres primitivos llegaran a considerar a las mujeres como poseedoras de poderes mágicos para hacer crecer los alimentos, semejantes a sus poderes de hacer crecer a los niños. Crawley habla de cómo los indios del Orinoco explicaban esto a un misionero:

«Cuando las mujeres plantan maíz, la caña produce dos o tres mazorcas; cuando ponen mandioca, la planta produce dos o tres cestas de raíces; y del mismo modo todo se multiplica. ¿Por qué? Porque las mujeres saben cómo producir niños, y saben cómo plantar el maíz así como asegurar su germinación. Entonces, dejadlas plantar; nosotros no sabemos tanto como saben ellas.»⁷

Además de cultivar plantas, las mujeres también recolectan raíces, insectos, lagartos, moluscos y pequeños animales como los conejos, los marsupiales, los pájaros y los más pequeños de muchas especies animales. Ellas protegen, alimentan y cuidan a muchos de estos animales así como a los pequeños animales capturados con vida por los cazadores en el campo.

Este cuidado y protección por parte de las mujeres proveyeron

las bases para los primeros experimentos para amansar y domesticar animales. Con bastante frecuencia, un investigador de campo ha encontrado a una mujer amamantando a un cachorro o a otro animal infante en un pecho, y a su propio bebé en el otro. Se estudiaban las características específicas de cada animal, y aquéllos que al crecer iban a ser peligrosos, se los ponía en jaulas. Sobre esta cuestión escribe Mason:

«Ahora bien, la primera domesticación es simplemente adopción de los infantes desvalidos. El cazador trae a la casa al lobo pequeño, o al cabrito, o al cordero o al ternero. La madre y sus hijos lo alimentan y lo cuidan, e incluso ella lo nutre con su propio pecho. Se pueden dar innumerables referencias sobre enjaular y amansar criaturas salvajes. Los esquimales y los indios que están al sur de ellos, capturan a los zorros plateados, y las mujeres los alimentan hasta que llega el mejor momento para quitarles las pieles. La gente de Pueblo enjaulan a las águilas y a los halcones por sus plumas, y las mujeres los alimentan. Cada choza nativa en Guinea es la residencia de muchas especies de pájaros, capturados por su brillante plumaje. Los grandes animales domésticos, dejando de lado a las fieras, están en esta condición hace tanto tiempo que nadie conoce su hogar original. Siempre se asociaba a las mujeres especialmente con aquellas especies que proveen leche y lana.»⁸

El control de la reserva de alimentos implicaba no abusar de los animales jóvenes que podían crecer y multiplicarse. Algunos animales y pájaros no eran usados como alimentos bajo ningún concepto mientras que otros eran usados solamente en ciertos momentos y bajo ciertas condiciones. Esta preservación de animales, que requiere un ejercicio de moderación, es a la vez la causa y la consecuencia de la domesticación.

Mientras que un aspecto del trabajo de la mujer, el cultivo del suelo con la estaca perforadora, se orientaba en dirección a la agricultura, otro se dirigía hacia la domesticación de animales. Esta combinación de técnicas colocó los fundamentos para elevar a la humanidad del salvajismo, a través de la barbarie y hacia la civilización. Fue sólo más tarde cuando los hombres tomaron lo que las mujeres habían desarrollado, y se convirtieron en los principales labradores y almacenadores.

En el proceso de lograr control sobre las reservas de alimentos las mujeres estaban obligadas a inventar toda una serie de técnicas y de equipos colaterales para la preservación de los alimentos. Mason describe cómo las múltiples industrias de las mujeres se desarrollaron a partir de esta necesidad:

«Donde quiera han ido las tribus de la humanidad, las mujeres

han descubierto muy pronto los grandes renglones de producción que iban a constituir su principal seguridad. En Polinesia es el taro y el fruto de pan. En África es la palma y la tapioca, el mijo y la batata. En Asia es el arroz, en Europa los cereales, en América el maíz y las patatas, y en algunos lugares las bellotas y los piñones. Toda la vida industrial de la mujer se levanta alrededor de estos renglones. Desde el primer viaje que se emprende para procurar la materia prima hasta que la comida es servida y comida hay una línea de actividades que son continuas y que nacen del medio ambiente.»⁹

Entre los requerimientos estaban las vasijas y los recipientes para transportar, cocinar, servir y almacenar los alimentos y las bebidas. Dependiendo de los materiales disponibles en el medio ambiente, estos recipientes se hacían de madera, corteza, fibras, pieles, etc., hasta que finalmente las mujeres aprendieron cómo hacer ollas y vasijas de arcilla, endureciéndolas en el fuego.

Incluso el descubrimiento del uso del fuego estaba conectado con las actividades laborales de las mujeres. Desde la primera estaca excavadora, con su punta endurecida con el fuego, hay un desarrollo continuo en el uso del fuego por las mujeres.

EL USO DEL FUEGO EN LA COCCIÓN Y EN LA INDUSTRIA

Todos los animales temen al fuego y huyen de él; incluso el olor del humo es suficiente para provocar una estampida. Los humanos son capaces de controlar y de utilizar el fuego. Según Childe, este logro marca una gran distinción entre los humanos y los animales. Así describe esta gran conquista:

«... al dominar el fuego, el hombre estaba controlando una fuerza física poderosa y un notable cambio químico. Por primera vez en la historia una criatura de la naturaleza estaba dirigiendo una de las grandes fuerzas de la naturaleza. Y el ejercicio de poder debe reaccionar sobre el controlador. La vista de la llama brillante que estallaba cuando una rama seca era arrojada al rescoldo encendido, la transformación de la rama en fina ceniza y humo. ... debe haber estimulado el rudimentario cerebro del hombre. ... al alimentar y al apagar el fuego, al transportarlo y al usarlo, el hombre realizó un revolucionario despegue de comportamiento respecto de los otros animales. Estaba afirmando su humanidad y haciéndose a sí mismo.»¹⁰

A. M. Hocart señala que invocar algún «accidente afortunado» como frotar dos ramas entre sí en el viento y encender así el fuego, no es una explicación para la domesticación del fuego. Es más probable que aconteciera en el curso de las actividades laborales; existiendo

un artesano, cuya materia principal es la madera, y no la piedra, que da forma a sus trabajos por la fricción, el fuego está obligado a aparecer en algún momento.¹¹ Dado que las hembras fueron las primeras «artesanas», esto sugiere que en el curso de sus actividades laborales las mujeres descubrieron cómo reavivar el fuego y aprendieron cómo usarlo.

La preparación y la conservación de los alimentos requirieron del uso de fuego controlado y de calor dirigido. Las técnicas culinarias básicas —emparrillar, hervir, asar, hornear; cocinar al vapor, etcétera— fueron desarrolladas por las mujeres. Por medio de la aplicación del fuego y del calor dirigido, también preservaron reservas de verduras, pescado, y alimentos de origen animal para usos futuros.

El fuego también era usado en el equipo colateral que las mujeres hacían para cocinar, preservar y almacenar comida. Uno de los notables logros de las mujeres fue hacer vasijas de madera para cocinar que eran a prueba de goteras y de fuego. A partir de la descripción de Mason podemos ver cómo los mismos principios pudieron haber sido aplicados a la manufactura de las primeras canoas y de otras embarcaciones:

«... ellas quemaban la cavidad de la futura olla. Observaban cuidadosamente el progreso del fuego, y cuando amenazaba con extenderse lateralmente, detenían su curso en esa dirección por medio de tiras de corteza verde o barro o agua. Tan pronto como las cenizas y el carbón de madera impedía la posterior acción del fuego, esta maravillosa «sabelotodo» removía el fuego y cepillaba los restos con una improvisada escoba de pasto. Entonces, por medio de un raspador de pedernal que ella misma había hecho, quitaba el carbón hasta que lograba una superficie limpia de madera. El quemar y excavar se repetía hasta que la «concauidad» asumía la forma deseada. Completada la cubeta, estaba lista para hervir la comida de la familia tan pronto como la carne estuviera lista y las piedras calentadas.»¹²

A través del uso del fuego y del calor dirigido, las mujeres convirtieron incluso algunas sustancias que son venenosas en estado natural en comestibles. La mandioca, una de las más conocidas, se hizo comestible a través de un proceso complicado de extraer sus propiedades venenosas con una prensa de paja y al eliminar los residuos por el calor. Según Mason, «en muchos países existen plantas que en estado natural son venenosas o extremadamente agrias o picantes. Todas las mujeres de estas tierras han descubierto independientemente que hervir o calentar elimina al elemento venenoso o desagradable».¹³

LA MEDICINA FEMENINA

Los «médicos» originales en la historia fueron realmente mujeres. Sobre esta materia escribe Briffault, «la conexión de las mujeres con el cultivo del suelo y la búsqueda de verduras y de raíces comestibles las hace especialistas en conocimientos botánicos, que, entre los pueblos primitivos, son extraordinariamente extendidos. Ellas se transforman en conocedoras de las propiedades de las hierbas, y fueron, por consiguiente las primeras doctoras». Briffault agrega:

«La palabra "medicina" se deriva de una raíz que significa "conocimiento" o "sabiduría"; la sabiduría de las "mujeres sabias". El nombre de Medea, la herborizadora bruja, viene de esta misma raíz. ... "El secreto de la bruja", dice un nativo ogowe, "es conocer las plantas que producen ciertos efectos, y saber cómo preparar y cómo usar las plantas en función de lograr el resultado deseado; y esto es la suma y la esencia de la brujería". En el Congo, se observa que la mujer médico se especializa en el uso de drogas y en la farmacia de hierbas. En Ashanti las mujeres médicos son "preferidas generalmente para el auxilio médico, dado que poseen un conocimiento completo de las hierbas y de las cortezas". En África del Este "hay tantas mujeres médicos como hombres".»¹⁴

Dan McKenzie, en *The Infancy of Medicine (La infancia de la Medicina)* (1927), relaciona cientos de remedios antiguos, algunos de los cuales todavía están en uso sin alteración, mientras que otros sólo han sido ligeramente mejorados. Entre éstos están las sustancias utilizadas por sus propiedades narcóticas. Un rápido repaso indica el asombroso alcance de estos productos médicos. Se desarrollaron propiedades útiles a partir de: la acacia, el alcohol, la almendra, la asafétida, el bálsamo, la bonga, la caféna, el alcanfor, de la alcaravea, del aceite de chaulmoogra (remedio para la lepra), la dedalera, el hordiate, la lavanda, la lianza, el perejil, la pimienta, el alquitrán, la granada, la amapola, el ruibarbo, la senega, el azúcar, la trementina, el ajenjón, y cientos más. Éstos provienen de todas las regiones del globo; América del Sur, América del Norte, África, China, Europa, Egipto, etc. No sólo sustancias vegetales sino también sustancias animales fueron convertidas en remedios; el veneno de víbora, por ejemplo, fue convertido en un suero para ser utilizado contra las picaduras de víboras, el equivalente del actual antiveneno.

Según Marston Bates, muy poco se ha agregado a esta destacable colección antigua de medicina, hasta el descubrimiento de las sulfamidas y de los antibióticos. «Cómo descubrió el hombre primitivo las formas de extraer, de preparar y de usar todas estas drogas, venenos

y alimentos, sigue siendo uno de los grandes misterios de la prehistoria humana», dice Marston.¹⁵ Pero no es tan misterioso cuando miramos en dirección del sexo femenino y nos familiarizamos con su arduo trabajo, con su vasta experiencia y con la inteligencia de la mujer primitiva, preocupada por cada aspecto de la supervivencia del grupo.

No sólo la medicina sino también los rudimentos de otras ciencias diferentes crecieron junto con la artesanía y la habilidad de las mujeres. Childe señala que convertir la harina en pan requiere un conocimiento de la bioquímica y del uso de los microorganismos leudantes. Esta sustancia lleva también a la producción de licores fermentados y de cerveza. Childe también le da el mérito a las mujeres por «la química de la alfarería, la física de hilar, la mecánica del telar, y la fitología del lino y del algodón».¹⁶

A medida que una necesidad se satisfacía, surgían nuevas necesidades, y éstas a su vez se encontraban en un espiral creciente del emerger de nuevas necesidades y de nuevas cualificaciones adquiridas. Dado que las labores de la mujer en las industrias primitivas generalmente se acreditan al «hombre» o a la «humanidad», vale la pena examinar la gran variedad de artesanías que se originaron en las manos y en las cabezas de las mujeres antes que fueran tomadas por los hombres en las etapas superiores de la industria.

DESDE LA CORDELERÍA HASTA LOS TEJIDOS

La cordelería puede aparecer como una actividad muy humilde, sin embargo fue el comienzo de toda una cadena de oficios que culminaron en la gran industria textil. La técnica de hacer y de plegar los cordeles no sólo requieren una destreza manual sino también un conocimiento de seleccionar, de tratar y de manipular los materiales utilizados. Chapple y Coon dicen:

«Todos los pueblos conocidos hacen algún uso de la cordelería, ya sea para atar asas a los implementos, para hacer conejeras, y asas de bolsas, o para atar adornos alrededor de sus cuellos. Allí donde las pieles son muy usadas, como entre los esquimales, estos cordeles pueden consistir mayormente las correas cortadas de piel y de tendones de animales; los pueblos que usan pocas pieles y que viven en los bosques usan fibras vegetales, como roten, fibra de hibisco y raíces de abeto, que vienen en unidades tan largas que, como con las correas y los tendones, no es necesario un tratamiento secundario para hacerlos útiles.

»Otras fibras, no obstante, son cortas y se las debe torcer juntas en una cuerda continua o en una hebra si se van a usar.»¹⁷

La técnica del plegado lleva a la industria de cestería. Al depender de los materiales disponibles, éstas se hacían de corteza, de pasto, de líber, de pieles y de raíces. Algunas se tejían, otras se cosían. La variedad de cestas y de otros artículos tejidos es inmensa. Robert H. Lowie relaciona algunas de éstas: morrales, botellas para agua, recipientes poco profundos, posafuentes, escudos (en el Congo), gorros y cunas (en California), abanicos, mochilas, alfombras, maletones, cajas, redes. Algunas de estas cestas se tejen en forma tan apretada que son a prueba de agua y se usan para cocinar y para almacenar.¹⁸ Briffault nos dice:

«El tejido de corteza y de fibras por las mujeres primitivas a menudo es tan maravilloso que no podría ser imitado por ningún hombre del presente, aún con los recursos de la maquinaria. Los así llamados sombreros Panamá, los mejores se pueden arrugar y pasar a través de un anillo, son un ejemplo familiar. ...»¹⁹

Las mujeres utilizaron cada recurso que el medio ambiente ponía a su disposición para este oficio. En áreas donde se encontraba el coco, se hacía una cordelería superior a partir de las fibras de su cáscara. En las Filipinas, una especie no comestible de plátanos producía el famoso cáñamo de Manila para cordelería y tejido. En Polinesia, el árbol de morera se cultivaba por su corteza. Después, la corteza era molida por las mujeres y era convertida en tela, y de esta tela hacían camisas para hombres y para mujeres, bolsas, cinturones, etc.

Todo esto condujo a la industria textil, que emergió en el período paleolítico. Según Childe:

«Entre los restos de los pueblos neolíticos primitivos de Egipto y de Asia mayor, encontramos las primeras indicaciones de una industria textil. Vestimentas manufacturadas, tejidos de lino, o posteriormente de lana, comenzaron a competir con vestidos de piel o faldas de hojas como protección contra el frío y el sol. Para que esto sea posible se requiere otro complejo de descubrimientos y de invenciones; todo un cuerpo de conocimientos científicos debe ser aplicado prácticamente. ... Una industria textil, por lo tanto, no sólo requiere el conocimiento de sustancias especiales como el lino, el algodón y la lana, sino también la producción de animales especiales y el cultivo de plantas especiales.»²⁰

El telar fue una nueva creación que tuvo lugar por los requerimientos de la industria textil. Acerca de su importancia dice Childe:

«Ahora bien, un telar es una pieza de maquinaria bastante elaborada; demasiado elaborada para ser descrita aquí. Su uso no es menos complicado. La invención del telar fue uno de los grandes triunfos

del ingenio humano. Sus inventores son anónimos, pero ellos hicieron una contribución esencial al capital del conocimiento humano. ...»²¹

Cuando volvemos al arreglo y al curtido de cuero, encontramos una actuación igualmente sorprendente por parte de las mujeres primitivas.

FABRICANTES DE CUERO Y CURTIEMBREROS

Carleton Coon escribe sobre la cuestión de la caza, que era trabajo del hombre:

«Cazar es un buen ejercicio para el cuerpo y para el cerebro. Estimula y puede haber "seleccionado" las cualidades de autodominio, de cooperación, de atemperar la agresividad, de ingenio, de inventiva y de un alto grado de destreza manual. La humanidad no podría haber pasado por mejor escuela en su período formativo.»²²

Sin embargo, cazar y matar animales no implica más esfuerzo mental y más destreza física que la requerida para convertir los cueros y los otros subproductos de la caza en artículos útiles. Fueron las mujeres las que trabajaron las pieles, curtiéndolas hasta convertir las en cuero, e hicieron gran variedad de nuevos productos a partir de ellos.

Fabricar cuero es un proceso largo, difícil y complicado. Lowie describe la forma primitiva de este trabajo como todavía lo practicaban las mujeres onas de Tierra del Fuego hasta tiempos recientes. Lowie dice:

«Cuando un ona ha despellejado un cuero de guanaco, su esposa lo estira con estacas para que se seque y después de varios días lo coloca sobre el suelo con la lana para abajo. Se arrodilla sobre el cuero crudo endurecido y laboriosamente raspa la capa de grasa y la capa transparente que está debajo con su raspador de cuarzo. Después de un tiempo, soba la piel gradualmente con sus puños, pasando por toda la superficie repetidamente e incluso pone en juego sus dientes hasta que lo suaviza. Si se ha de quitar el pelo, esto se realiza con el mismo raspador.»²³

El raspador y la estaca perforadora son los dos implementos más antiguos. Este sólo hecho establece a las mujeres como las inventoras y las usuarias de las primeras herramientas y por consiguiente como las pioneras en las actividades laborales. Briffault resume las evidencias de la siguiente manera:

«En función de llevar adelante aquellos procesos industriales, la mujer primitiva ha ideado varios implementos. Los "raspadores" que forman la proporción más grande de las herramientas prehistó-

ricas, fueron usadas y hechas por las mujeres. En el momento en que se discutía los descubrimientos de Boucher de Perthes de las herramientas paleolíticas de la humanidad europea, tuvieron lugar muchas controversias en torno al posible uso de esos "raspadores". El hecho que contribuyó más a silenciar el escepticismo fue que las mujeres esquimales en la actualidad usan instrumentos idénticos a aquellos que sus hermanas europeas han dejado con tal abundancia en los residuos de grava de la Edad de Hielo. Los raspadores y los cuchillos de las mujeres esquimales a menudo están elaborados e incluso artísticamente montados sobre asas de huesos. En Sud África, el país está repleto de raspadores idénticos a aquellos de la Europa paleolítica; y mister E. S. Hartland supo por el testimonio de personas íntimamente familiarizadas con los bosquimanos que aquellos implementos fueron manufacturados por mujeres.»²⁴

Mason sostiene la misma opinión:

«Estos raspadores de piedra, universales en el salvajismo presente, fueron en otros tiempos los implementos favoritos con los que muchas veces nuestras abuelas removían. Los pueblos arianos, tanto en Asia como en Europa, en otros tiempos, se vistieron en el mismo estilo que los aborígenes americanos de la actualidad. Si fuérais a visitar sus campamentos encontraríais entre los implementos de pedernal, raspadores en abundancia. En las viviendas lacustres de Suiza y de Italia se han encontrado fragmentos de cuero, y los bretones se vestían de cuero en los días de Julio César. ... El raspador es el implemento más antiguo de cualquier oficio en el mundo. Las mujeres indias de Montana todavía reciben su oficio de sus madres, y ellas, a su vez, fueron enseñadas por sus madres, en una sucesión ininterrumpida, desde el nacimiento de la especie humana.»²⁵

Fabricar cuero requería algo más que destreza manual. Dado que curtir es esencialmente una alteración química del cuero bruto, las mujeres tuvieron que aprender los secretos de dicha química. Aprendieron cómo aplicar una sustancia para efectuar una transformación en otra.

Entre los esquimales, dice Lowie, este cambio químico se logra al remojar las pieles en una palangana de orina. En América del Norte las mujeres indias remojaban las pieles en una preparación hecha con sesos de animales.²⁶

El calor dirigido fue también parte del proceso de fabricar cuero. Para endurecer el cuero, las mujeres lo ahumaban sobre los rescoldos. Los escudos de los indios norteamericanos eran tan duros, que no sólo eran a prueba de flechas sino que a veces eran, incluso, a prueba de balas.

Los productos de cuero cubren una gama tan amplia como la

cestería. Lowie relaciona algunos: los nómadas asiáticos usaban cuero para botellas; los africanos del Este hacen escudos y vestimentas. Los indios norteamericanos usan cuero para túnicas, camisas, vestidos, pantalones, mocasines, tiendas de campaña, cunas y escudos. Ellos guardan los implementos de fumar y otras menudencias en bolsas de ante y preservan la carne en fundas de cuero crudo. El elaborado surtido de productos de cuero hechos por las mujeres indias de América del Norte excita la admiración de los que visitan los museos en donde están coleccionados.

Briffault señala que las mujeres tenían que conocer la naturaleza particular del cuero que estaban preparando y tenían que decidir de antemano el tipo de producto que se adaptaba mejor:

«Variaba infinitamente según el uso que se le intentaba dar al cuero; las pieles arrugadas se alisaban hasta alcanzar un grosor uniforme, reteniendo la capa a la que va adherido el pelo; los cueros duros para las tiendas, los escudos, las canoas y las botas; el cuero delgado, suave y lavable para ropa; todos ellos requieren procesos técnicos especiales que la mujer primitiva ha elaborado.»²⁷

Al considerar el vasto surtido de pieles utilizadas por las mujeres en esta industria, Mason nos dice:

«En el continente americano sólo las mujeres confeccionistas de ropa sabían cómo curar y cómo manufacturar los cueros de: gatos, lobos, zorros, toda la numerosa familia de los zorrinos, osos, mapaches, focas, morsas, búfalos, bueyes almizcleros, ovejas, antilopes, ante, venados, alce, todas las clases de ballenas, ardillas de treinta especies, castores, topos, ratas almizcleras, puercoespines, liebres, zarigüeños, cocodrilos, galápagos, innumerables pájaros, peces y reptiles.

»Si algo arriba en el cielo, o abajo en la tierra o en las aguas poseía piel, al hacer un examen se ha descubierto que las mujeres salvajes han tenido un nombre para designarlo, y han tenido éxito en transformar su uso primitivo en vestimenta humana, y han inventado nuevos usos no soñados por sus propietarios originales.»²⁸

El arte decorativo fue desarrollado por las mujeres en relación con sus oficios. Esto se puede ver en los coloridos diseños tejidos en sus productos de cestería y de cuero. Esta habilidad artística se prolongó en la cerámica, donde la calidad productiva de la mujer alcanzó su punto más alto.

ALFARERAS Y ARTISTAS

La alfarería, según Childe, significa un salto en el control consciente del fuego y en el conocimiento de cómo lograr cambios químicos. Dice así:

«La alfarería es, tal vez, la primera utilización consciente por parte del hombre de un cambio químico. ... La esencia de la alfarería es que ella puede modelar la pieza de arcilla en la forma que desea y luego darle esa forma permanente por medio de la "cocción" (esto es, calentándola por encima de los 600 °C). Para el hombre primitivo, este cambio en la calidad del material le debe haber parecido una especie de transustanciación; la conversión del barro o del polvo en piedra. ... En el proceso de cocción, la arcilla cambia no sólo su consistencia física sino también su color. ... De manera que la alfarería, aún la más rústica, la forma más generalizada, ya era compleja. Implicaba la apreciación de un número de procesos distintos; la aplicación de toda una constelación de descubrimientos. De estos, sólo unos pocos han sido mencionados. ... El carácter constructivo de la alfarería reactuó sobre el pensamiento humano. Construir una vasija fue un ejemplo de creación suprema hecha por el hombre.»²⁹

Aunque Childe, en su extensa descripción de la complejidad de la alfarería, se refiere repetidamente al alfarero como «ella», él concluye con el hombre como creador de vasijas. George Thomson, por otro lado, ofrece una pintoresca descripción de cómo las mujeres primitivas, las alfareras, veían sus propios intentos:

«Para ellas, era un acto de creación; un misterio de la mujer en donde el hombre no podía estar presente. Cuando una de ellas terminaba un modelo lo mostraba para que las otras lo admiraran y lo llamaba un "ser creado". Después de secarlo al sol, le daba golpecitos con el raspador, y la pieza sonaba. Este era el lenguaje de la criatura. Cuando lo ponía en el horno, permanecía de pie delante del mismo. Si se rajaba durante la cocción —y esto podría suceder si no tenía suficiente arena o sílice— el fuerte crujido era el grito de la criatura que se escapaba. Esto se demostraba por el hecho de que una jarra rajada nunca sonaba otra vez. De ahí que, en un contraste llamativo con su práctica usual, las mujeres nunca cantaban durante este trabajo, por temor a que estas criaturas, a las que ellas le habían dado el ser, se sintieran tentadas a responder y, de esa manera, se rompieran las vasijas. Para ellas, por consiguiente, el artículo terminado era algo más que una vasija. Era una vasija viviente con voz y voluntad propias.»³⁰

Con el desarrollo de la rueda de alfarero, que llegó más tarde en la historia, los hombres tomaron posesión de la alfarería. Pero Briffault ofrece datos recogidos en todas partes del globo que indican que «la alfarera original fue una mujer», y, de ese modo, fue la artista-decoradora original.

«El origen de los adornos de cerámica se puede ver claramente en los diseños policromáticos de la cestería de Maidu, las que por su

belleza sobrepasan a muchos productos de la decoración de cerámica griega. Se han distinguido cincuenta esquemas de diseño completamente diferentes. En el presente, "el conocimiento de esos diseños está confinado casi exclusivamente a las ancianas". En forma similar, los diseños extremadamente intrincados de la cerámica tunesina, difieren en cada familia de alfareras, y se transmiten de madre a hija. En Guayana, las mujeres no sólo decoran las vasijas que ellas mismas hacen sino también todos los demás artículos, e incluso los postes de las chozas. Parecería, entonces, que el arte decorativo se originó con las mujeres; las primeras decoradoras de ropa, de cestería plegada, de cerámica.»³¹

Es más fácil para nosotros asociar a las mujeres con el trabajo artístico de alfarería que con la ingeniería y la construcción, pero en las primeras etapas, éstas también fueron parte del trabajo de la mujer.

ARQUITECTAS E INGENIERAS

La construcción de los almacenes para los alimentos y de las casas para la gente estuvieron, en otro tiempo, estrechamente relacionadas; en la opinión de algunos, los almacenes llegaron antes que las casas. Varios tipos de depósitos e incluso elaboradas estructuras, fueron hechas por las mujeres para almacenar alimentos. Muchos graneros y escondites se excavaban en la tierra y se recubrían con paja. En las tierras húmedas y fangosas, construían almacenes sobre postes por encima del nivel del suelo. Mason da ilustraciones que van desde las pequeñas cestas de mimbre en una choza del norte de California para preservar bellotas, hasta los grandes graneros del país de Mojave. Podemos ver el origen de las cúpulas islámicas en las estructuras africanas hechas por las mujeres como receptáculos para almacenar granos.

Mason le otorga a las mujeres el mérito de amansar a los gatos para mantener a los alimentos libres de bichos. «Las mujeres amansaban al gato salvaje para la protección de sus graneros. ... Ya en los orígenes de la historia escrita, en Egipto, el gato estaba consagrado a Sekhet, o Fasht, hija de Ra y mujer de Ptah.»³²

Las mujeres desarrollaron sus habilidades mucho más allá que construir los graneros. Ellas construyeron elaboradas casas e incluso pueblos y aldeas completas. Briffault reúne una voluminosa información sobre este aspecto del trabajo de la mujer como arquitecta y como ingeniera, lo que sigue es un parte:

«Las chozas de los australianos, de los isleños adamanes, de los patagónicos, de los botocudos, de los rústicos habitantes de Seri, los

albergues de piel y los *wigwams* de los indios de América del Norte, las tiendas de camellos de pelo negro de los beduinos, las "yutra" de los nómadas de Asia central, son todos producto del trabajo exclusivo y del especial cuidado de las mujeres. Algunas de esas viviendas, más o menos móviles, son extremadamente elaboradas. La "yutra" por ejemplo, es a veces una casa espaciosa, construida sobre un armazón de postes clavados en círculo y fortalecidos por un enrejado de listones de madera, cubierto con fieltro grueso, que forma una estructura cupular; el interior está dividido en varios aposentos. "Con excepción de la madera, todas sus partes componentes son producto de la industria de la mujer turca, que se ocupa de la construcción y de juntar las diferentes partes." ... Cuando el señor Bogoras estudiaba el lenguaje de los chukchi, preguntaba a los hombres, los nombres de varias partes del armazón de la casa. Pero casi no le informaban sobre este punto; 'No sé', contestarían, 'eso es asunto de las mujeres'."

»... Los albergues de tierra de los omahas eran construidos enteramente por las mujeres. Los "pueblos" de Nuevo México y de Arizona recuerdan la pintoresca silueta de una ciudad oriental; grupos de casas de varios pisos se levantan en hileras de terrazas, sirviendo la planta baja de una, como la terraza de la de arriba. A los pisos altos se subía por escaleras o por escalinatas externas, y las paredes estaban bordeadas con murallas almenadas ornamentales. Patios y plazas, calles y curiosos edificios públicos redondos que sirven de lugares de esparcimiento o de templo, formaban parte de aquellos pueblos. ... Aquellos edificios son construidos exclusivamente por las mujeres. Entre los zuni, los hombres, hasta el presente, ayudan con el trabajo más pesado de entibiar; entre los hopis el trabajo todavía es enteramente realizado por mujeres.»³³

Los sacerdotes españoles, que se instalaron entre los indios pueblo, estaban sorprendidos no sólo por la belleza de las iglesias y de los conventos edificadas por ellos, sino por el hecho de que las mujeres los construyeron. Un sacerdote señaló en un informe a sus compatriotas europeos que «ningún hombre ha puesto jamás sus manos para la construcción de una casa». Agrega que: «Esos edificios han sido erigidos solamente por las mujeres, las niñas y los varones jóvenes de la misión: porque entre estos pueblos es costumbre que las mujeres construyan las casas. ... Cuando el primer hombre fue puesto por los buenos padres a construir una pared, el pobre infeliz estaba rodeado por una multitud escarnecedora de mujeres y de niños que se mofaban y se reían, y pensaban que la cosa más ridícula que habían visto era que un hombre estuviera comprometido en construir una casa.»³⁴

El transporte, como la construcción, también comenzó con las mujeres. Esto es especialmente constructivo en relación con el mito de que las mujeres han sido siempre físicamente más débiles que los hombres.

SOBRE LAS ESPALDAS Y LAS CABEZAS DE LAS MUJERES

Antes de que fueran utilizados los animales domesticados para llevar carga, las mujeres eran las principales transportadoras de bienes y de equipos. No sólo elegían las materias primas usadas en sus industrias sino que movían todos los enseres de un lugar a otro. En cada migración, las mujeres indias desarmaban las tiendas, los *wigwams*, o chozas y las levantaban nuevamente. En la vida cotidiana ellas eran las que transportaban la leña, el agua, los alimentos y todo lo necesario. Mason señala que el «transportador de carga» es una parte esencial de la vida industrial primitiva. Se debe traer arcilla y combustible para hacer cerámica, y la cerámica, a su vez, se debía modelar para acarrear el agua y los alimentos, de modo que la alfarera y la acarreadora son hermanas.³⁵ En muchas oportunidades el niño es parte de la carga. Mason dice:

«En Nueva Guinea británica ... es un hecho común ver a la madre acarrear sobre su espalda una cesta de alimentos, un atado grande de leña —ambos sostenidos por una banda que se coloca en su frente— y encima de todo, su pequeño hijo de dos años. Las mujeres están habituadas desde la más temprana edad a acarrear enormes cargas.»³⁶

Routledge y señora, descubrieron que entre los kikuyus de África del Este británica, cuarenta libras eran consideradas una buena carga para un hombre. Pero «una mujer, al traer leña a la casa desde una distancia de cinco a diez millas, por su propia cuenta eleva su carga a casi 100 libras. Un hombre kikuyu es tan ineficaz para transportar carga que las mujeres ni lo toman en cuenta».³⁷

Se ha observado que la mayor fuerza física de los hombres con relación a las mujeres en la actualidad, es un producto cultivado de la vida moderna y de las actitudes acerca de la «masculinidad» y de la «feminidad». En la sociedad primitiva, las diferencias físicas entre los sexos eran mucho menos pronunciadas, según numerosos observadores. En algunas oportunidades, se ha descubierto que las mujeres eran superiores en fuerza a los hombres. Aquí tenemos una parte de la documentación de Briffault sobre el tema:

«Entre los adombés del Congo “las mujeres son, a veces, más fuertes que los hombres y de constitución más hermosa”. Entre los

ashira "los hombres no están, ni de cerca, tan hermosamente constituidos como las mujeres". Las mujeres bashilanga son "llamativamente más musculosas que los hombres", los que en comparación son débiles. En Dahomey, "las mujeres son generalmente altas, musculosas y anchas". ... Las mujeres ashanti "son de una hechura más fuerte que los hombres". Las mujeres wateita son descritas como mucho más desarrolladas muscularmente que los hombres. "En fuerza muscular y en resistencia, las mujeres de los somalíes son muy superiores a los señores." ...

»Las mujeres kru "son robustas y fuertes, y capaces de acarrear cargas inmensamente pesadas sobre sus cabezas. Se las puede ver, cada tarde, caminando a sus casas con una gran vasija de agua o un atado de leña de cien libras de peso sobre sus cabezas, y tal vez un niño a cabestrillo sobre sus espaldas. Ellas pueden caminar de esta forma por millas sin levantar sus manos para afirmar o ajustar su pesada carga". ...

»Champlain repara sobre las "poderosas mujeres de fuerza extraordinaria" entre los indios canadienses; y un jefe indio declaró que una mujer "puede acarrear o transportar tanto como pueden hacerlo dos hombres". ... Entre los fueguinos "en general el sexo femenino es mucho más vigoroso y más fuerte que el sexo masculino". Se dice que las mujeres árabes y musulmanas son tan altas y tan fuertemente desarrolladas como los hombres; así también las mujeres de Afganistán. Las mujeres tibetanas, son descritas como más altas y más fuertes que los hombres. ... Las mujeres kashi de Assam, "pueden acarrear cargas que los hindúes no pueden levantar".»³³

El impresionante registro laboral de las mujeres está oscurecido por la descripción usual del mismo como trabajo de «ama de casa». Esto da la impresión de que las mujeres primitivas, como las amas de casa actuales, estaban preocupadas por los pequeños menesteres de los hogares individuales, aisladas entre sí y sin tener parte en la producción social. En la realidad, el caso era el opuesto.

LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES

Dado que las mujeres comenzaron sus labores en un estilo tan humilde, es costumbre describir su trabajo como «meras artesanas». Pero antes de la existencia de las máquinas, todo se hacía a mano. Antes que los gremios y las fábricas, el hogar fue el lugar de toda la producción; esto es, no los hogares individuales, sino la vivienda comunitaria. Sin estos comienzos, los gremios de la Edad Media no podrían haber existido, ni tampoco, en una etapa posterior, todo el

complejo moderno de la industria maquinizada. Sobre este punto dice Gordon Childe:

«Los oficios del neolítico han sido presentados como industrias domésticas. Sin embargo, las tradiciones de los oficios no son individuales sino que son tradiciones colectivas. La experiencia y la sabiduría de todos los miembros se mancomunan constantemente. En una aldea africana moderna, el ama de casa no se recluye en función de fabricar y hornear sus vasijas. Todas las mujeres de la aldea trabajan juntas, conversando y comparando detalles; incluso se ayudan mutuamente. La ocupación es pública; sus reglas son el resultado de la experiencia comunal. ... Y la economía neolítica, como un todo, no puede existir sin el esfuerzo cooperativo.»³⁹

El esfuerzo cooperativo —o producción social— va mucho más allá que los esfuerzos solitarios de los individuos aislados. La experiencia y el conocimiento de toda la comunidad puede mancomunarse y transmitirse a las nuevas generaciones de productores. Como lo señala Childe:

«Aún la más simple herramienta hecha de una rama quebrada o de una piedra descantillada, es el fruto de una larga experiencia; de pruebas y de errores, de impresiones observadas, recordadas y comparadas. La habilidad para hacerla ha sido adquirida por la observación, por la recolección y por la experiencia. Puede parecer una exageración, pero sin embargo, es justo decir que cualquier herramienta es una encarnación de la *ciencia*, porque es una acumulación práctica de experiencias de una misma clase recordadas, comparadas y coleccionadas como las que se sintetizan y se resumen en las fórmulas científicas, en las descripciones y en las recetas.»⁴⁰

Fue en y a través del desarrollo del trabajo cooperativo que el habla y el lenguaje también se desarrollaron. Nuevamente aquí, una contribución decisiva al lenguaje primitivo vino de las mujeres como un resultado de sus múltiples actividades productivas. Mason escribe acerca de la «lingüística» femenina original:

«Las mujeres, al tener toda una serie de artes industriales en sus mentes, durante todo el día y en cada día, deben haber tenido que inventar y fijar el lenguaje de las mismas. ... Por cierto, los mexicanos dicen, "Una mujer es el mejor diccionario". Esta confesión no premeditada está basada sobre una primitiva inducción hecha por los aborígenes de aquel país, centurias atrás. Los hombres salvajes, en la caza y en la pesca, están mucho más solos, y tienen que estar tranquilos, de ahí su taciturnidad; pero las mujeres están juntas y conversan todo el día. Lejos de los centros de cultura, las mujeres son todavía los mejores diccionarios, las mejores oradoras y escritoras de cartas.»⁴¹

Las primeras mujeres, las «feminidas», comenzaron sus actividades laborales sin maestros. Tuvieron que aprender todo por el camino más difícil, sostenido sólo por la perseverancia, el coraje, el talento y la inventiva colectiva. Aprendieron algunas cosas a partir de la observación atenta de la naturaleza de las criaturas vivientes. Según lo ve Mason, probablemente ambos sexos aprendieron de esta manera, pero como sexos diferentes aprendieron cosas diferentes.

Sobre el sexo masculino escribe Mason: «En contacto con el mundo animal, y tomando siempre lecciones de ellos, los hombres observaban al tigre, al oso, a los zorros, a los halcones; aprendían su lenguaje y llegaban a imitar sus danzas ceremoniales.» Luego agrega:

«Pero las mujeres eran instruidas por las arañas, los constructores de nidos, los almacenadores de alimentos y los trabajadores de arcilla como las avispas y las termitas. Esto no significa que estas criaturas establecieron escuelas para enseñar a las tontas mujeres cómo trabajar, sino que sus mentes rápidas estaban alertas para los indicios que provenían de esas fuentes. ... Es una apoteosis de industrialismo que las mujeres hayan creado su parte en forma tan persistente y tan bien. En los comienzos de la humanidad, ellas establecieron las líneas de sus obligaciones, y se han aferrado a ellas ininterrumpidamente.»⁴²

A través de estas múltiples actividades, las mentes de las mujeres se desarrollaron a un ritmo más rápido que el ritmo de los hombres. Alertas ya por sus funciones maternas, las mujeres aceleraron sus capacidades intelectuales a través de su producción social ramificada. Briffault dice:

«La hembra humana primitiva, como la hembra animal, es mucho más astuta, sagaz e ingeniosa que el macho, el que por comparación es tonto y estúpido. Sus funciones maternas han desarrollado, en el curso de una larga evolución, una actitud de alerta, una circunspección, una inventiva, una aptitud constructiva, que son ajenas al desarrollo masculino. De acuerdo con las condiciones primitivas, la hembra no sólo es intelectualmente igual al macho sino que, a menudo, es realmente superior. — no debe sorprender que el salvaje habitualmente recurra a las mujeres de su pueblo para pedir consejo.»⁴³

El registro productivo de las mujeres primitivas ha sido subestimado y descuidado debido a la suposición de muchos antropólogos de que el trabajo del hombre había sido el más importante. Esto ha dado como resultado un cuadro distorsionado de la vida y del trabajo primitivos. Hay páginas llenas de descripciones de las actividades de caza y de lucha de los hombres, sus ritos de sangre, sus juegos y sus

ceremonias, mientras que las actividades de las mujeres son menospreciadas.

Según explica esto W. I. Thomas, la «inusual estima» sentida por las «actividades destructivas del hombre» se debe al hecho de que las proezas del hombre eran «de un carácter más llamativo y sensacional, que apelaban más a las emociones, y aseguraban la atención y la admiración del público más que el «tráfago» de las mujeres». ⁴⁴ Es un error común concebir el trabajo de la mujer primitiva como «tráfago» en el moderno sentido de la explotación y de la opresión de las mujeres trabajadoras.

El hecho es que en la sociedad comunalista primitiva no había trabajo forzado o alienado, masculino o femenino. Así comenta Briffault:

«Era una falacia total de los primeros relatos de las condiciones sociales primitivas que toda vez que se veía a las mujeres trabajar arduamente, se juzgara su *status* como de esclavismo y de opresión. Ningún malentendido podría ser más profundo; el significado de tal evidencia es exactamente el opuesto. Generalmente hablando, es en aquellas sociedades primitivas en las que las mujeres se afanan más, donde su *status* es más independiente y mayor su influencia; donde están ociosas y el trabajo es realizado por esclavos, las mujeres son, como norma, un poco más que esclavas sexuales.» ⁴⁵

En contraste con esta degradada posición de las mujeres en las sociedades patriarcales, Briffault dice, «en la gran mayoría de las sociedades incultas, las mujeres gozan de una posición de independencia que sería alarmante en una sociedad moderna civilizada feminística». ⁴⁶

Los hombres primitivos no compartían el desdén de los hombres modernos por el trabajo de las mujeres. Fue precisamente a través de los avances tecnológicos hechos por las mujeres, que los hombres fueron liberados finalmente de la dependencia de la caza y fueron movidos a formas superiores de actividades laborales. En la medida que el cultivo del suelo avanzó de la jardinería a la agricultura, y con la extensión de la domesticación de animales hasta la cría de animales, los hombres se transformaron en labradores y en pastores, mientras que la caza se redujo a un deporte.

Al comienzo, los hombres hicieron el trabajo descualificado como auxiliares de las mujeres. Quitaban el monte, derribaban árboles y preparaban la tierra para ser cultivada por las mujeres. Gradualmente se transformaron en trabajadores cualificados, participando en numerosos oficios de las mujeres. Los hombres, eventualmente, comenzaron a iniciar mejoras en toda una serie de técnicas industriales. Con la rueda del alfarero, por ejemplo, los hombres tomaron pose-

sión de la alfarería y la convirtieron en uno de sus oficios especializados. Tomaron posesión de los hornos y de las estufas inventados por las mujeres y los perfeccionaron como forjas donde fundían los metales de la tierra: cobre, oro, hierro. Y con la Edad del Metal entramos en la época civilizada.

Las actividades de las mujeres en la fabricación de herramientas y en la labor productiva han dejado sus marcas en algunas leyendas antiguas. Tylor cita una en la que la moraleja es que un hombre que rehúsa trabajar se revertirá a la condición animal. Significativamente, él no concibe cazar o matar animales como el trabajo más básico sino más bien excavar y labrar el suelo para hacer crecer los alimentos. Esta es la leyenda:

«Los zulúes todavía cuentan el cuento de una tribu amaféme que se convirtió en mandril. Eran una raza ociosa a la que no le gustaba excavar, pero deseaban comer en las casas de otra gente, diciendo: "Podremos vivir, aunque no excavemos, si comemos la comida de aquellos que cultivan la tierra". Entonces, el jefe de ese lugar, de Tusi, reunió a la tribu, y prepararon alimentos y se fueron a la naturaleza. Sujetaron detrás de sí los mangos de sus picos, ahora inútiles, éstos crecieron y se transformaron en rabos, el pelo hizo su aparición en sus cuerpos, su frente se hizo prominente y se transformaron en mandriles, y todavía hoy se los llama los "hombres Turi".»⁴⁷

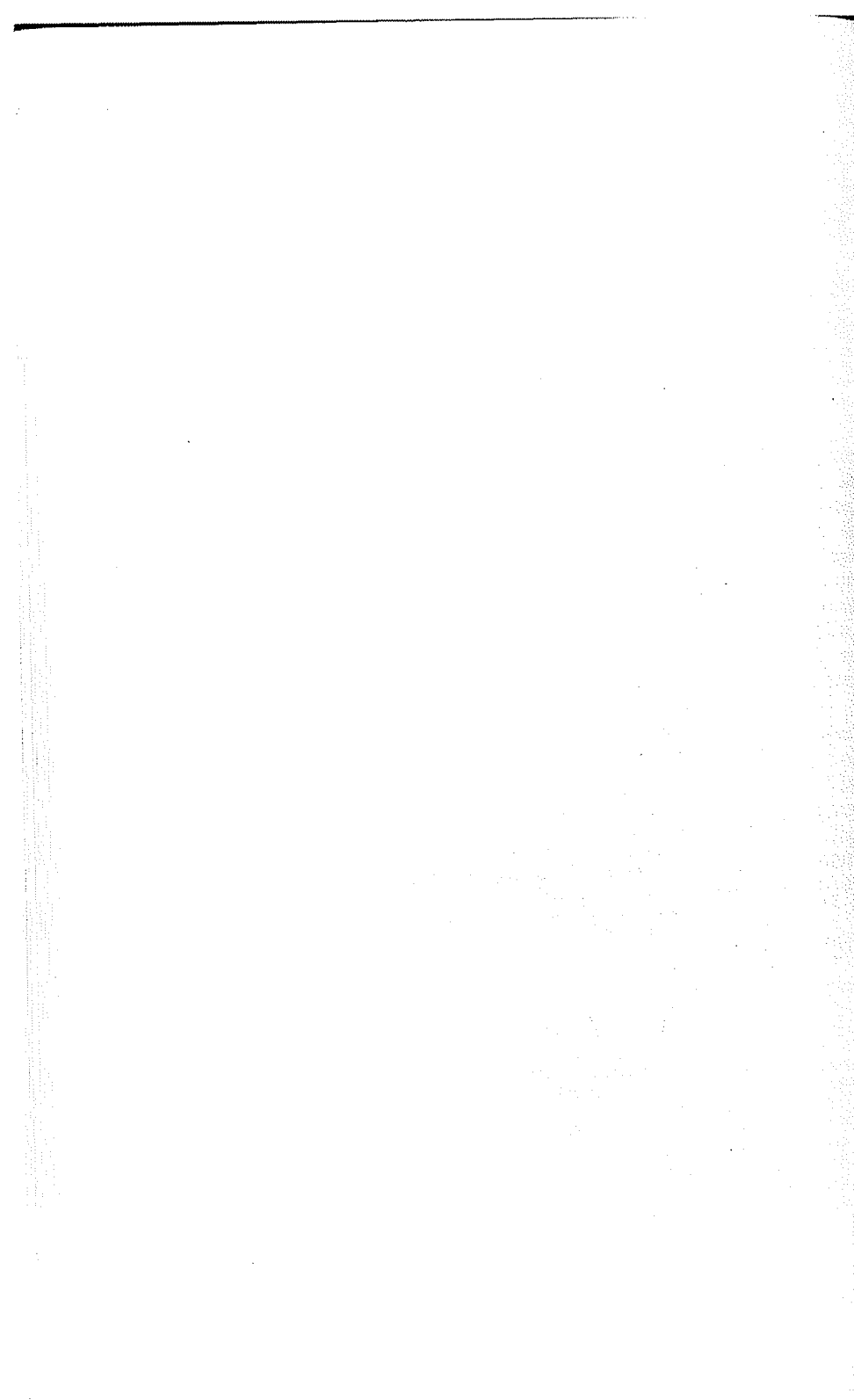
El trabajo social es el primer rasgo que distingue a los humanos de los animales. En los comienzos esto estaba, en gran medida, en manos de las mujeres. Ellas fueron, por decirlo así, las primeras labradoras e industrialistas; las primeras científicas, médicas, enfermeras, arquitectas e ingenieras; las primeras maestras, artistas, lingüistas e historiadoras. Las cosas que dirigían no eran meramente cocinas y guarderías; eran las primeras fábricas, laboratorios, clínicas, escuelas y centros sociales.

Lejos de ser «trafagoso» el trabajo de la mujer era extraordinariamente creativo; creaba nada menos que a la especie humana. Según E. Sidney Harland, el término «madre» en algunas lenguas primitivas puede ser traducido como «productoras-procreatrices».

Esto expresa la esencia del período matriarcal de la organización social. Las mujeres, entonces, no fueron simplemente las procreadoras de la nueva vida, *las madres biológicas*. Fueron las primeras productoras para satisfacer las necesidades de la vida: *las madres sociales*.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. *What Happened in History*, p. 17.
2. *Anthropology*, p. 101.
3. *The Golden Bough*, Parte II, *Spirits of the Corn and of the Wild*, vol. I, pp. 126-29.
4. *Principles of Anthropology*, pp. 175-75.
5. *Woman's Share in Primitive Culture*, pp. 24-25.
6. *What Happened in History*, pp. 56-58.
7. *The Mystic Rose*, vol. I, p. 62.
8. *Woman's Share*, p. 151.
9. *Ibid.*, p. 15.
10. *Man Makes himself*, p. 46.
11. *The progress of Man*, p. 115.
12. *Woman's Share*, pp. 32-33.
13. *Ibid.*, p. 24.
14. *The Mothers*, vol. I, p. 486.
15. *The Forest and the sea*, p. 126.
16. *What Happened in History*, p. 59.
17. *Principles of Anthropology*, p. 112.
18. *An Introduction to Cultural Anthropology*, p. 124.
19. *The Mothers*, vol. I, p. 465.
20. *Man Makes Himself*, pp. 79-80.
21. *Man Makes Himself*, p. 80.
22. *A Reader in General Anthropology*, p. 590.
23. *An Introduction to Cultural Anthropology*, p. 118.
24. *The Mothers*, vol. I, p. 461.
25. *Woman's Share*, pp. 77-78.
26. *Introduction to Cultural Anthropology*, p. 119.
27. *The Mothers*, vol. I, p. 480.
28. *Woman's Share*, p. 71.
29. *Man Makes Himself*, pp. 76-79.
30. *Studies in Ancient Greek Society*, vol. II, p. 48.
31. *The Mothers*, vol. I, p. 477.
32. *Woman's Share*, pp. 17-18.
33. *The Mothers*, pp. 478-79.
34. *Ibid.*, p. 479.
35. *Woman's Share*, p. 116.
36. *Ibid.*, p. 120.
37. *With a Prehistoric People*, p. 105.
38. *The Mothers*, vol. I, pp. 443-45.
39. *Man Makes Himself*, p. 81.
40. *What Happened in History*, p. 9.
41. *Woman's Share*, pp. 189-90.
42. *Ibid.*, pp. 2-3.
43. *The Mothers*, vol. I, p. 490.
44. *Sex and Society*, p. 131.
45. *The Mothers*, vol. I, p. 328.
46. *Ibid.*, p. 311.
47. *The Origins of Culture*, pp. 376-77.



VI. LAS MUJERES Y LOS HOMBRES EN LA COMUNA Matriarcal

La resistencia a aceptar el matriarcado se debe, en parte, a la imagen falsa del «dominio femenino» sobre los hombres, una versión invertida de la dominación masculina moderna sobre las mujeres. Esta concepción errónea parte del fracaso de tomar en cuenta la naturaleza diametralmente opuesta de los dos órdenes sociales.

La desigualdad sexual es una de las diversas manifestaciones de la discriminación y de la opresión que son inseparables de la propiedad privada y de la división de la sociedad en clases. Ni la desigualdad sexual ni la desigualdad social podrían existir en la época matriarcal, cuando la sociedad era comunalista e igualitaria. Sobre este punto escribe Briffault: «En la mayoría de las sociedades primitivas no hay nada equivalente a la dominación que, en las sociedades avanzadas, es ejercida por individuos, por clases o por un sexo sobre otro. ... Ni la noción de la dominación económica a través de la propiedad privada, ni la noción de la autoridad o del derecho privilegiado, son ideas primitivas o tienen algún lugar en las verdaderas formas primitivas de la sociedad.»¹

Cuando el matriarcado fue descubierto por primera vez hace más de cien años atrás, no estaba claro hasta dónde se remontaba en la historia. El alto status de las mujeres es más visible durante el primer período de la agricultura, que marca el fin del salvajismo y la primera etapa de la barbarie. La preeminencia de las mujeres como cultivadoras estaba registrada en los ritos de fertilidad y en otras prácticas conducidas por el sexo femenino, así como también su glorificación como «diosas». Para algunos, parece que el matriarca-

do se limitaba a un breve período en los comienzos de la agricultura. Esto hace surgir la creencia de que, a lo sumo, había sido solamente un «matriarcado parcial».

En los hechos, el sistema de clan maternal es tan antiguo como la humanidad. Estas primeras féminas que manejaron sus estacas perforadoras para llegar a las raíces y arrancarlas, eventualmente aprendieron como cultivar el suelo, avanzando de la horticultura en la última etapa del salvajismo a la agricultura en la primera etapa de la barbarie. El así llamado matriarcado parcial de este período es, en realidad, el más alto punto de su desarrollo. La segunda etapa de la barbarie mostró su declinación y su decadencia.

El sistema de parentesco matrilineal da testimonio de la prioridad del matriarcado, no menos que el registro del trabajo de las mujeres. Los descubridores del sistema del matriparentesco lo infieren correctamente como un resabio de un período prefamiliar donde, como dicen algunos, «los padres eran desconocidos». Ellos deducen que los casos en los que los lazos de parentesco y la línea de descendencia pasa a través de las madres, sin reconocer a los padres, eran evidencias de que el matriclan había existido antes que la familia patriarcal. El sistema del matriparentesco persiste hasta nuestros tiempos en muchas regiones primitivas, incluso donde los padres ya son reconocidos.

Aunque la mayoría de los antropólogos hoy reconocen la existencia del matriparentesco, ellos niegan que se originó en una época patriarcal. Esto deja sin respuesta a dos preguntas embarazosas, ¿cómo comenzó a existir este sistema de parentesco materno unilateral en primer lugar? ¿Por qué se lo encuentra sólo entre los pueblos más primitivos y no en las naciones civilizadas?

La barrera más formidable para reconocer la prioridad del matriarcado es la renuencia a aceptar el clan maternal como la unidad de la sociedad que precedió a la familia patriarcal. Tal reconocimiento invalidaría el alegato de que la supremacía del macho ha existido siempre porque los hombres son físicamente más fuertes y por consiguiente, socialmente superiores a las mujeres, y que las mujeres, como portadoras de hijos, son el sexo débil y desvalido y que siempre han dependido de los hombres para el sustento de ellas mismas y de sus hijos.

Estas suposiciones no surgen de los registros antropológicos. Las mujeres siempre han tenido hijos, pero hubo un tiempo donde esto no interfirió su independencia económica, como lo muestra su historia productiva. La producción comunal fue acompañada por el cuidado colectivo de los niños. Las mujeres no estuvieron siempre sujetas a los maridos y a los padres; antes que existieran el matri-

monio y la familia, sus colaboradores eran sus hermanos y los hermanos de sus madres del clan.

Más aún, incluso después que los maridos y los padres hicieran su aparición en el sistema de clan, tomó mucho tiempo antes que el matrimonio y la familia patriarcal se instituyeran sólidamente. Evidencias de esto se pueden ver en la segregación de la esposa de su marido y del padre del hijo.

LA ÉPOCA PREFAMILIAR

Dado que las mujeres primitivas no tenían acceso a los métodos científicos de control de la natalidad, se supone que estaban obligadas a tener un hijo detrás de otro a lo largo de sus años reproductivos. Una expresión sucinta de esta concepción errónea ampliamente difundida es dada por Vern L. Bulloch:

«Durante la primera etapa de sus vidas, las mujeres generalmente estaban embarazadas, probablemente, por lo menos, cada año y medio hasta la menopausia. Los largos períodos de gestación, las privaba de la libertad de vagar, lo que contribuía al monopolio de los machos en la caza y en la pesca. A pesar de que había una alta proporción de abortos y una alta mortalidad infantil en el pasado, los embarazos continuos y el desarrollo lento de los niños desde la infancia hasta la pubertad, restringirían aun el alcance de las actividades femeninas. Por otro lado, los hombres estaban libres para dejar el hogar, vagar a voluntad en los bosques, cazar, pescar e incluso dedicarse a la contemplación. ... Esto no significa que las mujeres no eran productivas en hacer avanzar la civilización. ... Estaban todavía subordinadas y su propia subordinación se demuestra en el hecho de que una vez que la agricultura se desarrolló y apareció la especialización, la mayoría de las tareas hechas previamente por las mujeres fueron asumidas por los hombres.»²

En el capítulo final de este libro, su colaborador Bonnie Bulloch, coincide en que la biología de las mujeres es la responsable de su subordinación a los hombres. Vern L. Bulloch dice que las mujeres «nunca» han ocupado una posición de igualdad con los hombres y que esto se debe a su «ilimitada fertilidad».³ Pero la suposición de que la mujer primitiva tuvo un número grande de hijos no nace de los datos. George Catlin, que viajó mucho por América del Norte y del Sur, hace la siguiente observación:

«Es un hecho muy raro que una mujer sea *bendecida* con más de cuatro o de cinco hijos durante su vida; y generalmente hablando, parecen contentarse con dos o tres; cuando en las comunidades

civilizadas es común pensar en una mujer como madre de diez o de doce, y algunas veces pare dos o tres a la vez; no recuerdo haberme encontrado con un ejemplo de esto en mis largos viajes por el país indio, aun cuando es posible que ocasionalmente pudiera admitirlo.»⁴

Según Hutton Webster, los pueblos primitivos se sorprendían cuando se enteraban que en las naciones civilizadas una mujer paría tanto como diez o más hijos. Webster dice:

«He oído a un hombre blanco, a quien se le preguntó cuántos hermanos y hermanas tenía, decir francamente "diez". Pero esto no podía ser", fue la réplica de los nativos, "una mujer casi no podía tener tantos hijos". Al decirles que estos hijos nacían en intervalos anuales y que tales hechos eran comunes en Europa, se sorprendían más todavía, y pensaban que esto explicaba suficientemente el porqué tanta gente blanca eran "meros enanos".»⁵

Contrariamente a lo que podría esperarse, en el momento en que la tierra estaba escasamente poblada, las mujeres se limitaban a un número muy pequeño de hijos. Esto no se puede explicar, como algunos han intentado hacerlo, como el resultado de los abortos y de la alta mortalidad infantil. En los hechos, la mortalidad creciente sucedía en algunas regiones después de que las modernas costumbres corroyeron las prácticas antiguas. Donde no sucedió esto, tanto la tasa de nacimientos como la tasa de mortalidad era más baja que en las naciones civilizadas.

Katherine Routledge descubrió esto en los estudios que ella y su esposo realizaron entre los akikuyus de África en los comienzos de este siglo. Ella estaba sorprendida por el promedio de nacimientos por madre, que descendía a menos de cuatro. Estaba más sorprendida aún cuando descubrió que su tasa de muertes infantiles era sólo del 84 por mil contra el 138 por mil en la Inglaterra imperial del momento. Esto le sorprendió tanto que pensó que podría haber algún error en sus cálculos y en sus informaciones.

La baja tasa de nacimientos de las mujeres primitivas no sorprende cuando consideramos los periodos prolongados de segregación de los sexos cada vez que nace un niño. Cuanto más atrás nos remontamos en la historia, más largo es el período de segregación. En las regiones más primitivas abarca un período de diez o de doce años; en las regiones más avanzadas de dos a tres años.

La fórmula usual para expresar este hecho notable es que una mujer «no puede» tener trato sexual con su marido, o con cualquier otro hombre, después de dar a luz un hijo. Se dice que la prohibición continúa a lo largo del período en que la madre está «amamantando» o «destetando» a su hijo. Este es un período muy largo.

Mientras que los niños hoy son destetados normalmente a los tres o a los nueve meses después de nacer, en la sociedad primitiva era un proceso prolongado que cubría de tres a nueve años o más. Lo que sigue proviene de la documentación de Briffault: «Es una regla muy general que toda cohabitación debe cesar cuando una mujer se embaraza, o de todos modos, los últimos meses del embarazo, y la separación entre ella y su marido se observa durante todo el período en que ella amamanta al niño. El último período es mucho más largo entre los pueblos incultos que entre las mujeres europeas. Los niños prácticamente se destetan solos. Es una cosa muy común que un niño que corretea y que forma parte de los juegos con otros niños, y aún en las ocupaciones de los hombres, esté todavía amamantando. Dar de mamar a sus hijos durante cuatro años, o incluso cinco, seis o siete años es bastante usual para la mujer primitiva. La duración más general de la lactancia es de dos a tres años. A lo largo de la mayor parte de ese tiempo las relaciones maritales cesan completamente entre muchos pueblos incultos.»⁶

Otros antropólogos han hecho breves referencias del mismo fenómeno. W. I. Thomas observa que «frecuentemente se amamanta al niño durante cuatro o cinco años, y ocasionalmente de diez a doce».⁷ William Graham Sumner cita un informe sobre los indios pláridos: «Ha sido una larga costumbre que una mujer no debía tener un segundo hijo hasta que el primero tuviera diez años de edad».⁸ Lo mismo se informa de otras regiones primitivas. Pero estas referencias a la ligera no dan las razones de la costumbre.

El informe de C. L. Meek es más revelador. Dice que las mujeres nigerianas mantienen untados sus cuerpos con tierra roja a través de todo el período como un anuncio público de que estaban pariendo, lactando o destetando a un hijo. Así lo explica:

«El objetivo original de la práctica fue, probablemente, para protegerse de las influencias malignas, pero sirve como un anuncio público de que ella está amamantando a un hijo, un anuncio que es conveniente, dado que una mujer no puede tener relaciones sexuales durante el período de lactancia, el que entre los katab se calcula en tres años.»⁹

Sabemos que las mujeres se convertían en tabú y en inaccesibles para los hombres durante las expediciones de caza y de pesca, y que la misma segregación se ponía en práctica cuando las mujeres estaban en sus períodos menstruales o en el ciclo maternal. Pero el número de años de dicha segregación durante la crianza ha recibido sorprendentemente, escasa atención. ¿Es esto así debido a que daña la suposición de que el matrimonio es el estado normal y eterno de las relaciones hombre-mujer?

El rasgo esencial del matrimonio moderno es que el marido tiene control sobre la esposa. Si una mujer hoy se hace sexualmente inaccesible para su marido durante años, él podría insistir sobre sus derechos maritales o divorciarse de ella. Pero cuando la mujer salvaje se embadurnaba con pintura roja y se segregaba, ningún hombre se aproximaba a ella hasta que diera la señal de que estaba sexualmente disponible otra vez. Esto es más una reminiscencia del comportamiento primate, donde la hembra se segregaba del macho a lo largo de su ciclo maternal, que del matrimonio moderno. Pero esto plantea preguntas acerca de la sexualidad femenina. La segregación prolongada de las mujeres salvajes exceden, por mucho, la de las primates en su ciclo maternal. De hecho, la completa cesación del trato sexual por períodos hasta de doce años no tienen analogía ni con el mundo animal ni con el mundo humano moderno. Es una práctica que se mantiene en una categoría por sí misma.

Las mujeres hoy son tan capaces de una vida sexual continua como los hombres; incluso existen indicios de que las mujeres pueden ser más vigorosas que los hombres respecto a esto. La cesación del trato sexual después del parto puede suceder por un breve período; unas pocas semanas, más o menos, dependiendo de las circunstancias. Pero actualmente, una mujer que evita todo trato sexual durante muchos años después del nacimiento de un hijo sería considerada como anormal. Sin embargo, para las mujeres salvajes esto era la norma. ¿Cómo se puede explicar esto?

Sería absurdo sugerir que el marido prohibía a su esposa tener trato sexual con él durante años seguidos debido a que temía contaminarse con las impurezas del parto. Y es muy poco probable que las mujeres salvajes fueran puritanas que conscientemente reprimían sus deseos sexuales. Los términos «abstinencia» o «continencia», usados con tanta frecuencia por los antropólogos, son incorrectos porque implican dicha supresión. La conclusión a establecer es que las mujeres salvajes sentían mínimos deseos sexuales, o tal vez ninguno, durante esos períodos en que se segregaban.

Esto indica una profunda divergencia en la primitiva evolución de la sexualidad de la hembra y del macho que excede, por mucho, la divergencia entre los sexos en el mundo animal. Las estaciones no sexuales comunes a las especies inferiores desaparecen con los primates, donde los machos son potentes todo el año, y este rasgo continúa en el mundo humano. Con las hembras, no obstante, el cambio tiene lugar en dirección opuesta. Sus necesidades sexuales mermaron más todavía en el mundo humano. ¿Cuál fue la razón de esta drástica caída en la sexualidad femenina?

Aquí debemos tener presente que la disparidad entre los sexos en

la actividad sexual existió también en el terreno de los alimentos. En el mundo animal, ambos sexos comen los mismos alimentos. Los machos y las hembras herbívoros se alimentan de hierbas y de otro tipo de vegetación. Entre los carnívoros, ambos sexos son cazadores y comedores de pescado. Pero, en el mundo humano, con el advenimiento de la dieta «omnívora» existe una repentina, inexplicable divergencia entre los sexos, tanto en la ocupación como en la dieta. Los machos son cazadores y comedores de carne; las hembras son recolectoras y comedoras de verduras.

No importa como surgieron estas diferencias, el hecho recuerda que prevalecieron en la época del canibalismo, el mismo período en que las mujeres erigían los tabúes totémicos como controles sociales sobre los alimentos y el sexo. ¿Es ésta la razón de la notoria disminución de la sexualidad femenina? ¿Fue el resultado de la lucha contra el canibalismo y de la responsabilidad asumida por el sexo femenino para la supervivencia de la especie? ¿Fue éste uno de los medios por el cual las mujeres estaban en condiciones de organizar la unión no sexual de las hermanas y de los hermanos en el sistema de clan materno? Todavía no sabemos si la tensión social produjo este resultado biológico en las mujeres.

En cualquier caso, los períodos prolongados de segregación de los sexos da testimonio de la ausencia del matrimonio y de la familia patriarcal en la época del salvajismo. Esta no es la visión de la mayoría de los antropólogos, que creen que el matrimonio ha existido siempre; difieren sólo en si el matrimonio fue o no monogámico. Algunos ven en la prolongada separación del hombre y de la esposa, el germen del matrimonio poligámico. Hutton Webster dice: «La prohibición del trato sexual entre el marido y la esposa favorece la costumbre de la poligamia. Un hombre con una esposa debe mantenerse continente, tal vez, durante un largo período, a no ser que las relaciones sexuales fuera del himeneo sean permitidas». ¹⁰ Sobre el mismo punto escribe Hoebel:

«Las madres primitivas son usualmente continentes durante el embarazo y la lactancia, continencia que puede prolongarse por años. En esta situación, el marido que lo puede manejar encontrará una multitud de esposas convenientes; una falta de mujer no se encara sobre estas bases». ¹¹

De hecho, no había matrimonio poligámico ni matrimonio monogámico en la sociedad salvaje. Así como un hombre no podía determinar las prácticas sexuales de su esposa, tampoco ella ponía restricciones sobre las prácticas de él. Algunos antropólogos, entre ellos Webster, han observado que la «esposa» favorecía la idea de que su «marido» tuviera muchas otras esposas además de ella.

Katherine Routledge ofrece un cuadro interesante de una «casa de familia poligámica» entre los akikuyu. Las mujeres tenían sus chozas separadas ubicadas en círculo alrededor del corral, que ellas ocupaban con sus niños. Las mujeres cocinaban sus alimentos en sus propios fuegos y el marido no comía con ninguna ni hacía que ninguna cocinara para él. Al tener cada mujer su «establecimiento independiente», como lo llama Routledge, esto «coloca al conjunto en la condición de una aldea que está bajo el dominio de un cabecilla».

Lo más sorprendente para Routledge fue la ausencia de celos entre las «esposas». Las mujeres aborígenes estaban igualmente sorprendidas de que las mujeres inglesas podían estar celosas unas de las otras por las atenciones sexuales de un hombre. Ellas dieron a Routledge un mensaje para transmitir a las mujeres en Inglaterra: «Nosotras no nos casamos con nadie que no queramos», y «a nosotras nos gusta que nuestros maridos tengan tantas esposas como sea posible». Routledge agrega: «La pobre condición manifestada por el rico hombre blanco en cuanto a esposas, despertó un interés inusitado. El intento de mi esposo de explicar «que una mujer blanca prefiere tener un esposo para ella misma, cayó como una explicación extremadamente insulsa».¹²

Esta así llamada casa de familia poligámica es, realmente, un pequeño clan materno de mujeres y de niños al que se ha sumado el cabecilla que está a cargo de los servicios de defensa masculinos de la aldea. Esto difícilmente es lo mismo que el establecimiento poligámico del señor patriarcal, que tiene el control absoluto sobre sus esposas y sus concubinas. Las mujeres del harén están subordinadas a la voluntad y a los deseos de su amo; no se les permite seguir sus propias inclinaciones sexuales y, por sobretodo, no pueden tener trato sexual con ningún otro hombre que no sea el amo.

En la aldea maternal, sin embargo, el cabecilla puede haber servido como marido para cualquiera de las mujeres que sexualmente se pusieron a su disposición, pero esto no era obligatorio para las mujeres. No existen evidencias de que todas las mujeres restringían sus relaciones sexuales a un hombre. Si ellas hicieron esto, fue voluntariamente y bajo ninguna compulsión por parte de él. Según dijeron a Routledge, no estaban compelidas a «casarse», esto es, tener trato sexual con nadie si no lo deseaban, y cuando sí tenían trato sexual era con un hombre de su propia elección.

Esta libertad de las mujeres para seguir sus propias inclinaciones sexuales angustió a los colonizadores y a los misioneros en las regiones primitivas, quienes trataban de cambiar las cosas de acuerdo

con sus propias costumbres. Audrey Richards, al escribir sobre los pueblos bantúes del sur, señala que las relaciones sexuales están estrictamente prohibidas hasta el segundo o el tercer año después del nacimiento de un hijo. A. Richards observa: «El problema tiene obvias connotaciones prácticas para aquellos misioneros y para otros que insistían en la monogamia estricta entre esas tribus». ¹³ Es difícil, por cierto, hacer cumplir la monogamia a un hombre que tiene una compañera sexual ocasional. Las mujeres aborígenes eran más realistas acerca de sus «maridos» comunitarios al alentarlos a tener muchas «esposas».

Donde una esposa se segrega de su marido durante muchos años seguidos, donde ocupa su propia casa independiente con sus niños, no cocina para el hombre, ni come con él, no podemos hablar de matrimonio en el verdadero sentido del término. El intento de forzar la presencia de la institución matrimonio —sea monogámico o poligámico— en un período de la prehistoria donde no existió, representa en forma equivocada las relaciones reales que prevalecían entre los sexos. En la sociedad salvaje, el hombre sólo era ocasional o temporalmente un compañero sexual de la mujer.

La segregación del hombre y de la mujer, también significa la segregación del hombre de los hijos de su compañera. En los primeros períodos un hombre tenía poco o ningún contacto con los hijos de una mujer con la que él tenía trato sexual. Más adelante, cuando ciertas relaciones entre padre e hijo fueron permitidas estas eran restringidas y no incluían su presencia en el parto; o durante algunos años después.

Aunque se da cuenta de este fenómeno con bastante frecuencia, se lo menciona en una manera superficial, como si fuera perfectamente normal que un padre sea mantenido a distancia y tratado como un peligroso enemigo del hijo de la mujer. Lo que dice Webster a continuación es típico:

«Una mujer bavenda permanece recluida desde que el cordón umbilical de su hijo se desprende, hasta cuatro meses después de su confinamiento. Se informaba al marido sobre el nacimiento del hijo y el sexo, pero no podía verlo o tocarlo hasta que la reclusión de la madre terminaba.» ¹⁴

Briffault da datos de diferentes continentes e islas donde la segregación del padre y del hijo dura años, y en otros en donde dura meses. En algunas regiones, el hombre no podía ver a su esposa o a su hijo hasta que el bebé podía gatear; en otros lugares el edicto se levantaba sólo cuando el niño sabía caminar. Dondequiera que la segregación estuviera en vigor, todavía se mantenía por cuatro o cinco años. La práctica persistió hasta la historia escrita. Briffault dice:

«La regla mencionada por Herodoto de que un hombre no puede ver a su propio hijo hasta que tenga cinco años, se refiere probablemente a dicha exclusión prolongada del hombre de la casa de la esposa». ¹⁵ La segregación recortada a cuarenta días continúa hasta el presente en algunas regiones.

La segregación del «padre y del hijo» fue originalmente una segregación de los niños, todavía al cuidado de sus madres, de los hombres adultos, que eran cazadores y guerreros. No se puede entender excepto como supervivencia de la época del canibalismo.

Los peligros para los niños se reflejan en los curiosos rituales practicados en torno a la madre parturienta y al niño. Como es usual, estos rituales eran explicados por los aborígenes en términos vagos, designados para protegerse contra las «influencias malignas» o el «mal de ojo», o para proteger al niño contra algunas fuerzas hostiles indefinidas. En términos positivos, se dice que los rituales hacen crecer al niño más fuerte y saludable.

El peligro exacto que se temía para el recién nacido sólo está implícito en los rituales. Por ejemplo, ¿por qué las mujeres que asisten a una parturienta salen apresuradas de la casa cuando el nacimiento se ha producido azotando el aire con armas de cualquier tipo? ¿Eran los invisibles «ojos malignos» que ellos tanto temían, los ojos de peligros animales, o de hombres? ¿Cuál es el significado de la barrera de fuego que rodeaba a la madre y al niño durante el período de parto? Resabios de esta antigua práctica, en sociedades más modernas, incluyen a la pequeña llama que se mantiene ardiendo debajo, o al lado, de la cama, en donde la madre y el niño están acostados. Sobre este ritual de fuego escribe Frazer: «Entre los bogos, al norte de Abisinia, cuando se ha traído a una mujer al lecho, sus amigas encienden un fuego a la puerta de la casa, y la madre con su infante camina lentamente a su alrededor, mientras se hace un gran alboroto y se aplaude con tal propósito, se nos dice, para ahuyentar a los espíritus malignos ... para proteger a la madre y a su recién nacido contra el asalto de los demonios. Así en Grecia, se dice que los curetes bailaron alrededor del infante Zeus, golpeando sus lanzas contra sus escudos, para ahogar los alaridos del niño, no sea que estos pudieran atraer la atención de su desnaturalizado padre Cronos, que tenía el hábito de devorar a su prole tan pronto como hubieran nacido. Podemos conjeturar que esta leyenda griega encierra una reminiscencia de una antigua costumbre observada con el propósito de proteger a los bebés contra muchas causas de la mortalidad infantil que el hombre primitivo explicaba por la acción de los espíritus malévolos y malignos». ¹⁶

No obstante, antes de que los hombres llegaran a explicar las

causas de la mortalidad infantil como resultado de los «espíritus» malignos, las mujeres se enfrentaban al problema real de proteger a los infantes y a los niños de los hambrientos depredadores, tanto animales como humanos. Ellas resolvieron la parte humana del problema al segregarse ellas mismas y su prole bajo la protección de su institución del totemismo y del tabú.

Esto arroja una luz diferente sobre la fórmula simplista dada para explicar la segregación de los sexos; que una mujer «no puede» tener trato sexual con su marido a lo largo del «período de lactancia». Es muy poco probable que ninguna mujer amamante a su hijo durante diez o doce años. Más bien, el hecho de que ella estaba en condición de tabú, proporcionó una protección para su hijo durante el tiempo que estuviera en contacto con ella. La mujer tabú, su hijo, y cada cosa que ella convertía en tabú, eran «intocables».

Allí donde el hombre no es libre de asociarse con su esposa toda vez que lo desea, y un padre es tratado como un enemigo peligroso del hijo, no podemos hablar de la familia patriarcal eterna. La evidencia muestra que se desarrolló sólo después de una larga y precaria evolución. Cuanto más nos remontamos en la prehistoria, es cuando menos vemos la unión de los sexos y donde más vemos su segregación. Las siguientes ilustraciones son de Crawley: «La particularidad de la vida conyugal en Nueva Caledonia es que los hombres y las mujeres no duermen bajo el mismo techo. La esposa vive y duerme en un cobertizo cerca de la casa. «Rara vez veréis a los hombres y a las mujeres hablar o sentarse juntos. Las mujeres parecen perfectamente contentas con la camaradería de las otras de su propio sexo. Los hombres que haraganean en grupo, en el más holgazán de los estilos, pocas veces se los ve en sociedad con el sexo opuesto». ...

»En las islas Palaw, existe «una marcada separación de los sexos». Los hombres y las mujeres rara vez viven juntos y la vida familiar es imposible.» ...

»En Seúl, la capital de Corea, «hay una curiosa ley de toque de queda llamada *pem-yá*. Todos los días se repica una campana a las 8 p.m. y a las 3 a.m. aproximadamente; entre estas horas se supone que sólo las mujeres aparecen en las calles. En otros tiempos, los hombres que se encontraban en las calles durante las horas adjudicadas a las mujeres eran severamente castigados, pero la regla se ha distendido enormemente en los últimos años». Aparte de esta regla, la «vida familiar», tal como la entendemos nosotros, es totalmente desconocida en Corea». ¹⁷

Impactado por las implicaciones de su voluminosa información sobre la segregación de los sexos, Crawley exclama: «Los hombres

y las mujeres se ignoran mutuamente como si fueran especies diferentes. ... cada mujer y cada hombre son, como hombres y mujeres, potencialmente tabúes los unos para los otros». ¹⁸ Leo Frobenius cita la siguiente leyenda en relación con el mismo tema:

«Una de las leyendas más curiosas que ha llegado hasta nosotros desde los tiempos más antiguos describe las primeras relaciones entre los sexos de la humanidad y establece que en los comienzos los hombres y las mujeres vivieron separadamente y no sabían nada los unos de los otros. La leyenda continúa con el relato de que en el primer encuentro accidental de miembros de estos dos sexos, las mujeres se defendieron a sí mismas como hombres en la batalla, de manera que tuvo lugar un combate decisivo, y sólo entonces las diferencias entre los sexos se hicieron aparentes. Estas leyendas provienen del noroeste de África y aparecen en diversas formas en dirección Este hasta el Pacífico. ¹⁹

Si tales batallas tuvieron lugar, y es totalmente posible en la aurora primitiva del desarrollo humano, el objetivo de la mujer fue establecer los inviolables tabúes totémicos y las reglas de prohibición, por medio de los cuales la seguridad de las mujeres y de los niños estaba asegurada. Puesto de otra manera, el objetivo no fue establecer una pequeña familia patriarcal, sino efectuar la creación de una hermandad de hombres modelada a la imagen de la maternidad y de la cofradía de las mujeres.

Las mujeres no sólo estaban biológicamente dotadas para lograr esto; a través de sus actividades laborales habían adquirido los medios decisivos para su victoria. Ellas habían descubierto el fuego.

LA MUJER Y EL FUEGO

Cómo fue descubierto el fuego y con qué propósitos originales fue puesto en uso, es un tópico de fascinación interminable para los estudiosos preocupados por los orígenes sociales. El fuego en las actividades industriales se reconoce como la «herramienta de las herramientas». Pero el descubrimiento del fuego se remonta muy atrás en la historia, más de medio millón de años, incluso es anterior al desarrollo del *Homo Sapiens*. ¿Cuál fue la necesidad original que motorizó el control y el uso del fuego?

Julius Lippert dice: «La extraordinaria importancia del fuego en la historia humana tiene dos aspectos; uno social y otro técnico». Sugiere que el aspecto social es el primero. «El uso del fuego en las artes mecánicas es muy posterior, e incluso su empleo en la preparación de los alimentos no es original». En su opinión: «lo que

el fuego proporcionó, en primer lugar, fue protección contra el frío y contra los ataques nocturnos de los animales carnívoros».

El fuego se transformó en el «guardián indispensable frente al campamento, ya fuera en una cueva o en campo abierto», y esto permitió a los humanos extender sus habitat «a los espacios naturales dominados por animales, a las islas desiertas y al norte helado».²⁰

La necesidad original del fuego como protección contra el frío ha sido cuestionada. Incluso, en el presente, hay pueblos primitivos que van casi desnudos cuando hace frío, en regiones montañosas donde fácilmente se pueden hacer abrigados refugios, se bañan en aguas heladas sin molestias. El uso del calor para calentarse, así como la ropa, probablemente se desarrolló más tarde. Pero no puede haber ninguna duda acerca de la necesidad del fuego como una protección contra los animales peligrosos; o los humanos.

Por lo tanto, antes de que el fuego se convirtiera en la herramienta de las herramientas para usos técnicos, fue el «arma de las armas» en la vida social. El fuego podía servir tanto para propósitos ofensivos como para propósitos defensivos. La hoguera ardiente proporcionaba una barrera; en la forma de antorcha se transformaba en un arma ofensiva contra la embestida o amenaza de un animal.

En ambos aspectos, como herramienta o como arma, el fuego agregó una completa dimensión nueva a la floreciente vida humana. Dominado y controlado para usos sociales e industriales, ayudó a poner a la especie humana sobre sus pies. Benjamín Farrington, cita la pintoresca descripción de Plinio sobre el doble aspecto del fuego: «Oh fuego, ¿tú, implacable e ilimitada porción de la naturaleza, podremos llamarte correctamente destructor o creador?»²¹

Las leyendas primitivas registran ambos aspectos del fuego. Los mitos más antiguos especifican que el fuego marca la línea divisoria entre los humanos y los animales. Radcliffe-Brown da un ejemplo de las leyendas de los isleños andaman: «Es la posesión del fuego lo que hace a los seres humanos lo que son», escribe, y es «la falta de habilidad para usar el fuego lo que hace a los animales lo que son, lo que los separa de la participación en la vida humana». Según los aborígenes: «Fue gracias al fuego (esto es, a la posesión del fuego) que nuestros ancestros vivieron».²²

Frazer cita la leyenda Papuan acerca de la primera pareja humana que apareció sobre la tierra. Sus mentes estaban imperfectamente desarrolladas. Ignoraban el fuego, vivían «como bestias... sin sentir la necesidad de la comunicación entre ellos por medio del lenguaje». Ante el primer crujido de las llamas en los bambúes, ellos proferieron su primer grito de miedo y de admiración, y de ese modo «aflo-

jaron sus lenguas. De allí en más, pudieron hablar». El "agujero" de la tierra, de donde emergieron estos antepasados humanos es, hasta hoy, una zona sagrada; «todo lo que corre o vuela o crece allí, es santo».²³

Esto se refiere no sólo a los comienzos de la vida humana sino a la institución más antigua que gobernó a la sociedad: el totemismo y el tabú.

Donde existe el totemismo, allí también encontramos a las mujeres tabú, la autoridad de la mujer. La estrecha relación de la mujer con el fuego y con el sistema totémico se expresa en los lenguajes primitivos así como en las leyendas. W. G. McGee señala que entre los indios seri, el término *Km-kaak* no sólo significa Gran Madre, sino que «la designación comprende a los animales tutelares de la tribu, al fuego, como así también a la gente».²⁴

La domesticación del fuego es atribuida usualmente a los hombres. Pero las tradiciones de los pueblos primitivos indican que las mujeres fueron las fabricantes del fuego antes de que la técnica pasara a los hombres. En el Estrecho de Torres, en Nueva Guinea, según Frazer, la operación de hacer fuego con dos palos se llama «la madre que da fuego»; al palo horizontal se le llama «madre» y al palo vertical «hijo».

Siempre se ha asociado al fogón con las mujeres y con la domesticación del hombre. Desde los tiempos más antiguos las restauradoras del fuego, las cuidadoras del fuego y las transportadoras del fuego fueron mujeres. Incluso hasta la civilización romana las vírgenes eran las cuidadoras de los fuegos eternos.

La tesis de que las mujeres fueron las primeras poseedoras de fuego es prominente en la extensa recopilación de leyendas de Frazer, sobre sus orígenes. De acuerdo a estas historias, las mujeres «tenían» fuego; solamente una mujer podía hacer fuego; ella mantenía el fuego en diferentes lugares, a menudo en el extremo de su palo de batata o en su estaca perforadora. Ella guardaba el fuego en los dedos o en las uñas de sus manos. Una anciana tenía seis dedos; en el sexto portaba el fuego. Otra anciana obtenía fuego del alba; lo perdió, entonces lo recuperó al frotar dos palos.²⁵

El deseo de la mujer o de las antepasadas de guardar el fuego para sí mismas y ocultarlo del hombre o de los hombres figura en forma excesiva en estos temas. Existen diferencias pronunciadas entre los sexos en su relación con el fuego; algunas se expresan abiertamente, otras se ocultan detrás de los animales y los pájaros totémicos. Las mujeres están conectadas con el dominio y el uso del fuego, con el ocultamiento del fuego, con la protección del fuego, y con el salvamento de algunas chispas preciosas después de un ca-

tastrófico holocausto o de una individuación. Los hombres, por otro lado, voluntaria o involuntariamente, están conectados con los malos usos del fuego o con el «robo» de fuego que resulta catastrófico.

Existen leyendas sobre grandes conflagraciones o «diluvios de fuego» que casi llevaron al mundo a su fin. En algunos ejemplos esto ejerce una reversión de la vida humana a condiciones de existencia animal. Tylor cita un mito de los mocobés de América del Sur que indica tal recaída. «En la gran conflagración de sus bosques, un hombre y una mujer treparon a un árbol buscando refugio del diluvio de fuego, pero las llamas chamuscaron sus rostros y se transformaron en monos». ²⁶

En leyendas posteriores emerge una nueva figura masculina, un hijo o un nieto de una madre, el héroe cultural que trae muchos beneficios a la humanidad. Estos beneficios incluyen conceder la bendición del fuego, recibida de alguna fuente invisible, sobre toda la humanidad. La leyenda de Maui, el héroe cultural de los maoris de Nueva Zelanda, es una ilustración bien conocida.

Según las versiones registradas por sir Grey en 1855, el joven «comenzó a extinguir y a destruir los fuegos de su antecesora Mauhika». Esta mujer entrada en años le dio fuego arrancándolo de una uña de su mano. El joven le hizo trampas y continuó pidiendo más fuego. Pero después de arrancar fuego de todas las uñas de sus dedos, incluidos los de los pies, ya no le quedó más.

En este punto tuvo lugar la conflagración. No había ningún lugar de refugio sobre la tierra con sus bosques llameantes, e incluso los mares comenzaron a hervir por las llamas. Maui y la anciana casi perecen en el holocausto. Afortunadamente, por medio de la intervención de otros antepasados, las inundaciones fueron contenidas con lo que se apagaron las llamas y ambos se salvaron. La anciana Mahuika, llamada ahora «la diosa del fuego», se las arregló para salvar unas pocas chispas antes de que todo estuviera perdido, y esto les dio un nuevo comienzo en la vida. Después de esa aterradora experiencia, Maui continuó realizando muchas obras buenas para la humanidad. Este es el mito de la «creación» de los maoris. ²⁷

Radcliffe-Brown cita leyendas conectadas con Biliku, la antepasada de los isleños andamanes, la que está íntimamente relacionada con las batatas y con otros alimentos vegetales y es la «primera poseedora de fuego». Radcliffe Brown dice así:

«*Biliku*, como fuente de la que viene el fuego, es también la fuente de la vida. Esta visión de *Biliku* se encuentra, por cierto, en todas partes en las islas, aunque se ha desarrollado más en el Sur que en el Norte. *Biliku* se transforma así en la responsable del comienzo de la sociedad, y dado que todo el universo se centra en la

sociedad, es la responsable de todo el universo. Ella es el ser que creó o que planeó el orden en el que vive el hombre.»²⁸

En esta región también existen historias de una gran catástrofe de fuego que arrolló a los antepasados y los transformó en animales. En muchas versiones el fuego casi se perdió; algunas veces se puso a salvo al ser llevado en una olla a la cueva. Al final llegó el héroe cultural y la restitución de los usos creativos del fuego.

Hay historias que indican que la mujer en la época pristina era más que una gentil cuidadora de la fogata, asociada generalmente con la «domesticación» de los hombres y de los animales. Radcliffe-Brown está desorientado frente al doble carácter de la mujer presentado en estas leyendas; no sólo la presenta como la gran «benefactora» sino también como «hostil a la humanidad». Ella es la que esgrime el alba y la que envía las tormentas y los ciclones. Lo que esta dualidad sugiere es que en el primer período, en vistas a los peligros que enfrentaba la humanidad en desarrollo, la lucha por la supervivencia no pudo lograrse sólo a través de medios pacíficos. Al haber guiado el camino al crear la sociedad humana, las mujeres estaban preparadas para defender su creación contra cualquier intento de destruirla.

Los rituales de fuego en el momento del parto que llega hasta nuestros días en diferentes formas, son resabios del período antiguo cuando el fuego se aplicaba como un arma defensiva. Frazer dice sobre «la extraordinaria costumbre en Lao y en Siam de rodear a una madre después del parto con un fuego ardiente dentro o al lado del lugar en el que regularmente tenía que quedarse durante semanas después del nacimiento del hijo». Él pensaba que este «círculo impenetrable» de fuego estaba designado a proteger el «alma agitada» de un niño en el período más crítico de su vida. Sin embargo, para las madres que vivían en el período pristino de los carnívoros vagabundos —tanto animales como humanos— los peligros no eran míticos sino reales.

Mucho después de que las razones originales para la existencia de las barreras de fuego se habían desvanecido, los rituales persistieron. Frazer habla de «los círculos de fuego continuos e inintermitidos», y escribe:

«Un resabio de esta costumbre se ve en la antigua práctica escocesa de dar tres vueltas alrededor de la cama donde está la madre y el niño con una vela encendida. ... En Sonnenberg se debe mantener una luz encendida constantemente después del nacimiento, de lo contrario las brujas se llevarán al niño. ... Entre los albaneses, se mantiene un fuego encendido constantemente en la habitación durante cuarenta días después del nacimiento: no se le permite a la

madre abandonar la casa en todo este tiempo, y por las noches no debe abandonar la habitación; y todo el que entra en la casa por la noche durante este tiempo está obligado a saltar sobre la tea.²⁹

En el informe de Malinowski sobre los rituales de fuego en las Islas Trobriand, se atribuye la práctica a los efectos «benéficos» que éstos tienen sobre la salud del niño:

«La madre y el bebé pasan la mayor parte de su tiempo durante el primer mes en una cama elevada con un fuego pequeño debajo. Esta es una cuestión de higiene, dado que los nativos consideran dicho quemado y humeado como beneficioso para su salud, y una especie de profilaxis contra la magia negra. No se permite a ningún hombre entrar en la casa. ...³⁰

Por extensión, los fuegos rituales que ayudaban a crecer a los niños fuertes y saludables fueron adoptados para nuevos usos en el período de la agricultura para asegurar que las cosechas crecieran y rindieran una abundancia de alimentos. Sobre la cuestión de los fuegos de las vírgenes y de los ritos de fertilidad, Briffault señala: «La práctica de encender fuegos o de portar antorchas encendidas alrededor de los campos recién sembrados es una forma de los ritos en los que el fuego se asocia con el éxito de la agricultura, y que ha asumido tantos significados y asociaciones que su intención original a menudo se ha olvidado y es imposible de descubrir.»³¹

Junto con sus artes «mágicas» para hacer producir a la tierra abundancia de alimentos, la mujer daba la señal de cuando la cosecha podía ser recogida y comida. Según Briffault, en la fiesta del maíz de los indios americanos, las mujeres «ejercen una autoridad casi ilimitada. La madre más anciana y más respetada se prepara y conduce la ceremonia. Ella también reclama el privilegio de informar a sus hijos, como ella llama a la tribu, cuando ellos pueden comenzar a comer el maíz verde; tampoco los más jóvenes se deben anticipar a su permiso». Briffault agrega, citando al Padre Hennepin: «Ellos sienten gran reverencia por esas viejas brujas».³²

El término «bruja» no fue originalmente una designación peyorativa para una mujer. Las brujas y las hechiceras fueron predecesoras de las diosas. En la sociedad primitiva, las mujeres eran brujas debido a sus poderes misteriosos de producción y de procreación. Ellas podían parir un hijo y hacer que crecieran las cosechas; podían controlar el fuego, establecer poblados, y hacer reglas para el comportamiento disciplinado de los hombres. «El poder de la brujería», dice Briffault, «es universalmente reconocido como perteneciente específicamente a las mujeres. La bruja es una mujer, el hechicero no es más que una imitación masculina de la portadora original del poder mágico. ... A cada mujer, allí donde se cree en los poderes

mágicos, se le acredita la posesión de esos poderes debido a que es una mujer».³³

Con el surgimiento de las influencias patriarcales, algunas de las brujas se transformaron en diosas, las esposas subordinadas o las compañeras de los dioses. En el período transicional del matriarcado al patriarcado, las primeras deidades femeninas fueron reemplazadas siempre por figuras masculinas. Esto sucedió con Ishtar, la diosa babilónica o asiria, de quien se dice que nació como una divinidad primitiva semítica. No obstante, «al pasar la sociedad de la organización matriarcal a la organización patriarcal», ella cambió de hembra a macho. Ishtar se transformó en un macho, Ashtar.³⁴

En algunas regiones donde el cambio total no tuvo lugar, los investigadores se vieron confundidos por la ambigüedad del sexo de las figuras mitológicas dirigentes. Radcliffe-Brown, por ejemplo, se desorienta por las visiones conflictivas de los isleños andamanes con respecto a Biliku; la hembra creatriz del mundo. Ella está íntimamente asociada con, y todavía no desplazada por, Puluga, una figura masculina.

Allí donde tuvo lugar la mutación total, el héroe cultural masculino de la época matriarcal evoluciona en forma de dios patriarcal. Un ejemplo prominente es Dionisio, el dios de la vid y del vino, que hace su aparición junto con el nuevo orden patriarcal en la región llamada la «cuna de la civilización». Después de esta mutación, el mundo mítico ya no estaba habitado por las madres y sus hijos y sus nietos héroes culturales, sino por los dioses y sus hijos (los dioses del sol). Las diosas fueron reducidas, como mucho, a esposas que daban hijos a los dioses.

Junto con esto, la historia del mito y de la tradición se fue formando en términos masculinos. Los primeros tributos pagados a la mujer creatriz del mundo pasaban ahora al macho creador. Se puede encontrar una ilustración en el Rigveda indio, que atribuye el comienzo de la vida arriana al descubrimiento del fuego por la gens de Angiras. Según S. A. Dange: «La revolución fue tan grande que toda la vida arriana posterior se adscribe al fuego, se desenvuelve a su alrededor y se centra en él. La creación, la existencia, el crecimiento, la riqueza, la felicidad, todo procede del fuego (*Ag-ni*). Junto con el fuego vino el «arte de domesticar animales» que produjo riqueza en ganado y en gente. El gran «dirigente» de esta creación del mundo fue un macho, Agni, que fue también fundidor de minerales. Dange dice así:

«De allí en más, el Rigveda llama al fuego el líder y el protector de los establecimientos del hombre. Él es el Vishpati, *Vish* significa establecimiento. Él solo hace posible las casas. Él es el ami-

go más antiguo y más grande de la humanidad, enviado por los dioses para el hombre.³⁵

Pero el descubrimiento y el uso del fuego por la *mujer*, sus establecimientos y la organización de la vida social, han dejado marcas que no pueden ser ignoradas. La sexta edición del diccionario New Collegiate de Webster describe a Vesta, la diosa romana, como la «diosa de la tierra y de sus fuegos, y por ende, de la cocina», y agrega: «su templo simbolizaba la tierra de la ciudad y contenía un fuego, que se reavivaba el día (1 de marzo) del comienzo del nuevo año. ...» De modo que la tierra fue originalmente el corazón de un establecimiento completo y alcanzaba su ápice en el templo de la diosa antes de degenerar en la casa terrena de la moderna familia. En Perú, a las sacerdotisas vírgenes se las llama aún *mama-cuna* o «las madres», según Briffault.³⁶

Los productos de arcilla realizados por las mujeres en sus estufas, algunos en la forma de vasijas y algunos como imágenes de la propia mujer, son artefactos adicionales que indican la prioridad del matriarcado. Se han encontrado de a cientos los figurines femeninos en los depósitos neolíticos y eneolíticos de Europa central, de la región mediterránea y del Oriente Próximo; regiones que comprenden la cuna de la civilización. Junto con los realizados en terracota se han descubierto algunos tallados en piedra. La estatua más antigua es conocida como la Venus de Willendorf.

No simplemente los figurines sino incluso las vasijas hechas por las mujeres llegaron a ser consideradas como «diosas». Hasta hace no mucho tiempo el término «vasija» se usaba para referirse a una mujer como una pobre galopín o ama de casa. Pero originalmente, según dice Briffault:

«La Madre Vasija es realmente una concepción fundamental en todas las religiones», observa el Dr. Elliott Smith, «y es casi universal en su distribución. La identidad de la vasija con la Gran Madre está profundamente enraizada en antiguas creencias en la mayor parte del mundo». En Perú, una deidad llamada Sanacmana era adorada en todo el país en forma de vasija. Entre las razas originarias del sur de la India, como en Grecia, las diosas eran representadas comúnmente por vasijas. ... En Canara, había una Diosa Vasija, especial, llamada Kel Mari. Las diosas en forma de vasijas son adoradas de un modo similar por los dayaks del norte de Borneo, y en las Islas Filipinas.»³⁷

Existen resabios de la misma reverencia a las Madres Fuego como a las Madres Vasijas en las regiones primitivas. En un artículo sobre los ainus de Japón, J. Batchelor dice:

«La esencia personal del fuego, es decir, su espíritu supuesto, se

dice que cuando está sobre la tierra, está sobre el género femenino, y además de llamarlo *Fuji*, *Unji* o *Huchi* según el caso ... también se lo llama *Iresu-Kamui*, esto es, "el ser divino que nos eleva", y *Tresu-Huchi*, esto es, «la antepasada que nos eleva» —*Fuji* o *Huchi* significan "abuela" o "antepasada", e *Iresu* "mantener" o "levantar". Ella es la jefa en su esfera y en su clase, y algunas veces se la menciona como un espíritu destructor de enfermedades y purificador del cuerpo. Dado que ella es de tanta importancia, y que sustenta una posición tan encumbrada, no es sorprendente descubrir que, en comparación, el fuego es, a menudo, el más adorado. Por cierto, se supone que es tan encumbrada que de ella se dice que es el "Gobernador del mundo".»³⁸

Dados los registros históricos diversificados del trabajo de las mujeres a través de las edades, no es sorprendente que el sexo femenino reciba tantos nombres. Como Madre Tierra o como Diosa de la Fertilidad; las mujeres producen abundancia de alimentos de la tierra y también dan a luz a los niños. En sus grupos cooperativos son conocidas como "Las Hadas", como las hilanderas y las tejedoras del destino de la humanidad, así como «Las Gracias», y «Las Caridades». Pero, sea cual fueren los nombres específicos dados a las mujeres —ya sea *Vasija* o *Venus*, brujas o diosas— en los comienzos eran las madres-gobernadoras del matriarcado.

Los registros históricos de la reverencia del hombre primitivo a la creatividad de las mujeres son tan impresionantes que incluso aquellos que creen que las mujeres han sido invariablemente el segundo sexo, se sienten impactados. Tal es el caso de Alexander Goldenweiser, que cita el informe de Radin sobre los kagaba de Colombia. Ellos tienen una «deidad femenina y una profesión de fe que dejaría satisfecho aún al más puro monoteísta», dice el autor, y lo presenta de la siguiente manera:

«La madre de nuestras canciones, la madre de todas nuestras semillas, que nos dio la vida en el principio de las cosas y que es la madre de todas las clases de hombres, la madre de todas las naciones. Ella es la madre del trueno, la madre de los arroyos, la madre de los árboles, y de las cosas. Ella es la madre del mundo y de los hermanos mayores, y de los pueblos de piedra. Ella es la madre de nuestros hermanos menores, del francés y de los extranjeros. Ella es la madre de nuestras fiestas de danza, de todos nuestros templos y ella es la única madre que poseemos. Sólo ella es la madre del fuego, y del Sol, y de la Vía Láctea. Ella es la madre de la lluvia y es la única madre que poseemos. Y ella nos ha dejado una prueba en todos los templos; una prueba en forma de canciones y de danzas.»³⁹

LA HERMANDAD Matriarcal

Aquellos que no pueden entender la posición de las mujeres en la sociedad primitiva también malinterpretan la posición, las actitudes y el comportamiento de los hombres. Esto deviene por dejar de lado y por negar el carácter comunal, igualitario, de la sociedad salvaje y verla como un pequeño duplicado de la sociedad de clases moderna, con la supremacía del macho y la subordinación de las mujeres.

De este modo, cuando observan la posición central ocupada por los «hermanos» en la sociedad salvaje, no los ven como miembros de una «hermandad» comunal sino como machos «dominantes», colocados por encima de sus hermanas, del mismo modo que los maridos y los padres se colocan por encima de sus esposas en la sociedad patriarcal. Puesto que los datos antropológicos no apoyan esta afirmación, sus argumentos se basan sobre la fuerza física superior de los machos junto con el hecho de que los hombres son el sexo armado.

W. I. Thomas, por ejemplo, dice: «Desde el punto de vista de la fuerza física, el hombre era el amo, y a menudo era bastante brutal». Y agrega:

«En vistas a su poder superior para hacer movimientos y para aplicar la fuerza, el macho debe asumir inevitablemente el control de la dirección de la vida de un grupo, sin importar la génesis del grupo. No es difícil llegar a la conclusión que, si la capacidad de saltar, de elevarse, de correr, de trepar y de aporrear de la mujer es inferior a la del hombre, aunque sea por un leve margen, su capacidad de lucha es menor en el mismo grado; porque una batalla es sólo una aplicación de fuerza, y jamás ha habido un momento en la historia de la sociedad donde la ley de la fuerza, templada por la afinidad sexual, no prevaleciera.»⁴⁰

Goldenweiser explicita aún más esta cuestión del «hermano brutal»: «El hecho de que el guerrero o el luchador, que es experto en el manejo de las armas, es siempre un hombre, inevitablemente representa una cierta preeminencia social. De hecho, es posible, aunque difícil de probar, que una de las primeras iniciativas para la privación de los derechos sociopolíticos de la mujer surgieron como consecuencia de su desvalidez al confrontarse con su hermano macho armado, cuya superioridad física natural fue de este modo acrecentada en una forma más enfática —¿y podremos decir con ella?— y peligrosa.»⁴¹

El registro laboral de las mujeres primitivas no certifican la afir-

inación de que ellas eran físicamente débiles y desvalidas. Mientras que las variaciones existen en el tamaño y en fuerza de los sexos, la ventaja no siempre está del lado de los machos, como lo demuestra la documentación existente sobre la materia. Más significativa que estas variaciones, no obstante, son los usos diferentes en los que los sexos ponen su fuerza.

En la primera división del trabajo, las mujeres estaban implicadas en la recolección de alimentos, en los oficios, en la construcción, en el acarreo, en la horticultura y en muchas otras actividades productivas. Esto les daba un grado de resistencia y de fuerza para llevar cargas más pesadas que los hombres. Por otro lado, los hombres, como cazadores y luchadores, desarrollaron el tipo de musculatura que deviene de correr, saltar, arrojar, etc. Pero los músculos de los hombres no dieron, como lo dice Goldenweiser, al hombre primitivo preeminencia social sobre las mujeres.

De hecho, Goldenweiser contradice su propia tesis. Por un lado afirma que la superioridad física de los hombres convirtió a las mujeres en desvalidas. Por el otro lado, dice que «la discriminación económica contra la mujer, que la arrojó de muchas profesiones y la hizo dependiente del hombre, es conspicua entre los primitivos por su ausencia».⁴² Esto significa que la opresión social de las mujeres, la marca de nuestra sociedad, no existió en la sociedad comunal salvaje.

Asimismo Thomas no puede sustentar su tesis de que debido a que los hombres estaban en condiciones de «aplicar la fuerza» siempre habían tenido el control sobre la vida social. A pesar de lo importante que fueran los movimientos de correr, de saltar y de acarrear de los hombres, fueron secundarios en relación a las actividades laborales productivas de las mujeres. Thomas admite parte en la siguiente afirmación, que es un muy buen bosquejo de lo que significa el término «matriarcado»:

«El hombre cazaba y pescaba. Estaba vinculado con las mujeres, pero no estaba fijo. Él no se quedaba en el hogar. La mujer y el niño eran el corazón de la sociedad, el punto fijo, el punto hacia el que se dirigía el hombre. Consecuentemente creció allí una especie de sociedad dual y una actividad dual. El hombre representaba las actividades más violentas y espasmódicas, que implican movimiento y coordinación cualificada, así como la organización para la caza y la lucha; en tanto las mujeres llevaban una vida fija, establecida ... su atención se dirigió hacia la industria, puesto que ésta era compatible con sus hábitos establecidos y estacionarios. La agricultura, la alfarería, el tejido, el amansado y todos los procesos industriales requeridos para elaborar los productos de la caza, fueron desarrollados

por ella. Ella domesticó al hombre y lo ayudó a domesticar a los animales. Ella construyó su casa, y ésta le pertenecía. Ella no iba al grupo de su marido después del matrimonio. Los hijos eran suyos y permanecían como un miembro de su grupo. El germen de la organización social era, por cierto, la mujer y sus hijos y los hijos de sus hijos. Las ancianas eran las cabezas de la sociedad civil, a pesar de que los hombres habían desarrollado una técnica y una organización para la lucha que eventualmente los absorbió.⁴³

La opinión de que las mujeres han sido siempre subordinadas a los hombres brota del intento de transferir las condiciones de la vida moderna a la sociedad salvaje donde no existían. Precisamente debido a que las mujeres no eran cazadoras y guerreras errantes, pudieron convertirse en colonizadoras, cultivando el suelo, produciendo artículos útiles, domesticando animales y hombres. Los hombres, por otro lado, estaban armados para sus ocupaciones de caza y para defender sus comunidades de los depredadores externos; no estaban armados para asaltar o para dominar a sus hermanos, y menos aún para hacerlo sobre sus hermanas y sus madres. Bajo el sistema de totemismo y de tabú salvajes la vida de un pariente era sagrada y la vida de una mujer tabú aún más.

Diferentes tipos de sociedades producen diferentes tipos de hombres, y los hombres del matriarcado estaban condicionados por la sociedad comunal e igualitaria que había sido establecida por las mujeres. El «hermano» primitivo era un miembro de una gran «hermandad» tribal basada sobre estas relaciones. La descripción de Morgan de los iroqueses es un buen ejemplo:

«Todos los miembros de una gens iroquesa eran personalmente libres, y ellos estaban comprometidos para defender la libertad de cada uno; eran iguales en privilegios y en derechos personales, los caciques y los jefes no reclamaban superioridad; y eran una hermandad unida por los lazos de parentesco. Libertad, igualdad y fraternidad, aunque nunca fueron formuladas, eran los principios cardinales de la gens.»⁴⁴

Como parte de la división masculina del trabajo, ciertas funciones comunitarias eran otorgadas a los cabecillas, a los caciques o a los jefes. Sus acciones, sin embargo, especialmente en cuestiones tales como la guerra y la paz, se decidían a través de deliberaciones colectivas de toda la comunidad, ya sea a través de consejos formales o no. La autoridad masculina tiránica era incompatible con el carácter igualitario de la sociedad primitiva.

Radcliffe-Brown dice de los isleños adamanes: «Los asuntos de la comunidad eran enteramente regulados por los hombres y por las mujeres mayores. ... El respeto por la ancianidad se mantiene vivo,

en parte, por tradición y, en parte, por el hecho de que los ancianos han tenido una experiencia mayor que los jóvenes. Probablemente no se podría haber mantenido si regularmente daba lugar a cualquier tratamiento tiránico hacia los jóvenes por parte de los ancianos». Él dice que la autoridad de todos los jefes, desde el jefe principal hasta los subjefes, es extremadamente limitada, y agrega: «Las palabras jefe y autoridad parecen implicar algún tipo de proceder y norma organizados, y no hay nada de esto entre los adamanes».⁴⁵

Informes similares sobre los limitados poderes de los jefes provienen de todas partes del mundo primitivo. Thomas dice de los Orokaiva de Nueva Guinea, que no hay una jefatura bien definida; de ahí que es difícil encontrar una palabra que corresponda con nuestra idea de jefe, dado que el término es «demasiado pretencioso» para el más importante de sus líderes.⁴⁶ Los isleños de Eddystone son similares, según W. H. R. Rivers; «los así llamados jefes no ejercían ninguna de las funciones sociales que ordinariamente se asocian con la jefatura».⁴⁷

El papel real de los jefes salvajes ha sido distorsionado por numerosos informes que los describen como dirigentes patriarcales que poseían la riqueza, el rango y el poder coercitivo. Pero los pueblos primitivos no tenían como modo de ver una abyecta obediencia a los dirigentes. Briffault ofrece las siguientes ilustraciones:

«Los iroqueses y los delawarenses "no conocían magistratura, leyes o represión. Los jefes no son nada más que los más respetados entre sus iguales de rango." Sus obligaciones principales eran conducir las negociaciones con otras tribus y con los europeos, y mantenerse responsables de llevar adelante cualquier tratado que de ese modo habían celebrado. Por un pequeño error eran severamente reprendidos; por cualquier negligencia en sus obligaciones eran destituidos. Ellos se "ríen si les habláis de obediencia a los reyes". Un comerciante empleado de la Compañía Hydson Bay relata la perplejidad de los indios cuando él hablaba de los directores de la Compañía como sus "jefes". Ellos preguntaban: ¿Quiénes son tus jefes y qué los hace superiores a los demás hombres? Él explicaba que su influencia se debía a sus grandes riquezas; "pero cuanto más yo decía en su favor, mayor era el desprecio que recibía, y si algo he lamentado más que nada en mi vida es haber hablado tanto".⁴⁸

En una sociedad comunal no existe la obediencia de hombres a otros hombres en virtud de su riqueza, de su rango o de su poder superiores; por la misma razón dada, no existe subordinación de las mujeres al sexo masculino «superior». Por el contrario, la influencia de las mujeres sobre los hombres fue mucho más pronunciada que la influencia de los hombres sobre las mujeres. Los primeros

colonizadores y observadores estaban perplejos por estas actitudes, que aparecían en contraste tan agudo con las actitudes de los pueblos condicionados por la sociedad de clases patriarcal.

Esto está puesto de relieve en la advertencia hecha por W. W. Rockhill en su libro *The Land of the Lamas* (*La tierra de los Lamas*), citado por Briffault: «A través de qué medios, subraya el Sr. Rockhill, "han ganado esas mujeres ascendencia tan completa sobre los hombres, y cómo han logrado su dominio tan completo y tan aceptable para una raza de bárbaros sin ley, que de alguna manera no obligada se subordinaron a la autoridad de sus jefes, es un problema que vale la pena considerar".⁴⁹ Para este escritor el salvaje igualitario era un «sin ley» y su respeto por las mujeres era insondable.

El «dominio» ejercido por las mujeres primitivas no se logró por la fuerza de las armas, porque los hombres eran el sexo armado. Las mujeres eran el sexo más respetado debido a que la sociedad comunal que habían creado era beneficiosa para toda la comunidad, tanto para los hombres como para las mujeres. Incluso aquellos antropólogos que dudan o que niegan la existencia del matriarcado están obligados a reconocer el lugar influyente ocupado por las mujeres primitivas. Thomas dice: «No existió nunca sistema tal como el matriarcado, hablando con propiedad, donde las mujeres eran como una clase de dirigentes, pero... bajo el sistema matrilineal-matrilocal, las mujeres tenían, a veces, el control de las "relaciones domésticas"». Sin embargo, la ilustración que él da, tomada del informe de J. W. Powell sobre el gobierno de Wyandot, va mucho más allá que su aguda visión sobre la cuestión.

Powell mostró que los consejos tribales estaban «compuestos por un quinto de hombres y cuatro quintos de mujeres». El jefe era elegido por las mujeres consejeras que consultaban con otras mujeres y con los hombres de la comunidad; era instituido por las mujeres y rendía cuentas de sus acciones y de su comportamiento a las mujeres. Éstas no eran pequeñas tareas «domésticas» sino importantes funciones sociales y políticas que estaban en manos de las mujeres.

Goldenweiser describe la organización «materna» iroquesa; una de las más grandes y más conocidas de las sociedades matriarcales. Esta gran Liga de Tribus tenía un consejo supremo de cincuenta caciques y jefes. Sin embargo, la influencia de las mujeres era de suma importancia, no sólo en los clanes, sino en las tribus y en la Liga. Las «matronas» jugaban un papel decisivo tanto en la elección de los jefes, incluyendo a los superiores, como en su deposición si fracasaban en cumplir con sus obligaciones en forma que satisficiera a las mujeres. Goldenweiser informa:

«Quedará claro de lo que se ha dicho, que aún cuando ninguna mujer, conocida al menos, ocupó nunca la posición de jefe regular de la Conferencia Iroquesa, las mujeres eran más influyentes que los hombres tanto en la elección de los jefes como en su deposición. En otras palabras, la opinión pública del clan y de la familia materna estaba inmersa en la limitada elección de estos jefes, y de esa opinión pública era más significativa la de las mujeres que la de los hombres del grupo. ...

»Las matronas de todas las familias maternas de la Liga, como grupo, funcionaban también como unidad en una dirección socialmente constructiva, ejerciendo como un cuerpo de influencia represiva sobre el comportamiento de los jóvenes guerreros toda vez que dicha represión les parecía deseable. ... muchas guerras devastadoras deben haber sido impedidas por el sabio consejo de las matronas, que advertirían a los guerreros jóvenes e impetuosos, antes de que fuera demasiado tarde, contra los ataques peligrosos o descorteses y, prolongar de este modo la duración de la paz.»⁵⁰

Si los hombres modelados por los conceptos patriarcales no podían entender la deferencia de los cazadores y de los guerreros salvajes hacia las mujeres, los salvajes no podían entender la supremacía masculina de los «civilizadores» y su desprecio por las mujeres. Dos ejemplos de los datos de Briffault señalan este contraste.

Él cita el informe del misionero J. F. Lafitau, que escribe sobre los indios americanos matriarcales en términos patriarcales: «Nada es más real que esta superioridad de las mujeres. Es en las mujeres donde consiste propiamente la nación, la nobleza de sangre, el árbol genealógico, el orden de las generaciones, la preservación de las familias. Es en ellas que reside toda autoridad real; el país, los campos y todas las cosechas les pertenecen. Ellas son el alma de los consejos, los árbitros de la guerra y de la paz.»⁵¹

Por el otro lado, la arenga hecha por «Pedro el Bueno», el orador elegido por los iroqueses en sus negociaciones con el Gobernador Clinton, era una apelación a los dirigentes patriarcales para que tengan más respeto por las mujeres iroquesas:

«¡Hermanos! Nuestros antepasados consideraban una gran ofensa rechazar los consejos de sus mujeres, particularmente de las Gobernadoras Femeninas. Ellos estimaban a las señoras de la tierra. ¿Quiénes, decían nuestros antepasados, nos traen al mundo? ¿Quiénes cultivan nuestras tierras, encienden nuestros fuegos y hierven nuestras vasijas, si no las mujeres? Nuestras mujeres, Hermano, dicen que están aprehensivas. ... Ellas suplican que la veneración de nuestros antepasados por las mujeres no sea menospreciada; El Gran Espíritu las hizo. Las Hembras Gobernadoras imploran que se les

deje hablar con la libertad permitida a las mujeres y gratas al Espíritu de nuestros antepasados. Ellas suplican al Gran Jefe que retire su fuerza y les preserve en paz. Porque ellas son la vida de la nación.»⁵²

Así como las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad salvaje eran totalmente diferentes a las nuestras, así también eran las relaciones de los hombres con otros hombres. Sobre este punto Tylor hace la siguiente generalización:

«Entre las lecciones para aprender de la vida de las tribus rústicas está la lección de cómo la sociedad puede andar sin la policía para mantener el orden. Queda claro que aun los hombres más bajos no pueden vivir enteramente con lo que los alemanes llaman "faust-recht", o "derecho del puño", y que nosotros llamamos "ley del más fuerte". Los salvajes fuertes no se abalanzaban sobre la choza de su vecino débil y tomaban posesión, arrojando al propietario a los bosques con una lanza volando detrás de él. Sin algún control por encima del mero derecho del más fuerte, la tribu se hubiera desvanecido en una semana. ... En las Islas de las Indias occidentales, donde arribó Colón por primera vez, vivían tribus que han sido consideradas como las más gentiles y benévolas de la raza humana. Schomburgh, el viajero, que conocía bien a los belicosos caribes en su vida diaria, dibujó un cuadro paradisíaco sobre sus maneras, las que no han sido corrompidas por los hombres blancos. ... el mundo civilizado, dice, no tiene que enseñarles moralidad, porque aunque ellos no hablan acerca de ella, viven en ella.»⁵³

Las desigualdades y las discriminaciones que surgieron en la sociedad civilizada no existieron ni pudieron existir en un momento en que la supervivencia humana dependía de la estrecha solidaridad entre los hombres. Por lo tanto, aparte de los artículos personales que eran considerados más como parte de sus propios cuerpos que como riqueza personal, toda la tierra y la propiedad se poseía en común y se utilizaba para el beneficio de todos los miembros del clan. Esto daba a los salvajes un sentido de seguridad y de confianza en sus amigos que está notoriamente ausente en nuestra sociedad.

El llamativo contraste entre el comportamiento de los salvajes y los hombres civilizados ha sido observado desde el momento en que se hicieron los primeros contactos con los aborígenes. El padre Jacob Beagert, que se instaló entre los indios de California hace 200 años atrás, los describe de la siguiente manera:

«Puedo asegurar al lector que ... ellos viven incuestionablemente mucho más felices que los habitantes civilizados de Europa. ... A lo largo de todo el año no sucede nada que cause problemas o vejación a un californiano, nada que haga su vida pesada y la muerte desea-

ble. ... La envidia, los celos y las calumnias no amargan su vida, y no está expuesto al temor de perder lo que posee, ni de cuidarse de incrementarlo. ... los californianos no conocen el significado de *meum* y de *tuum*, esas dos ideas que, según San Gregorio, llena los días de nuestra existencia con amargura y con incontables males.»⁵⁴

Briffault presenta numerosos informes sobre los indios americanos en general, de los cuales lo que sigue es una parte: "Estos salvajes" escribe La Hontan, "no saben nada de mío y tuyo", porque podría decirse que lo que pertenece a uno pertenece al otro. Cuando el salvaje no ha tenido éxito en la caza del castor, sus amigos lo socorren sin que se les pregunte. ... Sólo aquellos que son cristianos y viven a la puerta de nuestros pueblos hacen uso del dinero. Los otros no lo tocarán. Lo llaman "la víbora de los franceses". Ellos dicen que entre nosotros la gente robará, calumniará, traicionará, se venderán unos a otros por dinero; que los maridos venden a sus mujeres, y las madres a sus hijas, por este metal. Ellos piensan que es extraño que alguien tuviera más bienes que los otros, y que aquellos que tienen más fueran más estimados que aquellos que tienen menos."»⁵⁵

Rivers da el siguiente informe de una entrevista que tuvo con ciertos aborígenes en las Islas Polinesias:

«Estaba viajando en un bote con cuatro habitantes de Niue o Isla Salvaje, y tuve la oportunidad de indagar sobre su organización social. Al final de la sesión dijeron que ahora les gustaría examíname acerca de mis costumbres, y usar mis propios métodos concretos, una de las primeras preguntas estaba dirigida a descubrir qué haría con un soberano si ganara uno. En respuesta a mis contestaciones de algún modo imperfectas, me preguntaron directamente si yo lo compartiría con mis padres y mis hermanos y mis hermanas. Cuando repliqué que usualmente, y en verdad no necesariamente, no lo haría, y que no era nuestra costumbre general, ellos encontraron mi réplica tan divertida que pasó mucho tiempo antes que dejaran de reír. Su actitud hacia mi individualismo... reveló la presencia de un sentimiento comunístico de un tipo profundamente asentado.»⁵⁶

Se ha observado que el individualismo estaba tan pobremente desarrollado en la sociedad primitiva que no había términos para expresar al individuo como entidad aparte del grupo. Esto llevó a serios errores por parte de algunos investigadores, que trasladaron el significado del término originario «nosotros» a «yo» y creyeron que la primitiva visión no era diferente de la nuestra. Lucien Levy-Bruhl dice sobre este punto:

«El nativo se identifica tan profundamente con su tribu que nunca emplea el primer pronombre personal. Al mencionar una pelea que sucedió diez generaciones atrás posiblemente, dirá: "Yo derroté

allí al enemigo", mencionando el nombre de la tribu. De la misma manera señalará descuidadamente 10.000 acres de tierra con un ademán de su mano y dirá: "Esta es mi tierra." Jamás sospecharía que alguna persona pudiera pensar que él era el único propietario de dicha tierra, nadie salvo un europeo cometería tal error. Cuando los europeos llegaron a estas playas, surgieron muchos problemas debidos a la inhabilidad de los maori para entender la posesión individual de la tierra, y la venta de la tierra.»⁵⁷

Hans Kelsen enfatiza que la primitiva «falta de autoconciencia» se evidencia en su lenguaje, donde las «posibilidades de expresión en la primera persona están comparativamente subdesarrolladas». H. Kelsen dice, «Si el maori habla en primera persona, no necesariamente habla de sí mismo sino de su grupo, con el que se identifica naturalmente. Dice "yo" acabo de hacer esto o lo otro, y significa que mi tribu lo ha hecho. Mi suelo significa la tierra de la tribu.»⁵⁸

Briffault señala que en muchas regiones primitivas, «después de unos pocos años de contacto con los europeos, el hombre primitivo se transformó completamente», y «la causa principal y más poderosa de su transformación es la adquisición de propiedad privada».⁵⁹ Donde sucede esto, los hombres primitivos pueden convertirse en tan dominantes sobre las mujeres como los hombres civilizados. Sin embargo, esto no prueba que las mujeres han sido siempre el sexo inferior, subyugado. Simplemente significa que con la decadencia de la sociedad comunal e igualitaria, los hombres también se degradan junto con las mujeres.

Dado que la sociedad fue iniciada y fue consolidada por el sexo femenino, esto pone la marca del lado materno del sistema de clan. Sin embargo, fue algo más que un matriarcado; fue una hermandad matriarcal. Esto exige un examen más atento del lado masculino de la sociedad primitiva y la evolución del fratriarcado.

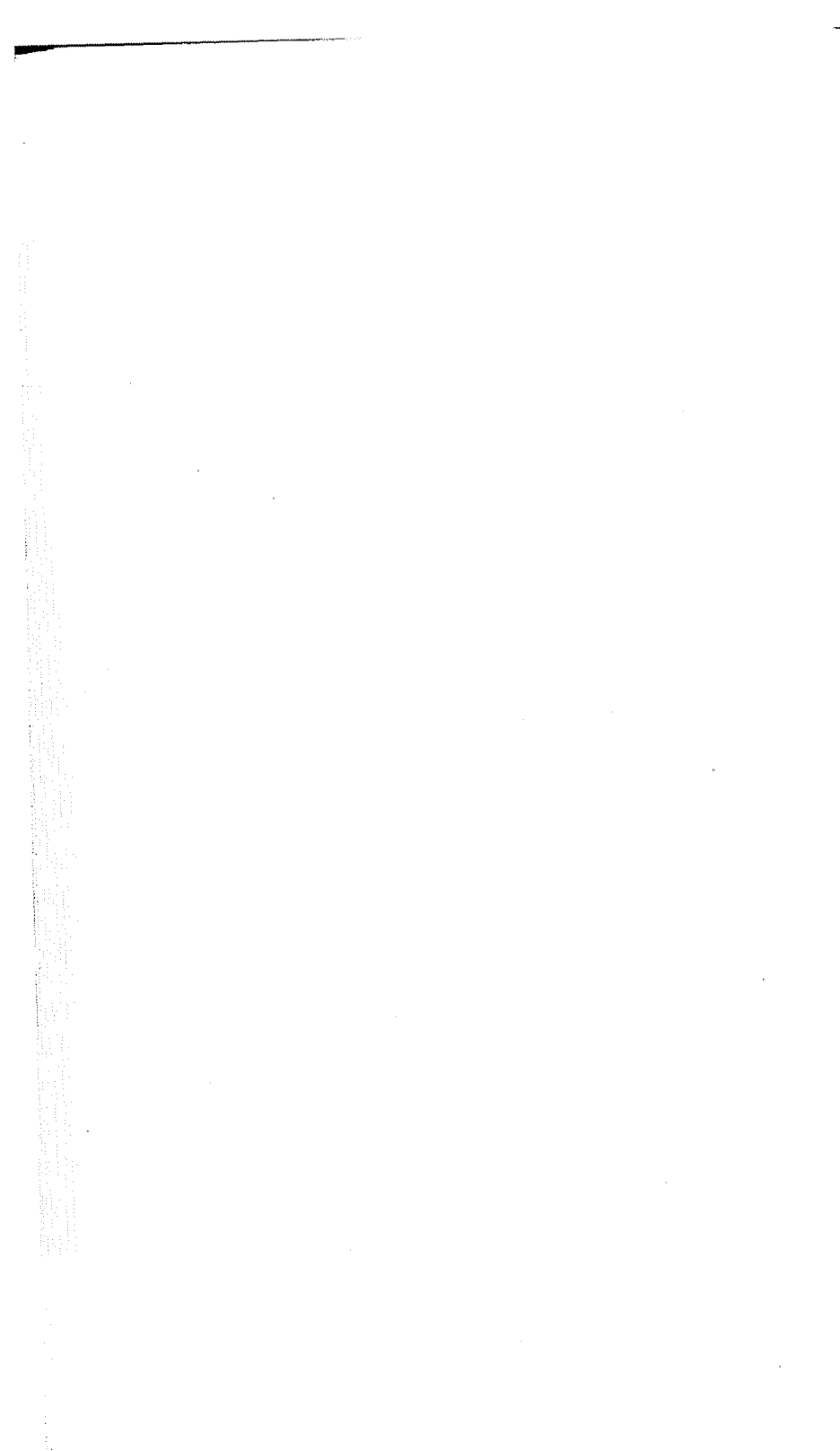
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *The Mothers*, vol. I, pp. 433-34.
2. *The Subordinate Sex*, p. 5.
3. *Ibid.*, p. 335.
4. *North American Indians*, vol. II, 258.
5. *Taboo*, pp. 69-70.
6. *The Mothers*, vol., II, pp. 391-92.
7. *Sex and Society*, p. 56.
8. *Folkways*, p. 315.
9. *Tribal Studies in Northern Nigeria*, vol. II, p. 40.
10. *Taboo*, p. 69.

11. *Man in the Primitive World*, p. 233.
12. *With a Prehistoric People*, pp. 124, 133-34.
13. *Hunger and Work in a Savage Tribe*, p. 39.
14. *Taboo*, p. 73.
15. *The Mothers*, vol. II, pp. 393-96, 376.
16. *Folklore in the Old Testament*, ed. ebr., p. 434.
17. *The Mystic Rose*, vol. I, pp. 46-50.
18. *Ibid.*, p. 86.
19. «Marriage and Matriarchy», en *The Book of Marriage*, p. 77.
20. *Evolution of Culture*, pp. 148-130.
21. *Greek Science*, vol. I, p. 42.
22. *The Andaman Islanders*, pp. 342-43.
23. *Folklore in the Old Testament*, vol. I, pp. 38-39.
24. *The Seri Indians*, p. 123.
25. *Myths of the Origin of Fire*, pp. 54-58.
26. *The Origins of Culture*, p. 377.
27. «The Creation according to the Maori», en *Source Book in Anthropology*, pág. 454-56.
28. *The Andaman Islanders*, p. 372.
29. *Garnered Sheaves*, pp. 26-27.
30. *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, p. 232.
31. *The Mothers*, vol. III, pp. 4-5.
32. Vol. II, p. 519.
33. Vol. II, p. 556.
34. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VII, pp. 428-33.
35. *India: From Primitive Communism to Slavery*, pp. 44-45.
36. *The Mothers*, vol., II, p. 16.
37. *Ibid.*, vol. I, pp. 474-75.
38. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. I, p. 242.
39. *Anthropology*, p. 228.
40. *Sex and Society*, p. 67.
41. *Anthropology*, p. 140.
42. *Ibid.*, p. 140.
43. *Sex and Society*, pp. 227-29.
44. *Houses and House-Life of the American Aborigines*, p. 8.
45. *The Andaman Islanders*, pp. 44-47.
46. *Primitive Behavior*, p. 418.
47. *Social Organization*, p. 161.
48. *The Mothers*, vol. I, p. 349.
49. *Ibid.*, p. 327.
50. *Anthropology*, pp. 364-65.
51. *The Mothers*, vol. I, p. 316.
52. *Ibid.*, pp. 316-17.
53. *Anthropology*, pp. 249-50.
54. *Reader in General Anthropology*, pp. 77-78.
55. *The Mothers*, vol. II, pp. 496-97.
56. *Social Organization*, p. 108.
57. *The «Soul» of the Primitive*, p. 68.
58. *Society and Nature*, p. 11.
59. *The Mothers*, vol. II, p. 500.

SEGUNDA PARTE

EL FRATRIARCADO



VII. FORJANDO EL PARENTESCO FRATRILINEAL

A diferencia del básico y tan usado término «parentesco matrilineal», el término «parentesco fratrilineal» está visiblemente ausente en los escritos antropológicos. Sin embargo, era el corolario masculino de la línea femenina de parentesco en el período del sistema de clan materno que precedió al parentesco patrilineal. Esta deficiencia ha demorado un estudio comprensivo de cómo el primer grupo humano, la horda primitiva, evolucionó en una red de clanes «hermanos» y fratrias que marcó la cúspide del desarrollo del sistema tribal.

Para el momento en que los antropólogos comenzaron sus estudios en el siglo pasado, el parentesco patrilineal había hecho su aparición en casi todas las regiones primitivas sobrevivientes del globo. Esto fue esgrimido por los oponentes del matriarcado como evidencia de que la familia patriarcal (y el patriarcado) había existido siempre. Traer a la luz el parentesco fratrilineal y el fratriarcado, como la contrapartida masculina del parentesco matrilineal y del matriarcado, es por lo tanto, la mejor forma de demostrar la existencia previa de ambos.

Los estudiosos pioneros, con su enfoque evolucionista, habían observado que el parentesco patrilineal tenía un desarrollo reciente en numerosas regiones. En algunas áreas emergió bajo sus propios ojos en el curso de sus investigaciones. En cada ejemplo, la forma materna era reemplazada por la forma paterna y no a la inversa.

Entre aquellos que consideraron esto como una evidencia de la existencia previa del sistema matrilineal está E. Sidney Hartland.

Este estudioso dice: «Una consideración de la evidencia referida a todas las razas australianas lleva a la conclusión de que en un período, todas las tribus estaban organizadas sobre la descendencia matrilineal.»¹

Hartland, en su libro *Primitive Society (Sociedad Primitiva)*, concluye que el cambio del parentesco matrilineal al parentesco patri-lineal tuvo lugar en otras áreas en diferentes momentos. «La norma patriarcal y el parentesco patrilineal ha hecho su perpetua irrupción en todo el mundo sobre el derecho materno; consecuentemente las instituciones matrilineales se encuentran en casi todas las etapas de transición al estado de la sociedad en el que el padre es el centro del parentesco y del gobierno.»² Sugiere que el parentesco patri-lineal fue sólo una «casa a mitad de camino» hacia el objetivo último, la familia patriarcal.³

Franz Boas, un confesado antimatriarcalista, trata de encontrar una excepción. Él presenta un movimiento inverso entre los indios kwakiutl de la costa noroeste de los Estados Unidos de América. Pero sus evidencias fueron tan dudosas que la mayoría de los antropólogos no las han podido aceptar. Según Moret y Davy, «las transformaciones de clanes uterinos en clanes patriarcales han sido observadas muchas veces, mientras que no se conoce ni un simple caso de la transformación inversa; aquellos casos alegados por Boas entre los kwakiutl son, de hecho, puras conjeturas.»⁴

Frazer, incluso, que no sustentó la teoría matriarcal, objetó los ejemplos dados por Boas. Frazer declara, «siempre que encontramos una tribu oscilando entre la descendencia materna y la descendencia paterna podemos estar seguros que están en el acto de pasar del parentesco materno al parentesco paterno, y no en la dirección inversa, dado que existen muchos motivos que inducen a los hombres a cambiar el parentesco materno por el parentesco paterno pero ninguno que los induce a cambiar el parentesco paterno por el parentesco materno.»⁵ En un tratamiento más extenso, Frazer explica por qué:

«... la teoría de que los pueblos que alguna vez poseyeron la descendencia paterna y que cambiaron después por la descendencia materna requeriría del apoyo de una fuerte evidencia para hacerla probable, dado que la probabilidad y la analogía intrínseca están fuertemente en su contra. Porque parece poco probable que los hombres que una vez que se han acostumbrado a transmitir sus derechos y sus privilegios a sus propios hijos, los desheredaran más tarde y transmitieran en su lugar estos derechos y privilegios a los hijos de sus hermanas; y tocante al hecho, mientras que hay muy buenos síntomas de una transición de la descendencia materna a la descendencia paterna en otras partes del mundo, no hay, dentro de lo que yo co-

nozco, ninguna clase de transición en la dirección inversa, de la descendencia paterna a la descendencia materna.»⁶

Sería difícil, por cierto, encontrar ejemplos de un hombre en una cultura patriarcal que desherede a su propio hijo en favor del hijo de su hermana; tanto más cuando dicha herencia paterna está fijada por ley en las naciones fundadas sobre la propiedad privada y la familia patriarcal. Hartland, en el artículo previamente citado, sintetiza el caso sobre la existencia previa del parentesco matrilineal, esto arroja una carga de pruebas no sobre los que aceptan la evidencia de la existencia previa del parentesco matrilineal, sino sobre aquellos que lo niegan.⁷

Hartland y otros, que argumentan en favor de la precedencia del parentesco matrilineal no hacen mención de la contrapartida masculina del mismo, el parentesco fratrilineal. Este aspecto de la cuestión se anticipa en una forma en cierto modo diferente, a través de sus descripciones del papel central jugado por los hermanos de las madres. Su posición preeminente, no sólo en las regiones matrilineales sino incluso donde la patrilinealidad está firmemente atrincherada, se cita, algunas veces, como prueba de que el clan materno fue la primera forma de organización. Hartland dice:

«La importancia social del tío materno, cuando aparece en una comunidad patrilineal también, no debe ser explicada por las instituciones patrilineales, sino que sugiere la existencia anterior de una sociedad matrilineal, en cuyas condiciones está presente casi invariablemente.»⁸

En un artículo sobre «Derecho Materno», W. H. R. Rivers plantea la misma conclusión:

«En un estado típico de derecho materno, una persona pertenecería al grupo social de su madre. No reconocería la existencia de ninguna clase de obligación social excepto hacia los parientes de su madre, e ignoraría los parientes de su padre; la propiedad, el rango y el oficio pasarían únicamente a través de las mujeres.»⁹

Antes de que aparecieran el matrimonio y la familia, los hermanos de las madres realizaban las funciones «paternales» en relación con los hijos de las hermanas de su clan, que más tarde fueron tomadas por los padres de las familias. Es significativo que incluso, aquellos que rechazan el matriarcado admiten el importante papel de los hermanos de las madres en aquellos lugares donde las comunidades matriarcales todavía existen. Entre ellos está E. Adamson Hoebel, que describe al *susu* de los dobuán, que significa «las madres» o «la leche de la madre», de la siguiente manera:

«El núcleo básico del *susu* es la relación hermano-hermana. El marido no entra en éste para nada. Su papel, excepto como procrea-

dor, es reemplazado en parte o totalmente por el hermano de la madre. ... La carga principal de educar a los niños en el trabajo de los hombres recae sobre el hermano de la madre. Sus sobrinos heredan la mayor parte de sus bienes. ... Él traspasa sus prerrogativas sociales a sus sobrinos, no a su hijo. Allí donde la organización *susu* está altamente institucionalizada, el padre, como nosotros lo conocemos, está casi completamente excluido del cuadro.»¹⁰

En el reino ancestral también, el hermano de la madre precedió al padre. Ralph Piddinton dice:

«Por lo tanto, la cabeza efectiva del linaje matrilineal es usualmente un miembro anciano vivo, mientras que entre los antepasados muertos, a menudo, es el hermano de una antepasada más que la antepasada misma, la que se enfatiza en la religión y en la mitología. Pero el principio matrilineal se observa estrictamente; el individuo en cuestión debe su importancia a su parentesco a través de una hembra con el linaje como un todo.»¹¹

Malinowski refuerza el mismo punto al hablar acerca de los mitos originales trobriandeses:

«Lo que más nos interesa de ellos es que los primeros grupos ancestrales cuya aparición se menciona en el mito, consisten siempre en una mujer, a veces acompañada por su hermano, otras veces por el animal totémico, pero nunca por el esposo.

»... De modo que, en lugar de la fuerza creativa de un padre, los mitos revelan la procreatividad espontánea de la madre ancestral. ...

»Tampoco existe ningún otro papel donde aparece el padre. De hecho, nunca se lo menciona, y no existe en ninguna parte del mundo mitológico. ... No hay ni un simple mito de los orígenes en el que un marido o un padre juegue algún papel, o que incluso haga su aparición.»¹²

En otro libro, Malinowski reitera el rasgo esencial del origen de los mitos primitivos: que el mundo comenzó sobre la base de la sociedad hermana-hermano, no sobre la base de la familia patriarcal. Malinowski dice:

«Según la tradición nativa, la humanidad se originó desde bajo tierra, desde donde una pareja, un hermano y una hermana, emergieron en diferentes lugares específicos. Según ciertas leyendas, al principio sólo aparecieron las mujeres. Algunos de mis comentaristas insisten sobre esta versión: "Como ven, somos tantos en la tierra porque muchas mujeres llegaron primero. De haber habido muchos hombres, seríamos menos." Ahora bien, acompañadas por sus hermanos o no, siempre se imagina a las mujeres pariendo hijos sin la intervención de un marido o de cualquier otro compañero masculino...»¹³

Debido a los repetidos descubrimientos de la primacía de los hermanos de las madres en las regiones primitivas, Frazer desafió a Westermarck sobre su tesis de que la familia patriarcal había existido a lo largo de la historia humana:

«Si la familia humana normal desde los primeros tiempos hasta el presente, ha sido la familia patriarcal monogámica con el padre como el guardián de sus hijos, ¿cómo es que a lo largo de la mayor parte de la humanidad, especialmente entre los salvajes, se ha trazado la descendencia a través de la madre y no a través del padre; que la propiedad, donde existe, ha sido heredada de ella y no de él; y que el guardián de los hijos no ha sido su padre sino el hermano de su madre? El doctor Westermarck no ofrece respuestas satisfactorias a estas preguntas. ... El sistema de parentesco materno y la posición del hermano de la madre en las sociedades salvaje y bárbara son obstáculos formidables.»¹⁴

El papel de los hermanos de las madres demuestra que no sólo el parentesco matrilineal sino también el parentesco fratrilíneo precedieron al parentesco patrilineal y a la familia en la historia. Esto proporciona el punto de partida para investigar los principales conjuntos de solidaridad entre los hombres sobre los que se construyó el patriarcado.

HERMANOS NATURALES O HERMANOS DE «LECHE Y DE SANGRE»

En el curso de su larga evolución el término «hermano» llegó a aplicarse más y más a grupos de hombres. Esto plantea el problema de distinguir entre categorías diferentes de hermanos; aquellos que no estaban íntimamente relacionados pertenecían a una categoría, mientras que aquellos con los que se habían realizado alianzas fraternales, pertenecían a una categoría separada. Desde este punto de vista, la horda primitiva o el clan individual consistían en lo que se pueden llamar hermanos naturales o hermanos de «leche y de sangre».

Hay también hermanos de «nacimiento», pero sobre este punto debemos distinguir entre el concepto de nacimiento del salvaje y el nuestro. En nuestro sistema de parentesco familiar contemporáneo, el término «hermano» significa que un hombre es un miembro de una familia específica y que está «relacionado por sangre», esto es, biológicamente relacionado con otros miembros de la familia. Bajo el sistema de parentesco clasificatorio primitivo el término no significaba ninguna de estas relaciones. Significaba solamente que un niño era un miembro de «nacimiento» de un grupo de madres, su parentesco

matrilíneal, y de un grupo de hermanos de las madres, su parentesco fratrilíneal.

W. H. R Rivers lo expresa de esta manera: «Un término como el de hermano que, excepto en el sentido metafórico, se limita entre nosotros a los hijos varones de nuestros propios padres, en el sistema clasificatorio se extendía a todos los miembros varones del clan de la misma generación.»¹⁵ Tal agrumiento inclusivo de todos los varones no emparentados genéticamente, que considera a cada uno como «hermanos de sangre», demuestra que ésta no era una hermandad de «sangre» en nuestro sentido del término; esto es, no una hermandad familiar.

Esto plantea la siguiente pregunta: ¿Cuál era la base del concepto salvaje de parentesco cercano si no era un parentesco de familia ni de sangre como lo entendemos nosotros? Se han cometido serios errores al suponer que el concepto salvaje de parentesco, como el nuestro, implica una relación genética. Significaba algo muy diferente.

Algunos que han indagado sobre esta materia, han señalado que la residencia común, los alimentos comunes y la maternidad común fueron los factores originales para establecer los vínculos del parentesco matrilíneal. Tylor enfatiza la residencia como el factor clave, mientras que Briffault enfatiza los alimentos y la maternidad. «Alimentos comunes significa, según lo entiende el hombre primitivo, parentesco y generación común», dice Briffault. «Él se considera a sí mismo uno del grupo no debido a ningún parentesco genealógico, sino porque es realmente de la misma substancia.»¹⁶

Ser de la misma substancia significa ser de la misma «carne» y de la misma «sangre» en el sentido más literal. Una comunidad de hijos nacen de la sangre de sus madres. Se alimentan de la carne de sus madres en la forma de leche de madre. La combinación los hace «parientes de carne y de sangre».

Según Frazer, en la tribu wotjobaluk de Australia, el término *yauerin* significa «carne» y también «totem», significa parentesco a través de la línea femenina. Un hombre no puede casarse con una mujer de su *yauerin*.¹⁷ Sobre el mismo punto escribe Briffault, «en árabe y en hebreo una y la misma palabra significa carne, parientes, o clan. En China se expresa a los parientes en la línea femenina con el término de la misma carne. La misma nomenclatura se usa en Tibet. y en la India entre los Santals».¹⁸

El mismo concepto literal de parentesco de carne y de sangre es mencionado por Malinowski entre los isleños trobriandeses matrilíneales. Malinowski dice así:

«Que la madre contribuye con todo para el nuevo ser que ha de nacer de ella es dado por supuesto por los nativos, y lo expresan con

firmeza. "La madre alimenta al infante en su cuerpo. Luego, cuando nace, lo alimenta con su leche." La madre forma al hijo de su sangre. "Los hermanos y las hermanas son de la misma carne, porque vienen de la misma madre." Ésta, y expresiones similares, describen su actitud hacia éste, su principio de parentesco principal.¹⁹

W. I. Thomas hace la siguiente descripción de los lazos «de leche» que unen el parentesco madre-hermana-hermano:

«Los indios chicsaw tienen un término "itibapicili", "los que maman juntos", usado para hermanos y para hermanas colectivamente, y los que maman juntos y la que les da de mamar y el protector de la que amamanta y los amamantadores están en una relación única de intimidad. Representan una personalidad grupal y el status de todos es afectado por el comportamiento de cada uno.»²⁰

No era el parentesco biológico individual entre la madre y el hijo sino la maternidad colectiva de todas las mujeres a todos los niños del grupo lo que los hace parientes cercanos. De acuerdo con este principio, cada madre en período de lactancia puede participar en la alimentación de un infante. Tomemos algunos ejemplos de Briffault:

«En el cuidado y en la crianza, e incluso al amamantar a los niños, tiene lugar la más estrecha cooperación. ... Entre los andamaneses, un niño es mimado y amamantado ... por todos en la aldea; una mujer con un hijo lactante a menudo dará de mamar a los hijos de otras mujeres. En Indonesia, del mismo modo, es usual que las hermanas y las parientas mujeres ayuden a amamantar a un niño cuando su madre está ocupada. ... "Es una costumbre muy común, y por cierto casi universal", dice el doctor Siebert, "que un niño podía ser amamantado no sólo por su madre, sino por su abuela y, del mismo modo, por otras parientas cercanas".»²¹

Estos hechos ayudan a poner de manifiesto las distinciones esenciales entre el concepto primitivo de parentesco y el nuestro. Para nosotros, el término «hermano» sólo es aplicable a aquellos individuos nacidos de la misma madre y del mismo padre. Pero en la sociedad primitiva, en la que los hechos acerca del parentesco biológico eran desconocidos e irrelevantes para el modo comunal de vida, el parentesco era exclusivamente social. Por ejemplo, el término *susu* de los dobu, que algunas veces se traduce por «la maternidad» o por «leche de la madre», también se traduce por «hermandad de leche» cuando se refiere a los varones del grupo.

Mientras que nosotros podemos entender la práctica primitiva de amamantar en forma colectiva a un infante, es mucho más difícil asir la noción de que un niño que sale visiblemente del vientre de una mujer pudiera ser visto como «nacido» colectivamente. En la

sociedad primitiva, sin embargo, el «nacimiento» colectivo de un niño era sólo necesario para que todas las mujeres del grupo se turnaran para levantar al infante y para tenerlo por un tiempo. Rivers describe dicha ceremonia:

«En la isla de Motlav, y probablemente existen costumbres similares de grupo en otros lugares, todas las mujeres de la isla se reunían en la casa donde una mujer había parido su primer hijo. Al final de veinte días, se realizaba una ceremonia en la que las mujeres se sentaban en círculo y el niño se pasaba de brazo en brazo, cada mujer cogía al niño por turno, después de lo cual se le devolvía a su madre. ... esto sugiere un resabio de una condición en la que las mujeres de la comunidad tenían el derecho de ayudar en el cuidado y en la nutrición del niño. ...»²²

Bajo tales circunstancias incluso los hombres podían «tener» y criar hijos. En las lenguas primitivas al hermano de la madre también se lo llama «madre varón», un término que dejó perplejos a algunos antropólogos. Radcliffe-Brown nos dice que «en Sud África el término común para hermano de la madre es *malume* o *umalume*, que es un compuesto formado a partir de la raíz madre —*ma*— y el sufijo que significa “varón”». Un término equivalente, dice Radcliffe-Brown, se encuentra en las Islas Friendly de Polinesia. Radcliffe-Brown se asombra por el hecho de que algunos fenómenos suceden en regiones muy dispersas cuyas lenguas no tienen ninguna relación.²³

C. L. Meek informa que un joven en Nigeria dirá que su tío materno o su «madre varón» es el hombre que lo «tuvo».²⁴ Esta curiosa afirmación tiene una base en los hechos. Ciertos rituales que practicaban sobre cada generación de varones jóvenes, el joven parecía ser el resabio de una práctica de cuando los hermanos de las madres «tenían» a los hijos de sus hermanas del clan.

Spencer y Guillen describen dicho ritual entre los aborígenes australianos, el primero en una serie de ritos. Se le llama «arrojar el niño al aire». Esto tiene lugar cuando un grupo de niños han alcanzado una cierta edad aproximada y registra su transferencia del sector femenino al sector masculino de la comunidad. En esta ocasión «se toma a los muchachos uno por uno y los hombres los lanzan al aire varias veces, y los cojen cuando caen, mientras las mujeres danzan y rodean al grupo meneando los brazos y gritando ruidosamente. ... Terminado esto, se pinta a los niños en el pecho y en la espalda.»²⁵

En este ejemplo, los hombres que arrojan a los niños al aire no pertenecen a su propio grupo materno sino al grupo materno de las futuras esposas de los niños. Pero evocan un tiempo en que los niños

varones eran «paridos» primero por sus madres y luego por los hermanos de sus madres.

Max Gluckman dice que entre los barotse de África el hermano de la madre «es agrupado con su hermana y es llamado "madre varón"». Ilustra esto con el siguiente relato:

«Una vez, cuando estaba trabajando en Barotselandia, durante la guerra, un nuevo Comisionado de Distrito me dijo que había tenido que averiguar en la Armada sobre un soldado barotse que había prolongado demasiado su licencia. La excusa del soldado fue que mientras él estaba en su hogar, su madre había muerto y se había tenido que quedar para su funeral. El Comisionado del Distrito había descubierto que fue el hermano de la madre del soldado el que se había muerto. Le expliqué que los barotse llamaban al hermano de la madre "mi madre varón", o incluso más simplemente "mi madre". El hermano de la madre era un pariente muy cercano a cuyo funeral debía asistir un hombre. De manera que el Comisionado del Distrito escribió al ejército: por favor, preguntar al soldado si su madre era una mujer o un hombre. Si dice que su madre era una mujer, está mintiendo; si dice que su madre era un hombre, está diciendo la verdad.»²⁶

De modo que a diferencia de las niñas, que nacían una vez de sus madres, en tiempos antiguos los niños varones nacían dos veces; una de sus madres y luego de sus «madres varones». Este puede ser el presagio de los hijos de «doble nacimiento» de las «altas» castas de la era patriarcal posterior. Pero en el comienzo, el segundo nacimiento no era más que un método para transferir los hijos varones a la tutoría y a la custodia de los hermanos de las madres.

Esta transferencia se describe usualmente como una «ceremonia de iniciación» que marca el comienzo del cambio de status de los jóvenes varones. Planteados así, anteriormente ellos estaban clasificados con las hembras, pero ahora son «hombres». De allí en adelante no pueden continuar en estrecho contacto con las mujeres y con las niñas porque, como hombres, ahora son cazadores y guerreros. Un punto que está insuficientemente analizado en esta transferencia es el cambio de dieta que lo acompaña. Anteriormente, los jóvenes comían alimentos de mujeres con las mujeres. Ahora ellos comen alimentos de hombres. De manera que no sólo han sido transferidos a un sector residencial diferente sino también a una «división de alimentos» diferente.

Esto aparentemente dio como resultado un tipo adicional de hermandad de sangre exclusiva de los hombres solamente. Estos parientes de sangre eran aquellos que cazaban y que comían juntos de la misma comida. Por la misma cláusula ellos no debían nunca, y bajo ninguna circunstancia, cazar, matar o comerse uno al otro. Así lo expresa Ro-

bertson Smith, «aquellos que se sientan juntos a la hora de las comidas están unidos para todos los efectos sociales; aquellos que no comen juntos son extraños el uno del otro. ... sin obligaciones sociales recíprocas».²⁷

Como «hermanos de sangre» estaban sometidos a un doble tabú; así como no podían matarse o comer a sus propios parientes, tampoco podían casarse con sus propias parientas. Toda la caza, ya sea por alimentos o por casamiento, estaba expelida de la comunidad. Los hermanos tenían que salir de la comunidad del clan para cazar «animales»; sólo podían comer «carne ajena». Curiosamente, el término «carne ajena» se aplicaba también a las esposas, esto es, a las mujeres que no eran de su propio clan.

Frazer observó esto en la tribu wotjobaluk de Australia, donde el término para carne era *yauerin*. En el casamiento, la primera pregunta era, «¿cuál es el *yauerin* de las dos personas?» El término significaba «clase» y «totem» como así también «carne», y ningún casamiento podía tener lugar entre personas íntimamente relacionadas por la «carne». De ahí que, dice Frazer, «a un hombre se le prohibía casarse con una mujer del mismo lugar que su madre; él tenía que ir a otro lugar donde "no había carne" (*yauerin*) próxima a él».²⁸

La «hermandad de sangre» indígena, que demarcaba al grupo interno o al clan de los foráneos o extranjeros, fue el primer conjunto en la construcción del fratriarcado. Era indispensable erradicar toda posibilidad de canibalismo o de lucha violenta contra las mujeres en la horda primitiva. Al mismo tiempo, dado que estaba restringido al grupo interno y excluía a los grupos externos, el parentesco era unilateral y limitado. Inevitablemente, polarizaba al clan contra el no clan, a los hermanos contra los extraños.

Muchos antropólogos han hecho comentarios sobre esta polarización. Dentro del grupo del clan había confianza, paz, generosidad y gran consideración por las necesidades y los derechos de los otros. Pero hacia los que pertenecían al mundo externo se tenían gran sospecha, hostilidad y desconfianza. Según observa L. T. Hobhouse, la comunidad primitiva típica era «una pequeña isla de amigos en medio de un mar de extraños y de enemigos».²⁹ Otros dicen que un extraño no identificado se lo consideraba casi como a un animal salvaje, un peligro para la comunidad que debía morir en el acto.

Algunos escritores se refieren a este agudo contraste en la actitud como un sistema dual de «morales». Otros piensan el fenómeno en términos psicológicos, como disgusto por todo lo «extraño», que llaman xenofobia y que consideran como un rasgo eterno de la naturaleza humana. Esta es la opinión de Hoebel. «Los seres humanos en general», dice, «prefieren asociarse con los de su propia clase.

Se inclinan a sospechar de las diferencias y dan una aprobación calorosa a los que se parecen a sí mismos».³⁰

Las barreras primitivas entre el clan y el no clan, no obstante, provienen de las peligrosas condiciones de la vida en la época primitiva. Nuestros primeros antepasados, emergiendo apenas del mundo animal, eran incapaces de distinguir entre ellos mismos y otras especies animales. Dado que el parentesco marcaba solamente la línea divisoria entre los humanos y los animales, aquellos que no eran parientes no eran humanos y, por lo tanto, peligrosos para los humanos. Bajo estas condiciones la vida era inviolable sólo para los miembros del grupo de parientes. Así lo resume Robertson Smith: «Para el hombre primitivo, todos los demás hombres se encontraban en dos clases, aquellos para quienes su vida es sagrada y aquellos para quienes no es sagrada. Los primeros son sus amigos; los últimos, son extraños y potenciales adversarios, con los que es absurdo pensar en formar cualquier lazo inviolable a menos que entre en el círculo en el que la vida de cada hombre es sagrada para todos sus camaradas.»³¹

En vistas a esto, ¿cómo se extendió el lazo de «parentesco de sangre» de una horda a otra, uniéndolas como clanes afiliados?

Aquí, el sistema de parentesco social muestra sus ventajas sobre el parentesco familiar. En tanto el último está rígidamente restringido a los parientes genéticos, miembros de un mismo círculo familiar, el parentesco del clan materno era capaz de ampliar y de expandir su alcance. A través del intercambio de lazos de totem-parentesco, distintas hordas podían ser reunidas en una organización más grande y más segura.

Estas alianzas eran de dos tipos principales. La primera, modelada sobre el patrón de los hermanos de sangre indígenas, produjo lo que puede llamarse clanes hermanos «paralelos». El segundo tipo, que llegó más tarde, produjo los «primos cruzados»; una clase completamente nueva de hermanos, los cuñados.

Examinemos los hermanos paralelos, la primera expansión sistemática de los lazos de parentesco fraterno.

LOS HERMANOS PARALELOS Y LOS PACTOS DE SANGRE

Aunque el concepto primitivo de hermanas y de hermanos tenía una aplicación amplia e inclusiva, se hizo evidente para los antropólogos que los pueblos aborígenes tenían varias categorías de hermanas y de hermanos; algunos muy cercanos y otros no tan cercanos. Uno de los problemas para descubrir esta diferenciación ha sido la falta de términos equivalentes en las lenguas modernas. Esto ha dado

como resultado fútiles intentos de distinguir entre los miembros y los no miembros de una familia del clan.

Lewis Morgan separó lo que él llamó hermanos y hermanas «propios» de los «colaterales». Puesto que Morgan mismo estableció que la familia tuvo una aparición posterior en la historia, su intento de designar a los miembros de la familia en la época de la historia prefamiliar puso en conflicto su propia tesis y creó considerable confusión. Jugó en favor de aquellos que insisten que la familia siempre había existido.

El término de pariente «colateral» cayó en desuso. Posteriormente fue usado el término pariente «ficticio» por algunos antropólogos para distinguir a los hermanos y a las hermanas de los otros. Pero esto también era incorrecto, dado que ubica a las relaciones familiares en un período donde no existen todavía.

Los términos del parentesco familiar aparecieron más tarde en la historia, con el advenimiento de la institución familiar en sí. Para estar seguros, los términos «madre», «hermano» y «hermana», como términos familiares, surgieron de los equivalentes en la terminología del clan. Pero esto sucedió sólo después de que el sistema de clan se desunió y fue sucedido por la familia.

En nuestra sociedad, un hombre cualquiera, es un miembro de una familia, usualmente nacido de padre y madre conocidos, que deriva su identificación social y su status a través de su línea familiar. Pero en la sociedad salvaje, los hombres se identificaban colectivamente, no por sus conexiones familiares sino por sus conexiones tribales y de clan. Cada individuo era un miembro de los hermanos y de las hermanas de su propio clan. Y también estaba afiliado a los hermanos y a las hermanas de los clanes que eran aliados o estaban «ligados» al suyo. He descubierto que es útil referirse a éstos como clanes «paralelos» y a sus miembros como hermanas, hermanos y otros parientes como «paralelos».

El rasgo esencial del parentesco «paralelo» es que estaban gobernados exactamente por los mismos tabúes de alimentos y de sexo que los parientes nativos. Bajo el tabú de alimentos, que también era un tabú ocupacional, los hombres de un clan no podían cazar, matar o comer a los hermanos de sus clanes paralelos del mismo modo como no podían hacerlo con los hermanos de su propio clan. Bajo el tabú sexual un hombre no podía tener más acceso sexual a las mujeres en un clan paralelo del que podía tener en su propio clan.

La hermandad paralela representa el segundo conjunto en la construcción del fratriarcado. El término «hermanos paralelos» no aparece en los trabajos antropológicos; las únicas referencias son los «primos paralelos», generalmente para mostrar sólo la diferencia entre

ellos y la clase totalmente diferente de primos llamados «primos cruzados». La diferencia entre ellos es importante. A los primos cruzados no sólo se les permite casarse sino que se les ordena casarse y por lo tanto son «casamientos de primos». Los primos paralelos, también llamados ortoprinos, tienen estrictamente prohibido casarse, así como los hermanos y las hermanas. Esto sugiere que originalmente los primos paralelos eran hermanos y hermanas paralelos que más tarde pasaron a ser primos.

Esta hipótesis corresponde a la necesidad y a la función original del sistema de parentesco paralelo; fue una extensión de las relaciones fraternales de una horda a la otra para impedir a los cazadores matar y comer a cualquiera de sus parientes paralelos. En la primera época del canibalismo, los primeros lazos entre clanes extraños debieron haber sido los más difíciles de lograr. Debió haber sido más fácil proliferar las relaciones hermana-hermano sobre el modelo ya establecido dentro de cada horda que iniciar una relación totalmente nueva de primos cruzados.

Un atento examen del ritual llamado el «pacto de sangre» confirma esta hipótesis. En esta ceremonia, los hombres que anteriormente eran extraños se unieron como «hermanos de sangre». El ritual pasó por muchos cambios en el curso de su larga evolución, pero siempre mantuvo su rasgo original clave; un pacto de ayuda mutua entre hombres.

Las opiniones sobre el origen y las funciones del pacto de sangre difieren del mismo modo que sucede con otros descubrimientos controvertidos en antropología. Entre los hechos en polémica, está la cuestión de si era una alianza de grupo o un vínculo individual entre los hombres. Las evidencias muestran que se originó como una alianza de grupo a grupo en la que cada hombre individual participaba como un miembro del grupo. Nuestro argumento es que originalmente estos pactos de sangre convirtieron a hordas separadas en clanes hermanos. No obstante, con el correr del tiempo, cuando la propia hermandad paralela desapareció, el pacto de sangre también cambió y se volvió un pacto entre hombres individuales. Resabios del pacto de sangre se encuentran, usualmente, en forma individual, aunque existen algunos ejemplos del pacto de grupo más antiguo.

Como se describe, dos hombres pueden convertirse en hermanos de sangre al abrirse las venas y succionar cada uno un poco de la sangre del otro. Las variaciones al ritual tienen lugar cuando los hombres se untan uno al otro con la propia sangre o sobre los artículos comestibles que luego comen juntos. Una vez que el pacto se ha realizado, los hombres están seguros que uno no hará daño al otro y que vendrá en su ayuda si es necesario.

Robertson Smith cita el rito descrito por Herodoto en el que la sangre intercambiada entre dos individuos es suficiente para unir sus grupos completos:

«El rito descrito por Herodoto tiene por objetivo la admisión de un individuo extraño como amigo de un miembro de un clan árabe y de sus parientes; el convenio es primeramente entre los dos individuos, pero la obligación contraída por el miembro del clan abarca a todos sus "amigos", esto es, sobre los otros miembros del clan. La razón de por qué es tan abarcador es que él, que ha bebido la sangre de un miembro de otro clan, ya no es más un extraño sino un hermano, y está incluido en el círculo místico de aquellos que han compartido la sangre de la vida que es común a todo el clan. El pacto, ante todo, no es un compromiso frente a éste o a aquél efecto particular, sino que es un lazo de fidelidad y de amistad de por vida para todos los efectos por lo que los miembros del clan están permanentemente unidos.»³²

Sobre el mismo tema escribe E. Sidney Hartland:

«El pacto de sangre es una ceremonia común. ... Consiste en la transfusión de sangre entre dos o más individuos, tanto directamente o por beberla, o en alguna forma simbólica. Por este medio las personas que llevan a cabo el rito y aquellos a quienes representan se vuelven una sola sangre, y están dotados de todos los privilegios y están sujetos a todas las obligaciones del parentesco de sangre, exactamente como si hubieran nacido de ellos.»³³

Una de las reliquias mejor preservadas del pacto de sangre antiguo se puede encontrar en el informe de Gutmann sobre los chagga, citado por W. I. Thomas. Es particularmente significativo que el pacto de sangre está precedido por un pacto de leche, que indica no sólo la forma más antigua del pacto sino también el papel jugado por las mujeres en el mismo.

El informe dice que «el establecimiento de la hermandad de sangre siempre une a dos grupos, nunca a dos individuos solamente». Describe el ritual de leche de la siguiente manera:

«Ante todo, los hermanos gemelos participan en la hermandad de leche. Se llena una escudilla con leche espesa a la que una madre que amamanta a los gemelos deja caer un poco de la suya. Al hacer esto, ella pronuncia un conjuro: "El que entre vosotros se preste a calumniar a su hermano, el que lo acuse o cometa traición contra él, que esta leche traiga a su cuerpo enfermedades y forúnculos, de modo que los hombres dirán de él: 'La hermandad de leche traiga esta plaga sobre él'. Pero si eres leal a tu hermano y permaneces a su lado en tiempos de necesidad, te preserve y te guarde; *ihawu!*" La escudilla así abjurada es extendida ahora a cada participante para que

beban un sorbo. Mientras sus labios rozan la vasija, se consagra a cada uno individualmente: "Si traicionas a tu hermano o a sus hijos, si lo abandonas en la batalla ... *hofa*, entonces, ¡muere! Pero si tú lo amas y lo ayudas y permaneces junto a él, seas guardado y preservado, *ihawu!*"»³⁴

A continuación del ritual de leche, que tiene lugar dentro de la choza, tiene lugar el intercambio de sangre fuera de la choza sobre un cuero de buey extendido.

«El anciano oficiante y la mujer que previamente dio la leche cogen el cuero, lo sacuden y dicen: "Vosotros, los hermanos de un origen habéis consentido en uniros vosotros mismos en forma más segura. El que actúa contra esta hermandad, se vuelva tan estéril como este cuero. ... ¡que caiga en el abismo! Todo eso será dicho: 'El cuero de la hermandad lo mató'. Si sois leales a esta hermandad, etc., que seais preservados y guardados, *ihawu!*"»³⁵

Las ceremonias elaboradas incluían la matanza y el asado de una cabra y un intercambio de sangre a través de incisiones hechas en los brazos, como así también comer la carne de cabra sobre la que se ha derramado la sangre de los participantes.

En otra referencia a los *chagga*, se nos dice que «un hombre no se puede casar con la hermana de un hombre con el que ha intercambiado sangre».³⁶ Esta era la principal deficiencia de la hermandad de sangre paralela. Desde el punto de vista de los hombres, el pacto de sangre unía como hermanos a los hombres que anteriormente se cazaban y se mataban mutuamente. Sin embargo, mientras el tabú sexual se mantuvo como parte integral del tabú contra matarse y comerse, tuvo el efecto de aumentar el número de hembras prohibidas. Entre los *chagga*, por ejemplo, se nos dice que «de la hermandad de sangre de los clanes evolucionó una hermandad de sangre hasta las provincias».³⁷

Finalmente, esta deficiencia llevó a abandonar el pacto de sangre y a reemplazarlo por un método más avanzado de unir a los hombres en relaciones fraternales; el familiar «pacto de paz». El intercambio de alimentos y de otras cosas continuaron como parte fundamental de estas uniones fraternales pero el pacto de sangre se marchitó y junto con éste, la engorrosa barrera para el casamiento. En la medida en que las alianzas de paz desplazaron crecientemente a los viejos y anticuados pactos de hermandad de la sangre, el tabú sexual, que había impedido al hombre casarse con hermanas paralelas, comenzó a estar cada vez más fuera de moda.

Como es usual, cuando nuevas costumbres chocan con viejas prácticas, esta decadencia fue acompañada por muchas dificultades. En algunas regiones los resabios de ciertos rituales llamados «romper

el parentesco» o «matar el parentesco» dan testimonio de estos problemas. Ancianas y ancianos tenían que decidir casos dudosos, y si la decisión era favorable, el ritual de ruptura se realizaba para significar que la pareja ya no era pariente y, por lo tanto, podían casarse. Lo que sigue es un ejemplo presentado por Evans-Pritchard:

«Si una unión propuesta es un caso límite, se puede romper ritualmente por la mitad una calabaza para poner fin al parentesco. Entonces dirán *Bakena mar*, "Rompe el parentesco", y *Ba bak ne kir*, "El (parentesco) se rompe con una calabaza". ...

»Surgen casos en que existen desacuerdos sobre si la distancia genealógica entre un pretendiente y la muchacha con la que desea casarse es suficientemente amplia para permitir el matrimonio. En el caso de permitirse, se sacrificará una bestia para romper el parentesco que pueda existir todavía entre ellos.»³⁸

El fenómeno de fuga ampliamente difundido en la sociedad primitiva está conectado probablemente con las dificultades comprendidas en la severidad del parentesco entre una pareja. En la mayoría de los ejemplos, la fuga es seguida por tormentas más o menos rituales de desaprobación pública e incluso por un castigo leve para la pareja cuando se los localiza. Posteriormente, sin embargo, se los acepta como una pareja casada.

Los antropólogos que no toman en cuenta la gran distinción entre pariente clasificado y pariente familiar, no pueden analizar estos severos lazos entre las hermanas y los hermanos paralelos. Sin embargo, aquí encontramos la respuesta a un problema que ha affigido a algunos antropólogos, a saber, como un «hermano» llegó a casarse con su «hermana». Su explicación usual de que éstos eran casamientos «incestuos» contradice su tesis central de que el miedo al incesto es universal y el tabú contra el mismo, tan estricto que nunca podía ser violado.

El hecho es que estos hermanos y hermanas paralelos no eran parientes familiares sino parientes clasificados. No eran parientes genéticos cuando se les prohibía casarse, y no eran parientes genéticos cuando se abandonó la prohibición. El así llamado hermano que se casaba con su hermana, se casaba meramente con una mujer que, bajo un cambio de condiciones, ya no era su hermana paralela.

Para lograr una tribu cabal, era necesario efectuar una nueva clase de alianza que diera compañeros matrimoniales para los hermanos y para las hermanas en el sistema de organización del clan materno. Ésto se logró con la alianza de los primos cruzados; una alianza en dirección cruzada más que en dirección recta. Esto dio origen ya no a hermanos sino a algo nuevo en parentesco, a los cuñados.

PRIMOS CRUZADOS Y CUÑADOS

La relación de primos cruzados, el tercer gran conjunto en la construcción del fratriarcado, se presenta usualmente como una relación matrimonial entre hombres y mujeres más que como una relación fraternal entre hombres y hombres anteriormente extraños. Sin embargo, fue la relación fraternal entre hombres lo que preparó el camino hacia la relación de matrimonio regular entre hombres y mujeres.

La relación matrimonial de primos cruzados no era un casamiento en nuestro sentido de la palabra. No obstante, los antropólogos del siglo XIX, atados en parte por modelos puritanos de su tiempo, llamaron al primitivo sistema de apareamiento «casamiento». Morgan usó el término «grupo matrimonial» y Tylor, el término «matrimonio entre primos cruzados». Dado que ahora el término «matrimonio» está impreso en la literatura, debería entenderse que, donde este término se usa prematuramente, no significa realmente nada más que apareamiento.

El término de Morgan «grupo matrimonial» se refiere a un sistema de apareamiento por el cual los hermanos y las hermanas de un grupo se aparean con los hermanos y las hermanas de otro grupo. El término conduce a ciertas equivocaciones. Fue construido por algunos para significar que un hombre tenía un «grupo» de mujeres a la manera del arreglo poligámico. El término «comunismo sexual» usado por Rivers no mejora la cuestión en este respecto, se pensaba que significaba que un grupo de mujeres eran propiedad común de un hombre.

El sistema llamado «grupo matrimonial» fue, simplemente, un arreglo de interapareamiento o de alianza hecha entre dos grupos, esto es, dos clanes, para efectuar un nuevo tipo de relaciones fraternales entre ellos, una relación que incluía el intercambio de hermanos y de hermanas como consortes. Sobre este arreglo colectivo cada pareja se formaba sobre una base voluntaria e individual. Lejos de controlar y de monopolizar las actividades de cualquier mujer, el hombre tenía que esperar hasta que la compañera deseada le diera un signo de que estaba disponible para formar pareja. Se suele decir que, «la iniciativa en el matrimonio provenía de las mujeres, no de los hombres».

E. B. Tylor acuñó el término útil «primos-cruzados» para significar un acuerdo de concubinato igualitario entre dos grupos matrilineales para el intercambio regular y pacífico de los consortes. Como hemos visto, un hombre no podía casarse con su prima paralela u ortoprima, dado que ella estaba clasificada como su hermana. Pero se podía aparear con una mujer de su grupo de primos cruzados, dado

que ése estaba oficialmente reconocido como un grupo de apareamiento. Frazer dice así:

«La distinción entre primos cruzados y ortoprimeros es ignorada por las naciones civilizadas, pero muchos pueblos de culturas inferiores la consideran de fundamental importancia; mientras ellos prohíben estrictamente el matrimonio entre ortoprimeros, permiten, favorecen e incluso ordenan el casamiento entre primos cruzados.»³⁹

Aunque el apareamiento de primos cruzados representaba un sistema de apareamiento de grupo a grupo, se reforzaban algunas restricciones con respecto al nivel de edad de las mujeres consideradas como esposas. A un hombre se le negaba el acceso a todas las mujeres de la generación mayor o menor que él; se le permitía aparearse sólo con una mujer de su generación; de su «clase matrimonial» o de su «división matrimonial».

Según Tylor, el desarrollo del matrimonio de primos cruzados «debe ser el resultado directo de la forma más simple de exogamia», especialmente, de la exogamia asociada con las comunidades matrilineales. A un hombre se le prohíbe casarse con su hermana o con su prima paralela. Se puede aparear con una prima cruzada o con alguna otra mujer, siendo la unión preferida con la prima cruzada.

La alianza de apareamiento con primos cruzados se asocia con el fenómeno llamado de «organización dual» de la sociedad. Cada lado de esta alianza se describe como una «moiety» derivada de la palabra francesa que significa «mitad». Las dos mitades o moieties pueden haber sido dos clanes. Al final de la evolución de la organización dual, eran dos fratrias de tribus que se ubicaban en posición opuesta una de otra.

Tylor, al citar los datos de Codrington, mostró como cada lado de la *moiety* era un *veve*, un término melanesio que significa «madre» o «hermandad». Esto, dice Tylor, «que la descendencia sigue el lado materno y que un hombre debe casarse con una esposa que sea de otra madre distinta a la de él, o como ellos dicen, no de su lado de la casa sino del otro lado».⁴⁰ Así, la alianza del interapareamiento de primos cruzados y de la «organización dual» de la sociedad, se desarrollaron dentro del sistema matriarcal de organización social. Las dos *moieties* eran matrilineales.

Al mismo tiempo, el apareamiento entre primos cruzados se puede considerar como el punto de partida de la institución del matrimonio. Sería un gran error, sin embargo, ver el final de este proceso como idéntico a su comienzo. Originalmente, el apareamiento de primos cruzados entre un hombre y una mujer no implicaba ninguna familia en común o cambio de residencia tanto por parte de la mujer como por parte del hombre. La pareja continuaba viviendo en sus

divisiones matrilineales separadas, junto con sus madres, con sus hermanos y con sus hermanas. Se encontraban cuando deseaban un trato sexual, lo que podía o no implicar alguna asociación continua. Sólo en la última etapa de la evolución del apareamiento de primos cruzados la cohabitación se hizo permanente conduciendo a la pareja individual.

Desde este punto de vista, el uso de los términos «marido» y «esposa» referidos al apareamiento de primos cruzados, es un error. Los términos originales para esposos no se aplicaban simplemente a la pareja individual sino a todos los miembros de una clase matrimonial específica en la que un hombre o una mujer encontraban sus compañeros sexuales. A. M. Hocart dice:

«En todos los sistemas con dos o más divisiones, el mismo término es aplicado por un hombre a la mujer con la que se casa como a otra mujer con la que no lo hace, pero que legalmente podría casarse con ella. Así, un lauan llama a su esposa *wati*, a su hermana *wati*, a sus hermanas ortoprimas *wati*. Tiene innumerables *wati* con las que puede no encontrarse en toda la vida. Simplemente son sus primas cruzadas, las mujeres de la misma generación que la propia en aquellos grupos con los que su grupo tiene el *jus connubii*. En forma inversa, ella llama a su hombre primo cruzado *wati*. Desgraciadamente, el término se traduce comúnmente como esposa o marido, y de este modo Morgan se dejó llevar por la suposición de que estas mujeres fueron, alguna vez, esposas reales, y que a todos los hombres que llamaban *wati* fueron, alguna vez, realmente sus maridos. En otras palabras, hubo en otro tiempo una comunidad de mujeres, todos los hombres de un lado tenían en común a todas las mujeres del otro lado. Esta teoría confunde el matrimonio con el apareamiento. No existen evidencias de que el grupo matrimonial fue practicado nunca en esa forma.»⁴¹

De manera que el término clasificatorio *wati* —y su equivalente en otras lenguas— no significa «marido» o «esposa» en nuestro sentido del término. Significa, más bien, un hombre o una mujer de la clase matrimonial elegible en la mitad opuesta o en la división con la que una mujer o un hombre pueden tener relaciones sexuales legales. Aquí también, dado que los términos han sido registrados, y dada la falta de sustitutos adecuados, los términos «marido» y «esposa», así como el término «matrimonio», se deben continuar usando por razones de conveniencia.

Otra corrección que debería hacerse con respecto al apareamiento de los primos cruzados es el uso frecuente de la frase «un hombre se casa con la hija del hermano de la madre». Esto hace parecer que los matrimonios sistemáticos entre los primos hermanos eran la regla,

el hijo de una madre se casaba con la hija de su hermano genético. Esto es tan incorrecto como la noción de casamientos entre hermanos y hermanas genéticos. En ambos ejemplos estaban implicadas las madres y los hermanos clasificatorios y no los parientes familiares. Por lo tanto, la mejor forma de expresar el acuerdo de concubinato recíproco es decir, como lo dijo Tylor, que un hombre se casa con la hija de una madre de una división materna opuesta o *veve*. En forma similar, la fórmula extremadamente prosaica, «un hombre sólo puede casarse con la hija de la hija del hermano de la madre de la madre» se puede expresar mejor al decir que un hombre sólo puede casarse con una mujer de su propia clase matrimonial del lado opuesto, es decir, una mujer de su propia generación.

La base para el apareamiento de primos cruzados ha dejado perplejos a muchos antropólogos, especialmente a aquellos que creen que el matrimonio y la familia han existido siempre. Así formuló Hoebel este acertijo: «¿Por qué casamiento de primos cruzados?... Es una *bete noir* de la antropología pero rehusa dar una respuesta satisfactoria.»⁴²

Para muchos antropólogos era incomprendible que bajo la ley de la exogamia un hombre estuviera obligado a «casarse afuera», particularmente debido a que esto se interpretaba como una prohibición del incesto. Pero, ¿por qué estaba obligado el hombre a «casarse dentro» de otro grupo en el que, en los términos de nuestro parentesco, las mujeres representaban a las primas hermanas; sólo a un paso más allá del casamiento incestuoso entre hermano y hermana? El hecho es que ya no eran primos hermanos en un sentido genético como tampoco no eran hermanas y hermanos. Nuevamente aquí se han cometido errores por no reconocer la gran distinción entre parentesco clasificado primitivo y nuestro parentesco familiar.

No obstante, incluso una comprensión del sistema clasificatorio no explica por sí misma el acertijo del apareamiento de primos cruzados. Este problema aparece usualmente de la siguiente manera, ¿por qué estaba la tribu «dividida en» dos mitades, donde cada lado proveía de parejas para el otro? Mientras que la ley de exogamia parece ser explicable, ¿cuál era el significado de la ley de endogamia que surgió con el sistema de apareamiento de primos cruzados? ¿Por qué los hombres y las mujeres no encontraban a sus parejas donde quisieran en lugar de dirigirse hacia un grupo específico?

Esta respuesta no se puede responder en tanto se considere a la relación de primos cruzados como un simple arreglo matrimonial entre hombres y mujeres. Fundamentalmente, era una nueva clase de relación fraternal entre los hombres. En tanto los hombres con los que se casaban las mujeres seguían siendo forasteros y extraños para

los hermanos de estas mujeres, eran enemigos reales o potenciales, temidos y recelados por los hermanos de estas mujeres. Un encuentro accidental entre el hermano de una mujer y su amante podía desencadenar una pelea con la muerte como resultado.

La afirmación de Tylor de que un hombre debe «casarse fuera» o «morir fuera» se ha citado, a menudo, pero sin la suficiente explicación. Si el hombre se casaba fuera, a la ventura, bien podía ser matado por los hombres del clan de la mujer como un enemigo extraño. Como primo cruzado, sin embargo, ya no era un enemigo sino un amigo, un cuñado.

Esta es la razón fundamental para la relación de primos cruzados; fue necesaria para unir a los que antes eran adversarios en una alianza fraternal que permitiera relaciones de apareamiento pacífico entre los grupos. Esto responde a la pregunta: ¿Por qué la ley de la endogamia? ¿Se hizo necesaria por la regla de exogamia anterior y por las condiciones de vida en la época del canibalismo? Briffault destaca esta situación de la siguiente manera:

«En virtud de la regla de exogamia, la asociación sexual entre los miembros del mismo grupo estaban estrictamente prohibidas casi en todas partes. Una mujer o un hombre debían obtener sus compañeros sexuales en otros grupos. Pero esto no es una cuestión fácil, bajo ningún punto de vista, en las condiciones primitivas. ... Los miembros del propio grupo en la sociedad primitiva son "nuestra gente", todos los otros individuos son "extraños", lo que es sinónimo de "enemigos". ... Un miembro de un grupo no puede, en ninguna sociedad primitiva, visitar a otro grupo sin observar precauciones ceremoniales elaboradas destinadas a satisfacer a los miembros del grupo al que visita, en el sentido de que no contempla ningún propósito hostil o traicionero. En Australia, subraya Briffault, "cuando un negro cruza la frontera de su propio territorio, se juega la vida. ...". De modo que es casi impracticable para un amante hacer una visita furtiva en la noche a su mujer de un grupo extraño; a menos que exista algún entendimiento amistoso entre los dos grupos, es igualmente imposible durante el día.»⁴³

Con el advenimiento de la relación de primos cruzados, los hombres que antes se enfrentaban entre sí como enemigos reales o potenciales ahora estaban asegurados por un salvoconducto en la tierra de sus primos cruzados, por medio de alianzas, estaban obligados a brindarse protección mutua. Esto removió los peligros de salir a la ventura en busca de pareja. Julius Lippert, que llama a estas *moieties* intermatrimoniales «ligas de concubinato», dice que «la necesidad de lograr esposas pacíficamente ... contribuyó materialmente a establecer un trato pacífico entre grupos extraños».⁴⁴

En algunas regiones las mujeres dicen, «nos casamos con nuestros enemigos». En otras regiones dicen, «nos casamos con un primo cruzado». Ambas son manifestaciones de un hecho histórico; el sistema de intercambio de parejas convirtió a los anteriores enemigos en primos cruzados.

Ambos tipos de relaciones fraternales, la hermandad paralela y la alianza de primos cruzados, agrandaron a los grupos de hombres que podían confiar el uno en el otro como amigos. No puso fin a todas las hostilidades, dado que ambos tipos de pactos estaban sujetos a ser interrumpidos bajo ciertas condiciones. No obstante, la «lucha interna» entre hombres afiliados y hombres extraños estaba sujeta a restricciones que no prevalecían entre los que eran totalmente extraños.

Un ejemplo de esta distinción puede verse en la referencia de Rafael Karsten sobre los cazadores de cabezas jíbaros.

«Los jíbaros nunca hacían trofeos de las cabezas de tales enemigos por pertenecer a su propia tribu; esto es, con los que reconocían una relación de sangre. Un indio que hiciera esto correría el riesgo de ser asesinado él mismo por los hombres de su tribu, incluso por aquellos que antes eran neutrales. Por otro lado, es norma que cuando se ha obtenido una victoria sobre una tribu extranjera, se toman las cabezas de los muertos.»⁴⁵

El siguiente relato hecho por Capple y Coon muestra el tratamiento diferente que recibían los primos en contraste con los que eran totalmente extraños:

«Los beduinos, como hemos visto, distinguen entre las tribus que ellos llaman "primos" (Beni el'am) y aquellos que no lo son, y de acuerdo a ello es el tratamiento. No atacarán el campo de los "primos" antes de romper el día, y cuando capturan a un "primo" no lo matarán o no lo amarrarán, sino que simplemente lo marcarán con un trozo de tela y lo dejarán sentado a un lado bajo promesa de no volver a su propio bando hasta que es rescatado. No muestran esta deferencia con los extraños.»⁴⁶

Los términos de designación usados por los primos cruzados indican, a menudo, la relación entre cada uno por la vía de la mujer que es la hermana de uno y la esposa del otro. W. I. Thomas subraya que «un hombre puede referirse a la esposa de su hermano como su esposa, y él a su vez es llamado esposo por la mujer de su hermano».⁴⁷

Algunos antropólogos han notado el intenso deseo de los hombres primitivos de tener cuñados y, después de adquirirlos, hacer manifestaciones públicas del «amor» de uno por el otro. Thomas escribe:

«Los cuñados se aman unos a otros. Un hombre obsequiará al marido de su hermana armas y caballos, y por otro lado recibirá presas de caza de parte del hermano de su esposa, como así también caballos capturados en una expedición de guerra. Cuando un hombre cuenta sobre su golpe maestro, dirá, "capturé un caballo y se lo di a mi cuñado".»⁴⁸

Claude Levi-Strauss observa que en Nueva Guinea, según dicen los nativos, «el propósito real de casarse no es tanto obtener una esposa como asegurarse cuñados». ⁴⁹ Pero ni él ni los otros que han observado el mismo fenómeno explican las razones de ello.

Margaret Mead también se encontró con el deseo de cuñados en las regiones primitivas que estaba investigando. Aunque buscaba casos de incesto entre los arapesh, encontró que los nativos no sólo no tenían interés en la cuestión sino que no podían proporcionar ningún ejemplo. En su lugar, los nativos volvían una y otra vez a la cuestión de los cuñados. A sus preguntas insistentes, ellos contestaban, «no, nosotros no dormimos con nuestras hermanas, nosotros damos nuestras hermanas a otros hombres y otros hombres nos dan sus hermanas». Mead comenta, «Obviamente, «Obviamente. Era tan simple como eso. ¿Por qué insistir sobre el punto?»

A pesar de todo, ella insistió sobre el punto, preguntando qué dirían los ancianos en el caso de que un joven deseara tomar a su propia hermana como esposa. «Nadie sabía, informa Mead, dado que nadie había discutido jamás dicha cuestión.» A continuación ella pidió a los hombres jóvenes que preguntaran a los ancianos, uno por vez, y luego informa que las respuestas de cada uno de ellos se asemejaban a esto:

«¡Qué, a ti te gustaría casarte con tu hermana! ¿Qué pasa contigo? ¿No deseas un cuñado? ¿No te das cuenta que si tú te casas con la hermana de otro hombre y otro hombre se casa con tu hermana, tendrás, al menos, dos cuñados, mientras que si te casas con tu propia hermana no tendrás ninguno? ¿Con quién cazarás, con quién cultivarás, a quién visitarás?»⁵⁰

De ese modo, concluye Mead, «el incesto no se considera entre los arapesh como horror o repulsión hacia una tentación que ellos sienten que su carne es heredera, sino como una negación estúpida de disfrutar el aumento, por medio del matrimonio, del número de gente a la que uno puede amar y en los que se puede confiar.» La esencia de este intenso deseo de cuñados es, por cierto, multiplicar el número de amigos confiables y de colaboradores en la vida social y en el trabajo.

De acuerdo a lo que Mead aprendió de los aborígenes arapesh, ambos tipos de alianzas, las afiliaciones de hermanos y los lazos entre

primos cruzados, produjeron una extensión de las relaciones fraternales que cubrieron muchas millas. Margaret Mead dice:

«Cada hombre no cultiva una sola huerta, sino varias, cultiva cada una en cooperación con un grupo diferente de sus parientes. En una de estas huertas él es el anfitrión, en las otras él es el invitado. ... cada año, las provisiones de alimentos de un hombre no descansan en una parcela directamente bajo su control sino que están distribuidas ... en la tierra de sus parientes, tres millas en una dirección, cinco millas en la otra. ... La misma falta de individualismo se observa al plantar los árboles de coco. ... Al cazar, también, un hombre no caza solo, sino en compañía, algunas veces de su hermano, como a menudo de su primo o de un cuñado. ... También sucede lo mismo al construir una casa.»⁵¹

Esta expansión de los lazos fraternales en dos direcciones, creando una a los hermanos paralelos y la otra a los primos cruzados, lleva a la fundación de una red de clanes y de fraternias que comprenden a una tribu. Cada tribu estaba compuesta de dos fraternias opuestas para el intercambio de parejas. Así describe Morgan dicha tribu típica de América del Norte:

«Cada fratria (De-a-non-da-you) es una hermandad en lo que importa a este término. La *gente* en la misma fratria son hermanos *gente* entre sí, y primos *gente* de los de la otra fratria.»

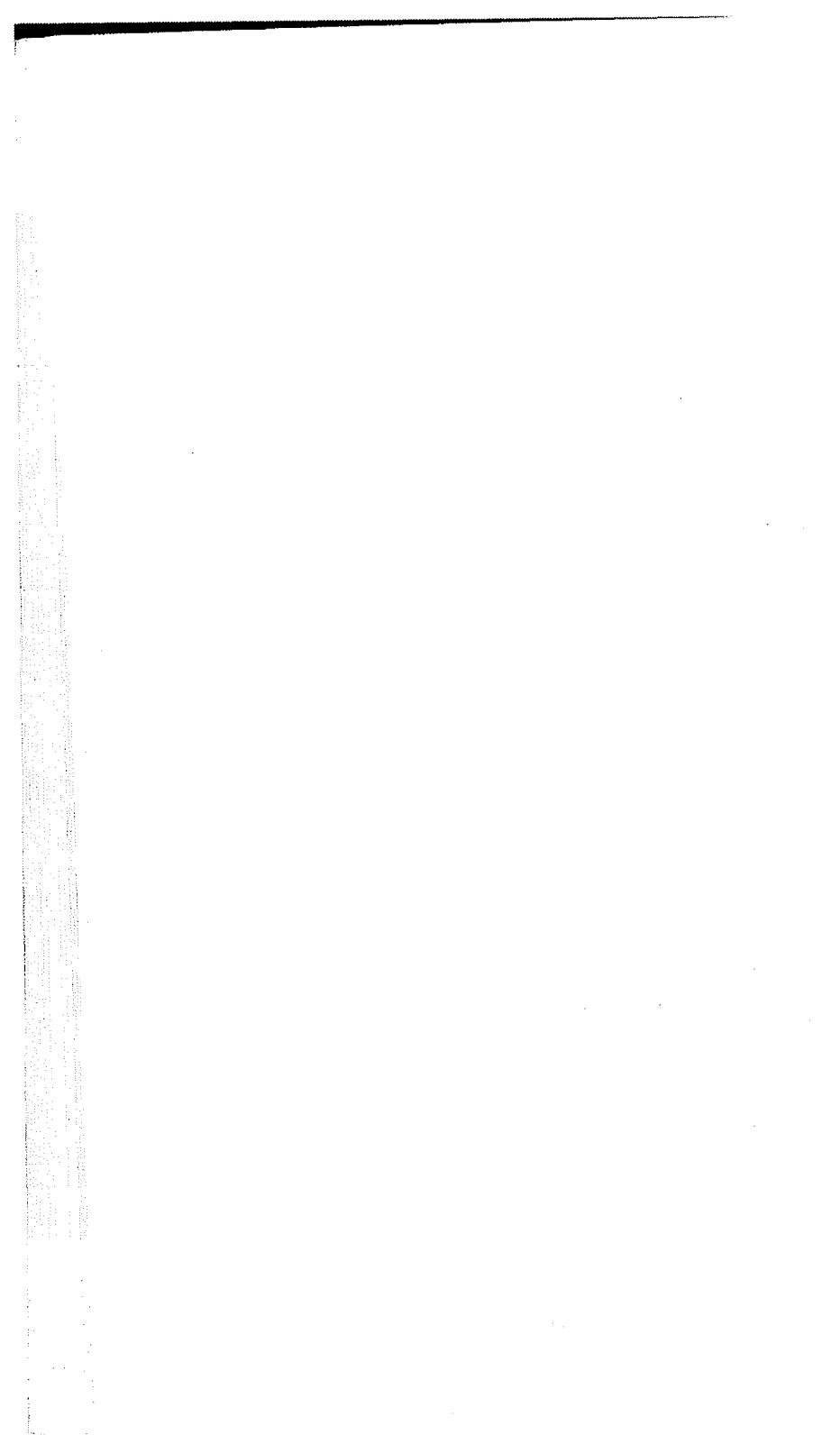
A través de este sistema de fraternias o de organización dual, la regla de exogamia anterior que obligaba a los hombres a casarse fuera de su propio clan o fratria ahora era implementada por una nueva regla de endogamia, que lo dirigía al lado opuesto de su propia tribu para buscar su pareja.

Esta expansión de los lazos de parentesco, primero hacia más hermanos y luego hacia los primos cruzados, se logró a través del sistema de intercambio primitivo que precedió al trueque y al sistema de intercambio de mercancías de la sociedad primitiva.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. «Matrilineal Kinship and the Question of its Priority», en *Memoirs of American Anthropological Association*, 1917, vol. IV, p. 86.
2. P. 34.
3. P. 100.
4. *From Tribe to Empire*, p. 30.
5. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 132.
6. *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 320.
7. P. 87.
8. *Primitive Society*, p. 34.

9. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, p. 851.
10. *Man in the Primitive World*, pp. 242-43.
11. *Introduction to Social Anthropology*, p. 144.
12. *Sex and Repression in Savage Society*, pp. 101-03.
13. *Sexual Life of Savages*, p. 182.
14. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, p. 99.
15. *History of Melanesian Society*, vol. I, p. 7.
16. *The Mothers*, vol. II, p. 490.
17. *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 458.
18. *The Mothers*, vol. I, p. 491.
19. *Sexual Life of Savages*, p. 4.
20. *Primitive Behavior*, pp. 189-90.
21. *The Mothers*, vol. I, p. 597-98.
22. *History of Melanesian Society*, vol. II, pp. 139-40.
23. *Structure and Function in Primitive Society*, p. 19.
24. *Tribal Studies in Northern Nigeria*, vol. II, p. 34.
25. *Native Tribes of Central Australia*, p. 214.
26. *Custom and Conflict in Africa*, p. 62.
27. *Religion of the Semites*, p. 269.
28. *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 458.
29. «Class Relation», en *The Making of Man*, p. 828.
30. *Man in the Primitive World*, p. 70.
31. *Religion of the Semites*, p. 272.
32. *The Religion of the Semites*, pp. 315-16.
33. *Primitive Law*, p. 36.
34. *Primitive Behavior*, p. 164-65.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, 180.
37. *Ibid.*, 168.
38. *Nuer Rules of Exogamy and Incest*, en *Social Structure*, pp. 86-90.
39. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, pp. 119-20.
40. «On a Method...» en *Source book in Anthropology*, p. 469.
41. *The Progress of Man*, p. 257.
42. *Man in the Primitive World*, vol. I, pp. 560-61.
43. *The Mothers*, vol. I, pp. 560-61.
44. *Evolution of Culture*, pp. 334-35.
45. *Primitive Heritage*, pp. 520-21.
46. *Principles of Anthropology*, p. 629.
47. *Primitive Behavior*, 112.
48. *Ibid.*, p. 112.
49. «The Family», en *Man, Culture and Society*, p. 270.
50. *Sex and Temperament*, p. 84.
51. *Ancien Society*, p. 90.



VIII. EL SISTEMA DE INTERCAMBIO

Uno de los rasgos más llamativos de la sociedad primitiva es su sistemático dar regalos o del regalo recíproco. Hoy, los pueblos intercambian regalos en ciertas ocasiones, como Navidad, cumpleaños y aniversarios. Pero dar regalos no es básico para las relaciones socioeconómicas modernas, que están fundadas sobre las mercancías, los artículos producidos para el intercambio en el mercado. En la sociedad primitiva, sin embargo, no había otra relación de intercambio que no fuera la de dar regalos. Pocos antropólogos entienden o están dispuestos a reconocer esta distinción fundamental entre la sociedad colectivista primitiva y la sociedad moderna dividida en clases, basada sobre la propiedad privada. Las observaciones de Radcliffe-Brown sobre la materia son instructivas. Él dice que los isleños andamanes «tienen costumbres que resultan próximas al comunismo», y agrega:

«Una de éstas, es la costumbre del intercambio constante de presentes entre unos y otros. Cuando dos amigos se encuentran, que no se han visto el uno al otro por un tiempo, una de las primeras cosas que hacen es intercambiar presentes. Incluso en la vida cotidiana ordinaria de su vida en la aldea hay un constante dar y recibir presentes. ...

»Se considera una violación de las buenas costumbres siempre que se rehúsa la solicitud de otro. De modo que si a un hombre, otro le pide que le de algo que posee, inmediatamente lo hará. Si los dos hombres son iguales, algo del mismo valor le será entregado.

»Casi todos los objetos que poseen los andamaneses cambian así constantemente de manos. Incluso las canoas pueden ser entregadas, pero es más usual que éstas sean prestadas por el dueño a sus amigos.

»Se ha dicho más arriba, que todos los alimentos son propiedad privada y que pertenecen al hombre o a la mujer que los ha obtenido. De cada uno que tiene alimentos se espera, sin embargo, que dé a los que no tienen nada. ... La generosidad es estimada por los isleños andamaneses como una de las virtudes más elevadas y es practicada constantemente por la mayoría de ellos.»¹

Marcel Mauss ha hecho la mejor contribución para entender el primitivo sistema de dar regalos. Él lo llama un sistema de «prestaciones totales» que encierra todo, desde cosas tangibles como los alimentos o los productos del trabajo hasta las intangibles como los rituales y las ceremonias, e incluyen también a los pueblos mismos. M. Mauss dice:

«En los sistemas del pasado, no encontramos un simple intercambio de bienes, de riqueza y de productos a través de mercados establecidos entre los individuos. Porque son grupos, no individuos, los que realizan el intercambio, hacen contratos y se atan por obligaciones; ... los grupos, o los jefes como intermediarios de los grupos, se confrontan y se oponen unos a otros. De ahí que lo que intercambian no son exclusivamente bienes y riqueza, propiedad personal y real, y cosas de valor económico. Intercambian más bien cortesías, entretenimientos, rituales, ayuda militar, mujeres, niños, danzas y fiestas. ... Finalmente, aunque las prestaciones y contraprestaciones se realizan en modo voluntario, éstas son, en esencia, estrictamente obligatorias, y su sanción es la privación o la guerra abierta.»²

A pesar de los abundantes datos sobre el sistema de intercambio de regalos, algunos de sus rasgos permanecen ocultos. Por ejemplo, se considera que rehusar aceptar regalos es un acto tan antisocial como el rehusar dar regalos. Más aún, algunos de los festivales de intercambio de regalos son reminiscencias tanto de un encuentro guerrero como de un intercambio pacífico entre amigos. Estas ceremonias de lucha representan la destrucción de una parte de los regalos, que pueden ser quemados, rotos o arrojados al mar. Las grandes roturas de tastos (*pottatch*) de la Costa Noroeste son ejemplos prominentes de estos encuentros de guerra y de paz. Mauss habla de esta región, en la que los rituales de canibalismo han sobrevivido hasta tiempos recientes:

«La consumición y la destrucción son virtualmente ilimitadas. En algunos sistemas *pottatch* uno está constreñido a gastar y a no guardar nada. ... Los principios de rivalidad y de antagonismo son básicos. ... se considera cada cosa como si fuera una guerra de riqueza. ... Se

quemar recipientes completos de bujía o de aceite de ballena, casas y miles de mantas; se rompen las mejores vasijas de cobre y se arrojan al mar para derribar y destruir a un rival. ... Por lo tanto, en un sistema de este tipo se consume y se transfiere continuamente mucha riqueza.»³

Muchos antropólogos han descrito esta práctica destructiva que acompaña a los prodigiosos festivales de intercambio de regalos, aunque pocos han dado una explicación satisfactoria de los mismos. Según observan Moret y Davy, el *potlatch* no se «distingue sólo por el carácter marcadamente suntuoso» sino también «por el carácter competitivo de esta oposición de los clanes, que parecen estar comprometidos tanto en una lucha mortal como en una serie de contratos colectivos pacíficos».⁴

¿Cuál era el significado de un sistema de intercambio tan absoluto que no excluía virtualmente nada, ni siquiera a los hombres, ni a las mujeres y ni a los niños? (Esta inclusión de todo, desde los artículos de primera necesidad hasta los seres humanos mismos, descubre lo que se puede llamar un sistema de «intercambio de vida».) Por otro lado, ¿cuál es el origen de la práctica destructiva, llamada a veces «matar» la propiedad, que lleva la connotación de «intercambio de muerte»?

¿Por qué estas formas opuestas de intercambio —intercambio de vida e intercambio de muerte— emergieron en forma tan prominente en lo que parece ser un simple sistema de intercambio de regalos? El punto de partida para una investigación de este sistema bilateral de reciprocidad debe comenzar con el primitivo sistema de la lucha institucionalizada, usualmente llamada «venganza de sangre».

EL ORIGEN DE LA VENGANZA DE SANGRE

Aunque al sistema primitivo de lucha se lo llama usualmente «guerra» y a los luchadores «guerreros», tienen muy poco en común con la guerra y los ejércitos modernos. Muchos antropólogos han señalado que la guerra, en el verdadero sentido del término, es un desarrollo posterior en la historia. Implica una conquista territorial u otras formas de subyugación por las que una nación busca controlar y explotar los recursos y la población de otra nación.

Los aborígenes australianos, dice Radcliffe-Brown, «no conciben la posibilidad de una conquista territorial por las fuerzas armadas».⁵ Hocart hace la misma observación, «las guerras para adquirir territorio son desconocidas para muchos pueblos. Nunca entra en la cabeza de un isleño solomonense anexar territorio. Las guerras comerciales son más desconocidas aún». Hocart dice, «los negros australianos

son descritos como los más pacíficos. Ocasionalmente van a la guerra para vengar la muerte de uno de ellos que creen que ha sido asesinado». ⁶

Algunos grupos primitivos que sobreviven hasta el presente todavía no conocen la guerra. Marshall Sahlins dice:

«La guerra es limitada entre los cazadores y los recolectores. Muchos, por cierto, encuentran la idea de la guerra incomprendible. ... la guerra está incluso tanto más inhibida por la difusión de las relaciones sociales —el parentesco— que en la sociedad primitiva es, a menudo, sinónimo de “paz”.» ⁷

Ruth Benedict hace una reseña similar: «Yo misma, traté de hablar de la guerra a los indios de la Misión de California, pero fue imposible. Su falta de comprensión de la guerra era abismal. No tenían las bases en su propia cultura sobre la que podía existir la idea. ...» ⁸ Según Ashley Montagu, «es difícil convencer a un aborigen australiano que existen pueblos que hacen ataques organizados contra otros pueblos en función de matar y de mutilar a tantos como les sea posible y lo más rápido posible» ⁹.

Por consiguiente, según lo muestra la historia, no existió en la sociedad primitiva una institución organizada para la lucha. En su forma más desarrollada, era un combate previamente establecido entre dos bandos opuestos; se encontraban periódicamente con el propósito de saldar agravios entre ellos que se habían acumulado a lo largo del período precedente. Estos combates reciben los variados nombres de: la «lucha regulada», la «lucha de posición», la «lucha de venganza», el «combate expiatorio», la «batalla campal», y la «guerra cíclica». En algunas regiones, estas luchas tenían lugar en el momento; en otras eran un evento anual; incluso en otras tenían lugar cada cinco años o más.

Las luchas se conducirán de acuerdo a reglas específicas conocidas por ambos bandos, cuyos preliminares eran cuidadosamente supervisados por los cabecillas o los jefes. Estos árbitros llamaban a parar el derramamiento de sangre tan pronto como se ponía fin a los agravios. Lejos de ser guerras de exterminio, finalizaban con la participación conjunta de los guerreros después de la batalla en el intercambio de regalos, la restauración de la paz y de las relaciones fraternales.

Aparte de las muertes que tenían lugar en el transcurso de la batalla en ambos bandos, la lucha regulada se parece más a un juego sistematizado que a un combate. Algunos antropólogos, por cierto, incluyeron en sus informes a la lucha regulada como deportes y como juegos. En un capítulo titulado «Juegos y guerra; Símbolos y técnicas de competición». Chapple y Coon citan el informe de Camila Wedgwood sobre la lucha regulada en Nueva Caledonia:

«Wedgewood observa que en el norte de Nueva Caledonia, las aldeas están divididas en dos divisiones, que se parecen mucho a las *moieties* Roja y Azul de los griegos, o a los dos bandos implicados en el juego de dardos en Tikopia. Estos dos bandos tienen un campo de batalla formal, donde siempre luchan, y se encuentran allí cada cinco años. Cuando se aproxima el momento de la batalla, los líderes de los dos bandos envían heraldos, cuyas personas eran inviolables, para hacer los arreglos. Por este medio se establece el día, y los guerreros de ambos bandos se encuentran en el campo de batalla, donde primero trabajan juntos para limpiar la maleza que ha crecido desde el último combate. Cuando el campo está listo, se alinean unos enfrente de otros, y comienzan con una contienda oral seguida por un combate simple entre los jefes, en los que por norma no se derrama sangre. Luego, los ejércitos comienzan a arrojarse mutuamente lanzas y flechas, y después de ésto, se acercan y pelean mano a mano con garrotes.

»Cuando se ha matado a la primera víctima, suspenden por el día para realizar el funeral, y comienzan de nuevo al día siguiente, hasta que se ha matado a bastante gente o hasta que se ha alcanzado un punto por encima del cual el combate se volvería demasiado serio para mantener el equilibrio, cuando se cansaban y se ponían de acuerdo para parar. Después de esto, tenían una ceremonia formal para hacer la paz en la que unos a otros se pagaban con puercos o con alguna otra mercancía por cada hombre muerto, y tenían una fiesta juntos.¹⁰

¿Cuál es el significado de un combate organizado en el que la sangre se derrama y se exige cierto número de muertos y sin embargo ninguno de los bandos conquista territorio o gana alguna otra ventaja en propiedades? ¿Y, por qué a pesar de la pérdida de sangre, la lucha se asemeja a un deporte o a un juego formal?

Para lograr las respuestas a estas preguntas debemos comenzar con la ignorancia del salvaje acerca de la muerte natural. En su concepción, todas las muertes eran provocadas por actos de hostilidad de parte de extraños y de enemigos. Incluso si nadie vio la matanza, se cree que fue acometida por un enemigo desde la distancia. Bajo el «lazo de sangre» que unió a todos los hombres del grupo se convirtió en obligatorio castigar al enemigo que había matado a un miembro de su clan. Esto dio origen a un sistema de castigo llamado «venganza de sangre», o «contienda de sangre».

Este sistema también es llamado el «principio de retribución» o *lex talionis*; la ley del talión. Según Tylor, el vindicador de la sangre sólo estaba «haciendo su parte en salvar a su pueblo de perecer por hechos de sangre».

Tylor agrega:

«Por lo tanto, cuando un hombre muere, los hombres de su clan se reúnen para descubrir por adivinación qué hechicero lo hizo morir, y cuando ellos han fijado a uno como el enemigo secreto, el vindicador sale a buscarlo y para matarlo; por supuesto después hay represalia del otro bando, y se establece una rivalidad hereditaria. Esta es una de las grandes causas de los rencores entre tribus vecinas que mantiene a los salvajes con temor y con preocupaciones constantes.»¹¹

Aquí podemos ver la razón de la lucha regulada entre comunidades de hombres. Estaba destinada a exigir una retribución periódica por las muertes que habían tenido lugar durante el tiempo intermedio. El festival, con su intercambio de regalos, al final de cada pelea, tenía el significado de restaurar las relaciones fraternales hasta el próximo arreglo de cuentas.

Se deben señalar dos puntos principales con respecto a este sistema de venganza de sangre.

Primero, la venganza seguía la línea materno-fraterna; las madres, las hermanas y los hermanos eran los «del clan de sangre» cuyas muertes se debían vengar. Y los objetos naturales de esta venganza eran los primos cruzados, los maridos y las esposas, el clan de apareamiento. Estos no eran parientes de sangre. Originalmente habían sido forasteros, extraños; enemigos potenciales por definición. Incluso después que fue logrado el pacto de los primos cruzados, éstos seguían siendo sospechosos cuando tenían lugar las muertes. Esta «enemistad hereditaria», como se la llama a menudo, se reflejaba posteriormente en las relaciones casi hostiles entre los maridos y las esposas, los padres y los hijos.

Segundo, a pesar de la ignorancia sobre la muerte natural, los pueblos primitivos desarrollaron formas para superar las consecuencias letales de su sistema de castigo recíproco. La ley que exigía una muerte por una muerte daba lugar a un sistema de intercambio de regalos cada vez mayor entre los grupos, y la muerte de una víctima solidaria bastaba para redimir a toda una comunidad de posteriores represalias por todas las muertes que habían tenido lugar.

En muchas regiones, incluso este sacrificio solitario se abandonó en favor de lo que se conoce como el «simulacro de lucha» o «lucha fingida». En estos encuentros ceremoniales, no letales, los hombres de los dos bandos, se apaleaban con duelos o con látigos para satisfacer las exigencias de la venganza. De acuerdo a como se desarrolló el sistema en algunas áreas, todas las formas de castigo físico fueron abandonadas en favor de los juegos de pelota y de otros deportes, como así también las danzas y otras artes. En síntesis, a través de la

expansión y la evolución del sistema de intercambio el antiguo intercambio de muerte fue reemplazado por el intercambio de vida.

EL PAPEL DE LAS MUJERES EN EL INTERCAMBIO DE PAZ

Bachofen dijo que «los estados matriarcales fueron particularmente famosos por su falta de contiendas y de conflictos intestinos». Señaló, en particular, los «grandes festivales» en los que participaban muchos pueblos diferentes y se «deleitaban en un sentido de hermandad».¹²

Existen innumerables informes acerca de lo que hacen los hombres en las conmemoraciones, en los festivales o en los pactos de paz. Sacrificaban puercos u otros animales (o humanos); participaban en luchas reguladas o ficticias; competían en juegos y practicaban rituales mágicos; distribuían regalos y los lanzaban o daban a sus invitados; y quemaban el hacha o fumaban ceremoniosamente la pipa de la paz. Pero, poca atención se ha prestado al hecho de que son las mujeres las que hacen el trabajo en estos eventos, y que hacen las cosas que los hombres intercambian para establecer las relaciones pacíficas. Margaret Mead, al escribir sobre los tchambuli de Nueva Guinea, resume bien esto:

«Toda guerra y toda paz que se producen siempre entre los hombres, los sentimientos que son heridos y deben ser aliviados, están sostenidos por el trabajo y las contribuciones de las mujeres.» Mientras que la vida de los hombres es una masa de altercados egoístas de malos entendimientos, de reconciliaciones, de confesiones, de repudios y de protestas acompañados por regalos, la vida de las mujeres está singularmente despejada de individualismos y de pugnas.¹³

Su papel social cooperativo, no violento, y la deferencia que hacía ellas sentían los hombres, permitió a las mujeres jugar un papel especial en las relaciones intergrupales. Ellas eran las embajadoras en las negociaciones que seguían a la ruptura de las relaciones entre los hombres de los grupos. A diferencia de los hombres, que podían ser matados, las mujeres tenían sus tabúes para asegurarles un salvoconducto en el campo hostil.

La reputación de las mujeres como hacedoras de paz, sobrevivió entre los indios de Norteamérica hasta la última etapa; la liga de las tribus. Lippert dice:

«Cuando ellos desean relatar que habían confiado las funciones de paz en su confederación a los delawarees, ellos decían que habían designado a esa tribu como su esposa. "Nosotros la traeremos a nuestro seno; y otras naciones, no obstante, podrán ser los maridos y ha-

bitar cerca de la esposa... Y los hombres oirán a las mujeres y les obedecerán." Y ellos dijeron a los delawareos, simbolizando la esfera económica de las mujeres: «Les presentamos aquí una cafia de maíz y una azada».¹⁴

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *The Andaman Islanders*, pp. 42-43.
2. *The Gift*, p. 3.
3. *Ibid.*, pp. 35-36.
4. *From Tribe to Empire*, p. 91.
5. *Structure and Function*, p. 34.
6. *The Progress of Man*, p. 269.
7. «The Origin of Society», *Scientific American*, vol. 203, n.º 3, p. 81.
8. *Patterns of Culture*, p. 41.
9. *Anthropology and Human Nature*, p. 257.
10. *Principles of Anthropology*, 630.
11. *Anthropology*, p. 257.
12. *Myth, Religion and Mother Right*, p. 80.
13. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, p. 257.
14. *Evolution of Culture*, 236.

IX. LOS COMIENZOS DEL MATRIMONIO

¿Cuándo comenzó el casamiento de parejas y por qué hizo su aparición tan tarde en la historia? Los que creen que el matrimonio ha existido siempre no se hacen esta pregunta. Pero preocupó a muchos estudiosos que hacían una distinción clara entre el sexo como necesidad natural, compartida por humanos y por animales y el casamiento como una institución social exclusiva de los humanos.

El primer paso hacia el matrimonio fue la alianza matrimonial de primos cruzados entre dos comunidades. Esto no era todavía matrimonio dado que la pareja no cambiaba de residencia o no vivían juntos bajo el mismo techo. El hombre seguía siendo un miembro de su clan y de su fratria, y las mujeres del suyo. Los hombres de ambos lados recibían el derecho de entrar al territorio del otro lado para buscar pacíficamente a su pareja.

RITOS DEL PASAJE Y DE «HACER HOMBRES»

Arnold van Gennep acuñó el útil término «ritos de pasaje» para describir los rituales primitivos practicados en ocasiones de «crisis vital» como el nacimiento, la iniciación, el casamiento y la muerte. Dividió el proceso en tres fases principales: separación, transición e incorporación.¹ Estas ceremonias implican el «pasaje» real de un grupo etario a otro, de una ocupación o función social a otra, o de un territorio a otro.

El pasaje llamado «iniciación» aparentemente es el más antiguo de todos estos ritos y presenta el mayor enigma. Usualmente se pensaba que era «un rito de la pubertad» que marca el pasaje de un niño de la infancia a la adultez, el equivalente primitivo de la ceremonia de «confirmación» contemporánea, que es explícitamente un rito de la pubertad. Parece haber poco lugar para dudar que nuestra ceremonia moderna es un resabio, en forma cambiada, del antiguo rito, pero esto es inadecuado para explicar el origen o el significado del antiguo rito.

Para empezar, el ritual primitivo no se limita a una ocasión, al momento en la vida en que un joven alcanza la pubertad. Cuanto más atrás nos remontamos, la ceremonia se convierte en una larga serie de ritos que comienza cuando un niño tiene sólo cinco años y continúa durante muchos años hasta que el ciclo se completa. Van Gennep, entre otros, rechaza la idea de que el ritual de iniciación salvaje fue sólo un rito de la pubertad y dice que la «pubertad física no puede ser la causa principal de las ceremonias tan prolongadas que se extienden a lo largo de varias etapas». Él concluye que «sería mejor dejar de llamar a los ritos de iniciación, ritos de la pubertad».² ¿Cómo debe ser analizada, entonces, la ceremonia?

A veces se la llama «iniciación a la hombría», y otras veces «iniciación al sexo y al matrimonio». Pero una mirada más atenta muestra que tenía muy poco que ver con el sexo o con el matrimonio como tales; estaba referido casi totalmente a la «hombría». Los estudios de la iniciación de John Layard en Malekula dividen al ritual en dos partes: «iniciación a la hombría» e «iniciación al sexo». Sin embargo, todos los datos virtualmente se centran sobre el aspecto de la hombría, que era una ceremonia comunal masiva realizada sobre cada generación de hombres jóvenes sin excepción. Por otro lado, la iniciación al sexo no era más que el permiso que los muchachos recibían, una vez que eran hombres, para buscar pareja.

De acuerdo a como Layard describe la diferencia entre los dos aspectos de la iniciación, la búsqueda de parejas sexuales se dejaba enteramente a los hombres individualmente «de acuerdo a su propio deseo y en el momento que se adecuara a su propio gusto».³ De manera que mientras el sexo o el matrimonio eran opcionales para cada individuo, el rito de pasaje a la hombría era obligatorio para todos los hombres jóvenes, que colectivamente lo pasaban. Pero la pregunta persiste: ¿Cuál era su significado y su propósito?

Según las concepciones corrientes, los ritos de «hombría» marcan el punto cuando el joven deja de ser un niño y se transforma en hombre, asumiendo responsabilidades de adulto. A. W. Howitt expresa lo siguiente: «La intención de las ceremonias evidentemente es

hacer de los jóvenes de la tribu miembros útiles de la comunidad de acuerdo con sus luces. Se enfatizan ciertos principios sobre ellos como sus guías a lo largo de la vida; por ejemplo, escuchar y obedecer a los ancianos; compartir generosamente los frutos de las cacerías con otros, especialmente con sus parientes; no molestar a las mujeres de la tribu, particularmente a aquellas que están emparentadas con ellos, ni dañar a sus parientes en el sentido más amplio por medio de magia maléfica. Antes de que el novicio pueda ocupar su lugar en la comunidad, casarse o participar en los consejos, debe poseer aquellas cualificaciones que le permitan actuar por el bienestar de todos.»⁴

Según Mircea Eliade, la iniciación era también una clase de historia básica donde los hombres jóvenes aprendían acerca de los grandes logros de sus antepasados, que establecieron las costumbres y las tradiciones para todas las generaciones sucesivas. La descripción de la iniciación australiana es particularmente reveladora:

«Los novicios estaban obligados a desandar estas jornadas míticas durante su iniciación. Revivían así los hechos de los tiempos pasados. ... los antepasados míticos no crean el mundo, sino que lo transforman, dándole así su forma presente; ellos no crean al hombre, lo civilizan. ... Ser iniciado es equivalente a aprender lo que *sucedio* en los primeros tiempos. ...»⁵

La pregunta es, ¿qué sucedió en los primeros tiempos para transformar de ese modo al mundo que debe ser conmemorado por cada generación de jóvenes? ¿Y, por qué al mismo tiempo que el joven era instruido por los ancianos a través de conferencias y de homilias, estaban obligados a atravesar pruebas, castigos y experiencias temibles, destinadas aparentemente para grabar estas lecciones en sus mentes?

Spencer y Gillen aventuran una hipótesis de que los incidentes actuados en la iniciación «pueden ser conmemorativos de un movimiento reformativo que debe haber tenido lugar en algún momento en la tribu en relación con el canibalismo». Spencer y Gillen agregan:

«Rasgos de esto todavía persisten, pero sólo rasgos. ... Los nativos dicen que la idea de atacar a otra parte, como se presentaba en el primer incidente, está conectada con el hecho de comer a los hombres que eran matados. Esto, tomado en conjunto con el hecho de que el segundo incidente indica una domesticación de los hombres salvajes cuya naturaleza es así menos feroz, puede remontarse tal vez a un tiempo cuando algunos hombres poderosos, o un grupo de hombres, introdujeron una reforma en relación con el hábito del canibalismo.»⁶

En otras palabras, la iniciación representa tanto una «rerepresentación» como una conmemoración de la victoria sobre el animalismo y sobre el canibalismo; y éste fue el gran logro de los antepasados de los Alcheringa; el período más remoto o «soñado» de los aborígenes.

Desde este punto de vista, la lección de historia no es mítica sino real; los participantes no eran Seres Sobrenaturales sino humanos; al menos homínidos en el camino a transformarse en el *Homo sapiens*, completamente maduro. El ritual llamado «iniciación a la hombría» se originó cuando los hombres aprendieron cómo hacer de los «animales» otros hombres. Y en algunas regiones primitivas, éste es precisamente el término aplicado al ritual: se le llama «hacer hombres».

Esto corresponde a la noción del salvaje de que no existe nada que no ha sido «hecho» por los humanos, incluyendo a ellos mismos. Hans Kelsen observa que «la caracterización corriente del hombre primitivo como un hombre en estado natural, u hombre natural, es inepta», y explica por qué:

«Nada le parece a él "natural" porque todo, en la medida en que busca explicarlo, es "artificial" o "hecho", no necesariamente por él sino por sus semejantes. ... El hombre primitivo no es un "hombre natural" porque es un "hombre social" en el sentido más estricto de la palabra. ... Puesto que no conoce ninguna naturaleza, no se puede imaginar una supernaturaleza.»⁷

De modo que los salvajes no sólo hicieron herramientas y armas, máscara y magia, regalos y rituales, canciones y danzas; ellos también «hicieron» de los animales, hombres. Hicieron esto por medio de su sistema de reciprocidad y de intercambio. «El hombre no se levantó», como dice el dicho, «por sus tirillas». Dos comunidades opuestas de hombres trabajaron, cada una, para elevar a los «animales» del lado opuesto a su propio *status* humano.

Spencer y Gillen toman nota de las leyendas australianas de los Antepasados Alcheringa en los que tanto las mujeres como los hombres participaron en la transformación de los seres rudimentarios en seres humanos en varios centros totémicos. Estos autores dicen que una tradición es «un intento rústico de describir el origen de los seres humanos a partir de las criaturas no humanas que eran de distintas formas; algunos de ellos representaban a animales, otros a plantas, pero en todos los casos se deben considerar como etapas intermedias en la transición de un antepasado animal o planta al individuo humano que llevó el nombre de él, o la, totem».⁸

Estas leyendas, que son difíciles de interpretar debido a que están sumamente enmarcadas en embozos totémicos están en armonía con los rituales de iniciación que continuaron mucho después que el totemismo comenzó a desvanecerse. La iniciación era una ceremonia recíproca llevada a cabo entre dos bandos intermatrimoniales. Los ancianos de ambos bandos estaban a cargo de los procedimientos, de dar instrucciones, de vigilar al joven mientras pasaba por sus pruebas o «ejercicios de fortaleza», y lo guiaba a través de sus actos y represen-

taciones mímicas. Al final, el joven emergía de las pruebas llevando todas las «marcas» sobre su cuerpo que eran requeridas para testificar su nueva hombría adquirida. Entre éstas, la más universal era la «marca» de la circuncisión.

El rito del pasaje llamado «iniciación», por lo tanto, no marcó originalmente el pasaje de un joven de la infancia a la adultez. Conmemoraba el pasaje de una comunidad de «animales» a una comunidad de humanos, los que, como humanos, ya no podían comerse o matarse. En algunas regiones, los resabios del simple ofrecimiento de un sacrificio humano hecho en el momento de la iniciación indica la transición del canibalismo.

Hutton Webster dice:

«Es muy probable que en muchos casos, lo que consideramos como meras pruebas de coraje y de fortaleza fueron, en otro tiempo, de un significado más profundo. ... Por lo tanto, el canibalismo, inicialmente un rito de iniciación entre las tribus australianas, se puede haber mantenido como una práctica mágica ... mucho después ha sido abandonada como costumbre general.»⁹

Además de ser un ritual de reflexión de la época del canibalismo, la ceremonia de iniciación es una conmemoración de la elevación sobre el animalismo. El rasgo central es una pantomima llamada «muerte y renacimiento». Según se lo describe usualmente, todos los novicios que participan en la iniciación «mueren» y luego «renacen» a una nueva vida plena. Webster dice así:

«Casi universalmente los ritos de iniciación incluyen una representación mímica de la muerte y de la resurrección del novicio. La nueva vida a la que despierta después de la iniciación, le hace olvidar totalmente a la vieja; un nombre nuevo, una lengua nueva y nuevos privilegios son sus concomitancias naturales.»¹⁰

Sobre el mismo punto escriben Chapple y Coon:

«En muchas sociedades, esto se representa dramáticamente. Se considera a la iniciación como un "nuevo nacimiento", y en la ceremonia él nace, se alimenta como un niño, aprende a caminar y a comer y es presentado a las otras personas de su sistema, incluyendo a los miembros de su propia familia.»¹¹

Nuevamente aquí, la suposición usual es que el niño muere y nace el hombre. Pero el drama que se representa en la ceremonia, especialmente en sus formas más primitivas, es, claramente, un relato de canibalismo y de animalismo. Un «monstruo devorador», un ser demoníaco, «un animal mítico» o alguna otra terrible figura, mata y come a los novicios. Algunas veces, antes de ser devorados, los niños son hervidos, horneados, ahumados o asados. Y cuando han

resucitado lo hacen de la panza del monstruo. Briffault describe una de las formas más literales de este drama, al norte de Papua:

«Entre los yabim, por ejemplo, se construye una enorme choza en un lugar aislado en el bosque, que representa a un monstruo cuya gran boca, profusamente adornada con dientes, se coloca en frente de la choza, mientras una palma forma la columna vertebral que disminuye en una larga cola. Los hombres hacen sonar una bramadera dentro del cuerpo del animal. Los iniciados son arrojados por la boca del monstruo y recludos en su vientre durante tres o cuatro meses. Cuando se los reincorpora al mundo parecen estupefactos, sus ojos están sellados con argamasa de greda, y sólo gradualmente despiertan y recobran sus sentidos.»¹²

La evolución del sistema de venganza de sangre se puede seguir a través de estas ceremonias de muerte y de renacimiento. En las versiones más primitivas y toscas, la pantomima es canibalística. En las versiones posteriores encontramos el equivalente de un combate de venganza de sangre y de una masacre simulada. Se obliga a los muchachos a «correr por sus vidas» mientras son perseguidos por hombres provistos de diabólicas máscaras. Aterrados y asustados corren hacia el bosque donde tiene lugar la masacre simulada. Después, los muchachos vuelven sanos y salvos al campo. Ocasionalmente, cuando un muchacho no vuelve, se dice que ha sido devorado por un monstruo.

En una versión aún más refinada, se abandona la masacre y se obliga a los muchachos a acostarse sobre la tierra y a «jugar al muerto» por un tiempo. Algunas veces, se logran efectos especiales amontonando sobre sus cuerpos inertes las entrañas sangrantes de animales que, en apariencia, son sus propios intestinos. Después del renacimiento, los muchachos se levantan, van al arroyo y se lavan.

En la versión más avanzada, todas las expresiones violentas de la muerte y del renacimiento se abandonan, meramente van «a dormir» por un tiempo, lo que se considera como el «sueño del mundo». Cuando se levantan, se supone que han olvidado totalmente su pasado.

Esta «ruptura» con el pasado es la parte más importante de la ceremonia de iniciación en cada etapa de su evolución. Todas las pruebas, los devoramientos, las experiencias atemorizadoras, no sólo son preliminares a la suprema lección en esta «clase de historia»; el rechazo total del pasado. Howitt observa que «la intención de todo lo que se hace en esta ceremonia es hacer un cambio momentáneo en la vida del muchacho. Hay que separarlo del pasado por medio de un golfo por el que nunca volverá a pasar».¹³

Aquellos que conciben la iniciación como un rito de la pubertad no comprenden este rasgo. Piensan que significa que los muchachos

han alcanzado la edad de la hombría, y por lo tanto, no pueden volver a los días de su niñez y a la íntima asociación con sus madres y con sus hermanas. A menudo se dice que entre ellos se ha erigido ahora una «barrera infranqueable».

Pero esto no corresponde con los hechos acerca del sistema de parentesco matrilineal. Aparte del tabú sexual, que fue establecido en el nacimiento, nunca hubo una barrera entre los parientes y las parientas, antes o después de la iniciación. Por el contrario, el matriclan de un hombre representaba su «clan más cercano», su «clan sanguíneo», y él retenía ese parentesco de por vida, aun cuando se casara o dejara a su propia comunidad. Romper con el pasado, por lo tanto, no puede ser tomado como una ruptura con su parentesco.

Es más probable que la «ruptura» se refiera al golfo entre los hombres y su pasado, creado por la conquista del canibalismo. Según lo percibe Eliade, «es a través de la iniciación que los hombres obtienen el *status* de seres humanos; antes de la iniciación no comparten plenamente todavía la condición humana».¹⁴ Una vez que los novicios han sido iniciados y han sido elevados al *status* humano, se les recuerda por medio de los rituales de que están separados para siempre por una barrera infranqueable del animalismo y del canibalismo ... para que no lo olviden.

Se ha dicho que el ritual, en general, es la expresión colectiva de una experiencia inolvidable. En ninguna otra parte esto es más cierto que en la lucha contra el canibalismo. Primero vinieron los hechos, luego la actuación y la reactuación de los hechos, y finalmente la conmemoración de un hecho cuyo origen era desconocido, con un invento racional para explicarlo.

Las diversas incisiones y otras marcas hechas sobre los cuerpos de los hombres jóvenes durante la iniciación van desde la pintura temporal a los tatuajes y a las cicatrices permanentes.

De todas las marcas que significan la iniciación de un hombre, la circuncisión es una de las que más se ha preservado. En algunos grupos étnicos permanece como la marca tanto de la hombría como del matrimonio, y las mujeres no aceptarán a un hombre incircunciso como marido. Estas marcas recibidas por un hombre iniciado servían no sólo como pasaporte matrimonial sino también como pasaporte fraternal. A través de estas pruebas el enemigo extraño se había convertido en un primo cruzado, en un cuñado, en un amigo.

LAS MUJERES: LA INICIACIÓN Y LAS SOCIEDADES SECRETAS

Es un error común decir que tanto las niñas como los varones eran iniciados en la sociedad primitiva. La «confirmación» femenina co-

menzó sólo después que la iniciación degeneró en un rito de la pubertad, e incluso entonces era una copia tenue del ritual masculino. Más aún, se encuentra sólo entre algunos pueblos; otros no tienen ceremonia alguna cuando las niñas alcanzan la pubertad. En su forma original, la iniciación fue un ritual totalmente masculino, practicado por los ancianos sobre los hombres jóvenes.

En los datos etnográficos no hay pantomimas de mujeres que sean arrojadas y embuchadas por ogros caníbales; no hay actos mímicos de combate, de lucha y de persecución, y no hay masacres simuladas de mujeres; no hay muertes femeninas y escenarios de resurrección. Sólo el sexo masculino pasa por estos rituales en los que comienzan a morir como animales, para renacer como humanos. Elkin dice lisa y llanamente, «una niña no se inicia».¹⁵

Algunas veces, se piensa que ciertas prácticas en el momento de la primera menstruación de las mujeres representa la iniciación femenina. Ella es marcada con cierta insignia tabú y durante este tiempo es segregada de los hombres, asociándose sólo con otras mujeres. Como hemos visto, sin embargo (capítulo IV), se siguen estas costumbres no en el momento de la primera menstruación simplemente sino en todos sus períodos y durante el parto. Las «marcas» que presentan las mujeres en esos momentos indican si está o no en condición de tabú o en condición inaccesible.

A veces, se piensa que las operaciones de clítoris que se practican a las mujeres jóvenes en algunas regiones primitivas son evidencias tanto de la iniciación femenina como de una expresión de la dominación eterna de los hombres sobre las mujeres. Este no es el caso. Tales brutalidades contra las mujeres no tenían lugar hasta que los hombres no comenzaron a practicar brutalidades sobre otros hombres. Junto con las operaciones de clítoris en las mujeres llegaron las operaciones a los hombres llamadas «subincisiones» o «el rito terrible», del cual morían muchos hombres. Spencer y Gillen describen esta cruel mutilación de los órganos sexuales masculinos, y dentro de lo que se conoce, las operaciones de clítoris se hacen sólo en aquellas regiones donde se practica la subincisión de los hombres.

Éstos y otros ritos bárbaros expresan la decadencia de la organización tribal. Hartland dice: «La crueldad bárbara no es un acompañamiento del salvajismo más primitivo. Los ashanti y los pueblos de Dahomey, cuyos ritos sangrientos fueron objeto de oprobio, estaban muy por encima de los salvajes más primitivos. Los aztecas eran un pueblo comparativamente civilizado».¹⁶

Otro error común en la cuestión de las mujeres y el rito de iniciación es la teoría de que las mujeres estaban «estrictamente excluidas» de las ceremonias masculinas. Se dice a menudo que los hombres

consideraban a sus rituales como «sagrados» y que la presencia de las mujeres en dichos momentos sería «contaminante» para los hombres; por lo tanto toda mujer que se hallara en la vecindad en los momentos de la ceremonia podía ser muerta. Esto surge de un enfoque no histórico.

Spencer y Gillen aportan un material considerable sobre la parte jugada por las mujeres en las ceremonias de iniciación australianas, mostrando un alto grado no sólo de participación sino de guía y de control sobre los procedimientos, especialmente las ancianas. Lejos de ser excluidas, las mujeres estaban presentes y hablaban.

Elkin se refiere a las «hermanas» presentes durante la operación de circuncisión, «en procesión alrededor de una masa de hombres que ocultaban al candidato». Elkin concluye:

«Para resumir: las mujeres juegan una parte en todos los rituales sagrados importantes. Puede consistir en observar los tabúes prescritos mientras los hombres están en los lugares secretos; cantar antífonas, responder a los llamados rituales, estar presentes como observadoras o como participantes menores en las escenas finales casi fuera del terreno sagrado o en el campo general; y preparar la comida. Las ancianas, podían ejercer autoridad oficial sobre el resto, aunque usualmente se dejaba a un anciano en el campo para ver si se observaban todas las reglas.»¹⁷

Las leyendas primitivas confirman este papel de guía y de control de las mujeres. «De acuerdo a los mitos de algunas tribus», dice Elkin, «originalmente las mujeres eran las dueñas de la ceremonias, pero dejaron a los hombres tomar posesión de ellas, y de allí en más ellos actuaron por su cuenta. Tienen el mérito, también, de introducir el cuchillo de piedra para la circuncisión en algunas regiones para remplazar el rústico tizón como instrumento quirúrgico que usaban los hombres».¹⁸ Howitt y otros hablan de la misma leyenda. Spencer y Gillen la describen de la siguiente manera:

«Un día, los hombres estaban circuncidando a un muchacho, como era usual, con un tizón cuando una anciana irrumpió y dijo a los hombres que estaban matando a todos los niños debido a que usaban un tizón, les mostró cómo usar una piedra afilada y de ahí en más fue descartado el tizón.»¹⁹

Fue sólo con el surgimiento de las sociedades secretas masculinas que las mujeres fueron excluidas de la participación en estos rituales, y aun amenazadas a muerte si se las encontraba en la vecindad. No obstante, esto representa un cambio radical en la iniciación y corresponde a cambios que tuvieron lugar en la sociedad. Allí donde anteriormente todos los hombres jóvenes de una tribu pasaban por la iniciación sobre iguales bases, gradualmente la práctica empezó a reser-

vase para los hombres especialmente elegidos por su rango y su riqueza.

Según dice Hutton Webster, las ceremonias originales de iniciación, que eran tribales y comunales, tenían «un propósito definido y razonable; los hombres jóvenes que llegaban a la edad viril debían aprender sus obligaciones como miembros de la comunidad...» Pero esto cambió; «Las sociedades tribales secretas, tales como aquellas de Melanesia y de África, surgen, como hemos visto, a través de lo que se ha descrito como un proceso de pérdida gradual de la institución original de la pubertad en la que, después de la iniciación, todos los hombres de la tribu son miembros. Pero con la limitación gradual de la membresía y especialmente con la reserva de los rangos más altos en estas asociaciones para los miembros más poderosos de la tribu, como las cabezas de los totems, los chamanes y, generalmente, los hombres más ricos y más prominentes, emergieron las sociedades secretas de tipo familiar.»²⁰

El ritual secreto, elitista, exclusivamente masculino, desplazó gradualmente al ritual público de la comunidad. Originalmente instituido para unir a los hombres en relaciones fraternales al erradicar la división entre parientes y no parientes, ahora la iniciación se transformó en un ritual de tipo opuesto. Expresaba divisiones nuevas entre los hombres, esta vez basados sobre las distinciones de rango y de riqueza.

Junto con esto, la brutalidad de los hombres contra otros hombres ganó ascendencia. En la medida que surgieron las sociedades secretas, la jerarquía de los hombres comenzó a hacer sus propias reglas, subvirtiendo las reglas tribales y comunales anteriores. Flagelar fuerte, ahumar, quemar y embroquetar, todo menos matar al iniciado; y muchos sí morían por sus torturas. Lord Raglan subraya esta «diversidad» de castigos. «Encontramos comunidades en las que son inofensivos y en otras que casi se han exterminado por medio de ellos.»²¹

Algunas veces se llama a las sociedades secretas, «sociedades de máscaras», porque los hombres ocultan sus identidades detrás de máscaras diabólicas cuando corren alocados durante las iniciaciones o durante las expediciones de saqueo. Leo Frobenius describe así sus pillajes: «Al aproximarse, los hombres, las mujeres, los niños y los ancianos vuelan, es decir, buscan refugio en sus casas, y nadie podía ser encontrado en los campos, o en las rutas o en cualquier otro lugar, se le mataba o alejaba y nunca más se sabía de él.»²²

Existen considerables evidencias de que las mujeres lucharon contra estos asaltos durante la comuna matriarcal estableciendo contrarrituales, costumbres e instituciones que, a veces, son llamados «los misterios de las mujeres». Eliade dice:

«Así como las sociedades secretas de los hombres aterrorizaban a

las mujeres, las mujeres insultaban, atemorizaban e incluso golpeaban a los hombres que encontraban en el curso de sus procesiones frenéticas. Tal comportamiento se justificaba ritualmente, éstos son los misterios de las mujeres, cuyos resultados se pueden ver perjudicados por la presencia de los hombres. Esto se confirma por el hecho de que mientras cultivan —una actividad que se reserva sólo para ellas— las mujeres trobriandesas tienen el derecho de atacar y de golpear a cualquier hombre que se aproxima demasiado a sus huertas.»²³

En la coyuntura más crítica, del pasaje del matriarcado al patriarcado, hacen su aparición en la historia las Amazonas. Según Emanuel Kanter, estas guerreras legendarias que pelearon con armas en la mano, «no aparecieron hasta que se establece firmemente el barbarismo, y la sociedad se convierte «al carácter patriarcal».²⁴ A pesar de su militancia, estas heroicas mujeres no eran adversarios para las fuerzas sociales crecientes de la supremacía masculina, fundada sobre la propiedad privada de la riqueza.

Posteriormente, según observa Webster, «las sociedades secretas dejaron, entonces, de existir, o declinaron en forma de clubes puramente sociales».²⁵ Las últimas reliquias se pueden encontrar en los ritos de iniciación en los albergues o en las fraternidades colegiales. Incluso estas «payasadas» o brutalidades pueden, a veces, provocar la muerte o daños permanentes a un iniciado. Pero estos resabios modernos de la forma de iniciación de la sociedad secreta bárbara están a gran distancia de los ritos iniciatorios comunales primitivos.

En su forma original, la iniciación hace hombres a los novicios, y los equipa con los pasaportes matrimoniales necesarios para entrar en la comunidad de sus esposas. Junto con esto, se les instrúa cuidadosamente sobre como comportarse en la presencia de los parientes de sus esposas.

LA VISITA DE LOS MARIDOS Y LOS PARIENTES POLÍTICOS PROHIBIDOS

Hablar de la iniciación salvaje como «iniciación al sexo» puede conducir a conclusiones muy erróneas. Sugiere que sólo después que un joven alcanza la adultez se familiariza con el trato sexual. En realidad, aparte del tabú que impedía el trato sexual entre el matriclan, tanto las mujeres como los varones estaban familiarizados con la sexualidad desde que eran niños.

Malinowski hace esta observación acerca de los trobriandeses, donde los niños van al bosque a jugar *kayta* (relación sexual). Dice que este «acto sexual infantil, o sus sustitutos, son considerados como un entrenamiento inocente», y sus comentarios sobre la materia se

pueden aplicar a los pueblos primitivos en general: «Existen muchas oportunidades, tanto para los niños como para las niñas, de recibir instrucción en cuestiones eróticas de sus compañeros. Los niños se inician entre sí en los misterios de la vida sexual en una forma directamente práctica, a edad muy temprana. La existencia amorosa precoz comienza entre ellos antes de estar realmente en condiciones de llevar adelante el acto sexual. Se entregan en los juegos y en los pasatiempos en los que satisfacen su curiosidad en relación con la apariencia y las funciones de los órganos de la procreación. ... La actitud de los mayores, e incluso la de los padres, hacia tal indulgencia infantil es de completa indiferencia o de complacencia. Lo encuentran natural, y no ven por qué deberían reñirles o interferir.»²⁶

La iniciación, por lo tanto, no estaba dirigida a iniciar al hombre en los misterios del sexo. Más bien, estaba dirigida a instruirlo en el comportamiento social adecuado en la comunidad de su futura esposa. Algunos cazadores y guerreros seguían ciertas reglas estrictas cuando visitaban un territorio ajeno: Caminar con cuidado en todo momento, hablar en voz baja, permitir la vigilancia de los parientes masculinos de la futura mujer, y, sobre todo, evitar a las madres de la esposa.

La más prominente de todas esas reglas es, por lejos, una conocida como la regla de «las suegras prohibidas». Los registros antropológicos están llenos de ejemplos, entre los cuales es típico el que Frazer plantea a continuación:

«En las Islas Banks, estas reglas de prohibición y de reserva son muy estrictas y determinadas. Un hombre no se acercará a la madre de su esposa y ella no se acercará a él. Si los dos se encuentran por casualidad en un sendero, la mujer se apartará del mismo y se parará dando la espalda hasta que él se ha alejado, o tal vez, si es más conveniente, él se quitará del camino. En Vanua Lava, en Puerto Patterson, un hombre incluso no seguiría a su suegra por la playa hasta que la marea no hubiera limpiado las pisadas de la arena.»²⁷

Entre los navajos, dice Briffault, el nombre suegra, *doyishini*, significa «la que no puedo ver». Hoy las suegras son un popular sujeto del humor. Pero, como dice Briffault:

«La actitud bien conocida del salvaje hacia su suegra para él no es nada más que un motivo de risa. Es una de las reglas más constantes de la sociedad salvaje que un hombre no pueda hablar y ni siquiera mirar a la madre de su esposa, y el quebrantamiento de esta regla es considerado con tanto horror como el quebrantamiento de las reglas contra las relaciones incestuosas. ...

»En Australia ... a un hombre se le avisa de la aproximación de su suegra con el sonido de un cuerno de toro, y se dice que un na-

tivo casi muere de susto porque la sombra de su suegra cayó sobre sus piernas mientras él dormía. Antiguamente era mortal para un hombre hablar con su suegra; sin embargo, en tiempos posteriores, al infeliz que había cometido este crimen nefasto se le permitía vivir, pero era severamente reprendido y separado del campamento.»²⁸

Para los colonos europeos, este miedo a las mujeres ancianas y desarmadas por parte de los hombres, reconocidos en su reaccionar como guerreros, no sólo era incomprensible sino ridículo. Briffault cita un ejemplo que habla de una guerra apache:

«Uno de los incidentes más graciosos que puedo recordar», dice el capitán Bourke, «fue ver a un chiricahua apache muy desesperado, llamado Ka-a-tenny, que se consideraba como uno de los hombres más valientes y bravíos en toda la nación, tratando de evitar encontrarse cara a cara con su suegra. Se colgó de unas rocas de las que, de haberse caído, podría haberse destruido en pedazos, o ciertamente podría haberse roto varios de sus miembros».²⁹

Hoebel da un ejemplo similar:

«El guerrero zulú, espada en mano, es de una ferocidad sin parangón, pero cuando se encuentra con su suegra de paso, se agacha en los bosques y se oculta hasta que ella haya pasado.»³⁰

¿Cuál era el significado de este peculiar tabú de las suegras, que a menudo se ha descrito, pero que pocas veces se ha analizado? A lo sumo se han hecho algunas inferencias, las que, bajo un escrutinio más atento, son patentemente infundadas.

De acuerdo a una hipótesis, fue instituido para impedir la rivalidad y el conflicto sexual entre la madre y la hija por los favores sexuales del marido. Incluso un estudioso tan eminente como Elkin cayó en esta trampa. Elkin dice así: «El tabú más severo es el que se observa en toda Australia entre un hombre y la madre de su esposa. ... el yerno y la suegra no deben siquiera verse ni hablarse; esto, al menos, impide la posibilidad de la competencia entre la muchacha y su madre por el afecto del mismo hombre...»³¹

A partir de esta observación, podría verse que en toda la población original de Australia habría un continuo alboroto entre las madres y las hijas por el acceso al yerno si no fuera por las reglas de prohibición. Esta explicación se vuelve menos probable aún cuando nos enteramos por Elkin que «esta regla de prohibición se extiende a la madre de la madre de la esposa». ¿Hemos de suponer, a partir de esto, que todas las abuelas competían también con sus nietas por el mismo joven?

Esto, incluso, no termina con lo absurdo de esta hipótesis. Por Elkin también nos enteramos que la regla de prohibición se aplicaba no sólo a las ancianas sino también a los ancianos del lado de la

esposa. El mismo tabú, aunque algo modificado, se extiende al «hermano de la madre de la esposa», al *ramba*:

«Evitar al tío de la esposa no es una mera forma. Usualmente se le llama con un término que significa tabú, y a menudo, es el término que se usa para suegra. ... Todos los miembros masculinos de una tribu están divididos por esta relación prohibida. Ningún hombre se acercará o hablará frente a frente con su *ramba*, su *wol-mingi*, su *dalú*, o cualquiera sea el término, con el resultado de que esta prohibición es la que primero se observa, a menudo, al entrar en un campamento nativo, o incluso a una misión. ... Un hombre se aparta del carril para evitar encontrarse con su *ramba* cara a cara, yo lo he visto suceder con mi propio changador. ... La prohibición no es tan completa como en el caso de las suegras, dado que el *ramba* puede ver, y a veces hablar, con otro a distancia.»³²

Puesto que esta prohibición del hermano de la madre de la esposa no se puede explicar en los mismos términos que los referidos a la madre de la esposa —especialmente, como competencia sexual entre dos mujeres— Elkin se ve obligado a enmendar su explicación:

«... el hermano de la madre de la esposa está incluido dentro del tabú, sin duda porque pertenece al mismo clan local y país que su suegra y, por lo tanto, tiene la misma historia «espiritual» que ella. Y también porque él fue encarnado en el útero de la misma madre que ella misma. Él es para ella, por lo tanto, equivalente. Una suegra varón: uno del grupo tabú.»³³

Aquí, llegamos, en principio, al punto principal. No sólo la madre de la esposa sino también los hermanos de las madres —por cierto todos los parientes mayores y menores de la esposa— eran miembros del «grupo tabú», y la regla de prohibición se aplicaba a todos ellos. Esto es completamente comprensible cuando recordamos el origen del joven cazador y guerrero que es el marido visitante en la comunidad de la esposa. Él viene de un primitivo grupo de enemigos. Aunque ahora son primos cruzados y amigos, la antigua desconfianza no está plenamente erradicada. La prudencia exige que sus movimientos sean restringidos, para proteger no sólo a los parientes de la esposa, sino al marido visitante en sí.

Esto era necesario bajo condiciones donde todas las muertes eran atribuidas a un acto hostil. De tener lugar una muerte o un perjuicio serio, la sospecha podía recaer sobre el extraño que visitaba la comunidad de su esposa. Esto podía conducir a una apertura de hostilidades entre los grupos y a una ruptura de la alianza intermatrimonial. Las reglas de prohibición no estaban dirigidas a impedir los celos sexuales entre las madres y las hijas. Lo que estaba im-

plicado era el *trato social* entre primitivos enemigos convertidos en grupos intermatrimoniales.

La prominencia de la prohibición en relación con las suegras, que perduró aun después que otras habían desaparecido, sólo se puede atribuir al hecho de que la supervisión, el cuidado y la protección de los niños de la comunidad estaban en sus manos. El área ocupada por estas mujeres y estos niños se puede llamar «la ciudadela de máxima seguridad». Esta área, en particular, sería la mejor resguardada por los hermanos de las madres y la menos accesible para visitantes extraños en busca de esposas.

Rivers percibe algunos de los factores implicados cuando concluye que las reglas de prohibición estaban conectadas con «una condición de hostilidad entre los miembros de dos *moieties* de la comunidad». Él observa las relaciones ambivalentes de sospecha mutua y de servicio mutuo que prevalecían entre los dos lados, y que, en la medida en que la actitud servicial aumentaba y mermaba la sospecha, las prohibiciones comenzaron a desaparecer.³⁴

Algunos informes sobre las regiones primitivas de épocas recientes insinúan los peligros antiguamente implicados en hacer el amor. Uno de los más pintorescos es la descripción de Fortune sobre el estado de cosas en Dobu, una región alejada hace poco tiempo de su pasado caníbal:

«Uno se casa en una aldea de enemigos, de brujas y de hechiceros, se sabe que algunos han matado o son hijos de aquellos conocidos por haber matado a miembros de su propia aldea. La noche divide a las aldeas, aparte de hacer el amor, cien yardas es tanto como mil o diez mil yardas en función de propósitos prácticos. Incluso vagar por allí para hacer el amor debía hacerse cuando la noche era joven todavía. En los espacios oscuros entre las aldeas, vagan los agentes de la muerte; los espíritus traficantes de la muerte de las mujeres y de los hombres de todas las otras aldeas, las brujas y los hechiceros todos. ...

»Los jóvenes que salían para hacer el amor, entonces, salían con gran valor hacia una noche llena de terrores. Generalmente se apoyan en una buena conciencia de que no ofenden a los adultos de las otras aldeas, un hecho no muy cierto para sus padres. A pesar de todo, van al territorio peligroso, porque es bien sabido que en cuestión de hechicería y de brujería, las venganzas nativas pueden visitar los pecados de los padres, de las madres y de los hermanos de las madres sobre los hijos durante generaciones.»³⁵

De todos los seres temibles clasificados como brujas y como hechiceros, las peores eran las ancianas de la comunidad de la esposa; nadie más que las suegras. Lejos de comprometerse en cualquier re-

godeo amoroso, todo yerno inteligente las evitaría como a una plaga.

Malinowski, al escribir sobre los dobuanas desde el punto de vista de los trobriandeses, dice que «el instrumento principal para esgrimir el poder y para infligir penalidades en estas tierras, la hechicería, en gran medida está en manos de las mujeres. Las brujas voladoras, tan características en tipos de cultura del este de Nueva Guinea, tienen aquí una de sus fortificaciones».³⁶

Todo esto arroja luz sobre los comienzos del matrimonio. Lejos de ser eternas, las uniones de pareja se desarrollaron lenta y precariamente en el transcurso de un largo período. El derecho al pasaje seguro a la comunidad de los primos cruzados fue un signo de avance sobre los antiguos encuentros efímeros de los sexos en el bosque. Pero todavía existían muchas vacilaciones, sospechas y temores entre los hombres de las dos *moieties*, y éstas se reflejaban en las relaciones entre los hombres y las mujeres jóvenes.

Esta precaria situación, puede verse más claramente en lo que se llama, a veces, la «institución del marido visitante». En la primera etapa del matrimonio, el marido era poco más que una visita en la comunidad de su esposa. No empezaba por ocupar una casa o una choza separada con su esposa; se le daban comodidades en el casino masculino que estaba reservado para los extraños y para los maridos visitantes. Allí dormía y tomaba sus comidas bajo la vigilancia de los parientes masculinos de su esposa. Un resabio de esta práctica antigua es observada por Webster:

«En Samoa ... los hombres jóvenes duermen juntos y reciben las visitas de la comunidad. En las Islas Fiji por lo menos dos *Bures-ni-sa* o casas para extraños, se encuentran en cada aldea. Toda la población masculina pasa en ellas la noche. «Las mujeres y las niñas duermen en casa; y va contra la etiqueta de los fiji que un marido haga su reposo nocturno en cualquier lugar excepto en los *bures* públicos de su propia aldea, aunque irá a ver a su familia en seguida después del atardecer.»³⁷

De acuerdo a algunos de estos informes, cuando un marido visitante llega a la aldea de su esposa, deja sus armas afuera antes de entrar. Otros dicen que no entrará inmediatamente a la comunidad de su esposa, se sienta a las afueras y espera hasta que uno de los parientes de su esposa lo conducen al casino de hombres donde se le brindan comodidades.

De modo que antes que los hombres alcancen el *status* de maridos plenos, viviendo y durmiendo bajo el mismo techo con sus esposas, pasaron por un período interino de la historia donde ellos eran visitantes de tiempo parcial. Briffault se refiere a ellos como

maridos «subrepticios», y al matrimonio en esta etapa como «matrimonio clandestino»:

«A la luz de nuestras nociones, más extraordinario incluso que la posición del marido como un extraño, un invitado o una visita dentro del grupo al que pertenece la esposa, es el hecho de que comúnmente es una visita clandestina y subrepticia. Una de las palabras japonesas para matrimonio es "Home-iri", que puede ser interpretado como "dormir por la noche en la casa", y la expresión apropiada describe el modo de trato conyugal entre un gran número de pueblos primitivos.

»Entre los khasis "el marido sólo viene a la casa de su suegra después de oscurecer. ... el marido tipperah tiene acceso a la habitación de su esposa como un ladrón, y la abandona antes del amanecer. Entre los yakut, el marido visita a su esposa en forma similar después de oscurecer. ... Los kuril nunca visitan a sus esposas públicamente, sino sigilosamente en la noche. Entre los tártaros, el desposado se desliza del mismo modo a la casa de la novia subrepticamente, y cuida particularmente no ser visto al abandonarla, porque los parientes varones de ella están esperando, listos para administrarle una fuerte paliza si logran ponerle la vista encima.»³⁸

Esto indica un cierto avance en favor del extraño que busca una novia; él ha penetrado en la «ciudadela», esto es, el sector tan cuidadosamente resguardado debido a que está ocupado por las ancianas y por los niños. Ahora, él cohabita con su esposa, en el mismo sector e incluso bajo el mismo techo que la vieja bruja peligrosa, su suegra. Ahora su principal preocupación es escapar a la detección de los parientes masculinos de su esposa. A través de Briffault nos enteramos que a menudo la suegra misma actúa como «intermediaria» en la causa del amor:

«El novio kirghis es introducido secretamente en la habitación de su novia por la "intermediaria" y debe partir antes del atardecer. ... En Khorassan, era regla que la madre de la novia introducía al novio secretamente en la casa por la puerta trasera; los parientes masculinos supuestamente no debían saber nada de sus visitas, y tenía que partir antes del atardecer.»³⁹

La temida vieja bruja gradualmente se transformó en una suegra decente, aunque ella era todavía como una figura formidable, a ser tratada con gran circunspección. Esto explica el curioso relato hecho por un aborígen australiano, que Radcliffe-Brown describe de la siguiente manera:

«En su forma más extrema, existe una prohibición total de cualquier contacto social entre un hombre y su suegra.

»Esta prohibición no debe ser confundida como signo de hostili-

dad. Uno evita, por supuesto, si uno es sabio, tener demasiado que ver con los enemigos de uno, pero eso es una cuestión distinta. Una vez pregunté a un nativo australiano porqué él tenía que evitar a su suegra, y su respuesta fue, «Porque ella es mi mejor amiga en el mundo, ella me ha dado a mi esposa.»⁴⁰

Con el desarrollo de la institución de dar regalos y la creciente decadencia de la enemistad hereditaria entre los bandos intermatrimoniales, los hermanos de las madres asumieron las funciones de intermediarios entre las hijas de sus hermanas y los jóvenes pretendientes. La pareja matrimonial individual se desarrolló sobre las bases del sistema de intercambio de regalos de la comunidad, que fue tanto una expresión de las relaciones fraternales entre los hombres de los dos bandos como fue del matrimonio.

Van Gennep da un ejemplo de entre los bhotiya del sur de Tíbet y de Sikkim: «Los tíos de la muchacha y del muchacho actúan como intermediarios y reciben presentes en dinero. Se encuentran en la casa del muchacho y luego van con los regalos a la casa de la muchacha, para pedirla en matrimonio. Si se aceptan los regalos que han traído (ceremonia de *nangchang*) la cuestión está concluida...»⁴¹

Esta parte que los hermanos de las madres juegan en el matrimonio del hijo o de la hija de su hermana, ha sido muy mal interpretada. Algunas veces, se piensa que el anciano ha de ser el marido de la jovencita en lugar del intermediario. El error más común se comete con respecto a los regalos que él recibe por el casamiento de la hija de su hermana. A menudo, esto se ve como una prueba de que, como los padres en nuestra sociedad dominan a sus esposas y a sus hijas, en la sociedad primitiva los hermanos dominaban a las hijas de sus hermanas.

El hecho es que los hermanos y los hermanos de las madres no tenían decisión directa en los matrimonios de sus hermanas o de las hijas de sus hermanas. Su única incumbencia era con las relaciones que existían entre ellas y los hombres que se presentaban como pretendientes de sus parientas mujeres. El acto de intercambiar regalos con estos antiguos extraños era su seguridad que las relaciones fraternales habían superado la enemistad.

Las realizadoras originales, tanto de la paz como de los matrimonios, fueron mujeres. Briffault dice sobre un resabio de la antigua China:

«La extraña institución de los intermediarios o *Mei-jin* , es considerada como de una moral fundamental y de un carácter cuasi sagrado prácticamente ininteligible para nosotros. Los intermediarios eran instituidos por *Niu-Kua* , la primera mujer dirigente mítica que, con su hermano, *Fu-Hi* , instituyó el matrimonio, y ella fue la "pri-

mera" o la "gran" intermediaria. El emperador ofrecía sacrificios a "La primera intermediaria".»⁴²

Ahora volvamos a la parte jugada por las mujeres intermediarias al elevar los visitantes subrepticios, que duermen por la noche en la casa, en maridos que pueden caminar a la luz del día.

EL CASAMIENTO FAVORECIDO POR LA SUEGRA

Bachofen señala que el término arcaico para casamiento basado en el latín indica su origen matriarcal:

«La propia palabra matrimonio (literalmente madre-matrimonio) está basada, por cierto, en la idea fundamental del derecho materno. Se dice *matrimonium*, no *patrimonium* (padre-matrimonio, herencia paterna), así como originalmente se hablaba de una *matrifamilia*. *Paterfamilias* es, incuestionablemente, un término posterior.»⁴³

Incluso el término «madre-matrimonio», sin embargo, sería más apropiado como «matrimonio por medio de la suegra». En la primera etapa de las uniones de pareja era el hombre el que entraba en la comunidad de su esposa. «El arreglo de que una mujer podía continuar residiendo, aún después de su casamiento, con la familia de su madre, y que su marido debía escoger su residencia en la casa de su suegra, es ajeno a nuestras nociones», dice Briffault. Pero él ofrece una documentación abundante. La descripción que aparece a continuación de A. L. Kroeber de los zuni es típica:

«La casa», dice el Dr. Kroeber, «pertenece a las mujeres nacidas en la familia. Allí llegaron al mundo, allí transcurre su vida, y entre esas paredes mueren. En la medida que crecen, los hermanos las abandonan, para residir en la casa de sus esposas. Cada mujer, también, tiene a su marido, o sucesión de maridos, compartiendo sus mantas. De manera que las generaciones sucesivas, el lento arroyo de madres y de hijas forman una corriente que lleva con ella a los maridos, a los hijos y a los nietos.»⁴⁴

¿En qué momento de su desarrollo histórico se abandonó el mero trato sexual y comenzó el matrimonio? En nuestra sociedad, la distinción está claramente establecida por ley, y un certificado legal o clerical se otorga a las parejas para significar que están unidos. Pero en la sociedad primitiva, antes que existieran las cortes legales, las iglesias y el matrimonio monogámico, es más difícil ver la línea divisoria entre la mera unión sexual y la unión matrimonial.

Algunos analistas trazaron una línea en el punto de la cohabitación, esto es, cuando una pareja comienza a vivir junta debajo de un

mismo techo. Según A. S. Diamond: «Es el hecho de la cohabitación lo que constituye el matrimonio», lo que lo distingue del «mero trato sexual.»⁴⁵ Pero todavía esto es una guía inadecuada si consideramos el fenómeno primitivo llamado la «casa de soltero» donde los hombres y las mujeres «cohabitaban» antes de participar en la cohabitación como pareja casada.

Estas casas de solteros —o casas de parejas— se establecieron tanto para las chicas como para los muchachos solteros. Seligman dice que entre los Wagawaga «se dedica el uso de ciertas casas para las chicas no casadas cuya edad está por encima de la pubertad que habitualmente pasan la noche en ellas. Estas, como las casas para hombres locales, se llaman *potuma*». Después de oscurecer, los hombres jóvenes van a las *potuma* de las chicas, se sientan en cucullas afuera para indicar su posibilidad de ser elegidos como compañeros, y las chicas eligen entre ellos.⁴⁶

Malinowski, al escribir acerca de *bukumatula*, la casa de soltero de los trobriandeses, dice que, un encuentro *bukumatula* no era un matrimonio, aunque si el encuentro se desenvolvía bien podía conducir al matrimonio. Malinowski dice así:

«Otro punto importante es que la comunidad de intereses de la pareja se limita a la relación sexual solamente. La pareja comparte la cama y nada más. En el caso de que una ligazón permanente lleve al matrimonio, ellos comparten la cama regularmente; pero nunca comen juntos; no se rinden servicios mutuamente, no tienen ninguna obligación de ayudarse el uno al otro, no hay, en síntesis, nada que constituya un hogar común.»⁴⁷

La cohabitación sexual, por lo tanto, no proporciona las bases para el matrimonio en la medida que se mantiene como simple trato sexual, confinado a la cohabitación en la casa de soltero, y sin implicar ningún otro derecho u obligación entre la pareja. Para pasar de dicha ligazón a la unión más sustancial del matrimonio fue necesario para las mujeres jóvenes proponer el matrimonio a los hombres jóvenes. Esto, a menudo, produce un impacto en los pueblos modernos que oyen hablar de la costumbre; las propuestas matrimoniales actuales son hechas, casi invariablemente, por los hombres. Sin embargo, la documentación no es ambigua. Tomemos algunos ejemplos de Briffault:

«Entre muchos pueblos, se ha notado que la iniciativa en el matrimonio individual no proviene de los hombres sino de las mujeres. De modo que entre las tribus de Queensland, según el Sr. Thorne, "no es usual, parece, que los jóvenes tomen la primera iniciativa. ... la 'trampera' tiene el derecho reconocido de mostrar su parcialidad por una persona particular. No pudimos enterarnos si el pobre mu-

chacho tenía algún derecho de rehusarse". Algo muy parecido fue observado por el Dr. Howitt en relación con los cañes en el otro extremo del continente australiano. En los grupos melanesios del norte. ... La iniciativa en el matrimonio proviene de las mujeres jóvenes, y en Nueva Britania, Nuevo Hanover y Nueva Irlanda son las mujeres las que eligen a sus maridos. A la largo de toda Papúa y en las islas adyacentes del Estrecho de Torres es una norma, la que parece no tener excepciones, de que todas las iniciativas y las proposiciones de matrimonio deben provenir de la mujer y no del hombre. ... Tan importante es, por cierto, la norma ... que, en el Estrecho de Torres, ha adquirido la fuerza de ley moral, y forma parte de la clase de catecismo ético que se enseña a los hombres jóvenes en las ceremonias de iniciación. Se les enseña sobre lo inapropiado de proponer matrimonio a una chica. Es la mujer la que propone matrimonio, incluso cuando el hombre tiene otras esposas.»⁴⁸

Según señala Briffault, esta costumbre cambió allí donde un orden social patriarcal fue establecido junto con el dominio masculino. Pero en Egipto, que mantuvo sus costumbres matriarcales durante mucho tiempo, «el cortejo era hecho, usualmente, por las mujeres. Los poemas de amor y las cartas de amor que poseemos están dirigidas fundamentalmente por las mujeres a los hombres... De hecho, las señoras egipcias parecen haber considerado un privilegio hacer todo el cortejo».⁴⁹

En la sociedad pre-literaria, sin embargo, una mujer joven no hace una propuesta matrimonial por carta sino invitando al hombre a sentarse con ella por la noche en la casa de su madre. El objetivo era que la madre de la chica lo cogiera como su yerno, estableciéndolo como el marido oficial de la hija.

Los investigadores han informado, a menudo, que en la sociedad primitiva, las suegras «adoptan» a los yernos. Este uso del término «adopción» se puede confundir si se concibe en términos de los padres modernos que adoptan niños. En la sociedad salvaje, dichas adopciones estaban conectadas con el matrimonio en la etapa elemental de su desarrollo. Antes de que un hombre pudiera ser promovido del *status* de amante al de marido debía ser aceptado, esto es, «adoptado», por su suegra.

De modo que cuando un joven aceptaba la propuesta de matrimonio hecha por una chica significaba que a partir de ese momento entraba en un contacto estrecho con lo que había tomado tan grandes precauciones en evitar. Fortune ofrece una descripción pintoresca de tal confrontación entre la suegra y el yerno en Dobu. El hombre joven comienza deslizándose subrepticamente en la casa de la mujer por la noche. Si él no la abandona secretamente antes del alba

sino que se queda hasta la mañana de manera que la suegra puede verlo allí, él hace su petición para ser su yerno. Según dice Fortune, el mozalbete se queda dormido deliberadamente. La suegra, levantándose antes que la pareja, sale a la explanada de la casa en donde «se sienta con calma tapando la salida con su cuerpo». El joven, dice Fortune, «siente respeto y temor por la vieja bruja poderosa, su suegra, dado que ella se sienta obstruyendo la salida de su casa en donde él se ha acostado con su hija». La suerte está echada y su petición de matrimonio es aceptada.

La suegra sentada en la explanada es un anuncio público de esponsales tan bien entendido como cualquier noticia de un periódico: «La aldea ve que ha sucedido algo inusual. Se reúnen los curiosos para ver cuál joven aparecerá. Envían mensajes a las aldeas vecinas y a los pueblos de los alrededores. Todos circulan y miran. Por último, el joven y la muchacha descienden de la casa en medio de este resplandor de curiosa publicidad y se sientan uno al lado del otro sobre una alfombra en el suelo. Los espectadores se quedan y no hacen nada más que departir durante media hora o más. Esta llamativa ceremonia realiza el compromiso. Esta publicidad agresiva se dirige a una relación que anteriormente era agresivamente privada.»⁵⁰

En tanto un hombre joven seguía siendo vagabundo, visitando a las mujeres jóvenes ocasionalmente en la casa de soltero o en otra parte, no era candidato para el matrimonio. Se convierte en marido cuando ha atravesado la prueba y está listo para aceptar el trabajo de esposo; porque después que los aldeanos se dispersan la madre de la joven se dirige al hombre joven, pone en sus manos una estaca perforadora y le dice: «Ve, haz una huerta». El poder de esta bruja formidable es tal que, según señala Fortune, «cuando una suegra le da una estaca perforadora, sale obedientemente a hacer una huerta».⁵¹

Ruth Benedict, al describir algunas ceremonias de esponsales de Dobu, dice: «A partir de ahora, el hombre joven tiene que contar con la aldea de su esposa. La primera exigencia es sobre su trabajo. Su suegra le da inmediatamente una estaca perforadora y le ordena: "¡Ahora, a trabajar!"»⁵²

El trabajo de horticultura, anteriormente en manos de las mujeres, fue rápidamente aceptado, ahora, por los hombres. Según algunos informes, los hombres rivalizaban entre sí para ser los mejores horticultores. Malinowski escribe sobre los trobriandeses:

«Un buen horticultor de huerta en Trobrianders deriva un prestigio directo de la cantidad de trabajo que puede hacer, y del tamaño de la huerta que puede labrar. El título *tokwaybagula*, que significa

“bueno” y “eficiente horticultor” se confiere con discriminación y se lleva con honor. Varios de mis amigos, renombrados como *tokway-bagula*, harían alarde frente a mí de cuánto trabajan, cuánta es la tierra que labran y compararían sus esfuerzos con aquellos hombres de menor eficiencia. ... Los hombres rivalizan entre sí por su velocidad, por su entereza y por el peso que pueden levantar al traer grandes troncos a la huerta, o al acarrear las cargas más pesadas.»⁵³

Al resumir su actitud, Malinowsky dice: «Él desea, si es *hombre*, lograr distinción social como un *buen horticultor* y como un buen trabajador en general» (subrayado en el original).⁵⁴

Un significado de «marido» es «un hombre que tiene esposa». Pero el «hombre casado» es un campesino, un labrador de la tierra. De manera que el marido hace su aparición en la historia como un horticultor para la familia de su esposa.

De la horticultura había un corto trecho hasta el cuidado y la domesticación de animales de granja, y éstos fueron los dos elementos requeridos para una economía superior. Así, el matrimonio se desarrolló codo a codo con el desarrollo del agricultor, una nueva ocupación de los hombres que desplazaba cada vez más su anterior ocupación de caza, y que lleva los fundamentos de la cultura superior de la barbarie.

La horticultura fue sólo una de las cualificaciones productivas adquiridas por los jóvenes maridos bajo el tutelaje de sus suegras. W. I. Thomas observa que entre los zuni un pretendiente no sólo trabajaba en los campos de su suegra futura, sino también recolectaba combustible y hacía mocasines de ante, ropa de tela, y de piel, y collares de concha o de plata para la novia.⁵⁵ Los maridos se calificaron en todo lo que anteriormente era considerado «trabajo de mujer».

De modo que el matrimonio desde sus comienzos no se articulaba sobre las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer; se centraba enteramente sobre relaciones económicas y sociales. El joven aceptado como un yerno podía, de allí en más, asociarse con las mujeres y los niños de la comunidad de su esposa. De hecho, según informan algunos investigadores, la temible suegra comenzó a desplegar un afecto especial por el joven que ella había adoptado y que ahora «cohabitaba» con ella y con su hija.

Sin embargo, el término «cohabitación», como el de «adopción», han sido seriamente malinterpretados. Cuando la «cohabitación» de un joven con su suegra se interpreta como relación sexual, lleva al error de pensar que se casaba con la madre y con la hija. Incluso Briffault cae en ese error. Él pensaba que las suegras prohibidas creaban «compromisos constantes», y para eludir a éstos, se adoptó

un «simple expediente»; que el yerno se casaba «pro forma» con la suegra antes de casarse con su hija. Así lo expresan los ejemplos que él brinda de los navajos, de los cherokees, de los caribes y de otras tribus.⁵⁶

Esto no sólo es absurdo; contradice todas las evidencias sobre el estricto tabú de las suegras que Briffault mismo ha documentado con tan profusos detalles. Seguramente, el yerno «cohabita» con la suegra una vez que ella lo «adopta». Pero esto no era adopción ni cohabitación en nuestro sentido de los términos. Significaba que el joven tenía el derecho de asociación *social* con todos aquellos que anteriormente tenía que evitar.

Algunos investigadores señalan un período de esponsales impuesto por las suegras que precede al matrimonio por medio de las suegras. Este período de esponsales, que algunas veces se prolongaba por un año, también se llama período de «prueba» preliminar al matrimonio. En ese período, el joven mostraba su mejor comportamiento, realizando todas las tareas requeridas de él para demostrar su calidad de deseable.

Aunque la línea divisoria entre el período de esponsales y el matrimonio, a menudo es difícil de ver en una situación dada, hay una prueba rigurosa. El matrimonio comienza cuando la pareja come junta.

Esta unión en la comida muestra que poco tenía que ver el sexo con el matrimonio en la etapa formativa de su evolución. En la sociedad moderna, el trato sexual se desaprueba, teóricamente al menos, hasta que un hombre y una mujer se casan oficialmente. Este no era el caso en la sociedad primitiva. Lo que dice Ruth Benedict con respecto a los zuni, se puede aplicar a otros pueblos primitivos:

«La actitud puritana hacia el sexo emana de su identificación con el pecado, y los zuni no tienen sentido del pecado. ... No sufren de complejos de culpa, y no consideran al sexo como una serie de tentaciones a las que hay que resistirse con penosos esfuerzos de voluntad. ... Las relaciones placenteras entre los sexos son, meramente, un aspecto de las relaciones placenteras con los seres humanos. ... El sexo es un incidente en la vida feliz.»⁵⁷

Así de fácil, una actitud informal hacia el trato sexual, sin embargo, actitud que no se repite en la esfera de lo que puede llamarse «trato en las comidas» entre los sexos. El comportamiento más escandaloso de una pareja antes del matrimonio sería comer juntos. Dice Malinowski:

«En las Islas Trobrianders, dos personas que se van a casar nunca deben comer en común. Tal acto impactaría enormemente la susceptibilidad moral de un nativo, así como su sentido de propiedad.

Llevar a una chica a comer sin haberse casado previamente con ella —algo permitido en Europa— sería para desgracia de ella frente a los ojos de los trobriandeses. Nosotros objetaríamos a una chica soltera por compartir la cama de un hombre; los trobriandeses le objetarían casi tan duramente por compartir su comida.»⁵⁸

Esto sólo se puede interpretar como algo originado en la antigua práctica de la segregación de los sexos a la hora de la comida y de las prácticas canibalescas entre parientes y no parientes. La barrera alimenticia fue la última en caer. Aunque ahora se aceptaba a un hombre como marido que trabaja en la comunidad de su esposa, durante el período de esponsales o de prueba no podía comer alimentos en la presencia de su esposa y de sus parientes. Fortune brinda otra descripción de esta situación en Dobu:

«El poco afortunado futuro yerno no podía comer ni beber en la presencia de sus futuros parientes políticos. Seguía trabajando, hambriento y cansado. Dejad que los antropólogos hablen a un padre político mientras el asunto está todavía en esta etapa, y el anciano se reirá a carcajadas por el miserable predicamento de su futuro yerno. Él está tan hambriento —carcajadas— pero no puede comer —carcajadas— el excava y excava y excava más activa y fuertemente —carcajadas—. Para el suegro dobu es la situación más humorística y más altamente apreciada. El joven se retira por la tarde, hambriento, caluroso y fatigado, y se escapa a su propia aldea para satisfacer sus necesidades.»⁵⁹

Esto ilustra por qué en algunas lenguas primitivas el término para la *moiety* opuesta también significa «división de las comidas». Cawley dice que «entre los damaras, la palabra para división matrimonial es *Oruzo*, que se refiere a comida. ... los clanes de los damara se distinguen por sus comidas tabú».⁶⁰ El mismo principio prevalece incluso después que cayó la organización dual y los matrimonios se efectuaban sobre la base de clan a clan o de aldea a aldea.

No obstante, incluso éste, el más estricto de los tabúes, se debilitó cuando el período de esponsales impuesto por las suegras fue avanzando hacia el matrimonio por medio de la suegra. El ritual por el que la pareja se unía en su primera comida conjunta, o en lo que puede llamarse «el desayuno nupcial», era realizado por dos suegras, la madre de la esposa y la madre del marido. Aquí tenemos la descripción de Fortune de una ceremonia dobú:

«Cuando él no trabaja para sus padres políticos futuros, el joven trabaja en su propio clan para acumular alimentos y regalos que deben ser intercambiados entre las aldeas en el momento del matrimonio. Entonces, después de un año de esponsales o más todo está preparado, tiene lugar el casamiento. Los parientes del novio cogen

un regalo de valores ornamentales, arman pulseras de concha blanca y collares de concha roja, para los parientes de la novia. La madre de la novia recibe el regalo y lo distribuye a sus parientes. Ella y sus parientas van, entonces, a la aldea y la barren formalmente de extremo a extremo. Al mismo tiempo cogen un gran regalo de comida cruda, y después que han barrido la aldea y han entregado la mayor parte de esta comida cruda, cocinan parte de la comida que retienen con tal propósito en la aldea del novio, le dan a los parientes del novio y reciben un regalo más pequeño de alimentos cocidos de parte de la familia del novio.

Al día siguiente, los parientes del novio llevan un gran regalo de alimentos crudos a la aldea de la novia, se lo entregan a los parientes de la novia, cocinan una pequeña parte en la aldea de la novia y se lo dan a los parientes de la novia, y reciben un regalo más pequeño de alimentos cocidos de parte de los parientes de la novia.»⁶¹

La comida nupcial en sí es bastante simple y se podría llamar «ablactación por parte de las suegras». La madre de la novia embucha parte de sus alimentos cocidos en la boca del novio y la madre del novio hace lo mismo con la novia. «Ahora la pareja está casada», dice Fortune, «el hombre come en la presencia de su suegra en su aldea por primera vez, y la novia come en la presencia de su suegra en la aldea de su suegra por primera vez.»⁶²

Es llamativo en esta ceremonia matrimonial, todo es recíproco excepto el ritual de barrer. Sólo la aldea del novio es «formalmente barrida de un extremo a otro». Puesto que esto representa un rito de purificación de algún tipo, surge la siguiente pregunta: ¿Por qué sólo sucede en la aldea del hombre, no en la aldea de la mujer? Fortune no trata este problema. No obstante, en otra sección él aporta una clave para la respuesta cuando nos dice que la misma «barrida simbólica» tiene lugar en relación con el canibalismo y las muertes.

Fortune dice: «Cuando los hombres volvían victoriosos de la guerra trayendo cuerpos para una fiesta canibal, las mujeres barrían formalmente toda la aldea». A partir de esto Fortune extrae la destacada conclusión de que «es una respuesta del grupo de las mujeres al buen comportamiento de los hombres, porque cuando los hombres vuelven derrotados y con las manos vacías el barrido no se realiza.»⁶³

Según Fortune, la fiesta canibal masculina representa «buen comportamiento». Pero el barrido de las mujeres muestra ser el reverso: la presencia de los cuerpos y el canibalismo hacen necesario un ritual de purificación. Esto explica porque en el matrimonio, que introduce el trato a la hora de la comida entre los sexos, el ritual del

barrido se realiza sólo en la aldea del novio y no en la aldea de la novia. Aquella era una ceremonia de limpieza de las antiguas relaciones sangrientas entre los hombres de las comunidades intermatrimoniales y la afirmación de una nueva relación.

Significativamente, incluso en esta etapa de la evolución del matrimonio, la barrera de alimentos no se quebró rápida y fácilmente. Según Brittault, «para muchos pueblos, que la novia y el novio coman juntos los alimentos es la esencia de la ceremonia de matrimonio, y en muchos ejemplos era la única ocasión en que participaban juntos de una comida».

Incluso, después que el patriarcado tomó posesión, había resabios de la antigua segregación de los sexos con respecto a la carne y a comer carne. Julius Lippert nos dice que cuando los carianos de Mileto habían perdido su estructura matriarcal, las mujeres carianas continuaban siguiendo el principio de que «ninguna debía jamás sentarse a comer con su marido». Más adelante señala la definida división en la hora de la comida entre el matrimonio, con los hombres a cargo de la carne y de la matanza y las mujeres a cargo de los cereales y de las harinas. Lippert escribe sobre los matrimonios romanos:

«La novia entra a la casa de su marido no sólo trayendo la rucua y el huso sino también una cesta de cereales como su parte en la comida común, el *Musteil* germano. Incluso aun cuando los romanos habían hecho antes el afortunado avance de transferir el cultivo de los cereales a manos de los hombres, todos los rastros de la vieja división del trabajo por sexo, a pesar de todo, no habían desaparecido. Roszbach dice que se podía haber llamado a los cereales con propiedad la reserva de alimentos de las mujeres casadas, "porque el negocio principal de las familias matriarcales consisten, según la antigua ley de Rómulo, en preparar las harinas para las comidas y para los sacrificios, mientras que el resto de la *cena*, la matanza del animal y la preparación de la carne, se dejaba para el hombre." Incluso en materia de sacrificios, la ofrenda de carne siempre era un asunto del hombre, mientras que la Vestalia, una fiesta que sólo celebraban las matronas, se llamaba la fiesta de los panes.»⁶⁴

El rasgo más importante del matrimonio desde sus verdaderos comienzos ha pasado sin que se le haya prestado gran atención; era una nueva clase de unión compuesta por el marido y por la esposa, distintivamente diferente de la unión de los hermanos y de las hermanas en el clan primitivo. Entre las dos existía un antagonismo fundamental, de modo que, aunque el matrimonio fue introducido por las madres dentro del marco de la estructura del clan materno, al final el matrimonio socavaría al patriarcado.

EL CHOQUE ENTRE EL MATRIMONIO Y EL MATRIARCADO

Bajo el matrimonio matrilocal, la primera forma de matrimonio, el marido dejaba su propio clan o aldea para tomar la residencia en el clan de su esposa. Aunque ya no en forma subrepticia, todavía era, en un sentido, una «visita» en la comunidad de su esposa, un «forastero» en una comunidad matrilineal que no era la suya. El parentesco seguía siendo básicamente matrilineal, y los primeros clanes-familias, descendidos de la tribu, retenían muchos de sus rasgos matriarcales.

En tanto se mantuvo el parentesco matrilineal era también un parentesco fratrilíneo, con los hermanos de las madres sirviendo como guardianes de sus hermanas y de los hijos de sus hermanas. Inevitablemente, sin embargo, el matrimonio sembró una semilla de conflicto con este arreglo matrilineal.

Esto se puede ver en las relaciones tensas, en las fricciones y en las tensiones entre los clanes-familias intermatrimoniales, así como también entre la pareja matrimonial. Fortune, al escribir sobre la situación en Dobu, lo llama un «choque de solidaridades incompatibles» y un «conflicto entre el *susu* y el agrupamiento marital». ⁶⁵ Ruth Benedict, del mismo modo, al referirse a los indios zuni, dice que «el matrimonio, en lugar de ser una forma social detrás de la que se reúnen todas las fuerzas de la tradición, como en nuestra cultura, corta directamente al sesgo el lazo social más fuertemente institucionalizado en Zuni». Ese lazo, es el lazo de sangre matrilineal que es compartido no por el hombre y la esposa sino por la mujer y sus parientes. ⁶⁶

Son los hombres los más afectados por el conflicto entre la matrilinealidad y el matrimonio. El hombre que deja su propia comunidad por la de su esposa tiene intereses y lealtades divididas. Todos sus derechos básicos, sus responsabilidades y sus alianzas son con sus hermanas y con otros parientes maternos. Esto inhibe el desarrollo pleno de sus lazos con su esposa y con sus hijos. La esposa, por otro lado, no se siente rasgada por estos conflictos dado que el matrimonio sigue siendo matrilocal. Como residente de su propia comunidad ella está rodeada y apoyada por sus parientes maternos. Ruth Benedict dice así: «Para las mujeres no hay conflicto. Ellas no tienen alianzas de ninguna clase con los grupos de sus maridos. Pero para todos los hombres hay una doble alianza. Ellos son maridos en un grupo y hermanos en otro». R. Benedict describe la situación entre los zuni de la siguiente manera:

«A las mujeres de la casa, la abuela y sus hermanas, sus hijas

y las hijas de éstas, pertenece la casa y el cereal que está almacenado en ella. No importa lo que puede suceder al matrimonio, las mujeres de la casa permanecen con la casa de por vida. Ellas presentan un fuerte frente. Un hombre va siempre, en ocasiones importantes, a la casa de su madre, que, cuando ella muere, se convierte en la casa de su hermana, y si el matrimonio se rompe, el retorna a la misma fortificación.»⁶⁷

Fred Eggan brinda, esencialmente, el mismo cuadro en relación con el parentesco matrilineal de los indios Hopi:

«El corazón o la columna central de la casa está compuesto por una línea de mujeres; un segmento del linaje. Todos los miembros del segmento, varones y hembras, han nacido en la casa y la consideran su hogar, pero sólo las mujeres residen allí normalmente después del matrimonio. Los hombres del linaje, al casarse, van a residir a la casa de sus esposas, retornando a su casa natal en diversos rituales y en ocasiones ceremoniales, o en caso de divorcio o de separación, cosa que es frecuente. A su vez, a la casa vienen otros hombres. ...

»Los podemos ver como líneas de mujeres que alternativamente miran a sus hermanos y a sus maridos... La casa gira en torno a un corazón central y continuo de mujeres; los hombres son periféricos y sus residencias y sus lealtades están divididas.»⁶⁸

A. I. Richards, que designa el cambio de vida y las alianzas de los hombres como la «institución del marido visitante o del hermano visitante», dice que los matrimonios se rompen fácilmente. «Un hombre que no soporta la situación de la aldea de su esposa, la abandona y se va a otra parte. Esto se podría describir como la solución del marido separado.»⁶⁹

A diferencia del marido, el hermano no se separaba. Ya sea que tuviera o no una esposa en otra comunidad, era el pilar masculino de su propia comunidad matrilineal. Del mismo modo, no importa cuantos maridos venían y se iban como consortes sexuales de las hermanas del hombre, él seguía siendo el «consorte» económico y social. Y los niños miraban al hermano de su madre, no al marido de sus madres, como sus guardianes. Eggan dice de los Hopi:

«Un hermano de la madre tiene relaciones importantes con los hijos de la hermana. Como cabeza masculina del linaje de su hermana y de su casa, su posición es de autoridad y de control; él es el jefe disciplinario y se le respeta y obedece. El hermano de la madre tiene la responsabilidad primaria en transmitir la herencia del linaje o del clan; usualmente elige al sobrino más capaz como su sucesor y lo prepara en las obligaciones de cualquier posición ceremonial que puede controlar.»⁷⁰

De este modo, aunque el marido venía a vivir con su esposa

en la comunidad de ella, tenía pocos derechos como marido y ninguno como padre de los hijos de su esposa, los que ya estaban provistos y protegidos por su madre y por el hermano de su madre. El hombre seguía siendo un forastero y una visita, y como tal, estaba obligado a ser cuidadoso y sumiso con los parientes de su esposa. David M. Schneider, al escribir sobre los trukese, afirma que «un hermano de la esposa puede hacer casi cualquier pedido al marido de su hermana y éstos deben ser cumplidos. Él no cumplimentar las demandas del hermano de la esposa son razones para terminar el matrimonio, y el hermano dirá a su hermana que le diga al marido que se vaya».⁷¹ La misma situación prevalece en otras innumerables regiones primitivas.

Esto se interpreta a menudo como una evidencia de que el hermano tiene un poder sobre la hermana comparable a la dominación de los hombres sobre las mujeres en nuestra sociedad. De hecho, sólo expresa el poder del hermano sobre el marido forastero si a este último se le halla responsable de algunos delitos en la comunidad de la esposa.

La ignorancia de las causas de las muertes naturales y de los daños accidentales estaba por debajo de las fricciones y de los antagonismos entre los hermanos y los maridos. Dado que los hermanos de las madres eran los guardianes, estaban obligados a realizar acciones contra aquellos sospechosos de haber provocado, directa o indirectamente, dichos sucesos dañinos.

Este miedo y esta sospecha relacionados con los forasteros creó tensiones no sólo entre los hermanos y los maridos, sino también entre los maridos y las esposas. Hoebel dice: «Los maridos y las esposas, viniendo como venían de *susus* diferentes, son hostiles en el momento del matrimonio y todos los días subsiguientes. Cada uno cree que el otro trata de destruirlo por medio de magia diabólica».⁷² Incluso si un matrimonio logra sobrevivir por un tiempo mientras la pareja vive, después de la muerte de uno o de otro cónyuge no queda ningún rastro del mismo. Hartland describe lo que sucedía a un marido en Rotuma, una isla al norte de Fiji, cuando moría la esposa:

«El marido sólo permanece en el *hoag* de su esposa durante la vida de ésta; a su muerte, él es echado por una puerta de la casa mientras que el cuerpo de ella es retirado por la otra, expresando que ahora él no tiene ningún derecho en ella.»⁷³

De este modo, el matrimonio produjo una profunda división en la vida de cada hombre casado. En su propia matrilocalidad, con sus hermanas y con otros parientes, él era un miembro honorado de la comunidad, un hermano o un hermano de la madre; con autoridad

y con prestigio. En la comunidad de su esposa, era un don nadie, un forastero, sujeto a diversas humillaciones o a cosas peores.

El creciente antagonismo entre el matrimonio y la matrilinealidad condujo a un desarrollo curioso, a la individualización de la relación de hermano-hermana del clan. En contra de la pareja marido-mujer unidos en matrimonio, surgió lo que puede llamarse una contra institución, la pareja hermana-hermano unidos en matrilinealidad. Esto ha sido notado en una forma parcial y limitada por algunos antropólogos, aunque ellos no lo vieron como un desarrollo evolucionario que surge de la reducción del sistema de clan a un sistema de familia.

Malinowski, por ejemplo, describe la situación en las Islas Trobriand de la siguiente manera: «Dentro del orden matrilineal, los hermanos y las hermanas son los representantes naturalmente unidos de los principios de los varones y de las hembras respectivamente en todas las cuestiones legales o consuetudinarias. En los mitos referidos al origen de las familias, el hermano y la hermana emergen juntos del subsuelo a través de un agujero original en la tierra. En cuestiones de familia, el hermano es el guardián natural y la cabeza de la casa de su hermana y de sus hijos». Al mismo tiempo, el hermano advierte que debe poner, con frecuencia, al marido y a la esposa juntos como al hermano y a la hermana.⁷⁴ Lucy Mair, al hablar sobre el mismo tema es más explícita:

«Aunque los antropólogos habitualmente escriben sobre *el* hermano de la madre y *el* hijo de la hermana, la mayoría de los tíos tienen muchos sobrinos y la mayoría de los sobrinos, muchos tíos. Ocasionalmente, sin embargo, como en zonas de Sudáfrica, la norma es que cada hermano forma pareja con una hermana particular, y en ese sentido es *el* hermano de la madre para sus hijos.»⁷⁵

La coexistencia antagónica de hermana-hermano y de marido-esposa puede verse como la precursora de los cambios fundamentales que tienen lugar en la estructura matriarcal. La composición del matriclan estaba cambiando; la comunidad de las hermanas y de los hermanos se estaba transformando en una comunidad de parejas individuales con intereses opuestos. Así como la relación de parentesco materno era indisoluble, los lazos matrimoniales eran fácil y repetidamente disueltos. Aunque silenciosas al principio, estas contradicciones estaban destinadas a crecer y a afectar todos los aspectos de la vida.

Esto puede verse gráficamente en los cambios que se produjeron en el sistema de intercambio. El intercambio de regalos bajo el modo comunal de vida había dado como resultado la unión de masas de hombres en pactos de paz. Con la reducción de las grandes comu-

nidades en aldeas individuales, el sistema de intercambio se redujo a un intercambio entre hombres, maridos y hermanos individuales.

Las peculiaridades de estos intercambios individuales han sido observadas por algunos investigadores. Han notado como el marido desarrollaba elaboradas medidas para transportar cargas y otros productos de huerta para el hermano de su esposa, mientras que él, a su vez, era receptor de productos similares de parte del marido de su hermana. Hoebel brinda un ejemplo:

«Las prácticas *susu* en Melanesia exigen que un hombre levante su cosecha en nombre de su hermana. Dado que la casa de su hermana no es su propia casa, él debe, en efecto, transferir las cargas de su huerta a los almacenes del marido de su hermana. Sus almacenes, a su vez, son llenados, en parte, por el hermano de su esposa.»⁷⁶

Malinowski destaca el tiempo y el trabajo excesivos requeridos para hacer estos intercambios ahora insignificantes: «¿Qué podría ser económicamente más absurdo que esta distribución colateral de los productos de la huerta, donde cada hombre trabaja para su hermana y tiene que depender del hermano de su esposa, y donde aparentemente se derrochaba más tiempo y más energías en desplegar, en mostrar y en cambiar los bienes, que en el trabajo real?»⁷⁷

Esto representa el sistema de intercambio antiguo en el punto de *reductio ad absurdum*. Perdió su significado y su propósito cuando fue reducido a intercambios entre un hermano y un marido individuales. En lugar de crear relaciones fraternales, la carga de estas costumbres fuera de uso sólo podían aumentar las fricciones y las tensiones entre los hombres.

No sólo los intercambios antiguos sino las obligaciones de trabajo divididas se volvieron gravosas. Allí donde anteriormente los hermanos y los hermanos de las madres tribales representaban el pilar masculino de apoyo en la comunidad matriarcal-fratriarcal, ahora se requiere un hermano individual para proveer a una hermana individual. Al mismo tiempo, se esperaba que él realizara los servicios laborales para su esposa y para sus parientes mientras residía en su comunidad.

Este antagonismo entre el matrimonio y el matriarcado no disminuyó con el advenimiento de lo que se llama el matrimonio «patrilocal». Por el contrario, se agravó, porque ahora las mujeres también estaban sumidas en la vida dividida y afectadas por las fricciones, las tensiones y los conflictos que habían afligido a los hombres en el matrimonio matrilocal. Esto requiere un examen más atento del término «matrimonio patrilocal», sobre el cual han surgido serias equivocaciones.

El origen del matrimonio matrilocal puede remontarse claramente en la alianza para el casamiento de primos cruzados entre dos *moieties* matrilineales. Sólo se requiere un paso más adelante del «marido visitante» para encontrar la cohabitación del hombre con su esposa en la comunidad de ella. Pero existe una escasez notoria de material sobre el origen del «matrimonio patrilocal». ¿En qué momento la esposa dejó la antigua costumbre de permanecer en su propia comunidad para empezar a vivir, por lo menos parte del tiempo, en la comunidad de su marido?

El término «patrilocal» oculta la fuente de la respuesta. En la secuencia evolucionista, el marido hace su aparición en la historia antes que el padre. Según las definiciones aceptadas, matrimonio matrilocal significa que el marido va a vivir en la comunidad de su esposa, mientras que en el matrimonio patrilocal la mujer va a vivir a la localidad del marido. Nada indica en esta definición que cuando la mujer va a vivir con su marido, está yendo a vivir a la comunidad de los «padres». Simplemente va a una comunidad de posibles maridos, uno de los cuales se ha convertido en su esposo actual.

Después que el marido adquirió las funciones paternas en conexión con los hijos de su esposa, seguramente podemos hablar de padres y de «matrimonio patrilocal». Pero previo a ese desarrollo, sólo podemos hablar de la esposa que va a la «localidad de su marido» y no a la «patrilocalidad».

El término «matrimonio patrilocal» es erróneo aún en otro sentido. Usualmente se concibe que es un matrimonio en una comunidad estructurada masculina, alineada con la familia patriarcal. Este no es el caso. El matrimonio patrilocal y el matrimonio matrilocal tienen lugar exactamente en la misma clase de clan o de aldea, con una estructura matrilineal. El marido viene de su matrilocalidad, la esposa de la suya. Y aunque vivan juntos en la comunidad del marido o de la esposa, ellos están viviendo en la *matrilocalidad* de uno de los cónyuges.

Desde este punto de vista, el uso del término «matrimonio patrilocal» es prematuro en un estudio de sus orígenes. No obstante, en la ausencia de un término mejor y debido a que éste se ha vuelto de uso corriente, continuaremos utilizando «matrimonio patrilocal» entendiéndolo que estamos hablando realmente de «matrimonio maridolocal».

La evolución del matrimonio matrilocal al matrimonio patrilocal está bastante clara; lo que falta es la razón original para la existencia del mismo. Posiblemente comenzó sobre la base de un simple principio de paridad entre las comunidades matrilineales, permaneciendo la pareja un tiempo en ambas. Pero el traslado de la

mujer de su propia localidad fue un proceso largo, lento y precario, que nunca se logró plenamente mientras prevalecieron los principios matrilineales.

Los resabios en algunas regiones confirman esto. Según Kathleen Gough, al escribir sobre los navajos: «en algunos casos la esposa podía trasladarse ocasionalmente por unas pocas semanas a vivir en el hogar natal de su marido si las circunstancias hacían esto particularmente deseable. Tal arreglo era, sin embargo, muy moderno en Kerala Central; más bien disgustaba a las mujeres y rara vez se recurría a ello». K. Gough también dice: «Los contactos de una mujer con los parientes de su marido eran, obviamente, menos regulares que los contactos de un hombre. Una mujer nunca iba a la localidad de su marido para visitarlo por razones personales sino sólo para devolver visitas sociales de cortesía a sus parientas. ... Ni el marido ni la esposa hacían ninguna tarea en el hogar del otro. Cada uno seguía siendo siempre un forastero al que se trata con cierta cortesía.⁷⁸

Una situación similar existe entre los mapillas. Gough dice que «en todas las clases, las relaciones de una mujer con los parientes de su cónyuge son más débiles que las del hombre. Rara vez vive con ellos y sus visitas son una cuestión de obligaciones ceremoniales. La cortesía mutua caracteriza sus relaciones con las parientas del marido...». ⁷⁹ Y entre los mayombe, dice Gough, existe un refrán para tal efecto que dice «el matrimonio muere, pero las relaciones (esto es, el parentesco matrilineal) no mueren». ⁸⁰

Briffault brinda ilustraciones de las incertidumbres y las vacilaciones que caracterizaban la transición del casamiento matrilocal al casamiento patrilocal:

«De ahí que en algunas partes de Nueva Guinea holandesa, un hombre puede llevar a su esposa a su hogar por un año, después del cual ella vuelve al suyo, donde él la visita. ... Entre las tribus massim del este de Nueva Guinea suceden todos los grados de transición, puesto que lo eran, y de vacilaciones entre la costumbre del matrimonio matrilocal y del matrimonio patrilocal; era incumbencia de los hombres dedicar algún tiempo a la familia de la esposa y hacer allí una huerta, pero también cultivaban un cuadrado alrededor de sus propias casas, y dedicaban los primeros años de su vida matrimonial a una existencia semi-migratoria entre dos hogares. ...» ⁸¹

Bajo estas circunstancias hubiera sido más apropiado hablar del matrimonio patrilocal como «matrimonio migratorio», dado que la pareja cambiaba su residencia en forma alternada entre la matrilocalidad de la esposa y la matrilocalidad del marido. A veces se llama

a esto «residencia alternada» o «residencia virilocal» o «bilocal». Fortune da un ejemplo de un arreglo equitativo en Dobú:

«Cada agrupación marital posee dos asentamientos, y en cada uno edifican una casa. La mujer tiene la suya en su aldea, el hombre tiene la suya en su aldea. La pareja con sus niños viven alternadamente en la casa de la mujer, en la aldea de los parientes matrilineales de la mujer, y en la casa del hombre, en la aldea de los parientes matrilineales del hombre. El cambio de residencia generalmente tiene lugar cada año de labranza, de manera que cada cónyuge pasa años alternados en el lugar del otro y años alternados en su propio lugar; pero algunas parejas se trasladan de aquí para allá con más frecuencia.»⁸²

Incluso este arreglo contribuyó muy poco para disipar los conflictos subyacentes entre el matrimonio y la matrilinealidad. Cada cónyuge era un «forastero» para los parientes del otro cónyuge. Así describe Ruth Benedict el arreglo:

«Si se provee de una casa y de una huerta privada para la pareja, ¿en cuál terruño y bajo cuáles ojos hostiles descansarán, en el *susu* de la esposa o en el *susu* del marido? El problema se resuelve con bastante lógica, pero en una forma que es incomprensiblemente fuera de lo común. Desde el casamiento hasta la muerte, la pareja vive años alternados en la aldea del marido y en la aldea de la esposa.

»Cada año alternado un cónyuge tiene el respaldo de su propio grupo y dirige la situación. El año alternado el mismo cónyuge es un extraño tolerado que debe enfrentarse a los propietarios de la aldea de su cónyuge. Las aldeas dobuán están divididas por esta hendidura en dos grupos que se encuentran siempre uno en contra del otro.»⁸³

Benedict dice que «es fácil para el cónyuge que está en su terruño volver a su *susu*, especialmente al hermano de la madre, para pedir apoyo en las disputas maritales que suceden constantemente en Dobu. El hermano de la madre está siempre muy dispuesto a regañar al forastero públicamente —o enviar las cosas de él o de ella—, fuera de la aldea con abuso obsceno».⁸⁴

Ignorante de la fuente subyacente de esta sospecha y de estas fricciones entre los cónyuges, Benedict lo atribuye a la «infidelidad» de la esposa. Esto entra en conflicto con su propia afirmación de que «no se espera fidelidad entre el marido y la esposa, y ningún dobuán admitirá que un hombre y una mujer estén siempre juntos, aun por el más breve intervalo, excepto para propósitos sexuales».⁸⁵ Es mucho más probable que la fricción sea el resultado de una «infidelidad» de un tipo totalmente diferente. De producirse un per-

juicio o una muerte en la comunidad de la esposa mientras la esposa reside allí, puede ser atribuido a un acto hostil de sus parientes hombres, practicando su hechicería a la distancia. Esto puede colocar a la mujer bajo la sospecha de infidelidad a sus propios parientes y de traición a los parientes del marido.

De modo que el matrimonio patrilocal (o matrimonio migratorio, como lo hemos llamado) no alivió los conflictos entre el matrimonio y el matriarcado. Incluso, aparte de estas rupturas permanentes que una muerte en la comunidad podía producir, había separaciones periódicas de la pareja en toda una serie de ocasiones: en los períodos de menstruación, durante intervalos extendidos hasta el parto, en ocasiones rituales, y algunas veces, por razones no discernibles. Briffault cita los lamentos de un misionero llamado Hurrel, al escribir sobre los pueblos bakerewe:

«Una costumbre que es muy perjudicial para el buen entendimiento y para la estabilidad en el matrimonio es el hábito por el que las mujeres pueden volver a su familia en cualquier ocasión. Si está indispuesta, la mujer dice: "Me voy a casa". Si su pueblo realiza una fiesta, ella dice: "Me voy a casa". Y esas residencias, a menudo muy prolongadas, desmoralizaban al pobre marido, que se quedaba sólo. Pero él no tiene fuerza para alterar las cosas; es la costumbre.»⁸⁶

Meyer Fortes escribe en el mismo tono sobre los ashanti: «Después del matrimonio, el ideal para un hombre es tener su propio hogar y tener a su esposa y a sus hijos viviendo con él. Pero este ideal se ve realizado con menos frecuencia de lo que creen los ashanti. Ni siquiera en estos días, reforzado por las enseñanzas cristianas, que tienen amplia influencia, el ideal de la familia «patrilocal», como grupo normal, se ha afirmado plenamente. Los lazos del parentesco matrilineal trabajan con mucha fuerza contra ello.»⁸⁷

De todas las ocasiones en que una mujer que vive en la comunidad de su marido podía volver a casa, la más universal era cuando daba a luz un hijo, lo que coincidía con el principio de que cada niño debía nacer entre sus propios parientes maternos. Éstas eran estadias prolongadas, algunas veces por un período de varios meses; incluso podían convertirse en separaciones permanentes.

El matrimonio patrilocal no le dio al marido ningún derecho sobre los hijos de la esposa. Si abandonaba el matrimonio, los hijos seguían a la madre a su matrilocidad.

En esta primera etapa de su desarrollo, el matrimonio representó, tanto la dislocación del hermano y de la hermana como la reubicación del marido y de la esposa. Porque así como la mujer tenía sus intereses y sus lazos más próximos con sus propios parientes

maternos, el primer lugar del marido estaba con su hermana y los hijos de su hermana, no con su esposa y los hijos de ella. Una de las descripciones más gráficas de esta vida dividida la provee el relato de Fortune de una ceremonia de matrimonio doblado:

«Los parientes por vía materna del novio o de la novia que son los visitantes que traen regalos, se sientan al final de la aldea cerca de su propia aldea. Un espacio amplio en medio separa a las dos partes. No existe el entrevero casual entre las dos partes. Cada mujer presente está con su hermano. Cada hombre presente está con su hermana y con los hijos de su hermana. Ningún grupo de hombres, de esposas o de niños puede ser visto en ninguna de las partes intercambiantes. Los suegros, quedan afuera, así como aquellos parientes que resultan del matrimonio en cada aldea. Para un europeo es extraño observar una ceremonia de matrimonio que se celebra con la total ausencia del grupo familiar del matrimonio. La ceremonia matrimonial, en su inicio y después, está marcada, no obstante, por una completa desaparición de la agrupación marital. Al anoecer, cuando el día ceremonial se termina, los maridos vuelven a sus esposas y a sus hijos. Durante todo el día estuvieron con sus hermanas y los hijos de sus hermanas, si pertenecían a una de las dos aldeas contractantes. Si no pertenecen a las aldeas contractantes que están lejos, visitan a sus hermanas en las afueras (o forman partidas masculinas con otros con perspectivas de asuntos puramente masculinos).»⁸⁸

Así en la vida, como en la muerte. La sepultura de un hombre estaba junto con sus hermanas y otros parientes maternos. Los restos de la esposa y de sus hijos eran sepultados con sus parientes maternos. Fortune dice:

«Aquí, debajo de la tierra dentro de sus urnas funerarias descansan las madres, y los hermanos de las madres y las abuelas de la línea materna y sus hermanos, y así, por muchas generaciones, los antepasados de las aldeas del lado materno. ... En el lado paterno, los propietarios antepasados de la aldea descansan dispersos en las aldeas de muchos clanes extraños, las aldeas de sus respectivas madres y de sus antepasados mujeres.»⁸⁹

Es muy simbólico, no obstante, que aparte de estas sepulturas de los hermanos y de las hermanas del clan matrilineal, los lazos de matrimonio entre marido y esposa crecían en fuerza en la medida que cada pareja casada comenzó a poseer su propia casa. La necesidad de viviendas privadas se creó cuando hombres de diferentes aldeas se vieron reunidos a través del matrimonio con las mujeres de una aldea. Aunque para esta época las mujeres también se vieron reunidas por matrimonios con hombres de la aldea, la situación no

era la misma; era entre hombres extraños donde las sospechas, los temores y las hostilidades eran corrientes.

Fortune deja claro esto, y dice que «cada aldea doblan alberga una colección heterogénea de hombres de diferentes aldeas aliadas que desconfían profundamente unos de otros. La sospecha de hechicería y las tácticas de envenenamiento dentro de la aldea corren muy alto en estos tiempos». Contrasta esto con las aldeas donde «todos los resultantes del matrimonio son mujeres y la sospecha de tácticas diabólicas dentro de la aldea, no se encuentran».⁹⁰

Las casas privadas se construyeron para las parejas casadas para disminuir las tensiones y las animosidades que, de otra manera, podrían surgir entre hombres extraños. Esta consideración válida condujo gradualmente a la invalidación de la propiedad comunal del período matriarcal, que había sido transmitida de madre a hijas, y con la participación de los hermanos en esta herencia materna. La privacidad para la seguridad personal fue un pequeño paso hacia la propiedad privada.

Lavard señala este punto en sus estudios de Malekula: «Dentro de la aldea, cada hombre casado posee un corral, cercado por piedras, usualmente coronado por caña entretejida. ... Ningún hombre entra jamás al corral de otro sin invitación. El comunismo general y la vida pública, por cierto, está contrabalanceada por un gran sentido de posesión en torno a la casa real del hombre.»⁹¹

En esta forma, sutil e inexorablemente, la comuna matriarcal se vio gradualmente socavada. En el sentido más literal, el último refugio del clan materno fue la sepultura. Como Fortune lo percibe en Dobú, las chozas sobre la tierra contenían parejas casadas. Pero «el *susu* no tenía casa común para su uso exclusivo. Su único lugar comunal exclusivo restante es la sepultura».⁹² El final estaba cerca para el matriarcado; incluso pronto este último refugio desaparecería y sería reemplazado por las parcelas funerarias familiares.

Un sistema social comienza a existir a partir de las necesidades de la humanidad en una etapa dada de la historia, y se corresponde con el nivel de desarrollo económico de la sociedad. Después que estas necesidades han sido colmadas, la propia organización cae en desuso; sólo puede ser un impedimento para el desarrollo posterior. Este fue el caso con el matriarcado.

El matriarcado nació en la lucha por elevar a la humanidad por encima del animalismo y del canibalismo. Una vez que había sido logrado, dejó lugar a nuevas formas que respondían a las nuevas necesidades apremiantes. Por tal razón, la relación marido-esposa, combinando unión sexual con unión socioeconómica, tenía que prevalecer sobre la segregación de los sexos y sobre la relación hermana.

hermano. Además, la dicotomía entre parientes y extraños tenía que desaparecer; había llegado el tiempo del reconocimiento del padre y del parentesco patrilineal.

Sin embargo, la sociedad progresa por medio de luchas prolongadas y dolorosas. El antagonismo entre el matrimonio y el matriarcado evolucionó hacia un conflicto irreconciliable entre la familia patriarcal y el fratriarcado. Nada menos que una revolución social colosal podría resolverlo.

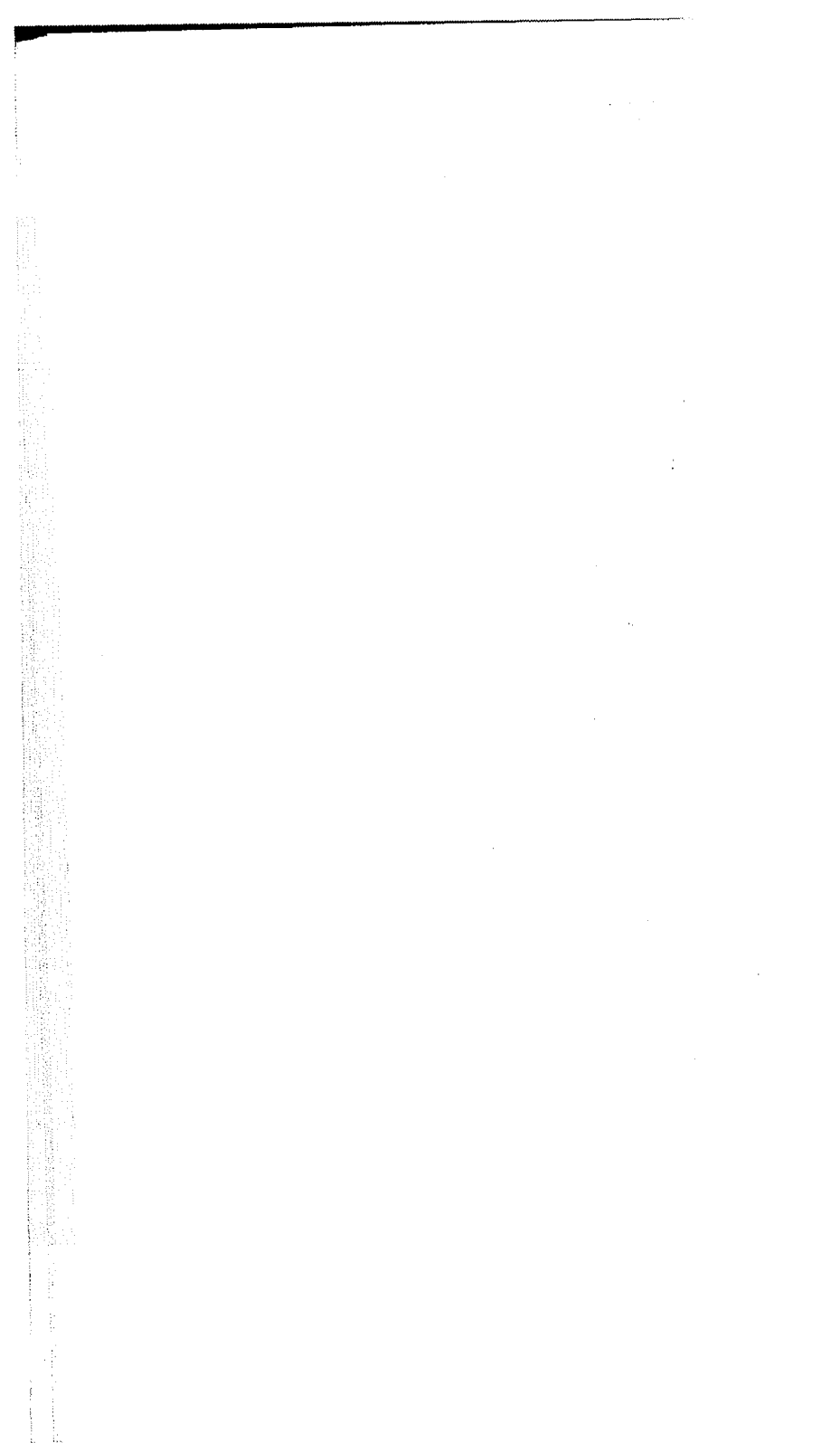
NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. *The Rites of Passages*, p. vii.
2. *Ibid.*, pp. 65-68-69.
3. *Stone Men of Malekula*, p. 496.
4. *Native Tribes of South-East Australia*, p. 638.
5. *Rites and Symbols of Initiation*, pp. 39-40.
6. *Native Tribes of Central Australia*, p. 368.
7. *Society and Nature*, p. 48.
8. *Native Tribes of Central Australia*, p. 392.
9. *Primitive Secret Society*, p. 350.
10. *Ibid.*, p. 38.
11. *Principles of Anthropology*, p. 485.
12. *The Mothers*, vol. II, p. 688.
13. *Native Tribes of South-East Australia*, pp. 638-39.
14. *Rites and Symbols of Initiation*, p. 3.
15. *Australian Aborigines*, p. 189.
16. *Memoirs of American Anthropological Association*, 1917, vol. IV, p. 69.
17. *Australian Aborigines*, pp. 190-91.
18. *Ibid.*
19. *Native Tribes of Central Australia*, p. 402.
20. *Primitive Secret Societies*, pp. 74-135.
21. *Jocastas Crime*, p. 54.
22. *Childhood of Man*, p. 210.
23. *Rites and Symbols of Initiation*, pp. 79-80.
24. *The Amazons*, p. 28.
25. *Primitive Secret Societies*, p. 135.
26. *Sexual Life of Savages*, pp. 55-56.
27. *Totemism and Exogamy*, vol. II, p. 76.
28. *The Mothers*, vol. I, pp. 259-60.
29. *Ibid.*, p. 26.
30. *Man in the Primitive World* p. 243.
31. *Australian Aborigines*, pp. 123-24.
32. *Australian Aborigines*, p. 125.
33. *Ibid.*, 124.
34. *History of Melanesian Society*, vol. II, p. 170.
35. *Sorcerers of Dobu*, pp. 23-24.
36. *Argonauts of the Western Pacific*, p. 41.
37. *Primitive Secret Societies*, pp. 11-12.
38. *The Mothers*, vol. I, pp. 513-14.
39. *Ibid.*, 514.
40. *Structure and Function in Primitive Society*, p. 92.

41. *Rites of Passage*, pp. 121-22.
42. *The Mothers*, vol. I, p. 526.
43. *Myth, Religion and Mother Right*, 132-33.
44. *The Mothers*, vol. I, p. 273.
45. *Primitive Law*, 220.
46. *The Melanesians of British Guinea*, p. 500.
47. *Sexual Life of Savages*, p. 74.
48. *The Mothers*, vol. II, pp. 168-69.
49. *Ibid.*, p. 174.
50. *Sorcerers of Dobu*, p. 22.
51. *Ibid.*, p. 24.
52. *Patterns of Culture*, p. 124.
53. *Argonauts of the Western Pacific*, pp. 60-61.
54. P. 62.
55. *Sex and Society*, p. 78.
56. *The Mothers*, vol. I, p. 264.
57. *Patterns of Culture*, pp. 116-17.
58. *The Sexual Life of Savages*, p. 75.
59. *Sorcerers of Dobu*, p. 25.
60. *The Mystic Rose*, vol. II, p. 227.
61. *Sorcerers of Dobu*, p. 25.
62. *Ibid.*, pp. 25-26.
63. *Ibid.*, 77-78.
64. *Evolution of Culture*, p. 267-343.
65. *Sorcerers of Dobu*, p. 43.
66. *Patterns of Culture*, p. 76.
67. *Patterns of Culture*, p. 76-77.
68. «The Hopi and the Lineage Principle», en *Social Structure*, pp. 131-32.
69. «Some Types of Family Structure Amongst the Central Bantu», en *African Systems of Kinship and Marriage*, pp. 246-48.
70. *Social Structure*, p. 135.
71. *Matrilineal Kinship*, p. 231.
72. *Man in the Primitive World*, p. 224.
73. *Primitive Society*, pp. 57-58.
74. *Sexual Life of Savages*, p. 35.
75. *Introduction to Social Anthropology*, p. 91.
76. *Man in the Primitive World*, p. 344.
77. *Crime and Custom in Savage Society*, p. 37.
78. *Matrilineal Kinship*, pp. 395-398.
79. *Ibid.*, p. 439.
80. *Ibid.*, p. 586.
81. *The Mothers*, vol. I, pp. 293-94.
82. *Sorcerers of Dobu*, pp. 45.
83. *Patterns of Culture*, p. 126.
84. *Ibid.*, p. 127.
85. P. 127.
86. *The Mothers*, vol. I, p. 304.
87. *Social Structure*, p. 65.
88. *Sorcerers of Dobu*, p. 26.
89. *Ibid.*, pp. 1-2.
90. *Ibid.*, p. 9.
91. *Stone Men of Malekula*, pp. 40-41.
92. *Sorcerers of Dobu*, p. 4.

TERCERA PARTE

EL PATRIARCADO



X. LA FAMILIA MATRILINEAL

Los factores básicos que condujeron a la humanidad a un nivel económico más alto y que cerraron la larga época del salvajismo han sido señalados por muchos historiadores y economistas. Los más importantes fueron el avance desde la recolección y la caza a la producción de alimentos, comenzando alrededor de 8.000 años atrás. La simple horticultura o cultura de huerta, que se había desarrollado en la fase superior del salvajismo, condujo a la agricultura en gran escala que marca la época de la barbarie. Esto proveyó reservas más abundantes y más duraderas de alimentos para los humanos; con las reservas de forrajes para los animales, también se promovió el almacenamiento.

La agricultura y el almacenamiento marcan la línea divisoria entre el salvajismo (llamado también período paleolítico) y la barbarie (período neolítico). Las excedencias permanentes de alimentos dieron origen a concentraciones más grandes de población, nuevas y más complejas divisiones de trabajo y el desarrollo de oficios especializados. Con los avances posteriores —la metalurgia, la rueda, el calendario y la escritura— la barbarie dio en pocos miles de años lugar a la civilización.

Según Benjamin Farrington: «El período vital en que se desarrollaron nuevas técnicas, fue aproximadamente de dos milenios, del 6.000 al 4.000 a.C.» Farrington dice así:

«Cuando la historia se enseñe realmente como se debe enseñar, de modo que todos puedan entender, como fundamento de su vida intelectual, la verdadera historia de la sociedad humana, una de las lecciones más fundamentales será la exposición concreta y detallada de la naturaleza de esta gran revolución del control del hombre sobre su medio ambiente. El cine, los museos, el taller, las cátedras, las bibliotecas se combinarán para introducir el significado de estos dos mil años vitales en la conciencia histórica de la humanidad. Esta revolución técnica constituye la base material de la antigua civilización. Ningún cambio comparable en los destinos humanos tuvo lugar desde ese período hasta la revolución industrial del siglo XVIII. Las culturas de los imperios antiguos de Oriente Próximo, de Grecia y de Roma y de la Europa Medieval, descansaron todos sobre los logros técnicos de la edad neolítica.»¹

Uno de los cambios significativos que corresponden a esta revolución técnico-económica del neolítico se deja sin mencionar. Este fue la muerte del canibalismo. En el período previo, la horticultura y el intercambio de productos de huerta y de otros regalos habían hecho firmes avances sobre el mismo. Pero su fin definitivo fue alcanzado a través de la agricultura. Las campanas de granos de trigo, de la avena, de la cebada y del arroz, y la introducción del pan como el «sostén de la vida», proporcionó el toque final a este antiguo flagelo en las regiones más avanzadas.

La abolición del canibalismo se registra en el mito histórico de Egipto, localizado en la «fertilidad creciente», la cuna de la civilización. Según Diodoro, el historiador griego, la diosa egipcia Isis aprendió cómo hacer el pan y, junto con su hermano, Osiris, puso fin al canibalismo. E. A. Wallis Budge dice:

«...Osiris prohibió a los hombres comerse unos a otros. Isis descubrió cómo hacer el pan de trigo y de cebada, que hasta aquí había crecido en forma silvestre junto a otras hierbas en el campo, y los hombres, habiendo aprendido las artes de la agricultura, adoptaron el uso de este nuevo alimento voluntariamente, y de aquí en más estuvieron en condiciones de abandonar el hábito que tenían de matar y de comerse unos a otros. Todo estudiante de las costumbres de África, antigua y moderna, saben que la tradición registrada por Diodoro descansa sobre los hechos...»²

La familia hace su aparición en el momento decisivo de cambio del salvajismo a la barbarie. Su surgimiento se refleja en las leyendas de Isis, la diosa bárbara, que se describe en términos aparentemente contradictorios como la hermana de Osiris y la esposa de Osiris. Sería incorrecto ver esto como un matrimonio de hermana-hermano; más bien, representa la versión telescópica del histórico cambio desde

la relación hermana-hermano de clan a la relación familiar marido-esposa.

El culto a Isis estaba muy difundido; se originó en Egipto alrededor del 2.000 a.C. y se extendió a las antiguas Grecia y Roma. Isis, la Tierra Madre original o Madre Universal, era el prototipo de la Demeter griega y de la Hera romana. Mucho más que cualquiera de sus sucesoras, Isis personificó la completa transición del clan materno a la familia patriarcal, y de la madre social a la madre familiar.

Isis comienza como la hermana de Osiris, como la fabricante de pan que lo ayuda en la supresión del canibalismo. Posteriormente evoluciona como su esposa. En su forma final, se la pinta sosteniendo a su hijo, Horus, prefigurando la madre sagrada y el hijo que emergen con la familia patriarcal.

La matrifamilia es el punto de partida para una exposición del origen de la familia patriarcal. En el curso de esta investigación, veremos como la creciente colisión entre los hermanos de las madres y los padres hizo pedazos al fratriarcado e introdujo el patriarcado.

COUVADE: «HACER» AL PADRE

En nuestros días, un hombre no es padre a menos que sea el progenitor de un niño; la paternidad está basada sobre una relación biológica posible de ser descubierta entre un hombre y su prole. Pero en las sociedades salvaje y bárbara, los hechos biológicos acerca de la paternidad, se desconocían. Es inútil, por lo tanto, iniciar la búsqueda del origen de la paternidad tratando de localizar al padre biológico. La paternidad comenzó como una relación social entre el marido de una mujer y sus hijos.

Antes de que pudiera ser captada la idea de la paternidad biológica, es necesario entender que el trato sexual entre un hombre y una mujer es el primer paso indispensable hacia la concepción. Pero los pueblos primitivos no sabían este simple hecho sobre el proceso de nacimiento. Atribuían la concepción a varias causas, y ninguna estaba conectada con las relaciones sexuales. Pensaban que las mujeres parían espontáneamente por medio de sus poderes mágicos, o por medio de algo que entraba a su útero, o por medio de algo que comían o que les daba de comer, tal vez, un hombre. Si el hombre no estaba para nada implicado, era por medio del trato alimenticio y no por el trato sexual.

Esta ingenua noción de que las mujeres podían concebir al comer algo persistió hasta el período histórico. Briffault señala que «el man-

chus descendía de una chica que lo concibió por comer una fruta roja. ... Attis fue concebido al comer su madre almendras, o, según otra versión, granadas. Hera concibió a Hefaiostos al comer una flor, y a Hebe al comer lechuga».³

La ignorancia primitiva de la paternidad biológica está bien documentada. Raegan dice que «esta ignorancia se registra en muchas partes de Australia, en Nueva Guinea, en Nueva Caledonia, en las Islas Trobriand y en Borneo Central».⁴ En otro tiempo fue universal. Hartland señala que la verdad de que un niño nace sólo como consecuencia de una unión sexual, y que el nacimiento de un niño es la consecuencia natural de tales actos realizados en circunstancias favorables, y que cada niño debe ser el resultado de tal acto y no de ninguna otra causa, no fue consciente para la humanidad; tanto que hasta el presente es imperfectamente consciente para muchos pueblos y todavía hay otros entre los cuales se desconoce.⁵

Existen informes que, aún cuando los hechos acerca de la concepción y del nacimiento se daban a conocer a los pueblos primitivos, rehusaban aceptarlos como verdaderos. Algunas se inclinaban a ver en la información como un defecto de la inteligencia del hombre blanco. Malinowski relata cómo los trobriandeses sentían gran pena al explicarle que el trato sexual no tenía nada que ver con el nacimiento de un niño.

«Su actitud hacia sus propios hijos también dan testimonio de su ignorancia de cualquier relación causal entre el encuentro y el posterior embarazo. El hombre cuya esposa ha concebido durante su ausencia aceptará con alegría el hecho y al hijo, y no verá ninguna razón para sospechar de adulterio por parte de ella. Uno de mis informantes me dijo que después de un año de ausencia él volvió y se encontró con un nuevo recién nacido en casa. Él esgrimía esta afirmación como un ejemplo y una prueba final de la verdad de que el trato sexual no tiene nada que ver con la concepción. ...»⁶

Margaret Mead señala que para la mente primitiva, los niños no eran el fruto de un encuentro sexual momentáneo sino de años de nutrición y de cuidados pacientes:

«El arapesh no tiene idea de que después del acto inicial que establece la paternidad biológica, el padre se puede ir y volver nueve meses después y encontrar que su esposa ha tenido, sin problemas, a su hijo. Tal forma de paternidad la considerarían imposible, y más aún, repelente. Porque un hijo no es el producto de un momento de pasión, sino que el padre y la madre lo hacen, cuidadosamente, durante todo el tiempo.»⁷

Aquí Mead pone el dedo en una de las características esenciales que hacen del marido, el padre del hijo de la mujer, especialmente,

en el sentido que ahora tenía el derecho de asistir a su esposa en el cuidado y en la protección de su hijo. Desde este punto de vista, una nueva «madre-varón» hace su aparición en la historia —el «marido-madre»— contra la anterior madre-varón, el hermano de la madre. De modo que la paternidad, como institución social, no comenzó sobre la base del trato sexual entre un hombre y una mujer, sino como un juego de funciones maternas realizadas por el hombre para el hijo de su esposa.

El derecho del marido a realizar estas funciones maternas se estableció socialmente, esto es, ritualmente, por lo que se conoce como «couvade». El sujeto del couvade llamó la atención de los primeros estudiosos tales como Bachofen, Tylor y Frazer, pero desde entonces ha recibido poca atención seria. Sin embargo encierra la clave para explicar el origen del padre y de la relación patrilineal.

Couvade, también llamado «padre ritual», recuerda el ritual de iniciación por medio del cual un hombre se «convertía» en un marido elegible, y puede ser aun una extensión del mismo. Pero tiene sus propias características específicas; convierte primero al hombre en una «madre-varón» o, como algunos lo han llamado, en una «segunda madre».

El rasgo central del couvade es la imitación por el hombre de una mujer en el parto, el ritual, por lo tanto, a veces es llamado «parto masculino». Según se describe usualmente, una esposa, directamente después de dar a luz, seguía con sus actividades diarias sin mayores problemas. El marido tomaba su hamaca o su cama, «acostándose por un tiempo». Se le trata como a un inválido y está sujeto a estrictos tabúes y a reglas de prohibición. Se le prohíbe expresamente hacer trabajos de cualquier clase, no debe participar en actividades violentas como cazar, y no puede tocar ningún arma. Se le prohíbe especialmente comer alimentos de carne. Sobrelleva un período de completo ayuno del que gradualmente se lo va eximiendo al ser alimentado con otle ligero o con amasijo, dado normalmente a los niños. Las ancianas cubren sus necesidades, supervisan su observancia de los tabúes y lo asisten en su recuperación.

Los primeros antropólogos estaban desconcertados por esta costumbre curiosa. Las diversas hipótesis que presentaron para explicarlas, difícilmente parecen referirse al mismo tema. El sacerdote jesuita Josef F. Lafitau pensó que couvade estaba motivado por una conciencia confusa del pecado original. Max Mueller pensaba que el futuro padre era tan acosado e importunado por un grupo de mujeres que se imaginaba a sí mismo como un mártir, se sentía enfermo, y cogía la cama. La teoría de Frazer estaba basada en su concepción de «magia simpática», mientras Ernest Crawley pensaba que era un

artificio para espantar a las malas influencias. Lippert se mantuvo solo en su opinión de que el couvade era una forma de sacrificio redentorio hecho por el padre en vez de sacrificar a su primogénito.⁸

Un solo amague de coincidencia se presentó entre estas interpretaciones conflictivas; se creía que el fenómeno estaba conectado con la transición de la base matrilineal de la sociedad a la base patrilineal. Según Bachofen, couvade era un indicador de la relación entre el padre y el hijo en la transición del derecho materno al derecho paterno. Esta opinión fue sustentada por otros, incluyendo a Tylor, que decidió que el couvade no era nada más que «el verdadero signo y el registro de un cambio vasto». También señaló que, a través del ritual, el marido se transformaba en «segunda madre».

Hay que considerar al couvade, entonces, como el último rito del pasaje de «hacer hombres» de los antiguos extraños y enemigos. La iniciación daba al hombre el derecho de ser un marido en la comunidad de su esposa. El couvade le permitía estar en íntima asociación con el hijo de su esposa. De manera que los dos varones que anteriormente habían pertenecido a comunidades diferentes y hostiles, separados por su «enemistad hereditaria», se unían como padre e hijo; o más apropiadamente, como marido-madre e hijo.

Esto explicaría las restricciones y los tabúes que se imponían a un hombre en el proceso de convertirse en padre. Prohibir el trabajo o las actividades violentas significaba que el antiguo adversario no podía cazar o matar a ninguna criatura viviente mientras se convertía en padre. Chapple y Coon, citando a Beatrice Blackwood, describen al couvade entre los pueblos buka en las Islas Solomon: «Durante este período no debe transportar o levantar objetos pesados bajo ningún punto de vista, o tocar un cuchillo, o un hacha, o cualquier instrumento filoso. Se creía que si lo hacía, sería perjudicado el niño.»⁹

Lippert brinda otros ejemplos de tales precauciones. «En América del Sur, cuando un niño muere, usualmente se maldice al padre por no haberse adherido cuidadosamente a esta usanza. Después que un caribe de Guayana se ha convertido en padre, no puede cazar ningún animal grande por un tiempo.»¹⁰

La estricta prohibición de cortar, se aplicaba incluso a la labranza. W. I. Thomas cita un informe sobre los uduk de Sudán: «Durante el embarazo, por siete meses, y durante dos meses después del parto, el marido debe hacer el menor trabajo posible y bajo ninguna circunstancia debe cortar nada; cosechas, hierba o madera.»¹¹

Las razones que los orokaiva y otros aborígenes dan para esta abstención de trabajo son esclarecedoras. «Si golpeáramos a este joven vástago con su hacha, sería como si golpeásemos en la nuca

de su hijo», dice Thomas. «La sangre brotaría y el niño se asfixiaría y se moriría.» Un hombre afirmó que no podía derribar un árbol hasta que su hijo no tuviera dos años de edad, porque sería lo mismo que cortar la garganta de su hijo.¹²

Al hombre que no trabaja se le da una demostración pública de que no derriba nada; animal, vegetal o humano. Por lo tanto no está obligado a las venganzas de sangre. Si un accidente imprevisto o una muerte tuviera lugar durante el couvade, ¿cómo podría el padre ser objeto de sospechas de cualquier intento diabólico? ¿No estaba «acostado», postrándose inerte en su cama?

La couvade testifica que el padre no entra en la historia como el progenitor biológico masculino de un hijo sino que entra a través del ritual que le da reconocimiento social como padre. Así dice Rivers: «la familia a la que pertenece un niño no está determinada por el acto físico de nacer, sino que depende de la realización de algún acto social». En zonas de Melanesia, donde los antiguos rituales elaborados se habían degenerado en ritos superficiales, «el padre es el hombre que planta una hoja del árbol de cicadácea delante de la puerta», mientras que en otras partes, «el hombre que paga a la comadrona se convierte en el padre del niño».¹³

Los rituales couvade han sobrevivido en muchas regiones primitivas estudiadas en este siglo, aunque no siempre han sido reconocidos como tales. El relato de Margaret Mead sobre el nacimiento de un niño arapesh contiene rasgos típicos de couvade, a pesar de que muchos otros aspectos de la ceremonia han sido alterados. El padre, como es típico, no puede estar presente en el nacimiento, de manera que el niño nace fuera de la casa. Cuando la madre y el niño vuelven de su retiro, el padre realiza la actuación de acostarse en la cama para tener al bebé. Existen los alimentos tabúes usuales y otras restricciones. Según Mead, «un hombre que tiene su primer hijo está en un estado tan precario como el joven recién iniciado o un hombre que ha matado por primera vez en una batalla». Después que las pruebas y los rituales se han completado, nos enteramos que «el nuevo padre se ha convertido en uno de aquellos que han parido a un hijo con éxito».¹⁴

Fundamentalmente, entonces, el acto social que convierte a un hombre en padre de un niño consiste en imitar a la madre al parir a un hijo y convirtiéndose, entonces, en una «segunda madre» en el cuidado y en la protección del niño. Incluso después de realizar la actuación del parto, las funciones maternas masculinas continúan. En *La vida sexual de los salvajes*, Malinowski ofrece un ejemplo de esto en sus estudios sobre los isleños trobriandeses:

«Ya hemos visto que el marido comparte plenamente el cuidado

de los niños. Acariciará y levantará al bebé, lo aseará y lo limpiará, y le dará el amasijo de comida vegetal que recibe además de la leche de la madre casi desde el nacimiento. De hecho, levantar al bebé en los brazos y ponerlo sobre las rodillas, que se describe por la palabra nativa *kopo'i*, es el papel especial y la obligación del padre. (*Tama*). ... Nuevamente, si alguno pregunta por qué los niños deberían tener obligaciones hacia sus padres, que es un "extraño" para ellos, la respuesta será invariablemente: "debido a la crianza (*pela kopo'i*)", "porque sus manos han sido ensuciadas con los excrementos y con la orina del niño". ...»¹⁵

Malinowski no reconoce a éste como un ejemplo de una «madre varón», esto es, un marido transformándose en padre. Atado a la idea de que la familia patriarcal ha existido siempre, se preocupa por descubrimientos que esencialmente refutan esa posición. Así describe Malinowski la estructura social de Trobriand:

«Encontramos en los trobriandenses una sociedad matrilineal en la que la descendencia, el parentesco y todas las relaciones sociales se reconocen legalmente a través de la madre solamente, y en la que las mujeres ocupan una parte considerable de la vida de la tribu, incluso en tomar parte dirigente en las actividades económicas, ceremoniales y mágicas. ...»¹⁶

En esta región matrilineal, nos dice Malinowski, «estos nativos tienen una institución de matrimonio bien establecida, y sin embargo, casi ignoran el aporte del hombre en procrear a los niños». El término «padre» tiene «una clara significación, aunque exclusivamente social»: significa el hombre que se casa con la madre, que vive en la misma casa con ella y forma parte de la casa.¹⁷

Puesto que no hay un término claro para «padre» en la lengua trobriandesa, Malinowski presenta una explicación, algo tortuosa, de dos términos, *tomakava* y *tama*, que él traduce como «padre». Dice este autor: «El padre, en todas las discusiones sobre parentesco, me fue descrito categóricamente como *tomakava*, un extraño, o, aún más correctamente, como un "forastero". Al mismo tiempo, este forastero era también *tama*, esto es, el marido que vive con la madre en la misma casa.» Pregunta Malinowski: «¿Qué es lo que la palabra *tama* (padre) expresa para el nativo?» Su respuesta es: «"El marido de mi madre" sería la primera respuesta dada por un informante inteligente. Continuaría diciendo que su *tama* es el hombre en cuya compañía amorosa y protectora él ha crecido.»¹⁸

Un «marido de mi madre» no es exactamente lo mismo que «mi padre». Para poner las cosas en forma más apropiada, después que el «forastero» se ha convertido en el marido de la madre, ha avanzado al status de «madre varón», o «marido madre»; el primer paso hacia

convertirse en el padre de los hijos de su esposa. Sus funciones eran ayudar a alimentar, a criar y a proteger a los hijos de su esposa. Pero esto no altera la estructura del clan y de la familia, que sigue siendo exclusivamente matrilineal y en la que, como enfatiza Malinowski, «la descendencia, el parentesco y todo parentesco social» se reconocían por la línea materna.

Traducir los términos nativos que significan «un hombre en transición a convertirse en un padre» como «padre» en nuestro sentido patriarcal del término sólo puede llevar a confusiones. Malinowski mismo reconoce esto, dado que nos hace la siguiente advertencia:

«Quedará claro para el lector, no obstante, que el término "padre" como yo lo uso aquí, debe ser tomado, no como portador de las variadas implicaciones en lo moral, lo legal y lo biológico que encierra para nosotros, sino en el sentido completamente específico de la sociedad que estamos tratando. Parecería mejor, en función de evitar todo cambio de dicha concepción errónea, no haber usado nuestra palabra "padre" para nada... pero, en la práctica, esto hubiera sido demasiado amplio. El lector, por consiguiente, al encontrarse con la palabra "padre" en estas páginas, no debería olvidar que debe definirse, no como en el diccionario inglés, sino de acuerdo con los hechos de la vida nativa. Puedo agregar que esta regla se aplica a todos los términos que conllevan implicaciones sociológicas especiales, esto es, a todos los términos de parentesco, y a palabras tales como "matrimonio", "divorcio", "esponsales", "amor", "noviazgo", etc.»¹⁹

Esta es una buena advertencia. Todos los términos de la familia moderna y del matrimonio tienen un uso extremadamente limitado en un estudio del origen de la familia patriarcal. Esto se aplica no sólo al padre en sí, sino también al parentesco patrilineal que creció junto con éste.

LA HERMANA DEL PADRE EN EL PARENTESCO PATRILINEAL

Otro problema que enfrentan aquellos que creen en la familia patriarcal eterna es el fenómeno llamado «paternidad de grupo».

El término puede ser tan erróneo como el término «grupo de matrimonio». El último término no significa que todos los hombres están casados con todas las mujeres de un grupo; significa que una alianza fraterno-matrimonial ha sido establecida entre dos grupos de casamiento de primos-cruzados. «Paternidad de grupo» expresa el parentesco paterno o patrilineal que emanó del intercambio matrimonial cruzado. Los hombres de un lado eran padres potenciales de los niños de las mujeres del otro lado, pero el padre individual era

el hombre que estaba casado con la madre y, a través de un ritual prescrito, se reconocía oficialmente como la madre varón de su hijo.

El parentesco patrilineal comenzó a existir en una etapa posterior del sistema de parentesco clasificatorio, el que había comenzado con el parentesco matrilineal y fratrilineal. Fue el último parentesco «clasificado» que apareció en el sistema de clan matrilineal antes del punto decisivo que creó la familia patriarcal.

Aunque la paternidad colectiva puede ser compleja para nosotros, los aborígenes no tenían dificultades en distinguir entre los hombres del grupo. Para un niño, el hombre casado con su madre era su padre «cercano», los otros eran sus padres «lejanos»; sus parientes patrilineales generales. Radcliffe-Brown brinda un ejemplo:

«... El nativo kariëra usa su palabra *mama* (padre), al hacer de un gran número de diferentes personas relacionadas con el mismo nombre, pero distinguen en pensamiento, aún cuando no en palabras, a aquellos "padres" que están más cercanamente relacionados con él, de aquellos que están más distantemente relacionados. En el inglés negro moderno él habla de sus "padres" "cercanos" y "lejanos". Lo mismo sucede con todo otro término de parentesco. En relación con el término "padre", la relación más cercana de este tipo de un hombre no es necesariamente el hombre que le dio la vida sino el hombre bajo cuyos cuidados él vivió como niño.»²⁰

El *mama* casado con la madre de un niño era diferenciado de todos los otros posibles *mamas* que pueden haber sido maridos de la madre. Él era el hijo de la «madre varón» y en proceso de convertirse en padre.

Contraria a la suposición ampliamente difundida entre los antropólogos, que el parentesco patrilineal significa un «clan paterno» junto con las líneas de la familia patriarcal, el caso es el opuesto. El parentesco patrilineal nació en la matrifamilia, y no se despoja de la marca de este origen hasta que el sistema matrilineal estuvo completamente destruido y fue reemplazado por la familia patriarcal.

El nacimiento del parentesco paterno dentro de la matrifamilia se puede ver en la figura de la «hermana del padre» que hace su aparición en esta coyuntura. A ella también se la llama el «padre mujer» como contraparte de la madre varón. Esto es correcto con tal que entendamos que en este ejemplo la madre varón no es el hermano de la madre sino su marido.

Entre los que estaban preocupados con esta curiosa figura estaba Rivers. Al advertir que hace su aparición tarde en la historia junto con la patrilinealidad, la describe como sigue:

«La relación entre una mujer y el hijo de su hermano es de fundamental importancia en las Islas Banks.

»A ella se la llama *veve vus rawe* en Mota y con términos correspondientes en otras islas; este nombre se debe a una ceremonia en la que ella juega una parte dirigente...

»La hermana del padre también puede ser llamada *maranaga*, un nombre usado para alguien de alto grado y adoptado ahora como la palabra para rey o para reina. Ella recibe los más grandes respetos de su sobrino que no pronunciará su nombre, aunque recibirá comida de ella y comerá con ella del mismo plato.»²¹

Detrás del disfraz paterno de esta temida y respetada figura de la hermana del padre se puede detectar a la anterior suegra; esto es, las mujeres mayores en el clan de la esposa que un marido debía evitar hasta que se le permitía tal asociación. Radcliffe-Brown escribe en relación a los *karirea*:

«Un hombre aplica el nombre *toa* a la hermana de su padre y a la esposa de cualquier *kaga*, esto es, a toda mujer que pudiera ser su suegra. Él no puede hablar a ninguna de estas mujeres, ni tener trato social de ningún tipo con ellas. ... Un hombre debe evitar a todas estas *toa* ... hasta el momento en que ellos puedan ser considerados como *yumani*, y cese la necesidad de la prohibición.»²²

La función principal de la hermana del padre era la de «hacer» a los padres o, más comprensivamente, la de hacer la relación paternal entre los padres y los hijos. Del mismo modo que los dos juegos de suegras habían «hecho» la relación matrimonial entre los maridos y las esposas, al crear un vínculo entre antiguos grupos enemigos, así las «hermanas del padre» o «los padres mujeres» efectuaban la relación entre los maridos y los hijos de sus esposas. Ellos agregaron la relación paternal o patrilineal, de esta manera, a los vínculos entre los grupos.

El punto más importante sobre el parentesco paterno como aparece primero, es que todavía está dentro de la estructura básica del sistema materno. En cada ejemplo, la descendencia y el parentesco están determinados a través de la línea materna. El reconocimiento del marido, primero como madre varón y después como el padre de los hijos de su esposa, no dio como resultado la familia patriarcal en nuestro sentido del término. Ni dio como resultado un «clan patrilineal» en el sentido de una estructura que difiere esencialmente del clan matrilineal.

Por el contrario, el «clan patrilineal» es, a su vez, una contradicción. Cada clan era un clan matrilineal, conformando el parentesco y la descendencia a través de la línea materna. La patrilinealidad comenzó nada más que como un *parentesco* patrilineal entre dos clanes matrilineales; el clan del marido y el clan de la esposa. Así como cada matriclan reconoció a los hombres de otro matriclan como

maridos de sus mujeres, así reconocen ahora a estos maridos como padres de los hijos de las mujeres.

Este parentesco paterno, más aún, permanece subordinado. En la medida en que el sistema de clan seguía existiendo, el parentesco dominante era el matrilineal; y el fratrilineal. Fue precisamente este dominio del parentesco fratrilineal que produjo el antagonismo entre la familia materna que eventualmente la desgarró... Para el momento en que nació la paternidad, la familia materna estaba dividida.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Greek Science*, vol. I, p. 18.
2. *Osiris*, 167.
3. *The Mothers*, vol. II, p. 453.
4. *Jocasta's Crime*, p. 15.
5. *Primitive Paternity*, vol. II, p. 250.
6. *Sexual Life of Savages*, p. 193.
7. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, p. 31.
8. Un sumario de este tema aparece en el libro de Lippert *The Evolution of Culture*, Appendix E, pp. 672-73.
9. *Principle of Anthropology*, p. 489.
10. *Evolution of Culture*, p. 455.
11. *Primitive Behavior*, p. 22.
12. *Ibid.*, 22.
13. *Social Organization*, p. 52.
14. *Sex and Temperament*, pp. 33-36.
15. *Ibid.*, pp. 20-21.
16. P. 3.
17. P. 5.
18. P. 6.
19. Pp. 5-6.
20. «Social Organization of the Kariera of Australia», en *Source Book in Anthropology*, p. 272.
21. *History of Melanesian Society*, vol. I, pp. 38-39.
22. *Source Book in Anthropology*, pp. 278-79.

XI. LA FAMILIA MATRIARCAL: UNA FAMILIA DIVIDIDA

«La vida con el padre», retratada en las obras de teatro y en películas de viejo estilo, muestra a un solemne caballero que ocupa una posición dominante en la familia, que atiende sus necesidades económicas, que la dota con su apellido, que transmite sus propiedades a sus hijos, y que espera que su esposa y sus hijos complazcan sus necesidades y le obedezcan. Este león rugiente de padre, está muy alejado del ratón paternal que entró primero en la historia. En aquel momento, el padre era el último en la línea de los parientes —después de las madres, de las hermanas y de los hermanos—, y le tomó un tiempo y un esfuerzo considerables antes de recorrer todo el camino hasta el primer lugar.

Una descripción pintoresca del humilde espacio ocupado por el padre naciente es dada por Rivers en referencia a los indios seri de Baja California. «Los miembros varones se sentaban debajo de un albergue rústico en orden de precedencia, el hermano mayor más cerca del fuego, junto a él los hermanos que le seguían en orden de edad, y después, a menudo fuera del albergue y expuestos a la lluvia, los maridos de las mujeres de la casa.»¹

Incluso, después que el cónyuge varón dejó de estar expuesto a la lluvia, ocupaba una casa de su propiedad con su esposa, y era socialmente reconocido como el padre de los hijos de ella, la vida de un padre era poco envidiable. El hermano de la madre era el personaje fuerte y permanente en la vida de su hermana, mientras que el padre

seguía siendo una figura incidental. Esto era así no sólo en el caso del matrimonio matrilocal sino también en el matrimonio patrilocal. Cuando el matrimonio se rompía, las mujeres volvían a su propia localidad, llevándose a sus hijos. Esto ponía fin no sólo al matrimonio sino también a la relación paternal del hombre con los hijos de su esposa.

Incluso donde un matrimonio sobrevivía por un tiempo largo, las relaciones de un padre con los hijos de su esposa eran breves y limitadas. Malinowski, al escribir acerca del padre en las Islas Trobriand en las que el matrimonio es patrilocal, dice que cuando la esposa da a luz «el marido tiene, entonces, que proteger y acariciar a los niños, recibirlos en sus brazos cuando han nacido, pero no son suyos en el sentido de que él ha tenido una parte en la procreación». Aunque se lo considera como «un amigo amado y benevolente», no se lo «reconoce como pariente de los hijos». Es, fundamentalmente, un «extraño» para ellos. «La autoridad sobre los hijos está depositada en el hermano de la madre», dice Malinowski. Este autor compara esta clase de paternidad con la nuestra:

«En nuestro tipo de familia, tenemos al marido y padre poderoso y autoritario respaldado por la sociedad. Tenemos también el arreglo económico por el que es el que gana el pan y puede —normalmente al menos— separar reservas o ser generoso con ellos a su voluntad. En las Islas Trobriand, por otro lado, tenemos a la madre independiente y a su marido, que no tiene nada que ver con la procreación de los hijos, y no es el que gana el pan, no puede dejar sus posesiones a los hijos, y socialmente no tiene autoridad establecida sobre ellos. Los parientes de la madre, por otro lado, están imbuidos con una influencia muy poderosa, especialmente su hermano, que es la persona autoritaria, el productor de las reservas para la familia y cuyas posesiones serán heredadas, a su muerte, por los hijos. De modo que el modelo de vida social y la constitución de la familia están arregladas sobre líneas completamente diferentes a las de nuestra cultura.»²

Esto no habla de toda la historia acerca de las relaciones del padre con los hijos de su esposa en esta etapa. Él sólo era su padre durante su infancia y en la niñez temprana, esto es, mientras estaban bajo el cuidado de la madre y vivían en la misma casa con sus padres. En la medida en que crecían, se apartaban de su padre y se acercaban a sus parientes maternos; las niñas a las madres, los niños a los hermanos de sus madres. Elisabeth Colson dice acerca de Plateau Tonga:

«Si los niños viven con su padre, usualmente hay una cálida relación afectuosa entre ellos, mientras los niños son todavía pequeños. En la medida que crecen, esta relación se altera. A las hijas se las introduce en las actividades de su madre y de las hermanas mayores

casi tan pronto como pueden caminar. Comen con las mujeres y comienzan a ser entrenadas en su trabajo futuro. La disciplina se deja, usualmente, para la madre, que está directamente a cargo de sus trabajos, pero además de esto, ella se convierte en su confidente y en su guía, y con el padre se desarrolla una relación más formal. Cuando llegan a la pubertad, el padre desautorizará todo conocimiento de sus actos.»³

Elisabeth Colson agrega que «los niños pequeños permanecen más tiempo en estrecha asociación con su padre, hasta que a la edad de cuatro o de cinco años se los introduce, para comer, en el grupo de los hombres». Dentro de pocos años, no obstante, cambia, incluso, esta asociación estrecha. En la medida que el niño crece y «aprende la diferencia entre el pariente matrilineal y otro pariente, su actitud hacia su padre cambia y hay un distendimiento del lazo entre ellos». Esto «da como resultado una relación más formal que desplaza la anterior familiaridad». En el desarrollo del curso, el hijo se aparta del padre para siempre, y el padre «no tiene poder para impedir que se aparte.»⁴ Según Colson, «alrededor de los diez años, se aparta de la casa familiar a una de las casas de los niños. Aquí vive hasta que sale a trabajar o hasta que se casa.»⁵

Cuando la madre vive en la localidad de su esposo, al llegar el tiempo en que el niño debe separarse de su padre, vuelve a la aldea de su madre, para ser guiado allí por los hermanos de su madre. A esta residencia dividida se la llama, a veces, «bilocal» o «virilocal», dado que el niño vivía parte de su vida con su padre y parte con el hermano de su madre en la aldea de su madre. Hoebel brinda un ejemplo de esta residencia dual a partir de los Haida de la costa noroeste de los Estados Unidos:

«A la edad de diez años, un niño vive en su hogar paterno y se traslada a la casa de su tío materno para completar su entrenamiento. Él sirve a su tío como un escudero en la guerra y como un aprendiz en la industria. El tío cuida de él y lo sujeta a un régimen riguroso, que incluye nadar en invierno en el océano. Finalmente, el niño adquiere los títulos, los poderes sobrenaturales y toda propiedad de su tío como suyas. La misma práctica siguen los isleños trobriandeses, y por las mismas razones.»⁶

Hoebel señala más adelante, que en las tribus con descendencia matrilineal como los hopi, los zuni y los iroqueses, «el niño continúa viviendo en su casa hasta el matrimonio, dado que ése es ya el lugar de las funciones ceremoniales que ha de adquirir de su tío materno». La residencia bilocal o virilocal tiene lugar sólo cuando la residencia de su madre es patrilocal, que lo obliga a dejar la aldea de su padre y a volver a su aldea materna.

En suma, la familia matriarcal es, fundamentalmente, una familia dividida en la que dos hombres adultos se turnan en la educación del hijo. En tanto el niño está con su madre, porque requiere el cuidado materno, su padre asiste a la madre como celador del niño. Pero, en la medida que crece, pasa al cuidado de sus parientes maternos; el hermano de su madre.

Malinowski describe la situación que esto crea en la vida del niño:

«Pero cuando el niño comienza a crecer ... surgen ciertas complicaciones, y cambia el significado de *tama* para él. Aprende que no es del mismo clan que su *tama*, que su apelación totémica es diferente y que esa es idéntica a la de su madre. Al mismo tiempo aprende que toda clase de obligaciones, de restricciones y de preocupaciones por su orgullo personal lo unen a su madre y lo separan de su padre. Otro hombre aparece en el horizonte, y que el niño llama *kadagu* ("el hermano de su madre"). Este hombre puede vivir en la misma localidad pero también es probable que viva en otra aldea. El niño aprende también que el lugar donde reside su *kada* (hermano de la madre) es también el suyo, la "propia aldea" del niño; que allí tiene su propiedad y todos sus derechos de ciudadano, y allí lo espera su futura carrera; que allí ha de encontrar a sus aliados y a sus asociados naturales. Él puede ser vituperado, incluso, en la villa de su nacimiento por ser "forastero" (*tamakava*) mientras que en la aldea que tiene que llamar "propia", en donde vive el hermano de su madre, su padre es un extraño y él un ciudadano natural. También ve, cuando crece, que el hermano de la madre asume una autoridad gradualmente creciente sobre él, requiriendo sus servicios, ayudándolo en algunas cosas, garantizando o respaldándolo con su permiso para que desarrolle ciertas actividades, al mismo tiempo que la autoridad y el consejo del padre se vuelve paulatinamente algo menos importante...

»De manera que la vida de un trobriandés transcurre bajo una doble influencia; una dualidad que no debe ser imaginada como un mero juego superficial de la costumbre. Penetra profundamente en la existencia de cada individuo, y produce extrañas complicaciones de trato, crea tensiones y dificultades frecuentes, y a menudo, produce violentas rupturas en la continuidad de la vida tribal. Porque esta doble influencia del amor paternal y del principio matrilineal, que penetra tan dentro del marco de las instituciones y dentro de las ideas sociales y de los sentimientos del nativo, no está, en realidad, muy bien ajustada en su funcionamiento.»⁷

Malinowski vio esta «dualidad» en forma tan clara que le fue posible señalar la dificultad de enseñar una religión patriarcal a los

aborígenes cuyos verdaderos parientes eran los hermanos de las madres:

«Debemos tomar conciencia que el dogma cardinal del Dios Padre y del Dios Hijo, el sacrificio del santo Hijo y del amor filial del hombre hacia su Hacedor erraría completamente el tiro en una sociedad matrilineal, en la que la relación entre el padre y el hijo está decretada por la ley tribal a ser la de dos extraños, en la que toda unidad personal entre ellos es negada, y en la que todas las obligaciones familiares están asociadas con la línea materna. No nos debe extrañar, pues, que la Paternidad debe estar entre las verdades principales a ser inculcadas por los proselitistas cristianos. Además, el dogma de la Trinidad debería ser traducido a términos matrilineales, y deberíamos hablar de un Dios-*kadala* (hermano de la madre), de un Dios, hijo de la hermana, y de un *baloma* divino (espíritu).»⁸

La descripción de Malinowski del papel del hermano de la madre en las comunidades matrilineales es de suma importancia, dado que él creía firmemente que el grupo humano eterno era la familia biológica constituida por un padre, por una madre y por sus hijos. Su propia evidencia tiende a refutar esta visión ahistórica. La familia trobriandesa, como los resabios similares a lo largo de todo el mundo primitivo, no era la familia patriarcal sino una familia matriarcal en la que el padre jugaba un rol insignificante y hasta efímero en la relación con los hijos de la esposa.

Esta ausencia de una familia patriarcal en nuestro sentido del término ha preocupado a algunos antropólogos, particularmente a la luz de los estudios de Malinowski. Al referirse a sus datos, Ralph Piddington escribe:

«Un niño, su madre y el hermano de su madre pertenecen todos al mismo clan, mientras que el padre pertenece a otro, debiéndose a las obligaciones que hemos mencionado, no para con sus propios hijos, sino para con los de su hermana.

»Entonces, si la sociedad excluye al padre del esquema social, ¿dónde entra en la vida familiar? Despojado de las funciones que se le atribuyen, ¿se puede decir que el "padre" existe en dicha comunidad, y si es así, en qué sentido?»⁹

Estas son preguntas pertinentes. Desde un punto de vista evolucionista, el padre no es «despojado» de sus funciones; él, recién comienza a adquirirlas. No obstante, el proceso fue extendiéndose lentamente. El padre, para adquirir más derechos y una posición más duradera en relación con los hijos de su esposa, tuvo que inmiscuirse y, eventualmente, que usurpar la primacía establecida durante mucho tiempo del hermano de la madre. Rivers articula este problema:

«Sólo en la medida en que los derechos del padre aumentan es

que aquéllos del hermano de la madre se vuelven gradualmente más obvios. En cada comunidad en la que los derechos del padre crecen gradualmente en fuerza y en importancia, deben haber situaciones de conflicto entre el hermano de la madre y el padre, y esto se apaciguará cuando las respectivas posiciones de los dos se definan. Es significativo que en el sur de Melanesia registré las funciones más claras y más definidas del hermano de la madre en las Islas Bank, y el cambio en la dirección del reconocimiento de los derechos del padre han hecho, probablemente, mayores progresos aquí que en cualquier otra parte en esa región. ...

»... Supongamos que en un momento el hermano de la madre era el único guardián de su sobrino, y que el padre no tenía derechos hacia su hijo. En tales condiciones no hay necesidad social de ninguna definición de funciones. Es sólo cuando los derechos del padre se comienzan a afirmar, es cuando se vuelve necesario definir estos derechos, y dado que los derechos del padre comienzan a usurpar los derechos del tío, una definición del último también se hizo necesaria.»¹⁰

Lógicamente, parecería que, una vez que el padre comenzó a afirmar sus derechos en conexión con su esposa y con sus hijos, el hermano de la madre estaría listo y dispuesto a relegar sus derechos dado que estaría libre para ser el padre de su propia familia. Pero ése no fue el caso. Por el contrario, la resistencia del hermano de la madre frente a las usurpaciones del padre se pueden ver en la emergencia de los «avunculatos», una contra-institución frente a la unidad de la familia patriarcal.

El término «avunculato» se deriva del romano «avunculus», que significa tío materno. Es una versión desprendida de la hermandad del clan en la que los hermanos de las madres eran los guardianes de los hijos de sus hermanas. Ahora el tío materno individual ejerce estas funciones en relación con una hermana individual. Lippert describe este fenómeno, que emerge en el período de transición entre la familia matriarcal y la familia patriarcal: «A partir de una combinación del futuro poder masculino y del descenso del parentesco matrilineal surge el llamado "avunculato", que, en una forma peculiar, llena el hueco entre las organizaciones de derecho materno y de derecho paterno.»¹¹

Muchos antropólogos han interpretado esta institución peculiar como evidencia de la dominación eterna del sexo masculino sobre el sexo femenino: así como hoy las mujeres están bajo la dominación de sus maridos y de sus padres, así también en la sociedad primitiva estaban subyugadas por sus hermanos y por los hermanos de sus madres. Pero el «avunculato» comenzó a existir a partir de las luchas entre las dos categorías de hombres. Representa la resistencia de los

hombres del matriarcado, los hermanos de las madres, contra la usurpación de los entrantes hombres del patriarcado, los padres.

Esta resistencia brotó de los vínculos de sangre matrilineales que obligaban a los hombres a proteger a sus hermanas y a los hijos de sus hermanas de cualquier peligro que pudiera provenir de los forasteros o de los extraños. Ese lazo entre la hermana y el hermano sobrevivió hasta el período histórico, según señala Lippert:

«Strabo informa, como una curiosidad, que entre los árabes del sur con su primitiva forma de familia, los hermanos ocupan una posición de honor con referencia a los hijos de su hermana. Los primeros autores nos muestran que esta concepción era igualmente corriente entre los persas y entre los griegos. La hermana estimaba a su hermano mucho más que a su marido debido al vínculo de sangre y debido a su relación de protección sobre sus hijos. Herodoto ha ilustrado esto en su anécdota de la esposa de Intafernes. De sus parientes que estaban condenados a morir, Darío le prometió liberar al de su elección. Ella no eligió ni a su marido ni a su hijo sino a su hermano, porque sólo él no podía ser reemplazado. El factor trágico en la Antígona de Sófocles está basado en esta misma idea de la intimidad del vínculo fraternal, que sólo garantiza el supremo sacrificio.»¹²

Algunos antropólogos han extraído inferencias freudianas a partir de esta proximidad de la hermana y del hermano; suponen que el hermano abriga deseos incestuosos secretos por su hermana. De hecho, el vínculo entre ellos no tiene nada que ver con deseos sexuales; estaba conectado con la institución de la venganza de sangre que hace obligatorio para el hermano vengar o castigar los perjuicios o la muerte de su hermana o de un miembro de su familia. Según dice Lippert, «el marido no es el vengador de nacimiento de la sangre de su esposa, porque no es de su sangre. La obligación descansa sobre sus parientes de sangre. ... El hermano uterino de la mujer, por otro lado, es su pariente de sangre más cercano y, por lo tanto, su natural protector».¹³

Al igual que la hermana y el hermano, del mismo modo con el tío materno y el sobrino. Por sus lazos de sangre matrilineal, estaban obligados a defenderse y a protegerse mutuamente. Así lo dice Lippert, «el derecho del sobrino» era el corolario del derecho del hermano de la madre. En tanto no se reconocía ningún parentesco entre un niño y su procreador, su tío materno es, en los hechos, el pariente masculino más cercano en la generación de los «padres». De acuerdo con eso, «el sobrino sucederá a su tío como el más próximo de los parientes». Y agrega, «un examen de la distribución del derecho del sobrino muestra que sólo unos pocos pueblos civilizados han

trascendido este último remanente del derecho materno, y muchos de ellos sólo los han trascendido ya en el marco de la historia».¹⁴

Las evidencias de esta persistencia del derecho del sobrino se pueden encontrar en las protestas que se suscitaron contra los antiguos parientes debido a que la línea de sucesión de padre a hijo no se había consolidado todavía. Dice Briffault:

«... los derechos de sucesión descansan en la línea femenina, y si un varón de la familia real tenía que subir al trono no era a través de su padre, sino a través de su madre, y él no sucedía a su padre sino a su tío. Que ésta era la regla de sucesión en la Roma primitiva nos lo dice expresamente Dionisio de Halicarnaso, que le hace decir a Tatia, al hablar a su sobrino de Tarquino: "No sólo sus propiedades, sino también su reino te pertenece por derecho hereditario, puesto que tú eres su sobrino mayor.»¹⁵

Moret y Davy señalan, «es notable que ninguno de los reyes romanos fueron sucedidos inmediatamente en el trono por sus hijos. No obstante varios dejaron a sus hijos o a sus nietos detrás de ellos».¹⁶ El antiguo Egipto brinda otro ejemplo de la sucesión del tío materno, basado sobre el parentesco con la reina madre reinante o la reina hermana.

Las voluminosas evidencias sobre la preeminencia del hermano de la madre en el período previo a la familia patriarcal desvela un tipo curioso de ceguera en los antropólogos. Ellos no ven que la *fratrilinealidad* es el corolario de la *matrilinealidad*.

LA DESCENDENCIA MASCULINA A PARTIR DEL HERMANO DE LA MADRE

Estamos tan acostumbrados al sistema de descendencia de padres a hijos que parece inconcebible que alguna vez hubo cualquier otro tipo. Sin embargo las evidencias muestran que la patrilinealidad, que comienza a existir junto con la familia patriarcal, fue precedida no sólo por la matrilinealidad sino también por la «fratrilinealidad», esto es, la descendencia del hermano de la madre al hijo de la hermana.

Es extraño pensar en una línea de descendencia a través de un hombre que no podía, bajo el estricto tabú sexual, ser el padre del hijo de su hermana. Algunos antropólogos, tratando de salvar el fenómeno enigmático que consideraba al hijo de su hermana como al suyo propio, cometieron el error de concluir en que en estos ejemplos, los hermanos se casaban con sus hermanas. Otros rechazaron esta conclusión, entre ellos J. J. Atkinson. El buscó una clave para explicar «cómo un hijo de la hermana llegó a ser también un hijo

del hermano sin recurrir a la teoría de las uniones incestuosas de hermanos y de hermanas». ¹⁷ Pero no pudo encontrar la respuesta.

La solución es bastante simple una vez que recordamos que los pueblos primitivos ignoraban el hecho de que el acto sexual entre un hombre y una mujer era necesariamente para la concepción. Cualquier hombre mayor podía ejercer las funciones de paternidad para un niño, y en ese sentido el niño era «suyo». En el clan materno y continuando en la familia matriarcal, ese hombre mayor era siempre el hermano de la madre.

Las funciones paternas son funciones sociales, estén ejercidas o no por el compañero sexual de la mujer. El hombre mayor provee y protege al joven, supervisa su educación y su entrenamiento ocupacional, y le transmite los oficios, las costumbres, las tradiciones y las posiciones personales. Originalmente, estas tareas eran ejercidas colectivamente por todos los hermanos mayores hacia los hermanos menores, o, dicho de otra manera, por los hermanos de las madres hacia los hijos de sus hermanas. Pero con la descomposición de la comuna tribal en clanes separados y en familias matriarcales, éstas se restringieron a funciones individuales. Así como un hermano formaba pareja con una hermana, del mismo modo un tío materno individual llegó a hacerse cargo de su sobrino.

Esto continuó en tanto siguió existiendo la familia matriarcal. Incluso después que se reconoció al marido de la madre como padre por medio del ritual *couvade* o por algún otro acto social, el hermano de la madre retuvo su posición preeminente en relación con el hijo de su hermana. A pesar de la asociación estrecha del padre con los hijos de la esposa durante los primeros años, la línea básica de descendencia, de herencia y de sucesión siguió siendo matrilineal; y de esa manera, en lo que concierne a los hijos varones, *fratrilineal*.

Evidencias sobre esto han sido presentadas incluso por aquellos que insisten en que la familia patriarcal es eterna. Malinowski, por ejemplo, muestra que en las Islas Trobriand toda relación social es reconocida a través de la línea materna.

«Esta actitud también se ha de encontrar inmersa, e incluso en una manera más eficaz, en las reglas que gobiernan la descendencia, la herencia, la sucesión en rango, la jefatura, los oficios hereditarios y la magia; en cada regulación, en los hechos, que concierne a la transmisión por el parentesco. La posición social se transmite por la línea materna de un hombre a los hijos de su hermana, y esta exclusiva concepción del parentesco matrilineal es de suma importancia. ...» ¹⁸

Meyer Fortes describe la situación entre los ashanti:

«La descendencia matrilineal tiene una influencia compulsiva sobre la conducta, porque es la base del linaje y, por consiguiente, deter-

mina las alianzas políticas, los derechos de sucesión y la herencia, la regulación y la validación del matrimonio y corporiza el apoyo en momentos de crisis como la muerte, y en estos días, la angustia económica. Un hombre está legalmente obligado a considerar los intereses de los hijos de su hermana porque él es su guardián legal y ellos son sus herederos potenciales. ... Ellos aseguran la continuidad del segmento del linaje brotado de la madre.»¹⁹

David M. Schneider dice, en relación con la «interdependencia del hermano y de la hermana» en las comunidades matrilineales, que, mientras la hermana depende de su hermano para la protección y otras funciones, «el hermano depende de su hermana para la perpetuación de su línea descendente y para la provisión de un heredero».²⁰ De manera que, si el matrimonio era matrilocal o patrilocal, en tanto la familia seguía siendo matrilineal, la línea de descendencia masculina era del hermano de la madre al hijo de la hermana.

Consecuentemente, es un gran error hablar de «una línea de descendencia masculina», sin especificar claramente si es a partir del hermano de la madre o a partir del padre. Desgraciadamente, incluso los estudiosos más perceptivos han fracasado en hacer la distinción. Robertson Smith dice que «originalmente no había ningún parentesco excepto en línea materna, y la introducción del parentesco masculino fue una especie de revolución social que modificó a la sociedad hasta sus propias raíces».²¹ De hecho, fue la introducción del parentesco *paterno* y la descendencia a través de la *línea paterna* la que representó el gran cataclismo social.

Marvin Harris cae en un error similar cuando dice:

«La parte más enloquecida de las secuencias de parentesco de Morgan fue su insistencia en que el clan materno fue cronológicamente anterior al clan paterno. Aquí Morgan fue participante de una de las discusiones más acaloradas y más inútiles en la historia de las ciencias sociales. ... Además, la idea de que la matrilinealidad es el resultado de la confusión con relación a la paternidad, se confunde con numerosos casos de pueblos primitivos que niegan que el varón es necesario para la concepción pero que se consideran a sí mismos descendiendo de una línea de varones, y por el reconocimiento universal de cierto grado de parentesco con los parientes maternos y con los parientes paternos, sin considerar la naturaleza de la regla unilineal.»²²

Seguramente, como dice Harris, los pueblos primitivos negaban que el varón fuera necesario para la concepción. Y también es cierto que a pesar de su ignorancia «se consideraban a sí mismos como descendientes de una línea de varones». Lo que Harris no ve es que estos varones no eran los maridos de las madres sino los hermanos

de las madres; una línea de descendencia masculina totalmente lógica en una familia matrilineal (y fratrilineal).

Es más, puesto que es verdad que con el advenimiento del padre hubo un «reconocimiento universal de algún grado de parentesco con los parientes maternos y con los paternos», la pregunta es: ¿En qué grado? Es sólo en las naciones civilizadas patriarcales que el padre ha logrado un reconocimiento inmerecido como figura central de la familia. En la familia patriarcal la línea de descendencia se traza, sin ambigüedades, a través de la línea paterna; se fija por ley. Pero éste, todavía no es el caso en numerosas regiones primitivas que no han ido más allá de la familia matriarcal. Allí, encontramos solamente un ligero grado de reconocimiento del padre, y la línea de descendencia corre a través de la línea materna del hermano de la madre al hijo de la hermana.

Contra la opinión de Harris, la acalorada discusión no ha sido inútil ni Morgan estaba equivocado en su insistencia sobre la prioridad del clan materno. Al igual que otros antropólogos. Morgan comete errores. Pero su enfoque evolucionista no fue ciertamente uno de ellos. Su descubrimiento del clan materno y del sistema de parentesco clasificatorio conlleva los fundamentos para un estudio científico del origen y de la evolución de la familia patriarcal así como también de las instituciones patriarcales.

El uso de Morgan del término «la familia par» emana de su reconocimiento del hecho de que la familia original no era una familia patriarcal. Datos posteriores han permitido una introspección más clara dentro de esta familia original, familia dividida en la que dos hombres ejercen las funciones paternas de los hijos de una mujer; con las funciones decisivas y permanentes resguardadas por el hermano de la madre.

Resabios de esta «familia dividida» se han encontrado virtualmente en todas las etapas de desarrollo, con el padre en variados niveles de reconocimiento y de funciones. Pero en todos los casos, el padre continúa subordinado al hermano de la madre. Unos pocos informes serían suficientes para documentar esto.

Un buen ejemplo del papel del padre en el nivel más bajo de su desarrollo se puede encontrar en los estudios de Kathleen Gough sobre los nayers del Centro y el Norte de Kerala en *Matrilineal Kinship*. (*Parentesco matrilineal*.) Pese a la desintegración de la estructura matriarcal del nayar en los últimos cien años o más, estos pueblos han mantenido fuertemente el parentesco matrilineal, con una familia matriarcal todavía inmersa en el clan materno. En Kerala central, el marido no ha emergido casi del *status* de «marido vi-

sitante», y el término *sambandham* (palabra sánscrita para «estar juntos») indica los matrimonios pares o las parejas.

Aunque Gough adhiriera a la teoría de la familia patriarcal eterna, sus descripciones sobre los nayars muestran sólo un brote de la unidad familiar y, a menudo, ninguno. El término «padre», dice Gough, «se refiere a todo marido de la madre en la relación *sambandham*, y el término «parientes patrilineales se refiere a los parientes matrilineales de dicho hombre».²³ En esta región de «encuentros» breves, la mujer usualmente tiene una sucesión de maridos y los niños una sucesión de «padres». Las funciones de estos «padres» eran extremadamente limitadas:

«La característica más peculiar de los nayars centrales es que, aunque existía una forma de matrimonio, no la institucionalizaron como la familia elemental de un hombre, una mujer y sus hijos. Este grupo en ningún sentido era una unidad legal, residencial, comensal, productiva o distributiva. Un hombre individual no tenía derechos legales sobre una mujer en particular y sobre sus hijos. Él no residía con ellos, no comía regularmente con ellos, no producía con o por ellos, y él normalmente no distribuía bienes a sus hijos.»²⁴

Más adelante se nos dice, que un hombre podía hacer pequeños regalos al hijo de su esposa, podía jugar con él durante las visitas, y podía ofrecerle amigables consejos cuando creciera. «Sin embargo, un hombre no tenía ningún derecho a interferir, de ninguna manera, en el entrenamiento de su hijo, y el hijo no tenía obligaciones habituales hacia él. Si él terminaba su relación con la madre no tenía más contacto con el niño.»²⁵

Así como la madre tenía una sucesión de maridos, sus hijos tenían una sucesión de «padres». Gough dice:

«Los hijos se dirigían a los maridos de las madres como *acchan*, agregando el título de casta, en el caso de un padre de casta superior. Tanto los niños como las niñas se paraban en la presencia del padre y le concedían respeto, pero sin la sumisión extrema expresada a los parientes matrilineales mayores. A pesar del adagio malayali «ningún nayar conoce a su padre», parece probable que casi cada nayar considerara a algún hombre particular como su progenitor, pero su relación con este hombre puede no tener nada de permanente y de cálido afecto hasta la falta total de reconocimiento.»²⁶

La figura masculina central en la vida de un niño nayar fue el *karanavan*, el pariente matrilineal o el hermano de la madre. Él era el guardián legal de los hijos de su hermana y el responsable del entrenamiento de sus sobrinos en las leyes, en las costumbres, en la moralidad y en el aprendizaje, así como del trabajo agrícola y de los oficios militares. Los hijos de las hermanas le debían obediencia,

lealtad y respeto. Sobre todo, el tío materno y el sobrino se mantenían en el mismo lado en el caso de chocar con enemigos. «Un hombre debía mostrar lealtad a los hermanos de su madre en relación con los forasteros, si era necesario, defenderlos con su vida», dice Gough.²⁷ Dado que el padre era un «forastero», esto significaba que un hombre se levantaba contra su padre, si se llegaba a eso.

Las relaciones del niño con los parientes de su padre eran endebles, correspondiendo con el débil *status* del padre. Cuando un matrimonio se daba por terminado las relaciones con ellos también se daban por finalizadas.

«No existían obligaciones o derechos entre el pariente individual y el pariente patrilineal. Estas relaciones, cuando existían, eran cuestión de amistad individual o de cortesía. Una persona puede visitar el *taravad* de su padre (clan materno) en tanto el matrimonio del padre con la madre perdura, especialmente si el padre vive cerca. Sin embargo, aunque el matrimonio ha sido monogámico en los últimos setenta u ochenta años, encontré en una aldea cochín, en 1949, que sólo el 48 por ciento de los grupos de hermanos, que contenían a niños de quince años para abajo, tenían algún contacto con los parientes matrilineales de su padre.»²⁸

Este informe es especialmente significativo en vistas a la invasión de las instituciones patriarcales y a las influencias de casta y de clase en esta región desde la época de la conquista británica en 1792. En Kerala Central y Norte, en los años treinta, se han impuesto leves para hacer el matrimonio monogámico. Nuevas leves de propiedad hicieron posible para los miembros de un *taravad* (clan materno) «dividir sus propiedades matrilineales ancestrales en propiedad sobre bases *per capita*».²⁹ A pesar de todo esto, los datos de Gough muestran que el matrimonio se mantuvo sobre las bases más elementales y de más fácil disolución, con el padre como algo un poco más que un marido visitante.

Como lo admite Gough en un comentario especial, «en general, el uso restringido de términos de referencia para afines (compañeros matrimoniales) y la falta de otros términos más que el de padre para el parentesco patrilineal, refleja la fragilidad del lazo matrimonial y la falta de obligaciones hacia estos parientes».³⁰

En el Norte de Kerala encontramos un ligero avance en el *status* y en la estabilidad del padre:

«Los hijos de un hombre y toda la parentela de su esposa de la generación joven lo tratan con afectuoso respeto. Él es un «padre» o un «abuelo» para todos ellos. ... A medida que envejece, ellos, especialmente sus propios hijos, se convierten en sus aliados en la casa y estabilizan su posición. ... El *karanavan* será su cuñado y viejo compa-

ñero, hacia el que ha aprendido a adecuarse a través de una larga asociación. Si se ha ganado la lealtad de la casa de su esposa, él podrá disfrutar de horas felices en las habitaciones de abajo y en la veranda exterior, jugando con sus nietos, y sus consejos serán vistos con genuino respeto más que como meras ceremonias de cortesía.»³¹

Sin embargo, incluso en este punto, en la que el hombre ha logrado un *status* respetable como padre en la casa de su esposa, él no puede despojarse de sus lazos y de sus responsabilidades permanentes como hermano de la madre para su hermana y sus hijos. Según dice Gough, «tradicionalmente, por supuesto, es en este punto que un hombre se convierte, a menudo, en el *karanavan* (hermano de la madre) de su propia casa natal y debe comenzar a aflojar sus lazos con su familia conyugal».³²

¿En qué momento de la historia un marido deja de volver hasta su hermana y sus hijos? ¿Cuándo dejaron los hombres de jugar el doble papel de paternidad? En síntesis, ¿cuándo se convirtió la familia materna dividida en una familia integrada por un padre?

EL CORTE INCISIVO DE LA LÍNEA DE SANGRE

Como se señaló previamente, la institución de la venganza de sangre tuvo su origen en la ignorancia del salvaje acerca de las causas naturales de la muerte, que convertía en obligación para los parientes varones castigar a aquellos que se juzgaba como culpables de matar a un miembro del clan materno. Esta ignorancia continuó incluso después que la sociedad tribal se partió en clanes separados y en familias matriarcales. No obstante, los castigos por muerte tomaron formas diferentes y tuvieron resultados diferentes.

La venganza de sangre fue originalmente un asunto comunitario de los hombres solamente, llevadas a cabo a través de luchas reguladas entre las *moiéties*. A pesar de la alianza intermatrimonial, los dos lados seguían siendo «hereditariamente enemigos». Después que el número de muertos estaba establecido, se restauraba la paz a través de fiestas y a través del intercambio de regalos entre los lados opuestos. Estos encuentros no desbarataban la vida familiar porque la familia no existía aún.

La situación cambió con el surgimiento de la familia matriarcal. Lo que anteriormente había sido un asunto comunitario que implicaba solamente a los hombres se transformó en una cuestión del clan materno y de la familia matriarcal, que arrastró a las mujeres y a los niños. Las enemistades hereditarias, el padre que pertenecía a su pro-

pio clan materno y la madre y los niños que pertenecían al clan materno de ella, vivían juntos, ahora, en la misma casa.

La «línea de sangre» matrilineal, por consiguiente, dividió tajantemente a los miembros de la familia primitiva. Dado que las muertes se atribuían a la hechicería de los «forasteros», las sospechas caían sobre el extraño que se había casado dentro del grupo de parentesco materno. En la familia materna, la madre y sus hijos, apoyados por sus hermanos, se alineaban en contra del padre y en contra de sus parientes. Cualquiera fuera el grupo que sufriera la muerte, el resultado usual era la terminación del matrimonio. Esto desunía los lazos del padre con los hijos.

Los antropólogos han observado la parte prominente jugada por la hechicería en las fricciones entre los cónyuges y en la consecuente debilidad e inestabilidad de la familia primitiva. Kathleen Gough, por ejemplo, dice que entre los nayards «la institución de la hechicería proveía de una salida encubierta para las hostilidades interpersonales entre los afines, que no podían encontrar expresión en los conflictos abiertos entre sus grupos como un todo. El resultado de las hostilidades eran, a menudo, el fin de un matrimonio particular, porque los cónyuges, imposibilitados para soportar las maquinaciones de sus parientes, a menudo daban fin a sus relaciones».³³

Observaciones de este tipo, no obstante, no descubren la fuente del temor a la hechicería; la ignorancia de la muerte natural. Ni toman en cuenta la evolución de la institución de la venganza de sangre que, originalmente, exigía una muerte por una muerte. Aunque el combate regulado había sido, en gran medida, abandonado para el tiempo de la familia matriarcal, había otros castigos —sociales, físicos y emocionales— que se infligían sobre los miembros de la familia toda vez que la muerte se inmiscuía en la casa.

Entre estos castigos, está el curioso ritual llamado, a veces, «expedición de saqueo»; que tenía lugar cuando un niño moría o era seriamente perjudicado. Los parientes de la madre salían a castigar al presunto culpable; al padre. Esta era una forma modificada de la venganza de sangre; el principal objetivo era infligir una represalia sobre las posesiones del hombre más que sobre el hombre mismo. Después del castigo, la paz se restauraba a través de una fiesta dada por el padre.

Hartland ve en este ritual la evidencia de la «posición ajena» del padre en la familia primitiva. Entre los Maori, dice el autor, cuando muere un niño o incluso cuando ha tenido un accidente no fatal, los parientes de la madre, encabezados por el hermano, se vuelven con toda la fuerza contra el padre. «Él se debe defender hasta que es herido. Una vez que se derrama la sangre, cesa el combate, pero el

partido atacante saquea su casa y se apropian de todo lo que esté a mano, finalmente se sientan en una fiesta preparada por el despojado padre.»³⁴

Sin este enfoque histórico el ritual se interpreta, a veces, erróneamente como «robar» a un hombre sus «propiedades». W. I. Thomas cita un informe de Maning, un juez colonial en Nueva Zelanda, que confiesa que «la ofensa por la que un pueblo era saqueado, a veces, era de una naturaleza que, para un mero *pakeba* (hombre blanco) parecerían curiosas». Entre sus ejemplos estaba uno en el que un niño se cayó al fuego y casi muere quemado. «El padre fue inmediatamente saqueado de tal manera que casi lo dejan sin medios de subsistencia; las redes de pescar, las canoas, los cerdos, las provisiones, todo se fue; su canoa se tumbó y él y su familia escaparon, por poco, de ahogarse; algunos, tal vez se ahogaron. Fue inmediatamente asaltado y, por añadidura bien aporreado con un garrote. ...»³⁵

El juez podía ver que esto no era un robo en nuestro sentido del término; él establece explícitamente que «la propiedad personal era una especie de cosas juntas evanescentes». Pero él no conocía las consecuencias de la primitiva ignorancia de la muerte natural y no sabía que este ritual era una versión reducida de la antigua institución de la venganza de sangre. De manera que estaba aturullado por un código de ética en el que el hombre que era asaltado, no se resistía al castigo sino que por el contrario le daba la bienvenida.

Así dice el informe:

«Por cierto ... Se hubiera visto como un desaire, e incluso como un insulto, *no* ser robado; el saqueo del establecimiento de un hombre es considerado, a menudo, como un elevado cumplido, especialmente si le rompían la cabeza al ser aporreado; y resistir la ejecución no sólo se hubiera considerado como un alto grado de mezquindad y de desagrado, sino que *hubiera privado del privilegio de robar a sus vecinos* al individuo despreciativo; que era el expediente de compensación al que he aludido.»³⁶

El padre que recibe el castigo sería, a su vez, el hermano de la madre que castiga al marido de su hermana.

Muchos antropólogos han observado esta inestabilidad de la familia primitiva, pero rara vez relacionan estas rupturas frecuentes de los matrimonios con la muerte. Fracasan en entender las expediciones de saqueo como una forma sustituta de castigo por muerte, y no ven que después de un tiempo, tales castigos dan lugar al autocastigo en los interminables esfuerzos de los pueblos primitivos en dejar la mano de la muerte y evitar sus consecuencias.

Estos autocastigos representan las primeras formas de lo que usualmente se llama «ritos de duelo» o rituales de «contaminación

de la muerte», que en algunas regiones eran extremadamente dolorosos y sangrientos. Los ejemplos siguientes han sido tomados de Frazer:

«De modo que entre las tribus de Victoria Occidental, un viudo vela a su esposa por tres meses. Noche por medio, él se lamenta y rememora sus buenas cualidades, y lacera su frente con sus uñas hasta que la sangre corre por sus mejillas; también cubre su cabeza y su cara con arcilla blanca.

»... se quema tres líneas alrededor de la cintura con un trozo de corteza al rojo. Una viuda se mantiene en duelo por su marido durante nueve meses. Se corta muy corto el cabello y se quema sus muslos con brasas calientes presionándolos sobre los mismos con un trozo de corteza hasta que grita agónica. Cada noche por medio, ella se lamenta y rememora las buenas cualidades de él, y lacera su frente hasta que la sangre corre por sus mejillas. Al mismo tiempo se cubre el rostro y la cabeza con arcilla blanca. ... Los niños, de duelo por sus padres, laceran sus sienes. Entre los nativos de Victoria Central, se acostumbraba que los padres del difunto se laceraran horrendamente, el padre golpeaba y lastimaba su cabeza con un hacha de guerra, y la madre se quemaba sus senos y su vientre con brasas. Hacían esto durante horas diariamente hasta que el período de duelo hubiera pasado. Las viudas, en estas tribus, no sólo se quemaban los senos, los brazos, las piernas y los muslos con brasas, sino que frotaban cenizas en sus heridas y rasguñaban sus rostros hasta que la sangre se mezclaba con las cenizas. Entre los kurnay en el sudeste de Victoria los deudos se cortaban y se hacían incisiones con piedras afiladas y con hachas de guerra hasta que sus cabezas y sus cuerpos se bañaban en sangre. En la tribu mukjarawaint, en el oeste de Victoria, cuando muere un hombre, sus parientes lloran sobre él y se cortan con hachas de guerra y otros instrumentos filosos durante una semana.»³⁷

Con el correr del tiempo, los autocastigos se volvieron menos severos. La aplicación de grasa, de tizne o de otras sustancias sobre el cuerpo ocupó el lugar de las incisiones y de las mutilaciones. El cónyuge vivo se cerraba en una choza o en otro lugar aislado, efectuando rituales de penitencia hasta que el período de duelo hubiera pasado. Las sustancias, entonces, eran lavadas y el penitente podía retornar a la vida normal nuevamente.

El hecho de que la mujer llevara luto por un período más largo que los hombres, y a menudo se lastimara con más vigor, se puede atribuir a sus interminables esfuerzos para dejar la mano de la muerte y preservar la paz y la unidad de los clanes y de las familias. Incluso después que los rituales de duelo degeneraron en lamentaciones públicas y se modificaron los autocastigos, las mujeres fueron las que pri-

meramente ejecutaron estos rituales. En el presente, entre algunos grupos étnicos, las mujeres se lamentan, gimen, se arrancan los cabellos y se rasguñan el rostro al formalizar los rituales de duelo cuyos orígenes y significado se han desvanecido hace mucho tiempo en la historia.

Los ritos de duelo y los rituales de contaminación de la muerte tienen su origen junto con el desarrollo del padre y del parentesco patrilineal, con el padre-marido viviendo bajo el mismo techo con su esposa y con sus hijos.

En las regiones en las que las funciones paternas y el parentesco paterno no existen o tienen escaso desarrollo, el marido no realiza públicamente el duelo por su esposa, ni ella por su marido. Los cónyuges que no viven juntos como unidad familiar están separados después de la muerte, cada uno será enterrado por sus parientes en diferentes sepulturas.

Esta situación cambia allí donde el derecho paterno y el parentesco patrilineal están bien desarrollados. Aquí, el despliegue público de la aflicción lo realiza el «forastero» casado dentro del clan. A pesar de que se siente mucha tristeza por la pérdida de uno del propio clan materno, esto es un asunto personal y privado. El ritual público es efectuado por el cónyuge, tanto el marido por la esposa como la esposa por el marido. Este despliegue de tristeza sumamente visible y exagerado está destinado a demostrar que el cónyuge vivo y sus parientes varones no son los responsables de la muerte por medio de magia diabólica.

Malinowski describe dichos rituales de duelo en las Islas Trobriands en las que, con pocas excepciones, se considera a cada muerte como el resultado de una hechicería:

«La ostentación con que la viuda y sus hijos tienen que desplegar su tristeza, la densidad —literal y metafóricamente hablando— con que visten su luto son, por cierto, chocantes. ... En primer lugar, es una obligación hacia el muerto y hacia su sub-clan, es una obligación fuertemente enlazada con el código de moral custodiado por la opinión pública, como así también por los parientes varones. "Nuestras lágrimas, son para que las vean los parientes de nuestro padre" como me lo dijo simple y directamente uno de los deudos. En segundo lugar, demuestra a todo el mundo que la mujer y los hijos fueron realmente buenos con el muerto y que cuidaron mucho de él mientras estaba enfermo. Por último, y esto es muy importante, alejaba cualquier sospecha de complicidad en su muerte por medio de la magia negra. Para entender el misterioso motivo último, tenemos que tomar conciencia del miedo extremo, la sospecha siempre vigi-

lante de hechicería, y la falta usual de confianza en todo aquél que tuviera relación con la misma.»³⁸

Aunque los antropólogos conocen, generalmente, los profundos disturbios causados por la muerte en la sociedad primitiva, tienden a subestimarlos como la fuente de las repetidas rupturas de los lazos de matrimonio y de familia. En busca de otras causas, a menudo escogen el «adulterio» como la causa de las fricciones y de las dificultades entre el marido y la esposa. El recelo y el enojo que despliega un marido ante la asociación de su esposa con un hombre extraño se interpreta como una reacción por su infidelidad sexual.

El concepto de adulterio, sin embargo, tuvo un desarrollo posterior; no existía en la sociedad pre-propietaria. La animosidad del marido se debía a su temor de ser matado por la hechicería del hombre extraño; si su esposa se asociaba con dicho hombre, él podía sospechar de ella como cómplice.

La muerte en la familia era la destructora más frecuente y más implacable de los lazos no sólo entre cónyuges sino también entre padres e hijos. Si la madre moría, el padre desaparecía de la casa en la que había vivido con su esposa y con sus hijos. Fue entre el padre y el hijo donde el corte de la línea de la sangre matrilineal fue más rápido y más profundo.

Fortune brinda una descripción de esto en *Sorcerers of Dobu* (*Hechiceros de Dobú*) a propósito de un viudo llamado Maiwortu. Cuando murió su esposa, no se le permitía a este Resultante del matrimonio ver su cuerpo ni velarla íntimamente. El afligido hombre «tenía que esconderse dentro de la casa», su conducta recuerda a la de un asesino culpable. Por un año debía someterse a un ritual de penitencia agotador bajo la vigilancia de los parientes de su difunta esposa.

Al final del año, se eximía al viudo de su penitencia y se lo alejaba de la aldea de su esposa, sus lazos con sus hijos desaparecían para siempre.

Sean cuales fueren los efectos emocionales sobre los niños, ellos no sufrían angustias económicas o sociales como resultado de la desaparición de su padre. Los niños, dice Fortune, «pertenecen a la aldea y a su difunta madre. Allí heredan el *status* de la aldea y de la tierra, una niña, de la hermana de su madre; un niño, del hermano de su madre».³⁹ Fortune enfatiza el hecho que los dobu practican el *avunculato*; «la herencia del hermano de la madre al hijo de la hermana».⁴⁰ Aquí, el derecho del hermano de la madre prevalece sobre el derecho del padre.

Este era un marido que había sido «hecho» ritualmente padre. Como dice Fortune, «mientras la madre vivía, el padre era el que

cogía al infante en sus brazos». Por cierto, era claramente un padre modelo, porque «jugaba y llevaba al niño a todas partes». Pero con la muerte de su esposa, se «deshacía» como padre y era devuelto a su *status* anterior de extraño.

Esta es una evidencia llamativa del carácter transitorio, e incluso efímero, de los lazos patrilineales comparados con los vínculos básicos matrilineales y fratrilinales. La descripción de Elisabeth Colson sobre los Plateau Tonga sirve para resumir este modelo ampliamente difundido. Ella dice que los lazos entre los grupos matrilineales se mantienen durante la vida de los individuos implicados pero «estos lazos cambian con cada muerte y con cada matrimonio y no forman vínculos permanentes entre los grupos».⁴¹

Colson también informa que los Plateau Tonga, a pesar de la incursión de influencias modernas, no han podido cambiar la línea materna de descendencia aun en nuestros tiempos; «los hombres dicen, ¿cómo podemos confiar en nuestros hijos? Ellos sólo confían en su propio grupo matrilineal». Y agrega:

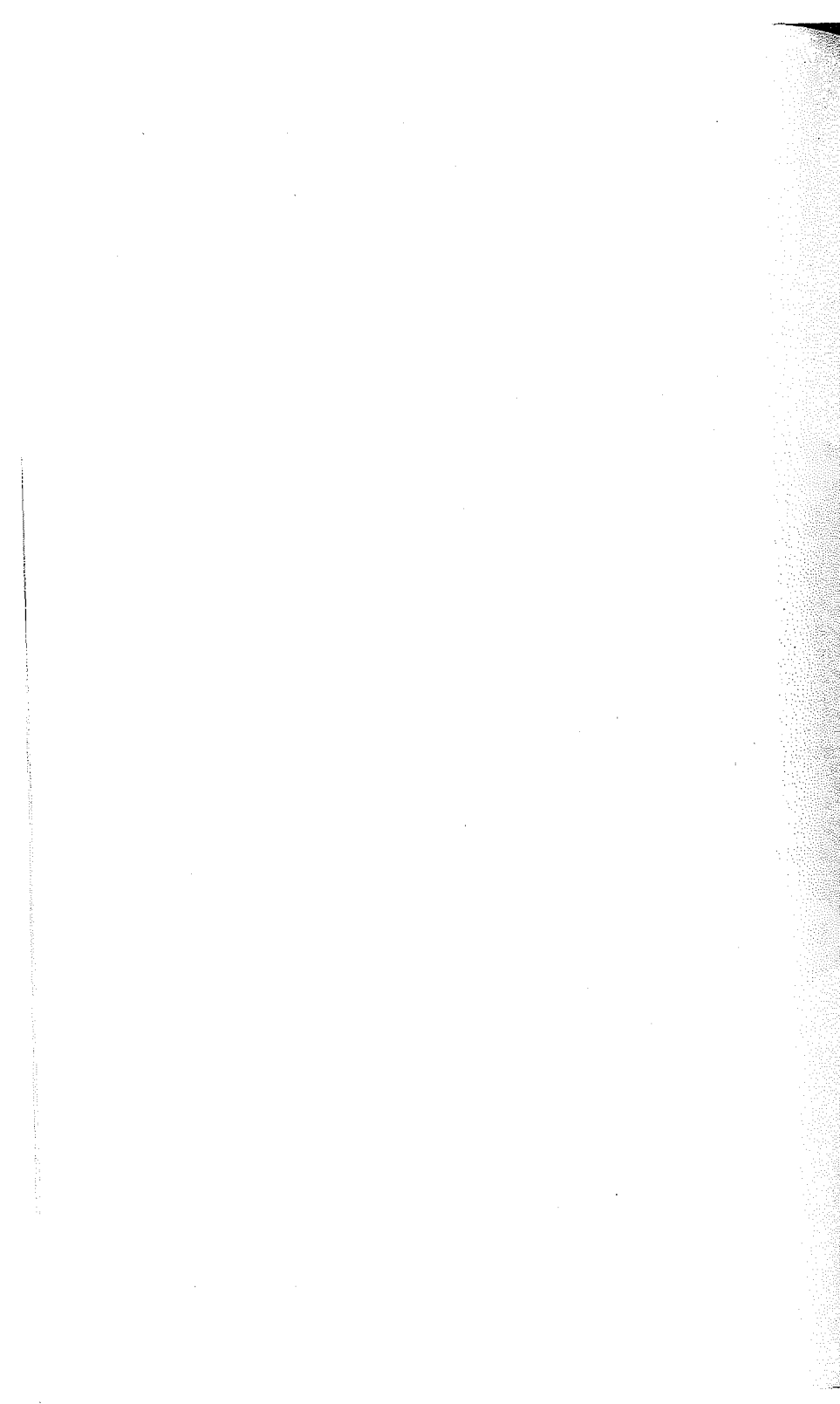
«Sin embargo, muchos cuestionan hoy un sistema de descendencia que afilia a un niño con la línea de su madre, mientras que anteriormente se aceptaba sin discusión. La antigua formulación decía que la cabeza y el brazo derecho pertenecían al padre; el cuerpo y el brazo izquierdo al grupo matrilineal. Esta asociación es un motivo común de ritual. Hoy en día, los hombres resoplan y argumentan que todo el cuerpo le pertenece al padre dado que él ha pagado una dote por la madre. Sus reparos, sin embargo, no han tenido éxito todavía en alterar el sistema de descendencia.»⁴²

Este ejemplo moderno trae a primer plano uno de los problemas del momento para ser resueltos en historia social: ¿cuándo y cómo se produjo el cambio por medio del cual la familia matriarcal, rasgada entre dos «padres», dio lugar a la familia patriarcal unificada?

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Social Organization*, p. 89.
2. *Sex and Repression in Savage Society*, p. 25.
3. *Matrilineal Kinship*, p. 76.
4. *Ibid.*, p. 76.
5. *Ibid.*, p. 79.
6. *Man in the Primitive World*, p. 242.
7. *Sexual Life of Savages*, pp. 6-8.
8. *Ibid.*, 186-87.
9. *An Introduction to Social Anthropology*, vol. I, p. 155.
10. *History of Melanesian Society*, vol. II, p. 157.

11. *Evolution of Culture*, p. 248.
12. *Ibid.*, p. 258.
13. *Ibid.*, p. 256.
14. *Ibid.*, 257-58.
15. *The Mothers*, vol. I, p. 423.
16. *From Tribe to Empire*, p. 36.
17. *Primal Law*, p. 283.
18. *Sexual Life of Savages*, p. 4.
19. *Social Structure*, p. 76.
20. *Matrilineal kinship*, p. 11.
21. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 213.
22. *The rise of Anthropological Theory*, p. 187.
23. *Matrilineal kinship*, p. 364.
24. P. 363.
25. P. 364.
26. P. 364.
27. P. 349.
28. P. 364.
29. P. 394.
30. P. 382.
31. P. 436.
32. P. 436.
33. Pp. 361-62.
34. *Primitive Paternity*, vol. I, p. 297.
35. *Primitive Behavior*, p. 572.
36. *Ibid.*
37. *Folklore in the Old Testament*, p. 390.
38. *Sexual Life of Savages*, pp. 160-61.
39. *Sorcerers of Dobu*, v. 13.
40. P. 62.
41. *Matrilineal Kinship*, p. 41.
42. *Ibid.*, p. 77.



XII. «EL PRECIO DE LA SANGRE» Y LA FAMILIA PATRIARCAL

La familia materna («la familia par» de Morgan) emergió en el comienzo de la barbarie, hace ocho mil años aproximadamente. Al final del período bárbaro, unos cinco mil años después, encontramos plenamente madura la familia patriarcal de un padre. En las civilizadas Grecia y Roma, el padre tiene el control total sobre su esposa y sus hijos, la línea de descendencia es de padre a hijo, y el hermano de la madre ha desaparecido.

¿Qué ocurrió en medio del período de la barbarie que dio lugar a esta transición de la familia matriarcal a la familia patriarcal en los sectores más avanzados del globo? Esta es una pregunta escasamente investigada. Tenemos sólo un cuadro claro del principio y del final del proceso; nuestra visión de lo que pasó en el medio está nublada. De modo que es necesario abrir nuevas brechas en busca de una mejor comprensión de este punto crítico en la historia. La clarificación de este tema también arrojará luz sobre el misterio central de la antropología; la transición del orden matriarcal al orden patriarcal; a la sociedad dividida en clases.

El primer punto a tener en cuenta es que el avance que se hizo de la familia matriarcal a la familia patriarcal no se debió a mayores conocimientos sobre la paternidad fisiológica. La primitiva familia patriarcal no estaba basada sobre la progenitura conocida del padre sobre el niño sino sobre la propiedad. La ignorancia continua acerca de los hechos de la paternidad biológica en este período se oscurece

por la ambigüedad del término «procrear». Para nosotros sugiere un acto de impregnación que conduce al nacimiento de un niño. Pero originalmente significaba algo muy diferente.

Lord Raglan, uno de los pocos que han investigado la historia de la paternidad, levanta este interrogante: «¿Qué es un padre?» Esto no es una observación sarcástica sino una pregunta histórica esencial. Raglan dice:

«La respuesta obvia a esta pregunta es, como a menudo sucede, errónea; la raíz de la palabra de la que derivan todas las palabras para padre en las lenguas arrianas, parece significar nada más que "propietario", y lo mismo se aplica para las semíticas *ab*, *abu*. ¿Cómo sucedió que la palabra que significaba "propietario" ahora significa "procreador"? La respuesta es que no tiene relación; la palabra "padre" no tiene necesariamente conexión con "procrear". ... Él es su propietario o su padre debido a que ha efectuado un rito mágico que ... lo transforma en su padre, ya sea que los haya procreado o no.»¹

Raglan dice con corrección que el término «procrear» no estaba conectado originalmente con la paternidad fisiológica. Sin embargo, él subestima el hecho de que muchos términos han cambiado de significado en el curso de la evolución social, y éste es el caso con el término «procrear». En su forma arcaica, un padre era un «procreador» en un sentido diferente, más literal. Para «procrear» un niño, él debe «tenerlo» de su esposa; debe «recibirlo en sus brazos» después de efectuar el ritual que lo establecía socialmente como padre.

Pero hay algo más en relación con esta cuestión. Raglan plantea otras preguntas incisivas: ¿Por qué el hombre debe procrear un hijo varón para ser padre? ¿Por qué debía un hombre desear ser padre? Raglan descarta la noción de que un hombre desea convertirse en padre debido a sus «instintos paternales»:

«Aquellos que esperan resolver estos problemas contemplando seriamente el fuego, en lugar de estudiar los hechos contestarán sin duda, "los instintos paternos", pero, ¿por qué estos instintos sólo pueden satisfacerse por medio de un hijo y nunca por medio de hijas, y por qué en tantas comunidades civilizadas se considera que un hombre que no tiene un hijo varón está en una situación horrible? ¿Por qué debe uno inventar un hijo imaginario al dirigirse a un árabe que no tiene un hijo varón, y por qué en la mente de un hindú las ideas de paternidad y de inmortalidad están tan estrechamente conectadas?»²

En algunas regiones patriarcales, incluso en el presente, no se considera padre a un hombre hasta que no haya procreado un hijo varón. Frecuentemente, cuando ese padre alude a sus hijos señala sólo a sus hijos varones; sus hijas no cuentan. Esto puede explicar la mar-

cada prevalencia de mujeres «estériles» en el Antiguo Testamento y en otros archivos antiguos. La mujer que fracasaba en tener un hijo varón probablemente era considerada «estéril», sin importar a cuántas hijas había dado a luz. Más aún, desde las primeras representaciones pictóricas hasta hoy, el símbolo invariable de la familia patriarcal es la madre sosteniendo a un hijo varón; nunca a una hija.

De modo que nos enfrentamos con la siguiente pregunta: ¿Por qué habría de desear un hombre ser padre y por qué debe procrear un hijo varón para lograr este *status*? La propia respuesta de Raglan es poco menos que satisfactoria:

«... un hombre es inmortal sólo si tiene un hijo varón. Esta creencia se ha modificado tanto en el lenguaje como en las ideas, pero todavía es general, incluso entre nosotros; un hombre desea un hijo para que se ocupe de su entierro y cuide de su sepultura; para mantener viva su memoria; para sucederlo en su nombre y en sus títulos; y de ese modo, mantenerlo vivo. Los nobles romanos mantenían a sus antepasados vivos por medio de estatuas, y esto nos remonta a Egipto, y también a las estatuas que estaban asociadas con la momificación.»³

Mientras que esto era una realidad de la familia patriarcal una vez que comenzó a existir, arroja poca luz con respecto a su origen. Dada la ignorancia de la paternidad fisiológica, ¿cuál fue el motivo compulsivo para que un hombre necesitara «procrear» a los hijos de su esposa como propios y mantener en perpetuidad la familia de un solo padre?

Para un padre, no era suficiente procrear a su propio hijo «obteniéndolo» de su esposa. Sólo cuando el hermano de la madre cedía o reclamaba al hijo de su hermana, el padre podía adquirirlo como su «propio» hijo o el hijo «procreado por él» o «solamente el hijo procreado». Ésto, a su vez, requería que el hermano de la madre abandonara a su hermana y a los hijos de su hermana y se «adhiriese» a su esposa y a los hijos de su esposa.

TRAICIÓN Y FRATRICIDIO

Fragmentos de datos históricos, incluyendo algunos mitos y leyendas, indican que se hicieron tenaces esfuerzos para resolver las dificultades de la familia dividida, rasgada por las obligaciones de sangre inexorables. Pero estos datos nos dicen más acerca de la lucha fratricida que acompañó el cambio que acerca de cómo se logró finalmente la familia patriarcal.

Robertson Smith señala como el parentesco de sangre determi-

naba el lugar donde se ubicaba un hombre en el caso de la apertura de hostilidades:

«Hemos visto que una tribu árabe se considera a sí misma como un grupo de parientes unidos por el lazo de sangre con propósitos ofensivos y defensivos. En una sociedad así construida ninguno, como es obvio, puede pertenecer a dos grupos; el comentarista de *Hamasa*, página 124, dice expresamente que el mismo hombre no puede pertenecer a más de un *havy*. Antes que un hombre pueda entrar a un nuevo *havy* por adopción, debe "despojarse" de su antigua conexión tribal (*khad'a*) o ser expulsado de ella.»⁴

Que un hombre se «despojara» de sus vínculos de sangre con sus parientes maternos y fraternos era, en términos primitivos, una traición de primera magnitud. Significaba una reversión de la situación anterior en la que los padres y los hijos se confrontaban unos con otros en lados opuestos en la línea de lucha. Ahora, eran los parientes matrilineales los que estarían en oposición unos con otros.

No cabe dudas que esta reversión tuvo lugar. Por primera vez en la historia, llegamos a la lucha y al asesinato entre hombres de la hermandad maternal, los que de tiempos inmemoriales, habían considerado la vida de cada uno como sagrada e inviolable.

Robertson Smith ofrece un fragmento histórico. Antes de la época de Mohammad, dice el autor, «la antigua noción de un vínculo de sangre absoluto que unía a todo el grupo se había relajado considerablemente. El sentimiento familiar era más fuerte que el sentimiento gentil o tribal, y la señal de esto son las numerosas guerras fratricidas que bramaron a lo largo de toda Arabia un poco antes del Islam. Esta decadencia del sentimiento tribal estaba, y no podemos dejar de verlo, conectada con el surgimiento del parentesco masculino y la paternidad». A pesar de esto, los antiguos lazos todavía eran fuertes:

«Al atacar Hodhaifa a la tribu de su madre por cuestiones de venganza de sangre, juzgó suficiente ordenar que la casa de su madre fuera perdonada ... pero por otro lado ... Abd Manaf, el Hodhalite, lamentaba la muerte del hijo de su hermana Dobayya, si bien él se presentó de Solaim del lado de su padre, los peores enemigos de Hodhail, y había encontrado su muerte mientras tomaba traicioneramente ventaja de la amistad de los parientes de su madre para traer de sorpresa contra ellos a los Solaim. "Aunque su padre, y del mismo modo él, se pusieron los ropajes de la infidelidad a sus lazos de parentesco, aunque su perfidia no admite ninguna defensa, yo hubiera salvado la vida del hijo de mi hermana."»⁵

Los mitos históricos testifican ampliamente las traiciones y las deslealtades que marcan el comienzo de la transición del matriarcado al patriarcado. Cubren toda una gama de relaciones matrilineales ante-

riores; hermanos que matan a hermanos, tíos maternos que matan a los hijos de sus hermanas y sobrinos que matan a sus tíos.

Malinowski analiza dichas leyendas en *Sex and Repression in Savage Society* (*Sexo y represión en la sociedad salvaje*).⁶ Las organiza en grupos que sugieren la secuencia de su evolución. El carácter matriarcal del primer grupo no tiene nada de ambiguo; presenta a una madre y a un hermano pero no a un padre. La figura del padre es un ogro caníbal llamado Dokonikan, y el hijo de la madre, Tudava, es el héroe cultural que crece para matarlo.

Otro grupo de mitos que se refieren a una hermana que es abandonada por su hermano cuando éste se va para convertirse en esposo y en padre de los hijos de su esposa. También se recitan actos de canibalismo junto con cuentos de luchas fratricidas.

Al observar la «extraña correspondencia» entre las situaciones míticas y la realidad sociológica, Malinowski dice:

«De manera que en la vida real, así como en el mito, vemos que la situación, ... va refñida con la ley tribal y los ideales tribales convencionales. De acuerdo con la ley y con la moral, dos hermanos o un tío y su sobrino son amigos, aliados y tienen todos los sentimientos y los intereses en común. En la vida real hasta cierto punto y en los mitos casi abiertamente, son enemigos. Se mofan uno del otro, se matan, y se logran más sospechas y hostilidades que amor y unión.»⁷

Estas leyendas no son únicas de los trobriandeses; parecidas a ellas se pueden encontrar a lo largo de todo el mundo primitivo. Los más difundidos son los cuentos de dos hermanos que se matan simultáneamente uno al otro y del tío materno que «sacrifica» al hijo de su hermana. Ambos se pueden considerar como que señalan el fin del fratriarado, sin embargo no nos dicen nada acerca del comienzo del patriarado. ¿Dónde, entonces, podemos encontrar datos del pleno cruzamiento de la sociedad matriarcal en sociedad patriarcal? El fenómeno llamado «redención de sangre» aporta el eslabón perdido al responder a esta pregunta.

REDENCIÓN DE SANGRE DE LOS PADRES Y DE LOS HIJOS

La redención de sangre, también llamada «sacrificio» o «sacrificio redentor», es un ritual de ofrenda para redimir una deuda de sangre. Su rasgo central es la matanza del primogénito. La práctica ha dejado rastros tanto en la historia como en el mito, pero su significado sigue siendo un misterio.

Robertson Smith señala: «El que lee el Antiguo Testamento con atención se siente impactado frente al hecho de que el origen y la

exposición razonada del sacrificio no se explica plenamente en ninguna parte...»⁸ Incluso Robertson, que estudió la cuestión detenidamente, no podía entender que estas «espantosas ofrendas» fueran el rasgo de un período crucial en la evolución humana. Al mismo tiempo confiesa que la «consagración de los primogénitos varones siempre ha creado dificultades».⁹ Por cierto, a nosotros nos parece increíble que haya habido alguna vez un momento en que los hijos varones, los hijos más preciados, fueran sacrificados regularmente.

El sacrificio de sangre es, en gran medida, una marca del período de la barbarie como el canibalismo es de la época del salvajismo. De hecho, una surgió de la otra. Según Lippert, «el sacrificio se encuentra donde existe o ha existido el canibalismo».¹⁰ Resabios de todas partes del globo testifican en favor de la anterior universalidad de ambos. Hay muchos ejemplos en los que los dos están combinados en los que la ofrenda sacrificada también se come.

William Graham Sumner señala que el sacrificio, que ha dejado una marca tan profunda en las emociones humanas, no siempre está conectado con la religión.

«El sacrificio infantil expresa el horror y los sufrimientos más profundos producidos por la experiencia de la suerte humana. Los hombres deben hacerlo. Sus intereses lo exigen pese al dolor que les pueda causar. Se puede decir que los sacrificios humanos han sido universales. Han perdurado hasta la etapa medio civilizada de todas las naciones y, esporádicamente, hasta más tarde, y han cesado escasamente entre los pueblos medio civilizados actuales. No son primariamente religiosos. Son una reacción de los hombres bajo la experiencia de las adversidades de la vida. ...»¹¹

No es suficiente decir que los hombres «deben» matar a todos los varones primogénitos porque sus «intereses se lo exigían». ¿Cuáles eran estos intereses? ¿Cómo podemos interpretar este interludio sangriento de la historia en la transición de la barbarie a la civilización?

Según Hegel, el movimiento histórico en las coyunturas más críticas produce un drama por la colisión de dos derechos opuestos. Uno está basado sobre el derecho tradicional del orden establecido, el otro está cargado con el poder de un orden nuevo y superior, que lucha para liberarse de los grillos del viejo. La colisión entre los dos, es una tragedia en el verdadero sentido del término, porque cada uno es un derecho para sí. Esto, aplicado al conflicto irreconciliable entre el derecho del hermano de la madre y el derecho del padre, marcó la transición de la familia dividida a la familia de un solo padre.

Por un lado, el hermano de la madre no podía relegar fácilmente

su «vínculo de sangre» heredado con su hermana y con los hijos de su hermana. Por el otro, el padre no podía arrojar fácilmente su «deuda de sangre» acarreada desde la época del canibalismo y de la venganza de sangre. El «regalo de sangre» o «la ofrenda sangrienta» se convirtió en el precio para liquidar una herencia que ningún hombre estaba plenamente enterado de ella, pero que todos tenían que pagar por ella.

Aparentemente, no había otra forma de servir al nudo gordiano de la línea matrilineal que crear la familia dividida de dos padres. La forma misma del sacrificio es simbólica; a menudo se la llama «la partición» del niño.

¿Quién era el sacrificador y quién era el sacrificado? Esta es una pregunta extremadamente compleja. Dado que cada hombre era, a la vez, un hermano de la madre para el hijo de su hermana y padre del hijo de su esposa, todos los hombres estaban manchados con la sangre de la muerte de los primogénitos varones. La víctima que se partía era un niño fuera hijo de una hermana o hijo de una esposa. Finalmente, dado que la mujer era tanto hermana de un hermano como esposa de un marido, cada madre sufría la agonía del sacrificio de su primogénito varón. Toda la humanidad pagó el precio por adherirse a un sistema de parentesco en desuso.

En una etapa posterior, la redención de la sangre se satisfacía a través de la sustitución del primogénito varón por un animal doméstico. En la leyenda de la Pascua de los hebreos, el cordero es el precio de la redención; en otras partes, otros animales servían para el mismo propósito. El hijo vivía para convertirse en el preciado «hijo mayor» en el nuevo desarrollo de la línea de padres e hijos.

Una introspección profunda en la parte jugada por el sacrificio en el proceso de transición es dada por John Layard en su libro *Stone Men of Malekula (Los hombres de piedra de Malekula)*. Aunque esta región ha emergido del canibalismo en un pasado relativamente reciente y ha llegado a la sustitución animal para la época en que Layard comienza sus estudios, en 1914.

En Malekula, el animal sacrificado no es un cordero, sino el cuidadosamente criado jabalí, que se usa tanto para los sacrificios individuales como para los sacrificios masivos. Según Layard, «se dice que este sacrificio de jabalíes hecho por los nativos reemplaza el sacrificio de seres humanos».¹²

El ritual más importante se llama «Maki» y está dividido en dos partes, el Bajo Maki y el Alto Maki. Parece ser una composición de «hacer a los hombres» en el ritual bajo y hacer «las líneas de padres e hijos» en el ritual alto. Los sacrificios masivos de cerdos son requeridos en ambas ocasiones; cien aproximadamente en el Bajo Maki y

se dobla el número o más en el Alto Maki. Además de estos rituales masivos que hacen y que mantienen la relación patrilineal en general, hay ritos y sacrificios individuales que hacen a un hombre el padre de su hijo mayor.

En Malekula, tanto el hijo como su sustituto, el cerdo, se llaman *bete-ram*. Después del nacimiento de un hijo varón, y como conclusión de varias ceremonias preliminares que incluyen luchas fingidas e intercambio de regalos, tiene lugar la dedicación del *bete-ram* y se sacrifica al cerdo. «El procedimiento finaliza con el sonido de una señal de sacrificio en los tamtam en honor al jabalí y, a través de él, al hijo mayor ahora oficialmente reconocido.»¹³

No existe ambigüedad acerca del significado de estos sacrificios. El ritual Maki representa un reconocimiento de que «el patriarcado estaba inmiscuyéndose en el sistema matriarcal», dice Layard. En Raga del sur se dice explícitamente que «a causa de la organización matrilineal los sacrificios que se hacían a las brujas ancestrales se hacen para el hermano de la madre y, en su nombre, a todos los miembros de su familia o de su clan».¹⁴

Malekula nunca hizo una transición completa del patriarcado al patriarcado. Los estudios de Layard, por lo tanto, nos proporcionan una especie de fotografía de un proceso incompleto. Es de particular importancia la prefiguración de la desaparición del hermano de la madre, el «padre matrilineal». Aunque en Malekula todavía retiene su forma terrena, ya pasó a ser la mística «bruja ancestral». Junto al tío materno, el guardián de los hijos de la hermana en la vida real, llegamos a su contraparte espiritual, el «Brujo Guardián». Los malekulas hacen muy pocas o ninguna distinción entre los dos.

«Esta transformación del hermano de la madre en Brujo Guardián se refleja en la leyenda de Asaor, el mito mayor malekulano. Asaor, un hermano de la madre, está bajo la terrible presión de matar al hijo de su hermana para vengar la muerte de su propio hijo. El choque de lealtades entre la alianza con sus lazos matrilineales por un lado, y con sus nuevos lazos paternos por el otro, es como una tragedia griega», dice Layard. Bajo el sistema matrilineal el tío y el sobrino son «de una carne, indisolublemente unida». Pero ahora Asaor está bajo las tremendas presiones de sacrificar al hijo de su hermana.

«En la tragedia más grande de este cuento», dice Layard, «Asaor está forzado a violentar todos sus sentimientos personales y, al mismo tiempo, a todos los principios importantes del orden matrilineal antiguo, en obediencia al nuevo principio de descendencia patrilineal abierto. ...». Y agrega que esto tipifica el cambio revolucionario que «vuelve al pariente de sangre más cercano de un hombre según el antiguo sistema matrilineal, en su tradicional adversario».¹⁵

Por un tiempo Asaor vacila, retrocediendo para no cometer el abominable crimen contra su propio pariente de sangre. Pero al final, se rinde y mata al hijo de su hermana. De allí en adelante, según la historia, «tomó un nuevo nombre. Y el nombre que tomó fue *Le-hev-bev*, el nombre del Brujo Guardián». La leyenda termina de la siguiente manera:

«En lo sucesivo, al haber cometido este crimen contra su propia naturaleza en el interés del nuevo orden de la sociedad, él dijo: "Soy *Le-hev-bev*. Ya no me importa lo que hago, y haré lo que quiera." Se dice que ningún otro hombre se ha animado nunca a tomar su nombre, porque, aunque otros hombres se han visto forzados desde entonces a sacrificar a los hijos de sus hermanas, ninguno ha proseguido nunca esta espantosa obligación con tanta perseverancia como él.»¹⁶

De manera que el hermano de la madre, durante muchos milenios el guardián del hijo de su hermana, parte de la tierra para reaparecer en forma sobrenatural como el Brujo Guardián. Se convirtió en una criatura respetada y temida, en cierta medida, que vive en el cielo y gobierna la tierra de los muertos, exigiendo no sólo ofrendas de sangre regulares sino también regalos, emolumentos y tributos de toda clase. Por cierto, tiene una sed tan insaciable que debe ser propiciado una y otra vez.

Según dice Layard, «los nativos deben pagar por siempre el precio debido al principio matrilineal por el ultraje que se cometió con la introducción de la descendencia patrilineal abierta». El autor agrega, citando a Tattevin: «Esta demanda de sangre, este sacrificio, abarca a toda clase de objetos: cerdos, mantas, taro (y en nuestros días) dinero y telas, y perdura a lo largo de toda la vida de un hombre. Coge al nativo en su cuna, y lo acompaña hasta su tumba y aún más allá. ...»¹⁷

A pesar de todo esto la transición completa no se logró; el sistema matrilineal no fue superado, ni fue establecida la familia patriarcal plenamente desarrollada. Malekula sigue siendo una región en el limbo entre dos órdenes sociales.

El estudio de Layard aporta una clave valiosa del origen de los dioses y de los demonios más temidos que emergieron del brujo ancestral. Estos amenazantes Baales y Molochs hicieron su aparición unos pocos miles de años atrás, en la cuna de la civilización, en la que se logró el cambio original del matriarcado al patriarcado. Estos seres suprahumanos podían arrojar la muerte y la destrucción sobre la humanidad a menos que se ofrecieran sacrificios para apaciguar su ira. El sacrificio de niños que surgió en conexión con dichas deidades

alcanzó un punto extremo antes que la práctica se abandonara totalmente.

Esto confirma la visión de Frazer de que el totemismo en la época del salvajismo no era una religión y que la religión sólo surgió con el más alto desarrollo de la cultura del período posterior. En la era totémica, los hombres trataron de establecer relaciones pacíficas con los animales peligrosos, desconociendo que algunos eran humanos como ellos. Al darle alimentos y protección a estos «animales» ellos trataban de aplacarlos y de transformarlos de adversarios en amigos. Estas alianzas totémicas entre los humanos y los animales tuvo resultados beneficiosos: la expansión de la hermandad tribal y la domesticación de muchos animales útiles.

Pero en el último período de la barbarie, estos intentos ingenuos de aplacar a los animales fueron suplantados por intentos igualmente ingenuos de aplacar a los dioses y a los demonios suprahumanos. Incapaces de explicar o de controlar los desastres naturales como las sequías, las hambrunas y las epidemias, o de la creciente incidencia de los conflictos sociales y de las guerras, los hombres pagaban cualquier precio que pensaban era demandado por los coléricos dioses y demonios que los plagaban con estas calamidades.

Esto dio lugar a un cambio en el sacrificio redentor. Había comenzado como una transacción entre hombres —entre los hermanos de las madres y los padres— y como un esfuerzo para cambiar la línea del parentesco de sangre y de la descendencia y para lograr la familia de un solo padre. Pero finalizó como una transacción entre los hombres y los seres superhumanos, los dioses y demonios que ellos mismos habían inventado. ¿Cómo podían sopesar los hombres las demandas de estos invisibles Baales y Molochs que, después de ser propiciados con sacrificios, continuaban azotándolos con hambrunas, con guerras y con otras calamidades? Sólo podían realizar más y más sacrificios para estos demonios voraces, mientras que los demonios no abrían jamás una boca humana para gritar, ¡basta!

Allí donde anteriormente las ofrendas se restringían al primogénito varón, cada vez más niños llegaban a ser asesinados y quemados para apaciguar a los dioses y a los demonios. El dios de la guerra emerge como el más sediento de sacrificios de todos. Esto se puede ver en dos ejemplos tomados de Frazer. Primero, el sacrificio solitario:

«Entre los semitas de Asia occidental, el rey, en momentos de peligro nacional, daba algunas veces a su propio hijo para morir en sacrificio por su pueblo. Así Filón de Biblos, en su trabajo sobre los judíos, dice: "Era una antigua costumbre, en una crisis de gran peligro, que el dirigente de la ciudad o de la nación diera a su amado hijo para morir por todo el pueblo, como rescate ofrecido a los demonios

vengativos; y los niños ofrecidos de esta manera eran matados con ritos místicos. De este modo Cronos, a quien los fenicios llaman Israel, siendo rey de la tierra y teniendo un solo hijo procreado llamado Jeoud (porque en la lengua fenicia Jeoud significa 'único procreado') lo vistió con ropajes reales y lo sacrificó sobre un altar en tiempos de guerra, cuando el país estaba en gran peligro a causa de los enemigos." Cuando el rey de Moab fue sitiado por los israelitas y duramente acosado, tomó a su hijo mayor que habría de gobernar en su lugar, y lo ofreció para ser quemado sobre un muro como ofrenda.»¹⁸

También se hacía el sacrificio masivo de niños:

«Cuando los cartagineses fueron derrotados y sitiados por Agatocles, ellos atribuyeron sus desastres a la ira de Baal; por cuanto en tiempos anteriores se habían acostumbrado a sacrificar para él a su prole, más tarde tuvieron que caer en el hábito de comprar niños y erigirlos como víctimas. De modo que, para apaciguar al enojado dios, se eligieron para el sacrificio a doscientos niños de las familias más nobles, y el número se engrosó a no menos de trescientos niños que en forma voluntaria se presentaron para morir por la madre patria. Fueron sacrificados al ser puestos, uno por uno, en los brazos inclinados de una imagen de bronce, de la que rodaban y caían a una hoguera. La gente sin hijos, de entre los cartagineses, trajeron a los hijos de los parientes pobres y los arrojaron, dice Plutarco, como si fueran corderos o gallinas, y la madre tenía que permanecer allí y ver lo que se hacía sin una lágrima o un gemido, porque si ella lloraba o gemía, perdía todo el crédito y el niño era sacrificado en vano. Pero todo el lugar frente a la imagen estaba colmado de tumultuosa música y de fuegos y de tambores para ahogar los gritos de las víctimas. Los infantes eran públicamente sacrificados por los cartagineses bajo el proconsulado de Tiberio ... (y esto) todavía siguió secretamente durante la vida de Tertuliano.»¹⁹

El sacrificio redentor floreció en sus formas más extremas un poco antes de que la práctica se extinguiera. Incluso las niñas eran arrojadas a las hogueras. Frazer cita el lamento del salmista, que los canaanitas «sacrificaban a sus hijos y a sus hijas a los demonios, y derramaban sangre inocente ... y que la tierra estaba contaminada con sangre».²⁰

En las Américas, se encuentran modelos similares de sacrificios escalonados; entre los pueblos más avanzados, aquellos que estaban en los umbrales de la cultura civilizada; los aztecas de México y los incas del Perú. Lippert dice:

«El culto al sacrificio de niños estaba enormemente desarrollado en el antiguo Perú y en México. Las tribus de Quito, en el período

preincaico sacrificaban a cada primer hijo. Se alega que en Perú, en la ascensión de un nuevo inca se sacrificaban tanto como mil niños, y otros cultos demandaban ofrendas periódicas de niños. ... Los dioses aztecas también demandaban niños como sacrificios en función de garantizar un gran incremento en las cosechas.»²¹

Homer W. Smith dice sobre este tema:

«Se cree que el sacrificio humano alcanzó su desarrollo más elaborado con los aztecas. Un historiador español estimó que el número de víctimas sacrificadas anualmente al dios Xipa, excedía el número de los que morían por muerte natural en todo el país de México. Cortés informó sobre 136.000 esqueletos en el gran templo, y Prescott estimó que anualmente el número de víctimas a lo largo del Imperio excedía el de 20.000 y tal vez totalizaba unas 50.000 víctimas. ...

»La matanza masiva no era la locura de un pueblo demente, sino la aplicación lógica de su fe. Los aztecas daban a sus dioses todo lo que ellos mismos apreciaban; comida, ropa, flores, joyas, incienso, las primeras frutas del verano, la caza y la pesca y las artesanías. Los sacrificios de animales se hacían a gran escala, pero la más aceptable, la ofrenda indispensable, era la sangre humana.»²²

W. I. Thomas informa sobre el siguiente sacrificio masivo en México hace sólo unos cientos de años atrás:

«Cuando el gran templo de Hitzilopochtli fue dedicado en 1486, la cadena de víctimas sacrificadas en la ocasión se extendían por una distancia de dos millas. ¡En esta terrible masacre se ofrecieron no menos de 70.000 corazones de seres humanos!»²³

La redención por la sangre fue primera y totalmente conquistada en el Viejo Mundo. Esto nos deja una pregunta: ¿Por cuáles medios se logró la conquista? Aquí debemos volver nuestra atención a la propiedad privada, la que surgió primero en la cuna de la civilización. Este nuevo desarrollo puso fin al sacrificio redentorio.

Con el surgimiento de la propiedad privada, los humanos así como los animales, se volvieron demasiado valiosos para ser desenfundadamente sacrificados. Los humanos, como esclavos, podían producir una riqueza siempre incrementada para sus dueños. El ganado se convirtió en la primera forma de propiedad que podía ser intercambiado por otra riqueza. El nuevo material interesó a los hombres de manera que se convirtió en una fuerza socioeconómica más poderosa que el miedo al castigo de los enojados demonios.

Una vez que los hombres estuvieron en posesión de sus propias propiedades disponibles, podían efectuar la transición completa del matriarcado a la familia de un solo padre. A través de su propia propiedad, un hombre podía pagar de una vez por todas sus deudas de sangre y eliminar no sólo las ofrendas de sangre sino también las

interminables ofrendas de regalos y el pago de tributos. Por la disposición de su propia propiedad, un hombre podía asegurar al hijo de su esposa como suyo. Esta transformación está impresa en el Antiguo Testamento. «El padre está obligado a redimir a su primogénito varón de manos del sacerdote pagando un rescate de cinco siclos o por su equivalente en bienes.»²⁴

Los aztecas y los incas no podían liberarse del sacrificio de sangre porque no alcanzaron el nivel de la propiedad privada. Los primeros exploradores y viajeros, al admirar la abundancia económica de estas regiones, cometieron el error de ver esta riqueza en términos de su propio sistema social europeo, fundado sobre la propiedad privada, y escribieron muchos informes equivocados. Pero, para el tiempo de la conquista, ni los mexicanos ni los peruanos habían atravesado la última etapa de sociedad matriarcal a la primera etapa de la propiedad privada, a la familia patriarcal y al orden patriarcal.

Como lo ha explicado Engels, la sociedad de clases patriarcal fue fundada sobre la familia, la propiedad privada y el estado. Existe una interrelación entre la familia y la propiedad privada que la precedió. La creciente necesidad de lograr la familia de un solo padre y de abandonar la familia matriarcal dividida abrió el camino a la propiedad privada. La propiedad privada, a su vez, se convirtió en el medio indispensable para hacer desaparecer todas las cadenas que unían con el orden social antiguo y para inaugurar la nueva sociedad patriarcal, basada en las clases. El estado, que surgió más tarde, consolidó y legalizó tanto a la propiedad privada como a la familia patriarcal con su línea de descendencia, de herencia y de sucesión de padres a hijos.

La transición fue un proceso lento y agonizante. Los miedos y las supersticiones profundamente arraigados acerca de los dioses y de los demonios crueles y vengativos continuaron rondando a los pueblos bárbaros. Tenían lugar muchas reincidencias; bajo condiciones de gran tensión, la gente asustada restauraba los sacrificios de sangre para prevenir los desastres y la muerte. Lippert, que ve en la redención por la sangre, el punto de partida para la introducción de los hijos en la familia patriarcal, señala que la liberación de las prácticas bárbaras no se logró con un simple paso; las batallas entre lo viejo y lo nuevo iban y venían.²⁵

La época patriarcal se abrió hace unos seis mil años atrás. Según el Antiguo Testamento, Abraham fue el primer patriarca. También se lo llama el «padre» del monoteísmo, la religión con un solo dios estrechamente asociada con la familia de un solo padre. La historia de Abraham nos habla del fin del sacrificio del hijo y de la sustitución por animales. También registra la línea de padres e hijos

del patriarca: Abraham procreó a Isaac de Sara; Isaac procreó a Jacob de Rebeca; y Jacob procreó a José de Raquel.

Después de la cuarta generación las líneas se vuelven inciertas y tal vez se rompen. Según las leyendas griegas, similares rupturas tuvieron lugar en las primeras casas reales de Grecia. A pesar de esto, el nuevo orden social se fundó sobre la propiedad privada y sobre la conquista del matriarcado por la familia patriarcal.

Del sacrificio de niños surgió un sentido opresivo de pecado. En los misterios órficos griegos, el pecado nace con el crimen de la partición del cuerpo de Dionisio. Sobre este punto escribe Freud: «La teoría del pecado original es de origen órfico; se preservaba en los misterios y de ahí que penetraron en las escuelas filosóficas de la Grecia antigua. Los hombres eran descendientes de Titano, que había matado y desmembrado a Dionisios-Zagreus; el peso de este crimen pesaba sobre ellos. Un fragmento de Anaximandro dice que la unidad del mundo fue destruida por un crimen primordial y cada cosa que viene de él debe acarrear un castigo por su crimen.»²⁶

El sentido del pecado, sin embargo, no es primordial, no existía en la época del salvajismo. Entró con la terrible violación de los sentimientos humanos evocados por el sacrificio y la quema de niños para apaciguar la ira de los demonios y de los dioses bárbaros.

ACERCA DEL «INFANTICIDIO FEMENINO»

Aunque el origen del infanticidio se deja sin explicar, una vaga alusión ocasional se hace del relato bíblico sobre el sacrificio del hijo. A pesar de esto, la impresión que ha crecido es que en las sociedades primitivas sólo las hembras estaban sujetas al infanticidio. Se supone que cuando había que disponer de algunos niños debido a la falta de alimentos, las hembras eran elegidas dado que eran, antes como ahora, una responsabilidad económica. De modo que el «infanticidio» se ha convertido virtualmente en sinónimo de «infanticidio femenino». Esta impresión es falsa.

El abandono del sacrificio redentorio no puso fin de una vez por todas a la práctica de matar niños; bajo condiciones de emergencia, especialmente las guerras, los hombres continuaron haciendo sacrificios de niños. Es este residuo de la práctica anterior lo que el infanticidio representa. En la cuna de la civilización evolucionó en la forma conocida como «exposición». Se abandonaba al infante vivo y, de este modo, se le daba una oportunidad de vivir y que alguien lo encontrara y lo adoptara. Los niños expósitos más famosos son Moisés y el legendario par que fundó Roma; Rómulo y Remo. Otro caso fue Edipo.

El infanticidio femenino apareció más tarde en la historia y fue un eco leve del sacrificio de los primogénitos varones. Incluso el método para matar a las niñas difiere del método usado para con los varones, según lo describe Smith:

«En Arabia, como entre otros pueblos bárbaros, el asesinato de niños se practicaba de manera que no se derramaba sangre; se quemaba al infante vivo, y a menudo, si es que podemos creer a Zakhshari en Sur... la sepultura estaba lista al lado de la cama en la que la hija había nacido. La misma autoridad dice que, a veces, se prescindía de las niñas hasta la edad de seis años, y entonces se las adornaba y se las llevaba al bosque donde el padre las arrojaba a una hoguera ... el padre le decía a la madre: "Vístela que yo puedo llevarla con sus madres".»²⁷

Smith dice que en Arabia, se atribuía el infanticidio femenino al temor de los padres de que no podrían encontrar alimentos para toda su prole o que sus hijas podrían traer vergüenza y deshonor sobre ellos. Smith, coincidiendo con *Kamil*, dice que «el honor y el temor a la desgracia eran meros pretextos» y señala una terrible sequía de siete años como el factor que, probablemente, dio nueva vida al infanticidio. Pero esto no explica por qué habían de ser sacrificadas las niñas más que los varones.

El infanticidio femenino se encuentra en el período de transición de la propiedad comunal a la propiedad privada. Bajo el antiguo sistema, la propiedad se había transmitido de madres a hijas, con la participación de los hermanos. Con el surgimiento del patriarcado y de la propiedad, esta línea de descendencia y de herencia materna y fraterna creó problemas; hasta que entraron en funcionamiento las leyes patriarcales y el poder del estado reforzó una línea de descendencia y de herencia permanente de padres a hijos.

El patriarcado requería algo más que padres individuales que procrearan a sus «propios» hijos: necesitaba una línea continua de padres y de hijos por generaciones para asegurar tanto a la familia patriarcal como a la transmisión de la propiedad a través de la línea paterna. Por lo tanto, los hombres recurrieron incluso al asesinato de la hija para eliminar a todo litigante materno, de tal manera que pudieran dejar sus propiedades a sus hijos varones, o, en la ausencia de éstos, a sus hermanos. Smith cita un fragmento de *Kamil* sobre este tema. «Un detalle de esta historia muestra una curiosa conexión entre el asesinato de niños y la ley de herencia: un padre (al esperar el nacimiento de un hijo) dice: "Si es un potro lo haremos partícipes de nuestra riqueza, si es una potranca la quemaremos"». En una nota al pie anterior dice: «En tiempos de Mos-

lem en el... *Kamil*... se afirma que el tío paterno es el heredero en detrimento de la hija.»²⁸

A diferencia del sacrificio de varones, sin embargo, que pasó por un período largo de evolución, el infanticidio femenino fue un fenómeno de corta duración. Exactamente el mismo factor, la propiedad privada, que puso fin al sacrificio del hijo, hizo desaparecer rápidamente el infanticidio femenino. Las niñas volvieron a ser convenientes debido al «precio de boda» que podían aportar con el matrimonio.

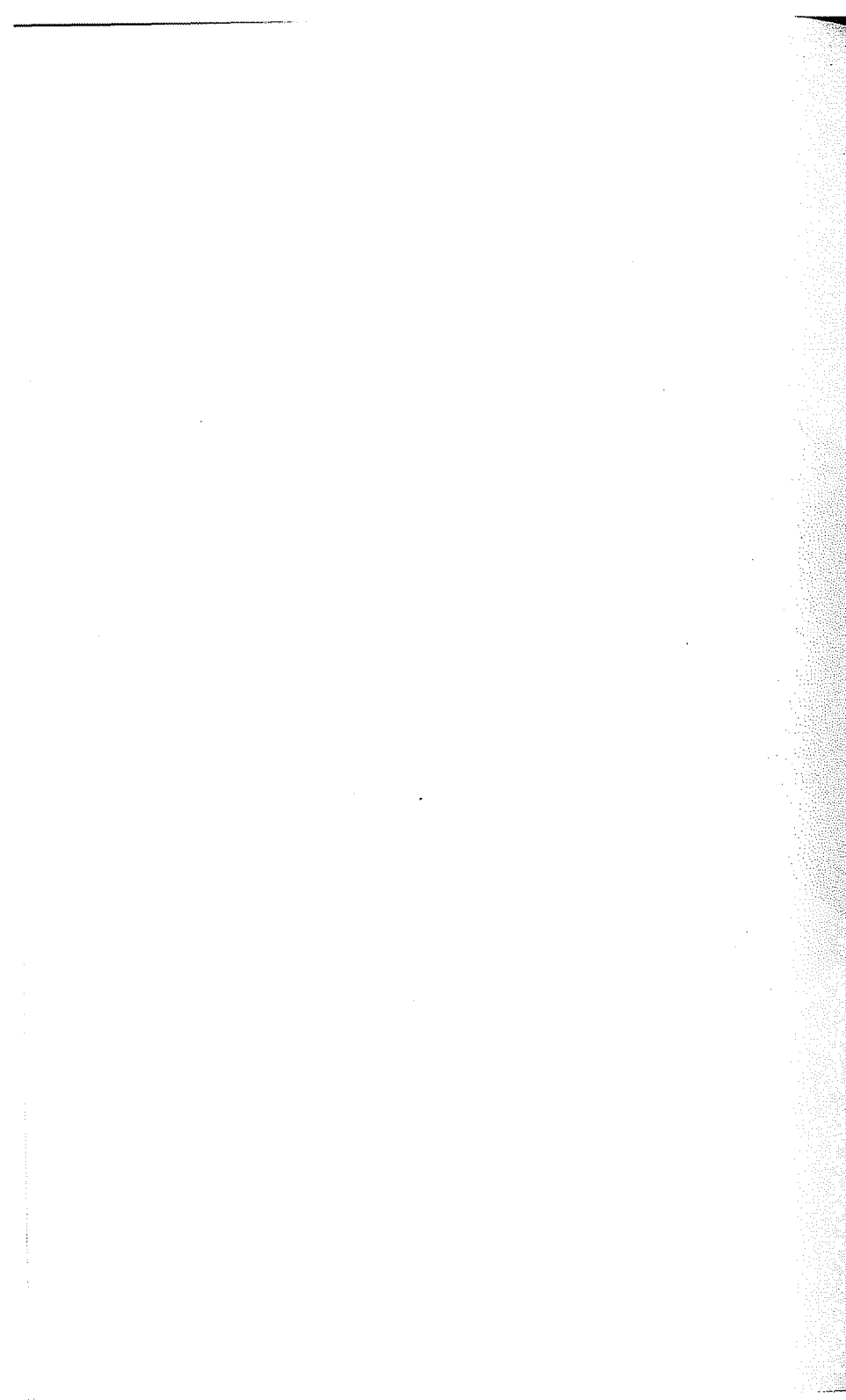
Esto no alteró la tendencia a la desposesión de las mujeres de la herencia de propiedad. Los hombres, que siempre habían sido guerreros, tenían ahora las armas no sólo para apoderarse de la propiedad de otros hombres como su botín, sino para dejar de lado a las herederas mujeres. Robertson Smith cita la antigua ley de Medina por la que las «mujeres estaban excluidas de la herencia bajo el principio de que no puede ser heredero el que no haya tomado parte en una batalla, que no haya traído botín y no haya protegido la propiedad...» Y agrega: «La exclusión de las mujeres de la herencia no estaba, por lo tanto, confinada sólo a la ley de Medina, como podremos ver ... estaba probablemente próxima, aunque no tan coextensiva, con el matrimonio por contrato o por compra.»²⁹

Los términos «precio de boda» y «matrimonio por compra» se refieren a la práctica del intercambio de propiedades por una mujer en matrimonio. Esta transacción marca el gran cambio no sólo hacia la familia patriarcal sino del abandono del sacrificio; fue cuando «el precio de boda» suplantó al «precio de sangre» que los hombres se redimieron de la redención de sangre.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Jocasta's Crime*, p. 180.
2. *Ibid.*, p. 186.
3. *Ibid.*, p. 187.
4. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 73.
5. *Ibid.*, pp. 186-87, 189.
6. *Sex and Repression in a Savage Society*, pp. 106-11.
7. *Sex and Repression in a Savage Society*, p. 11.
8. *Religion of the Semites*, p. 3.
9. P. 464.
10. *Evolution of Culture*, p. 437.
11. *Folkways*, p. 553.
12. *Stone Men of Malekula*, p. 14.
13. P. 183.
14. P. 295, subrayado en el original.

15. Pp. 604-07.
16. *Ibid.*, p. 606.
17. *Ibid.*, 72A.
18. *The Golden Bough*, Part. III, *The Dying God*, p. 166.
19. *The Golden Bough*, parte III, *The Dying God*, pp. 167-68.
20. *Ibid.*, p. 169.
21. *Evolution of Culture*, p. 449.
22. *Man and His Gods*, p. 133.
23. *Primitive Behavior*, p. 304.
24. *Encyclopedia of the Jewish Religion*, p. 146.
25. *Evolution of Culture*, pp. 434-483.
26. *Totem and Taboo*, p. 198.
27. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 293.
28. *Ibid.*, pp. 294, 66.
29. *Ibid.*, pp. 65-66.



XIII. PRECIO DE BODA Y FAMILIA PATRIARCAL

Las mujeres alcanzaron la cúspide de su influencia y de su prestigio en la primera etapa de la barbarie, que comienza con la agricultura. Aunque la familia había emergido, era la familia matriarcal, ligada todavía al clan materno con sus principios colectivistas e igualitarios. Las mujeres continuaron trabajando en grupo, aplicando sus oficios «mágicos» en la labranza, en la producción artesanal y en las funciones sociales. Este período culmen de la creatividad femenina se registra en los muchos nombres honoríficos aplicados a las mujeres, resumidos en los términos de «diosas» o «diosas de la fertilidad.»

Frazer describe a la Isis egipcia, la primera diosa de la transición:

«Sus atributos y sus epítetos eran tan numerosos que en los jeroglíficos se la llama "la de muchos nombres", "la de mil nombres" y en las inscripciones griegas "la de miríadas de nombres" ...» El Dr. Budge dice que «Isis era la grande y benefactora diosa y madre, cuya influencia y amor llena todo el cielo y la tierra y la morada de la muerte, y ella era la personificación de la gran fémina, de poder creativo que concibió y dio a luz a toda cosa y a toda criatura viviente, desde los dioses en el cielo a los hombres en la tierra, y al insecto de la tierra; lo que ella dio a luz ella lo protege, lo cuida, lo alimenta, y lo nutre, y ella ocupó su vida en usar su poder con gracia y con éxito, no sólo al crear los nuevos seres sino en restituir a aquellos que estaban muertos.»¹

¿Cómo, entonces, en el último período de la barbarie, cayeron las mujeres de esta posición altamente estimada a su *status* degradado en la sociedad patriarcal civilizada? O, para hacer la pregunta de otra manera, ¿cómo establecieron su primacía los hombres en la sociedad y en la familia? Las dudas acerca de la prioridad del matriarcado han persistido debido a que esta caída del sexo femenino no se ha explicado adecuadamente.

La base de la caída de las mujeres descansa en la evolución de la propiedad privada.

EL ORIGEN DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Los factores socioeconómicos subyacentes han sido trazados por Engels y por otros. Históricamente, la propiedad privada se originó con la «propiedad mueble», objetos que podían ser transferidos de un poseedor a otro. La institución de la propiedad inmueble (propiedad real), consistente en la tierra y sus mejoras, apareció más tarde en la historia; comenzó con el reconocimiento de la residencia de la familia, la huerta o el vergel como forma distinta de la tierra común. Pero a diferencia de los bienes muebles, este minúsculo dominio privado no entró originalmente en el circuito del intercambio.

La acumulación de la riqueza privada originaria se hizo posible por la economía superior que comenzó con la agricultura y el almacenaje. La abundancia de alimentos llevó a poblaciones más concentradas y a nuevas divisiones del trabajo social. Los hombres, que anteriormente habían sido cazadores ahora se convierten en labradores, en ganaderos y en artesanos. La economía más productiva y el aumento de la fuerza de trabajo dio origen a un excedente por encima de las necesidades de consumo inmediato de los productores primarios.

En un principio, estos excedentes se utilizaban para mantener a los ancianos de la aldea que coordinaban el trabajo sobre proyectos comunitarios, como los sistemas de irrigación. Pero, gradualmente, algunos hombres elevaron su posición a la de sumos sacerdotes nobles, señores, ubicándose por encima de la gente común, exigiendo productos alimenticios, ganado y artesanías como tributos y, más tarde, como impuestos. La riqueza privada se acumulaba, ahora, en las manos de una élite, de una clase dirigente.

El desarrollo posterior del intercambio de mercancías a gran escala llevando hacia una economía de dinero apresuró la formación de un nuevo estrato de propietarios y de comerciantes ricos. En lugar de los antiguos guerreros tribales aparecieron los soldados al

servicio de sus señores, participando del botín como recompensa por sus servicios. Los cautivos que capturaban no eran adoptados sino puestos a trabajar como esclavos para aumentar la riqueza de sus amos.

La introducción de la esclavitud selló la caída de las mujeres. Desplazadas de la vida productiva y de la vida social, estaban relegadas al hogar individual. Aunque las mujeres continuaron produciendo en las granjas y en los oficios del hogar, éstas ya no eran funciones sociales sino familiares. Las mujeres ricas estaban más alejadas aún de las actividades productivas, convirtiéndose en poco más que reproductoras de herederos legales para las propiedades del hombre.

Todo esto, sin embargo, deja sin responder algunas preguntas. ¿Cómo es que la caída de las mujeres coincide con el surgimiento de la propiedad privada? y, ¿por qué cuando las mujeres estaban en lo más alto de su poder y de su prestigio, esta propiedad pasó a manos de los hombres y no a manos de las mujeres?

Wilhelm Reich toca este tema en su *The Invasion of Compulsory Sex-Morality*. Él coincide con Engels en que el advenimiento de la propiedad privada impuso la necesidad de transmitir la riqueza por medio de los hijos. Pero «esta hipótesis no muestra cómo la riqueza cayó en las manos del hombre... no indica el mecanismo que está por detrás del proceso histórico».² Su propia hipótesis llama la atención sobre el «regalo de casamiento» y su desarrollo en el «matrimonio por compra» como el mecanismo que está por detrás del avance del derecho paterno. Pero la cuestión va más profundo que esto.

El origen de la propiedad privada y de cómo llegó a las manos de los hombres está ligado con el reemplazo de la familia materna por el derecho indivisible del padre en la familia de un solo padre. El proceso a estudiar, por lo tanto, el de la victoria del derecho paterno sobre el derecho del hermano de la madre. La derrota de los hermanos de las madres provoca también la caída de las madres.

Como Reich lo detecta, el cambio llegó con el desarrollo del regalo de casamiento en matrimonio por compra. Los regalos de casamiento eran los primitivos intercambios de alimentos y de otros rubros para unir a los grupos de hombres hostiles. En cierto momento de la historia, este dar regalos entre los hombres pasó a ser una transacción de tipo diferente; el intercambio de lo que se había convertido en propiedad personal. Puesto que el intercambio de regalos había tenido lugar entre hombres, de igual modo el precio de boda se transformó en una transacción entre hombres. Este fue el primer factor que estaba por detrás del surgimiento de la propiedad privada en manos de los hombres y no de las mujeres.

El regalo no podía convertirse en precio hasta que no se hubiera alcanzado un nivel de desarrollo económico suficientemente alto. Para ir más allá del intercambio de recuerdos, habrían de estar disponibles para el intercambio bienes de valor como el ganado. Las primeras regiones en las que el dar regalos pasó a ser trueque fueron las regiones pastoriles del Viejo Mundo, y el ganado se convirtió en el primer valor implicado en la transición del regalo de casamiento al precio de boda. Briffault explica esto:

«La compra de una esposa es imposible en las etapas de cultura más primitivas, no sólo porque los hombres no tienen noción de cualquier intercambio comercial, sino porque no poseen propiedad consolidable, y están desprovistos, por consiguiente, de poder de compra ... Sólo en la etapa definitiva de la evolución cultural el hombre se ha convertido en propietario de propiedad transferible y consolidable, y está en posición para regatear, y para conmutar todas las contribuciones a la familia de la mujer por medio de un pago. Esta posición se alcanzó sólo cuando el hombre se convirtió en un propietario de ganado domesticado, su primera forma de propiedad real. El matrimonio por compra propiamente dicho no se encuentra en Australia, en Melanesia, en Polinesia o en América, donde no existían el ganado domesticado ni el hombre propietario de riqueza. Es en las sociedades pastoriles, o en las sociedades que habían pasado por etapas pastoriles, en África, en Asia y en Europa, en las que se ha desarrollado el poder de compra del regalo de novia.»³

La importancia del ganado en el desarrollo de la propiedad privada ha sido reconocida hace tiempo. El ganado era muy valioso en el primer período de la granja: sirvieron como animales de tiro, proveyeron alimentos para la despensa y subproductos para las industrias artesanales. En síntesis, el ganado se reprodujo, multiplicando todos estos beneficios. Éstas fueron las razones por las que el ganado se convirtió en la primera forma de propiedad mueble para el trueque por esposas.

La conexión entre el ganado y la institución de la propiedad en este punto decisivo de la historia ha dejado su impronta en el idioma inglés. Hoebel dice:

«La palabra *chattel*, que significa cualquier objeto de propiedad personal, se deriva del francés antiguo *chatel*. La palabra moderna angloamericana *cattle* tiene el mismo origen. *Chatel* tiene su etimología última en el latín *caput*, o cabeza. *Chatel* en francés antiguo se refería a una propiedad de gran valor, la cabeza de la propiedad. El ganado era, en tal medida, la forma principal de propiedad entre nuestros antepasados pastores, que nuestra palabra especializada para propiedad personal crece de la misma raíz.»⁴

Las transacciones que encierran el trueque de novias por ganado se llama «matrimonio a cambio de ganado», pero fundamentalmente son más el «precio por un niño» que el precio por una novia.

EL MATRIMONIO A CAMBIO DE GANADO Y EL «PRECIO POR UN NIÑO»

En el matrimonio a cambio de ganado, el marido daba un rebaño de ganado para asegurarse una esposa. Los parientes masculinos de la esposa recibían el ganado en nombre del grupo. Sin embargo, no fueron los hermanos o los hermanos de las madres los que se convirtieron en propietarios del ganado como propiedad sino los maridos y los padres. ¿Cómo sucedió esto?

Esta pregunta no se puede responder sin trazar la conversión del regalo de casamiento en precio de boda. El matrimonio a cambio de ganado entra en ambas categorías; comenzó como un intercambio de regalos entre las comunidades y las familias intermatrimoniales y terminó siendo precio de boda. Algunas regiones ganaderas hasta nuestros tiempos, han pasado del intercambio de regalos a la compra, y otros rondaron entre los dos. Hoebel nota las dificultades que esto creó a los antropólogos. «La línea entre los regalos y la compra es sumamente fina», dice el autor. «Esto hace difícil, a veces, determinar si la práctica social en una tribu dada es la compra de la novia o meramente un regalo.»⁵

A pesar de ello, hay formas de hacer la distinción. En los arreglos intermatrimoniales que no pasan por el intercambio, el grupo o la familia receptor no retiene permanentemente el ganado como su propiedad, se mantiene en constante circulación. Al escribir sobre los bantú de África, Ralph Piddington cita la pintoresca descripción de Ullen Young sobre el constante dar y recibir ganado por novias: «Para aquellos que ... ven una vez, a un pequeño puñado de ganado partir del establecimiento de un grupo hacia el otro, y ven simultáneamente a la joven partir en la dirección opuesta y, digamos, pasar a los animales por el camino, los que también ven a aquellas bestias acorraladas y tendidas hasta el día siguiente, cuando parten nuevamente del establecimiento que en primera instancia había sido del grupo de la esposa pero que ahora se ha convertido el grupo del marido que paga, dado que el varón joven de la familia ha alcanzado la etapa de tomar una esposa; los que ven este proceso desarrollándose interminablemente y a este ganado, siempre que parte, se ve equilibrado por una joven que parte de igual modo para encontrarse y transferirse por ellos; sólo para aquellos tiene real significado la frase «la riqueza de la novia».⁶

Es incorrecto, por consiguiente, referirse a esto como precio de boda. El pasar ganado de un grupo a otro en relación con cada matrimonio expresa simplemente las relaciones matrimoniales fraternales entre los grupos. No es una transacción de compra. Como Piddington mismo observa: «El ganado u otra riqueza obtenidos a cambio de una mujer son usados frecuentemente, en tiempos posteriores, para obtener una esposa para el hermano, y la serie progresiva de dichas transacciones unen a toda una serie de individuos y de grupos en una compleja red de relaciones sociales que es característica de la sociedad primitiva».

En tanto prevaleció el intercambio de regalos entre los hombres, las mujeres no cayeron bajo la dominación de sus hermanos o de sus maridos. Ellas retuvieron su importante lugar en la vida productiva, en su independencia y en su estima. Éstos se perdieron sólo con el surgimiento del precio de boda y su consolidación en el matrimonio por compra. Allí donde la mujer previamente tomaba la decisión sobre el hombre con el que se casaba, con el advenimiento del matrimonio por compra los deseos de la mujer se tenían muy poco o nada en cuenta. Los hombres hacían los tratos y los contratos matrimoniales. Pero estas transacciones ya no se hacían entre hermanos y hermanos de las madres de diferentes clanes, se hacían entonces entre los maridos y los padres de diferentes familias.

¿Cómo sucedió esto? En el sistema de intercambio, los hombres que pasaban ganado a cambio de una novia eran los maridos, y los hermanos y los hermanos de las madres eran los que recibían el ganado. ¿Por qué, entonces, los hermanos y los hermanos de las madres no se convirtieron en los propietarios privados del ganado en lugar de los maridos? La respuesta a esta pregunta, rara vez formulada, revelará cómo los maridos y los padres desalojaron a los hermanos y a los hermanos de las madres, preparando el camino para la supremacía masculina.

Dos factores principales fueron los responsables: los poderes restringidos de los hermanos y de los hermanos de las madres, y la forma en que el precio de boda funcionaba como «precio por un hijo». Juntos representan el «mecanismo» que Reich vio cómo la explicación de la forma de cómo el regalo de casamiento se convirtió en matrimonio por compra.

El tío materno, como el varón mayor en el clan materno o en la familia matriarcal, recibe el ganado transferido por el marido a cambio de una esposa. Pero él no era un individuo independiente que podía tomar posesión del ganado como propiedad personal. Él era sólo el custodio que actuaba en interés de todo el grupo. Lippert

dice, «el derecho fraterno dependía del derecho materno, y la transmisión de la propiedad todavía seguía la línea materna».⁷

La situación del marido era diferente, al luchar por convertirse en el único padre de una organización familiar no dividida. Su oportunidad vino del hecho que el ganado intercambiado por su esposa le daba derecho sobre los hijos como propios. Aun si el matrimonio se rompía, éstos derechos seguían siendo válidos y sólo podían ser invalidados a través de la devolución del ganado. Esto no siempre era posible si, por ejemplo, el ganado había sido transferido para asegurar una esposa para el hermano de la novia. El ganado que moría creaba posteriores problemas en materia de reembolso. No es difícil de ver cómo el pasaje de ganado como regalos de casamiento temblaría frente a los reclamos y contrarreclamos en relación con la posesión de los hijos o con el reembolso del ganado. Sutil pero inexorablemente el casamiento a cambio de ganado pasó de ser una relación de intercambio a ser una relación que implicaba a la propiedad privada. Con el advenimiento del precio de boda y del precio del niño se preparó el camino para la propiedad privada del ganado en manos del marido y del padre que, como individuos, podían disponer de ellos como querían.

Los antropólogos han notado que el primer propósito del precio de bodas fue tener la posesión de los hijos de la esposa. Entre los bantú, según Ralph Piddington, al ganado entregado se lo llama *lobola*, y hay un refrán que dice que «el ganado procrea niños». Dice el autor: «Es el pago de *lobola* el que establece el derecho de un padre sobre sus hijos y sobre los miembros de su grupo patrilineal. Esto se ve con más claridad en ciertos grupos bantú en los que, en caso de divorcio, los niños permanecían con el padre a menos que se devolviera el ganado original que se había entregado por el matrimonio, en cuyo caso los hijos pertenecen al grupo de su madre. Esta regla se resume en el refrán nativo: «Los hijos están donde el ganado no está».⁸

Audrey I. Richards señala con respecto a los bantú del sur que el pago de *lobola* significa que los parientes de la mujer «declinan sus propios derechos sobre los hijos no nacidos de la mujer que, de otra manera podrían pertenecer a su propio clan». Más adelante indica que a través del precio de boda, el padre no sólo logra el hijo de su esposa sino que lo aparta del *malume*, el hermano de la esposa.

«A partir de esta evidencia está claro, no sólo que el padre adquiere en el matrimonio el derecho único sobre sus hijos, sino que este derecho se adquiere a través de la transacción *lobola* misma.» «La realización del *lobola*», dice Posselt del matrimonio zulú, «no es una parte esencial de un matrimonio nativo válido, sino que es la esencia

misma de la transferencia de la custodia de los hijos a su padre, todas las demás consideraciones, derechos u obligaciones son auxiliares». Entre los bechuana, en la medida que no se dé un *bogadi* o una dote, la mujer y su prole sigue siendo propiedad de la familia y del clan. Lo mismo parece ocurrir en Metabele, entre los que el *lobola* que se establece, es una consideración pagada por el padre para el control sobre los hijos «sin el cual el *malume* los reclamaría». ... Faye describe al *lobola* «como el precio de compra de la futura progenie de la novia al clan materno al que por derecho pertenece».⁹

Los derechos sobre los hijos de una mujer eran en gran medida una parte del precio de boda de manera que si una mujer no daba a luz hijos para su marido éste podía exigir otra esposa en su lugar. En ausencia de esto, podía exigir la devolución del ganado. Según Hoebel, en África la familia de la novia sustituye por la hija menor «si es que los hijos no vienen de la primera hija por la que ellos habían recibido la dote». Y agrega:

«Como una alternativa, la suma del precio de boda podía ser reembolsada. Esto a menudo es difícil, sin embargo, porque el capital recibido en pago por una hija puede haber sido invertido ya en la compra de una esposa para un hijo.»¹⁰

Se ha observado que la práctica del infanticidio femenino se abandona con el advenimiento del precio de boda. Lippert dice que «las niñas ahora se convierten en objetos de alto valor». Y explica: «Cuando el nacimiento de una niña da a un padre café la perspectiva de adquirir treinta vacas, ciertamente deseará muchas de esas hijas, y ante la decisión de si la recién nacida debía o vivir o morir, el interés económico operaba cada vez más a favor de la vida». La misma conversión sucedió en Grecia:

«Entre los griegos, el curso de desarrollo es particularmente claro. ... esto se confirma por el informe de Aristóteles que los antepasados griegos habían dado sus esposas unos a otros. Como en la India, las cabezas de ganado eran las unidades de valor entre los griegos homéricos. Con inusual liberalidad, Ifidamas dio cien novillos por su novia, mientras que en otro caso cuatro bueyes constituyeron el precio de compra de una mujer capaz. En la medida en que los griegos acumulaban capital en ganado, las niñas se escapaban con frecuencia cada vez mayor del destino de la exposición, mucho antes que esto fuera elevado como ley. La verdadera naturaleza de la nueva estima por las jóvenes encontró su expresión en las alabanzas de Homero, que las elogió porque ellas dan ganado a la casa de su padre.»¹¹

«El precio por un niño» fue progresivo en el sentido que suprimió el infanticidio femenino. Pero tenía un aspecto regresivo; el

cerceamiento de la independencia y de la libertad de las mujeres. La mujer que deseaba dejar a su marido encontraba dificultades crecientes para hacerlo porque estaban implicados los hijos. Los hombres que habían logrado la propiedad del ganado o la propiedad de los hijos no estaban inclinados a separarse de ellos porque una mujer desease meramente su libertad. La única alternativa dejada a la mujer, en la ausencia del reembolso de ganado, era abandonar a sus hijos.

Era una decisión muy difícil de tomar para una madre, por más que ella anhelara su libertad, particularmente cuando se exigía más de un hijo como precio de su redención del matrimonio. Lippert dice que «entre ciertas tribus en África Central se dice que el nacimiento de cinco hijos le da a la madre la opción de volver a su hogar paterno. Entre los songhay, la mujer es redimida al dar a luz tres hijos».¹²

Incluso las mujeres que no dieron a luz hijos en su matrimonio no estaban exentas de las obligaciones contraídas a través del precio de boda. Si se casaban nuevamente y daban a luz hijos en el segundo matrimonio, estaban obligadas a «ceder» los hijos al marido divorciado en lugar del reembolso del precio de boda. Hoebel cita el siguiente ejemplo:

«El informe de Linton sobre los vezo sakalava de Madagascar muestra hasta qué grado el precio de boda es realmente la compra de un derecho a los hijos en estos pueblos. En el caso de divorcio, ni el reembolso del ganado pagado ni la sustitución por otra mujer es socialmente permitido. La mujer divorciada se puede volver a casar, pero sólo con el permiso de su anterior marido. Esto será un compromiso para el futuro entre la esposa y su nuevo futuro marido de que los primeros hijos nacidos de ellos (hasta el límite de tres) serán cedidos al primer marido, que fue el que pagó la dote a su familia. La mujer cría y guarda al niño hasta el destete, después de lo cual serán entregados al primer marido y se convertirán en sus herederos legales sin la formalidad de la adopción.»¹³

De este modo, por grados, la mujer llegó a estar cada vez más bajo el dominio de su marido, que había pagado el precio de boda por ella y junto a éste, el precio por un hijo, por los hijos de ella. Por medio del pago en ganado el padre había tomado posesiones, el hermano de la madre ahora tenía que relegar todos sus derechos sobre los hijos de su hermana. Una vez que fueron eliminados los hermanos y los hermanos de las madres, los maridos y los padres pudieron consolidar su supremacía sobre sus esposas y sus hijos como sus «propias» familias.

Era esencial no sólo para la familia patriarcal ganar suprema-

cía sino mantenerla a través de una línea continua de padres y de hijos a lo largo de las generaciones. Briffault señala lo que sucedía si se rompía esta línea: «Bajo la Ley de las Doce Tablas, en la ausencia de un heredero patriarcal, la propiedad volvía al clan. ... La ausencia de un heredero legal reducía incluso al patricio bajo la ley, a la condición de comunismo tribal en relación con la transmisión de la propiedad».¹⁴

DEL MATRIMONIO POR COMPRA AL PODER PATRIARCAL

La ignorancia persistente de la relación genética entre el padre y el hijo a menudo no se percibe; o no se cree. C. L. Meek, al escribir sobre los pueblos del norte de Nigeria, dice: «Parece ser inmaterial para un padre si el hijo nacido de su esposa fue procreado por él mismo o por uno de los parientes de su grupo. ... Es difícil para un europeo que cree en el "amor instintivo" del padre por el hijo aceptar este punto de vista».¹⁵ Pero no hay ambigüedad en las evidencias; antes de que los hechos de la paternidad se conocieran, un hombre «procreaba» a su hijo no a través de un proceso genético sino a través de una transacción de propiedad.

Hoebel acepta esto parcialmente. Después de notar que los hijos nacidos de una mujer en su segundo matrimonio podían ser exigidos por el primer marido que había pagado la dote, decía que esto ilustraba un principio básico: «a saber, entre los primitivos la paternidad sociológica generalmente es más significativa que la paternidad biológica».¹⁶ De acuerdo a esta concepción, los hombres sabían acerca de la paternidad biológica pero por alguna razón inexplicable daban igual o mayor reconocimiento a los hijos que no eran los propios.

Sin embargo, no hay evidencias para mostrar que los hombres fueron siempre indiferentes a la paternidad biológica una vez que se familiarizaron con la idea. Por el contrario, instituyeron leyes estrictas y severos castigos para las esposas que caían bajo la sospecha de dar a luz un hijo que no estaba emparentado «por sangre» con su padre. Por lo tanto, cuando los hombres demandaban los hijos de otros hombres como hijos «propios» esto indicaba que todavía ignoraban la paternidad fisiológica.

Cuando un bantú dice que «el ganado procrea hijos» no están diciendo que el hombre procrea hijos al tener trato sexual con su esposa. Es el ganado el que procrea a los hijos para el hombre porque esa es la propiedad que él entrega para asegurar la propiedad sobre ellos. Lucy Mair dice:

«Sólo si se devuelve la riqueza de la novia, la mujer puede dar hijos a otro hombre. Ella puede concebir en adulterio y aun dejar a su esposo y vivir con otro hombre, pero en la medida que el ganado de su esposo está con su linaje, sus hijos son de él. Esto significa que los heredan de él y no de su padre real, y él reclama la dote que se da por las niñas.»¹⁷

A partir de las evidencias sobre el tema, Frazer plantea la siguiente conclusión:

«Al negar, como lo hacen explícitamente, que el hijo es procreado por el padre, sólo pueden considerarlo como un consorte, y, en un sentido, como el propietario de la madre, y por lo tanto, como el propietario de su progenie, así como un hombre que es propietario de una vaca es también propietario de los terneros que ésta tendrá. En síntesis, parece probable que se veía a los hijos de un hombre como su propiedad mucho antes de que fueran reconocidos como su prole.»¹⁸

Lippert cita la Ley hindú de Manu para el mismo efecto: «Los hijos pertenecen a su padre así como el propietario de una vaca se convierte en el propietario de los terneros».¹⁹ Robertson Smith dice que la idea árabe de paternidad está «estrictamente correlacionada» con la naturaleza del contrato en el matrimonio por compra». Y agrega: «Un hombre es el padre de todos los hijos de la mujer por los que ha pagado el derecho de tener una prole que podrá ser considerada de su propio parentesco».²⁰

De manera que los hijos propios de un hombre eran los hijos que él adquiriría por medio de un pago. Qué poco tenía que ver la paternidad fisiológica con la primitiva familia patriarcal se puede ver en los variados recursos ingeniosos que los hombres inventaban para mantener su propiedad y perpetuar la línea de descendencia padre-hijo, la herencia y la sucesión. A éstos se los llamaba «matrimonios leviráticos», «matrimonios fantasma», y «matrimonios de mujer a mujer». Todos están basados sobre el pago en ganado como precio por el hijo y no tienen conexión alguna con la paternidad fisiológica. Y todos están dirigidos a garantizar a un hombre una línea permanente de hijos a través de las generaciones en el caso de que él muera antes de haber procreado un hijo.

El matrimonio levirático es el más conocido. El término deriva del latín *levir*, que significa «el hermano del marido». Si un marido moría antes que su esposa le diera un hijo, uno de sus hermanos se casaba con la viuda para procrear un hijo para él. Lippert señala que el matrimonio levirático estaba «considerado como una obligación por las Leyes de Manú».

Entre los antiguos hebreos, el primogénito varón sucedía en el

nombre al difunto, «que su nombre no sea arrancado de Israel».²¹ En dichos matrimonios, era sólo a través del hermano del padre, nunca a través del hermano de la madre, que se podía mantener la línea de descendencia paterna, la herencia y la sucesión.

En su sección «padres por poder», Lucy Mair dice: «En muchas sociedades patrilineales, el heredero de un hombre es su hermano siguiente, quien lo *sucede* en sus responsabilidades generalmente en su *status* como así también *hereda* sus posesiones. De ese modo, se convierte en el guardián de su viuda así como también de sus hijos, y se espera, particularmente si la viuda es joven y todavía no ha dado a luz muchos hijos, que «cultive semillas», en la expresión bíblica, para su hermano muerto por medio de la cohabitación con ella. Esta es una expresión del principio de que el matrimonio hecho legal por el precio de boda no se disuelve incluso con la muerte; sólo se puede romper al devolver el ganado entregado por el casamiento. Este principio, a menudo opera en otra forma, la viuda que no quiere cohabitar con el hermano de su difunto marido no se ve forzada a hacerlo, pero si ella elige vivir con otro hombre, los hijos que tiene con él se consideran todavía como de su esposo.»²²

La «cohabitación» en el sentido sexual es realmente irrelevante en el matrimonio levirático. Ya sea que la esposa cohabite con el hermano vivo o con un completo extraño, los hijos que ha dado a luz siguen la línea paterna del hombre difunto en virtud del pago en ganado que ha sido hecho por ellos. El hermano del marido muerto no era tanto el guardián de la viuda como de la transacción que envolvía a los hijos de la viuda.

«El matrimonio fantasma», a pesar de su nombre sonadamente místico, es una variación del principio que encierra el matrimonio levirático. En este caso no hay necesidad que el hermano vivo se case con la viuda de su hermano muerto; tampoco ella está obligada a casarse con él. Él puede pagar el precio por el hijo, procrear un hijo de cualquier mujer y acreditar el hijo a la línea del hermano muerto. La institución se aplicaba incluso a los hombres solteros. Piddington dice que entre los nuer «si un hombre casado o soltero, se muere sin realizar su función de hombre, se convierte en una obligación para uno de sus parientes hombres casarse con una esposa en su nombre. Los hijos de tal unión son legalmente los hijos del hombre muerto, y heredan los privilegios sociales o rituales que él normalmente hubiera pasado a sus hijos».²³

Lucy Mair, citando a Evans-Pritchard, muestra que los matrimonios fantasma son muy comunes en partes de África.

«Los nuer y otros pueblos africanos, creen que cada hombre tie-

ne el derecho a casarse y a fundar su propia línea de descendencia. Es la obligación de sus parientes agnáticos proveerle ganado, de los rebaños que poseen en común, para que pueda hacerlo. Pero, algunas veces, un hombre joven muere antes de que sus arreglos matrimoniales se hayan completado, o un hombre tiene hijas solamente, o sus hijos varones mueren antes de crecer. Entonces, es obligación de su pariente más cercano "casarse con una esposa en su nombre". Los hijos de este matrimonio serán considerados como los hijos del hombre muerto, y dado que la mayoría de los nuer no pueden afrontar el casarse con más de una mujer, este marido, a su vez, se morirá sin herederos, y un pariente tendrá que hacer por él "un matrimonio fantasma".» Evans-Pritchard considera que deben haber tantos matrimonios fantasma como matrimonios ordinarios.²⁴

Finalmente, existe el matrimonio de mujer a mujer. Las parientas mujeres, y no los hombres, arreglaban para llevar adelante la línea del hombre muerto. Así lo describe Piddington, «una mujer puede contraer, a veces, un matrimonio fantasma con otra mujer en nombre de su pariente muerto. Los hijos de la segunda mujer, procreados por algún hombre extraño, son legalmente la prole del "marido femenino del pariente muerto". Esta costumbre, dice el autor, se encuentra no sólo entre los nuer sino en zonas de África "tan apartadas como el Transvaal y el Dahomey"». ²⁵

Una transacción que puede hacer de una mujer un «marido femenino» puede también convertirla en un «padre femenino», según señala Hoebel:

«La única desviación de la dote como medio para obtener prole se encuentra entre los dahomeanos de África Occidental. Una mujer casada puede pagar la dote para obtener una segunda esposa para su marido como medio de proveerle hijos. Estos hijos llaman "padre" a su primera esposa progenitora, porque ella, después de todo, es la que pagó por ellos. Esto parece llevar el principio de paternidad sociológica un poco más lejos, pero, ¿quién puede negar que es lógico?» ²⁶

Esto demuestra lo poco que tenía que ver la paternidad fisiológica, incluso las relaciones sexuales entre el marido y la esposa, con la fundación de la familia patriarcal y la línea paterna. También ayuda a corregir la incorrecta concepción tan difundida de que la infidelidad o el «adulterio» de la esposa era la causa de las incesantes querellas y contiendas entre los hombres.

Para nosotros, el término «adulterio» significa la cohabitación sexual de una esposa con un hombre que no es su esposo, usualmente sobre bases furtivas. Esto es considerado como un crimen contra el esposo de la mujer y un pecado contra sus votos matrimoniales.

Se han infligido pesados castigos, hasta nuestros días, sobre una mujer adúltera. Ella podía ser echada por su esposo, podían quitarle los hijos o podía verse arruinada económica y socialmente. Pero en la sociedad precivilizada no existían ni el concepto ni el castigo.

El caso era exactamente el contrario. En numerosos ejemplos de los llamados préstamos de esposa y en prácticas similares, la esposa no sólo era libre sino que se la animaba a dar sus favores sexuales para proteger a su marido al convertir a un potencial adversario en amigo o para salvaguardar la comunidad de algún desastre. Según dicen algunos antropólogos, el adulterio es «permitido» siempre y cuando el esposo lo sepa, o lo sancione, o cuando es la costumbre. Pero no se puede llamar «adulterio» si no es ni furtivo ni prohibido.

Incluso después que la familia patriarcal hiciera su aparición, el concepto de «adulterio» no estaba conectado con los delitos sexuales de la esposa sino con la malversación de la propiedad del hombre. Algunos antropólogos se refieren a esto como «robo». En el artículo sobre «Adulterio» en la Enciclopedia Inglesa Hastings, J. A. MacCulloch dice que: «En el Estrecho de Torres no hay palabra para aparte de la palabra robo... y a toda conexión irregular se la llamaba "robar una mujer"». ²⁷ Otros han hecho la misma observación.

Robar esposas, así como hurtar ganado, fue originalmente una cuestión de derechos de propiedad. El hombre que se iba con la esposa de otro hombre sin reembolsar la dote en ganado era un ladrón. Y la mujer que se iba sin comprometerse con el reembolso era «infiel» no en sentido sexual sino en un sentido de propiedad.

Un destello de este estado de cosas es ofrecido por Audrey I. Richards en una descripción de Bantú del Sur:

«... la transferencia del ganado *lobola* determina el *status* social de la mujer y la legitimidad de los hijos; y, dado que este ganado se usa para comprar una esposa para el hermano de la mujer, de este modo una tercera familia de parientes está unida por el mismo lazo. ... La transferencia del ganado *lobola* en el matrimonio, por lo tanto, sujeta a dos grupos de parientes en una perpetua tirantez. Cada uno espera ansiosamente ver que su parte en el regateo se cumpla. Constantemente tienen lugar celos y situaciones de conflicto. Una gran parte del tiempo y de las energías del propietario de ganado de Bantú parece dedicarse a las interminables discusiones y debates por las querellas en relación al *lobola*, sean cuales fueren las transacciones presentes o el cumplimiento de las obligaciones en el pasado.» ²⁸

Cuando estas querellas de propiedad se interpretan como celos sexuales, el cuadro se distorsiona completamente. Los celos sexuales —que no existen en la sociedad matriarcal— se desarrollan junto

con la propiedad privada y la familia patriarcal. MacCulloch dice, «es especialmente entre los pueblos en los que la poligamia o la monogamia es la regla, donde vemos trabajar los celos y la idea de la propiedad de las mujeres existe con más énfasis».²⁹

El hombre, ahora, poseía a su esposa y tenía derechos exclusivos sobre sus órganos sexuales así como sobre sus hijos, eran parte y parcela de su propiedad. Se infligían serios castigos a cualquier hombre que atentara contra estos derechos de propiedad, y en casos de infidelidad de la esposa también se la castigaba severamente. Según MacCulloch, un hombre podía castigar a su mujer matándola o cortándole la nariz, las orejas o el cabello; y él podía matar, castrar, mutilar o flagelar al hombre que había invadido sus derechos de propiedad.

En otras palabras, apenas los hombres se habían liberado de los antiguos adversarios de sangre nacidos de su ignorancia de la muerte natural cuando estaban nuevamente en conflicto unos con otros, pero esta vez sobre los derechos de propiedad sobre el ganado, las esposas y los chicos. De hecho, la línea divisoria entre los dos es, a menudo, imperceptible; en algunas regiones hasta nuestros días, coexisten los adversarios de sangre con las querellas sobre el precio de boda. Esto es especialmente cierto allí donde la transición del regalo de casamiento al precio de boda no se ha completado.

De manera que con el desarrollo pleno de la propiedad privada y de la familia patriarcal, las mujeres perdieron el control sobre sus vidas, sobre sus destinos e incluso sobre sus cuerpos. Las mujeres se vieron reducidas a una dependencia económica de los maridos para su sustento. El divorcio se hizo más y más difícil, hasta que finalmente se prohibió del todo para la esposa. Así como un lazo de matrimonio atado alrededor del cuello de las mujeres, así estaban acorraladas como ganado en los hogares de sus maridos, bajo el pleno dominio de ellos.

El poder paterno comenzó con lo que Robertson Smith llama «dominio del matrimonio». En esta forma, dice el autor, la esposa «ha perdido el libre derecho de disponer de su persona; su marido tiene autoridad sobre ella y sólo él tiene el derecho al divorcio».

Robertson Smith agrega:

«De acuerdo con esto, el marido en esta clase de matrimonio es llamado, no sólo en Arabia, sino también entre los hebreos y los arameos el "señor" o el "propietario" de la mujer (*ba'l*, *ba'al*, *be'el*).

»... Será conveniente tener un nombre breve para este tipo de matrimonio en el que estos rasgos se combinan, y así como el nombre Baal es familiar para todos a partir del Antiguo Testamento, yo propongo llamarlo matrimonio *ba'al* o matrimonio de dominación, y llamar a la mujer *be'ulah* o mujer sujeta.»³⁰

Baal, el dios-señor de la era de los sacrificios toma ahora una forma terrena, patriarcal como el señor y el dueño del ganado, de las mujeres y de los niños y de todas las propiedades. De allí en más, se ordena una nueva postura para las mujeres. Se arrodillarán para adorar a sus señores en los cielos y en la tierra.

Ahora, las rígidas costumbres morales sexuales cercenaban la anterior libertad de las mujeres. Ya se les llame «moralidad», «pureza», «virginidad» o «castidad», las imponen los hombres sobre las mujeres, y no las mujeres sobre los hombres. Así las descifra Sumner, «castidad para la soltera significa: ninguno; para la casada: ninguno que no sea su marido».³¹

Briffault demuestra el cambio drástico en la vida de las mujeres al comparar a las mujeres arrianas hindúes del período védico con sus sucesoras bajo la regla patriarcal:

«Las mujeres del período védico, casadas o solteras, se movían abiertamente y se mezclaban libremente en la compañía masculina en los festivales y en las funciones. ... Ellas disfrutaban de completa libertad para elegir a sus amantes y a sus maridos. Ese contraste entre la libertad que disfrutaban antiguamente y su posición en tiempos posteriores, cuando fueron atadas por las leyes patriarcales, era familiar para los escritores del período épico. En el Mahabharata, así se dirigía Pandya a su esposa Kuntty: "Te diré ahora acerca de las prácticas indicadas antiguamente por el ilustre Rishis, plenamente conecedor de cada regla de moralidad. Oh tú, de hermoso rostro y de dulces sonrisas, las mujeres no estaban formalmente amuradas en casas y dependientes de sus maridos y de sus parientes. Solían salir libremente, disfrutando de lo que les placía. Oh, tú de excelentes cualidades, entonces ellas no adherían a sus maridos fielmente; y sin embargo, oh hermosa, no se las consideraba como pecadoras, porque esa era la usanza sancionada en esos tiempos. ..." Por cierto, esa usanza, tan indulgente para las mujeres, tuvo la sanción de antigua. La presente práctica, sin embargo, de las mujeres confinadas a un marido de por vida ha sido establecida más tarde.»³²

Muestra la posición subordinada y relegada de las mujeres después de su caída de la siguiente manera:

«En las "Leyes de Manu" se establece que "una joven no ha de hacer ningún acto de acuerdo a su voluntad, una mujer joven tampoco, aunque esté en su casa". En su infancia, una niña debía estar bajo la voluntad de su padre; en su juventud bajo la voluntad de su esposo, al morir su esposo, bajo la voluntad de sus hijos varones. La mujer no debía nunca disfrutar a su propia voluntad. Aunque de mala conducta o libertino o exento de toda buena cualidad, un marido siempre debe ser adorado como un dios por su buena esposa.»³³

Con la consolidación de la propiedad privada y de la familia patriarcal, no sólo el matriarcado sino también el fratriarcado, cayeron en ruinas. Los hermanos de las madres, al abandonar a sus hermanas, se convirtieron en los padres de sus propias familias y en los propietarios de sus propias propiedades. Esto dejó a las mujeres sin aliados masculinos, estaban completamente a la merced de las nuevas fuerzas sociales enlazadas con la sociedad patriarcal basada en la propiedad.

Se puede rastrear cómo se sentían las mujeres en torno a esto en un pasaje del *Kamil* árabe, citado por Robertson Smith. Él lo llama «un pasaje muy instructivo en relación con la posición de las mujeres casadas».

«Nunca dejéis a la hermana alabar a su hermano; nunca dejéis a una hija lamentar la muerte de un padre;

»Porque ellos las han traído al lugar donde ya no son mujeres libres, y ellos las han erradicado hasta el fin de la tierra.»³⁴

En realidad las mujeres no estaban erradicadas hasta el fin de la tierra; por el contrario, estaban enclaustradas en las casas privadas de sus maridos, para atender a sus necesidades y para dar a luz a sus hijos legales. Para las mujeres, que una vez fueron tan libres e independientes, por cierto, esto les debe haber parecido el fin del mundo.

Con el advenimiento de la esclavitud, que marca la primera etapa de la sociedad de clases civilizada, se completó la degradación de las mujeres. Intercambiadas anteriormente por ganado, ahora estaban reducidas a ser enseres de la servidumbre doméstica y de las funciones procreativas. La definición jurídica romana del término «familia» es una clara expresión de esto:

«Famulus significa un esclavo doméstico y familia significa la totalidad de esclavos pertenecientes a un individuo. Incluso en los tiempos de Gayo la familia, id es patrimonium (esto es, la herencia) era legada a voluntad. La expresión fue inventada por los romanos para describir a un nuevo organismo social, la cabeza del mismo tenía bajo su dominio a una esposa, a sus hijos y a un número de esclavos, bajo el poder paternal romano, sobre todos ellos en la vida y en la muerte.»³⁵

La caída de las mujeres produjo una aguda reversión en su «valor» como esposas. En lugar de precio por matrimonio, el pago hecho por el marido para asegurar una esposa, llegamos ahora a la dote. «Los atenienses», dice Briffault, «ofrecían una dote como atractivo para que los hombres se casaran con sus hijas, y toda la transacción del matrimonio griego se centraba alrededor de la dote».³⁶

Tylor, uno de los pocos antropólogos que notaron esta reversión, lo consideró un «problema interesante en la historia de las leyes» en relación con esta trasposición curiosa de precio de boda en dote.³⁷

Pero la ley era un mero reflejo de la nueva realidad social. Una vez que las mujeres perdieron su lugar en la vida productiva, social y cultural, su valor cayó junto con su anterior estima. Allí donde anteriormente los hombres pagaban un precio por una mujer valiosa, ahora de esposa dependiente pagaba el precio para asegurar un marido y un proveedor.

Lo que sentían las mujeres frente a esta humillación montada sobre la degradación, se registra en el drama de Eurípides, en el que Medea se lamenta:

*«Ay, de todas las cosas vivas y razonadas
las mujeres son la raza más miserable;
que primero necesita comprar un marido a gran precio
Cogerlo para que después sea el propietario de nuestras vidas.»*

Incluso esto no era todo. Después de reducir a las mujeres a la dependencia económica y a las funciones meramente procreativas, los hombres de la primitiva sociedad civilizada declararon que las mujeres eran incluso incidentales en el parto. Tan pronto como fue fijada por ley la línea de descendencia paterna, los hombres comenzaron a reclamar que el padre sólo creaba a los hijos. Según Briffault, los pensadores griegos, en el período clásico, veían el útero de la mujer sólo como un «receptáculo adecuado» —un saco— para el niño; la madre era, consecuentemente su enfermera, pero «el padre era, estrictamente hablando, el único progenitor».³⁸ Lippert dice que, mientras «ningún historiador ha prestado atención» a este tema, las evidencias muestran que la descendencia matrilineal dio lugar al «extremo opuesto», el que Lippert describe de la siguiente manera:

«Ella, que durante incontables miles de años, había sido el pilar de la historia de la joven humanidad, se convierte, ahora, en una débil vasija desprovista de voluntad propia. Ya no lleva la casa de su esposo; estos servicios fueron olvidados en un estado de esclavos. Ella era, meramente, un aparato, no reemplazado todavía por otro invento, para la propagación de la raza; un receptáculo para el homúnculo.»³⁹

Esta idea de que sólo los hombres creaban a los niños indica que aún en esta fecha tardía, en los comienzos de la civilización, los hombres todavía ignoraban los hechos acerca de la reproducción. Pese a las vagas especulaciones que se planteaban sobre la materia, la paternidad genética no había tomado parte en la victoria de la familia patriarcal y del poder patriarcal. Los hombres habían ganado sobre la base de su propiedad privada. No fue la biología sino la ley romana la que estableció el dictamen de la *patria potestas*; «todo el poder

al padre». Y, como muestra la descripción de Briffault, la propiedad fue el padre de esta legalidad patriarcal.

«El principio patriarcal, la disposición legal por la que el hombre transmite su propiedad a su hijo, fue evidentemente una innovación de los "patricios", esto es, de los partisanos del orden patriarcal, de la riqueza y de los propietarios. Ellos desintegraron al primitivo clan materno al formar las familias patriarcales, que ellos "desviaron" del clan; la *familiam ducere*. Los patricios establecieron la regla de descendencia paterna, y consideraron al padre, y no a la madre, como la base del parentesco, *patres ciere possunt.*»⁴⁰

Los romanos, además, dejaron bien claro a sus descendientes varones la necesidad de mantener la supremacía masculina y, por sobre todo, impedir a las mujeres ganar su libertad y su independencia. Briffault nos dice:

«El hermano Cato se refiere en términos muy claros al establecimiento legal de la supremacía masculina. "Nuestros padres", dice en su defensa de la Lex Oppia, "han deseado (*voluerunt*) que las mujeres estuvieran en poder de sus padres, de sus hermanos y de sus maridos. Recordad todas las leyes por las que nuestros padres han cedido la libertad de las mujeres, y por las que han atado a las mujeres al poder de los hombres. Tan pronto como son nuestros iguales, se convierten en nuestros superiores"»⁴¹

Este padre patriarcal triunfante es un león rugiente comparado con el marido serí, que se ubicaba al final de la línea de los hermanos de las madres en el momento en que hizo su aparición en la historia. Pero una vez que el último ocupó el primer lugar, no hizo más que completar su pasado poco glorioso. La «figura del padre» todopoderoso presidía no sólo el mundo civilizado sino también el supermundo. En las irónicas palabras de lord Raglan:

«... la mayoría de los ingleses tienen, por lo menos, cinco padres. Está el Padre Celestial, que nos confiere la inmortalidad en el bautismo por intermedio de un sacerdote, el Dios Padre. ... Está el Rey, el padre de su pueblo, a quien enviamos nuestras hijas vestidas como novias, para que él pueda concederles la esencia de la vida. ... Luego está nuestro padrino, que nos confiere su nombre, y sin lugar a dudas una porción de su esencia de vida; y finalmente está nuestro suegro y el marido de nuestra madre.»⁴²

El misionero-antropólogo inglés Lorimer Fison, observó sarcásticamente que la introducción de la descendencia paterna es «el fondo de todas las nociones aristocráticas». Fison dijo:

«El nacimiento empezó como un rango establecido, tenemos los hombres que no "nacieron", otros que nacieron pero no "nacieron plenamente", otros nacieron plenamente pero no son "bien nacidos"»

otros que son bien nacidos pero no "tienen alcurnia", y por último, los hombres que tienen tanta alcurnia como para ser "nacidos de dios".»⁴³

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *The Golden Bough*, Parte IV, Adonis, Attis, Osiris, vol. II, p. 115.
2. *The Invasion of Compulsory Sex-Morality*, p. 89.
3. *The Mothers*, vol. II, p. 218.
4. *Man in the Primitive World*, pp. 342-43.
5. *Man in the Primitive World*, p. 308.
6. *Introduction to Social Anthropology*, pp. 140-41.
7. *Evolution of Culture*, p. 248.
8. *Introduction to Social Anthropology*, p. 140.
9. *Hunger and Work in the Savage Tribe*, pp. 124-25.
10. *Man in the Primitive World*, p. 208.
11. *Evolution of Culture*, pp. 308-13.
12. *Evolution of Culture*, p. 309.
13. *Man in the Primitive World*, p. 209.
14. *The Mothers*, vol. II, p. 345.
15. *Tribal Studies in Northern Nigeria*, vol. I, p. 102.
16. *Man in the Primitive World*, p. 209.
17. *Introduction to Social Anthropology*, p. 84.
18. *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 167.
19. *Evolution of Culture*, p. 362.
20. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 132.
21. *Evolution of Culture*, p. 348.
22. *Introduction to Social Anthropology*, pp. 84-85.
23. *Introduction to Social Anthropology*, p. 157.
24. *Ibid.*, p. 85.
25. *Ibid.*, 157-58.
26. *Man in the Primitive World*, p. 209.
27. Vol. I, p. 123.
28. *Hunger and Work in a Savage Tribe*, pp. 131-32.
29. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. I, p. 123.
30. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, pp. 92-93.
31. *Folkways*, p. 395.
32. *The Mothers*, vol. I, p. 346.
33. *Ibid.*, p. 345.
34. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 94.
35. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, p. 68.
36. *The Mothers*, vol. II, p. 337.
37. *Anthropology*, p. 248.
38. *The Mothers*, vol. I, p. 405.
39. *Evolution of Culture*, pp. 355-358.
40. *The Mothers*, vol. I, p. 428.
41. *Ibid.*
42. *Jocasta's Crime*, p. 189.
43. Citado en: Lewis Henry Morgan, por Carl Resek, p. 128.

XIV. HECHOS Y FALACIAS ACERCA DEL INCESTO

«El incesto, el crimen universal, viola un tabú que es tan poderoso entre los primitivos como entre los sofisticados modernos.» Esta es la frase inicial del libro *Incest Behavior* por S. Kirson Weinberg, profesor de sociología de la Universidad de California.¹ Para reforzar esta proposición, Weinberg cita a A. L. Kroeber: «Si se preguntara a diez antropólogos que designaran una institución universal, nueve probablemente nombrarían la prohibición del incesto; algunos la han nombrado expresamente como la única institución universal.»²

¿Sobre qué evidencia documentada se hace esta afirmación absoluta? Es pertinente referirse aquí al comentario de lord Raglan sobre el tema: «Una de las cosas más sorprendentes sobre la literatura antropológica, es el número de afirmaciones completamente no comprobadas que al pasar revista han triunfado como hechos científicos incuestionables.»³ En ninguna otra parte esto es tan cierto como con relación a la «incuestionable» universalidad del tabú del incesto.

Como en el caso del canibalismo y del sacrificio, hay referencias desperdigadas, pero no un trabajo comprehensivo sobre el incesto y su historia. Los antropólogos ahistóricos caen en una curiosa inconsistencia sobre este tema. Rechazan el enfoque evolucionista sobre la base de que nada cierto se puede saber acerca de las instituciones y de las costumbres de la humanidad paleolítica; consecuentemente no se pueden establecer «universales»; sin embargo ellos plantean un miedo «universal» al incesto.

No se cuestiona que existe un tabú de incesto en la sociedad moderna a lo largo de todo el mundo. Bajo esta prohibición, los miembros de una misma familia no se pueden casar o tener trato sexual entre sí. Pero la pregunta es: ¿Hasta dónde se remonta en la historia la prohibición dentro de la familia? El punto más obvio es que *un tabú dentro de la familia no puede comenzar hasta que la unidad de la familia patriarcal ha comenzado a existir y esto, como hemos visto, fue en los comienzos de la época civilizada.*

En una nota al pie, Weinberg trata una teoría del origen de la palabra:

«El término incesto se deriva de la palabra latina *incestum*, o incesto. *Incestum* alude al cinturón o faja de Venus, el que en un matrimonio legal era usado por las mujeres y desatado por los hombres como un augurio de felicidad conyugal y paternal; su no uso en un matrimonio ilegal, volvía a éste "incestuoso o desfajado".»⁴

Esto indica que el término «incesto» no es más antiguo que el término «familia». Ambos fueron acuñados por los juristas romanos que codificaron las leyes de la familia patriarcal, de los derechos de propiedad y de la herencia de padre a hijo en los comienzos de la sociedad patriarcal.

En su origen, el término hacía referencia a la «no castidad» de la esposa, la violación de los derechos propietarios del marido que tenía posesión sexual exclusiva de la mujer con la que se casaba. Pero esto no tiene nada que ver con el incesto en nuestro sentido del término.

Hoy, la prohibición se aplica a los miembros de una misma familia; no puede haber trato sexual entre padre e hija, entre hijo y madre, entre hermano y hermana. El incesto implica mucho más que la simple mujer «incasta» que viola sus votos matrimoniales. Toda mujer, casada o soltera, que tenga trato sexual con un padre o con un hermano o con un hijo es culpable de incesto. Éste se considera como el más abominable de todos los crímenes sexuales porque las personas implicadas son «parientes de sangre» y se cree que esto «corromperá» a todo niño que resulte de ello; esto es, lo hará defectuoso.

Este no es el significado de incesto en el momento que se originó el término en los comienzos de la civilización. ¿Cuándo y dónde tuvo lugar el cambio? Este tema, que no ha sido investigado, requiere un examen de dos conceptos diferentes de parentesco de «sangre» —antiguo y moderno— y de la evolución de la exogamia patriarcal al tabú de incesto patriarcal.

LA AMBIGÜEDAD DEL PARENTESCO DE «SANGRE»

Los salvajes no sabían que los niños nacían como resultado del trato sexual entre un hombre y una mujer, heredando la prole rasgos de ambos padres. En su concepción, los parientes matrilineales solamente eran parientes de sangre, porque nacían de la sangre de la comunidad de madres y comían juntos los mismos alimentos. Los hombres eran «hermanos de sangre» entre sí porque comían de la misma carne y bebían juntos de la misma sangre, que era la garantía de que no se atacarían y no se comerían unos a otros.

De modo que el concepto primitivo de parentesco de «sangre» era totalmente diferente al nuestro; se basaba sobre consideraciones conectadas con los alimentos y con el canibalismo y no con el sexo, la castidad y el incesto. Este hecho asesta un golpe a la noción de que un miedo universal de toda la humanidad ha sido el terror de las relaciones incestuosas entre los «parientes de sangre». La prohibición salvaje se dirigía contra la aniquilación de las especies por medio del canibalismo, mientras que la prohibición del incesto moderno dice estar dirigida contra el miedo a la degeneración de la especie humana a través de la consanguinidad.

Este miedo no existía aún en los comienzos de la edad de la civilización, cuando el término «incesto» significaba meramente «incasto». Los filósofos y los estudiosos griegos, que estuvieron entre los primeros investigadores de los fenómenos naturales y sociales, especulaban sobre la parte jugada por el trato sexual en el proceso generativo. Pero a pesar de algunos destellos brillantes de introspección, ellos sólo tenían ideas imperfectas sobre biología. Briffault señala que estos conocimientos se adquirieron recientemente y después de agrias polémicas. El autor dice:

«Que las contribuciones del padre y de la madre a la herencia de vida de la prole son iguales es una parte del conocimiento que data de años recientes. Fue en el siglo XVII que Swammerdam descubrió, por primera vez, que el contacto del fluido espermático con el óvulo es la condición necesaria para la generación. Este descubrimiento revolucionario, y, en cierto sentido herético, dio origen a feroces controversias y muchos se resistían a admitir que la fertilización por parte del hombre era absolutamente esencial para la concepción. La célula embrionaria masculina fue descubierta sólo en 1785 por Spallanzoni. El primero en sospechar que el proceso de reproducción se iniciaba por la fusión de las células embrionarias masculinas y femeninas fue Barry en 1843, y Herman Fol lo demostró adecuadamente por pri-

mera vez en 1879. El conocimiento de estos hechos, por lo tanto, data, por decirlo así, de ayer.»⁵

Claramente, nuestro concepto moderno, con sus grados de parentesco de sangre, comienza a existir en tiempos muy recientes. Los grados de parentesco no existían entre el clan salvaje en el que, como señala Robertson Smith, los lazos de sangre «descansan con fuerza idéntica y absoluta en cada miembro del clan».⁶ La necesidad de los grados de parentesco surgió sólo después de que el clan se redujo a la familia individual, y el parentesco familiar se debía demarcar a partir de los parientes de «sangre» más remotos.

Lo que tenemos hoy es una variedad caótica de reliquias que reflejan las diferentes etapas del proceso de reducción al definir el parentesco de sangre más cercano. Según la *Enciclopedia Columbia*:

«Los países cristianos difieren en cuanto al grado de prohibición del parentesco; hasta 1907, la cohabitación de un hombre con la hermana de su difunta esposa era considerada incestuosa por la ley inglesa; la cohabitación de una mujer con el hermano de su difunto esposo todavía es considerada de esa manera. En los Estados Unidos de América los matrimonios incestuosos no son válidos; el matrimonio entre primos se prohíbe sólo en algunos estados.»

A circunscribir las fronteras de la prohibición del incesto, parecen haber contribuido la ingenuidad de la iglesia y de los oficiales del estado en las últimas centurias pasadas, y la definición está todavía lejos de ser definitiva. Así describe Raglan la situación algunos años atrás:

«Sin lugar a dudas, no hay dos países en Europa en los que las leyes de incesto sean exactamente iguales. ... Las iglesias han dejado de insistir en que el matrimonio de los que son padrinos de un mismo niño sea incestuoso como el matrimonio de un hermano con una hermana; parece que esta concepción ... sólo sobrevive ahora en algunos rincones de los Balcanes.

«Las leyes judías han tendido, así como las cristianas ... a excluir matrimonios que el código mosaico permitía, tal como los casamientos entre tío y sobrina ... mientras que la principal diferencia entre los romanos y los cristianos era que entre los primeros, el parentesco por adopción era, como es ahora entre los hindúes, equivalente al parentesco de sangre.

«Entre los chinos las personas con el mismo apellido no se pueden casar, aún cuando vengan de los extremos opuestos del imperio. ...»⁷

Raglan señaló de esta manera las ambigüedades de las fronteras del incesto en la Inglaterra de su tiempo, «este estado de cosas es transitorio, y es transitorio en la dirección de remover las restricciones sobre el matrimonio, un proceso exactamente opuesto al proceso

postulado por los teóricos, que suponen que todas las leyes de incesto son extensiones de prohibiciones simples de incesto entre los hermanos y las hermanas o entre los padres y los hijos». ⁸ Con más exactitud, un tabú que originalmente se dirigió contra el canibalismo dejó un vestigio que conocemos como prohibición contra el incesto.

Dada la breve memoria histórica de la humanidad a través de las edades, probablemente a los pueblos que crecieron en medio de la exogamia familiar estricta les parecía que ésta había sido siempre la norma. Pero más temprano o más tarde, surgieron las preguntas en relación a la fuente de este tabú sexual dentro de la familia, particularmente después que la sociedad civilizada avanzó hacia la edad de la ciencia. En algún momento, todavía desconocido, se desarrolló alguna razón para explicar por qué los «parientes de sangre» no se podían casar entre sí. En términos populares, esto produjo la teoría de la «sangre corrompida»; que los niños nacidos de consanguinidad tan cercana serían mental o físicamente deformes. Para el momento en que se fundó la antropología, esto se había convertido en el juicio convencional.

Las afirmaciones que se han hecho acerca de los matrimonios incestuosos en el pasado, ahora se deben reexaminar. Especialmente con respecto a los antiguos matrimonios «reales» o «dinásticos» en Egipto y en otros lugares en donde, se dice, los hermanos se casan regularmente con sus hermanas. Esta práctica se ha considerado como máximo ejemplo de casamientos diabólicos dentro de la familia.

¿HABÍA UN «INCESTO REAL» EN EGIPTO?

Egipto se presenta como una excepción entre las culturas de la cuna de la civilización, al mantener muchos de los rasgos y las costumbres matriarcales, mientras que a su alrededor se había impuesto firmemente la sociedad patriarcal. De modo que Egipto ofrece la visión más prolongada de una evolución matriarcal continua; un período de cinco mil años. Hartland dice:

«Es destacable que a lo largo de quince o más centurias de la historia egipcia hasta la caída final del reino y de la muerte de Cleopatra, las instituciones matriarcales nunca fueron del todo erradicadas, a pesar de las numerosas revoluciones e incluso de las repetidas conquistas por parte de invasores extranjeros.» ⁹

En la casa real egipcia la reina era investida con la autoridad máxima, y el trono pasaba de la madre a la hija princesa. Briffault resume esto de la siguiente manera:

«Mientras que cada princesa egipcia de la Casa Real nacía reina y

llevaba los títulos y las dignidades del oficio desde el día de su nacimiento, un hombre solamente los adquiría en su coronación, y sólo podía hacerlo al convertirse en consorte de la princesa real. Se pensaba que las virtudes místicas o divinas que se atribuyen al oficio real residían en la reina y no en el rey; y la dependencia de la reina y de la reina madre de los aspirantes masculinos al trono para la legitimidad de su título nunca era perdida de vista ni aún por los monarcas más poderosos y más ambiciosos.»¹⁰

Esta preeminencia de las mujeres en la familia real no era única; las mujeres egipcias, en general, disfrutaban de la posición más estimada en la familia, como es característica de la familia matriarcal. Briffault cita a egiptólogos bien conocidos en relación con esto:

«La familia en Egipto», dice Sir William Flinders Petrie, «estaba basada sobre el sistema matriarcal [;] el funcionario o el granjero que se casaba dentro de la familia era un asunto secundario; la casa y propiedad iban con las mujeres y las hijas». «Las mujeres egipcias de la clase baja y de clase media», dice Gaston Maspero, «fueron más respetadas y más independientes que ninguna otra mujer en el mundo. Como esposa, ella es la verdadera señora de la casa, siendo su marido, para decirlo de algún modo, un mero invitado privilegiado». «La persona más importante en la familia», dice el doctor Hall, «no era el padre, sino la madre». A la esposa egipcia se la llamaba «la Autoridad de la Casa ...»; no existe un término correspondiente para el esposo. «No hay nada en la jurisprudencia egipcia que tenga alguna semejanza con poder del marido como cabeza de la casa.»¹¹

Así como señala Briffault, existen muchas distorsiones en los informes de los egiptólogos cuyos puntos de vista y afirmaciones patriarcales les impidieron entender las prácticas y las costumbres que han sobrevivido de la época matriarcal anterior. Algunos estaban tan desalentados por la línea de descendencia materna y por la libertad y la independencia de las mujeres que atribuyeron esto a la «corrupción».

«Las teorías sobre "corrupción" abundan. ¡El gran Champollion, el fundador de la ciencia egiptológica, imaginó realmente que la práctica de reconocer la descendencia en la línea femenina era una corrupción introducida en Egipto por los griegos!

»... Incluso el profesor Revillout, el que con sus traducciones de los contratos matrimoniales egipcios ha hecho más que ninguno para exhibir el *status legal* de las mujeres en Egipto, hablaba desdeñosamente de la "teoría matriarcal". ... M. Paturet, en su excelente monografía, adscribe el poder de las mujeres en Egipto al "abuso y a la corrupción". ...»¹²

Egipto fue excepcional por la tenacidad con que sobrevivió su

estructura matriarcal, pese al surgimiento de la propiedad privada, de las prerrogativas reales y de la familia dirigente. En otras partes, estos avances produjeron la familia patriarcal y estaban dirigidos por reyes. Cualesquiera fueren las razones históricas —y algunos las atribuyen al hecho de que Egipto tuvo primariamente una economía agrícola más que pastoril— aquí existía un reino femenino en un mundo de reinos masculinos.

El principal error cometido por los egiptólogos fue la afirmación de que la familia patriarcal y la sociedad patriarcal siempre habían existido. No estaban enterados —o rechazaban— la prioridad de la etapa matriarcal de la evolución social y, por lo tanto, no podían ver que Egipto había caído próximo a la transición del matriarcado al patriarcado y de la familia matriarcal a la familia patriarcal. Trataban de analizar a la familia real de acuerdo a las instituciones y a las costumbres patriarcales.

De hecho, la familia egipcia era una familia matriarcal y, por lo tanto, una familia dividida. Dado que la línea de descendencia, de herencia y de sucesión seguía siendo matrilineal también era fratri-lineal; la madre, el hermano y los hijos eran la línea real. El hombre era sólo un forastero que había contraído matrimonio dentro de la familia real.

De este modo, como en todas las familias matriarcales, la reina permanecía entre dos hombres, su hermano y su marido. Ambos hombres, por virtud de su conexión con la reina, eran «reyes», pero de diferente manera. El hermano de la reina era rey por derecho de nacimiento y de parentesco con la reina, lo que hacía que no fuera depuesto. El marido de la reina, por otro lado, como un «plebeyo», era rey sólo mientras durara el matrimonio; él era depuesto si la reina daba por terminado el matrimonio. Y según la historia, parece que eran bastante numerosas esas terminaciones.

Los egiptólogos y los antropólogos, rara vez reconocen este parentesco dual. Algunos se refieren confusamente sólo a la reina y a su marido «consorte»; un «plebeyo» que no tenía rango más alto que servir a la reina como su «hombre en asunto de negocios» en la administración del «reino». Otros se refieren al hermano como el esposo de la reina dejando de lado al marido «consorte». Esto conduce a la noción de los casamientos entre la hermana y el hermano y al «incesto real» o «incesto dinástico».

De hecho, no existía tal incesto dinástico en Egipto, entre los incas del Perú o en Grecia o en cualquier otra parte en donde la familia matriarcal había alcanzado el pomposo nivel de familia dirigente antes de ceder su puesto a la familia de un solo padre y al orden patriarcal. En los casos de Egipto y de Perú, que no llegaron

tan lejos, el cambio vino sólo después de su conquista por las naciones patriarcales.

Al analizar a la familia real egipcia, la palabra falaz es «matrimonio». Para nosotros, esto connota trato sexual solamente, con ciertos rasgos económicos, legales y de otro tipo. En nuestra sociedad, una mujer se casa solamente con un marido, una reina con un rey. ¿Qué podremos decir acerca de la familia dividida egipcia en la que la mujer estaba unida a dos «reyes», su hermano y su consorte? ¿Estaba casada con ambos en nuestro sentido del término, esto es, tenía trato sexual con ambos?

No existen evidencias de que la reina tenía relaciones sexuales con su hermano-rey; sí tenía trato sexual con su rey-consorte (o con una serie de dichos consortes). La reina estaba «casada» con su hermano, asumiendo que el término no es nada apropiado, sólo en el sentido de que compartía la herencia del trono, la propiedad y los privilegios como miembro de la línea real matrilineal.

En otras palabras, los «casamientos» del hermano con la hermana implicaban una conexión de propiedad, no sexual. Porque el hermano tenía trato sexual con su esposa o sus esposas, la hermana con su marido o sus maridos. En ninguno de los casos los cónyuges estaban incluidos en la posesión o en la transmisión de la propiedad. Esto era así no sólo en la familia real sino en todas las familias de Egipto de ese período. Allí donde anteriormente la propiedad había sido poseída y transmitida colectivamente, ahora era poseída y transmitida por las familias patriarcales individuales. Pero la correa de transmisión siguió siendo la misma; la matrilinealidad y la fraternidad, no la patrilinealidad.

Un «matrimonio» que excluye el trato sexual no se puede llamar «matrimonio incestuoso». Existen muchas indicaciones de que la propiedad era la única base para el así llamado matrimonio del hermano con la hermana. Algunas veces se llama al hermano «regente», un término que es útil para distinguir entre el hermano-rey y el marido-rey. Mientras que la reina estaba casada, su marido compartía su gobierno, administrando aquellos asuntos del reinado femenino que estaban en la provincia de los hombres. Pero si la reina era soltera o estaba separada de su marido, su hermano se convertía en regente, administrando los asuntos hasta que la reina hubiera conseguido otro consorte.

Los egiptólogos y otros han notado que el «matrimonio» del hermano con la hermana estaba conectado con consideraciones de propiedad. Bajo el encabezamiento de «Incesto», la Enciclopedia Columbia resume esta cuestión de la siguiente manera: «Sólo en las familias reales, como en Egipto y entre los incas, los matrimonios

incestuosos han sido costumbre (incluyendo el matrimonio entre hermanos y hermanas); tal vez para conservar las prerrogativas y las propiedades reales.» Desgraciadamente, comentarios de este tipo no explican dos cuestiones que inmediatamente vienen a la mente: ¿En qué clase de familia la propiedad se otorga de hermanas a hermanos y se excluye a los maridos y a los padres? Y, ¿por qué habría que afirmar que un arreglo de propiedad de tipo tan antiguo habría de ser un «matrimonio» en nuestro sentido del término, incluyendo el trato sexual?

Una familia matriarcal real no era esencialmente diferente de cualquier otra familia matriarcal; era una familia dividida en la que el hermano de la madre ocupaba un lugar más importante y permanente en la familia de su hermana que el marido, el que a menudo era el compañero sexual solamente. Esto era así aún cuando el hermano no vivía en la misma casa con su hermana, su marido y sus hijos. El hecho mismo de que viviera en una casa separada —si estaba casado, con su esposa y sus hijos— indica que el matrimonio no era incestuoso.

Resabios de los reinos femeninos arrojan luz sobre la familia real dividida en el antiguo Egipto. Aunque la hermana-reina y el hermano-rey eran miembros de la familia dirigente, ni siquiera ocupaban el mismo palacio, mucho menos la misma habitación. Frazer brinda el siguiente ejemplo:

«La Reina Hermana (*Lubuga*) tiene también su propio establecimiento. ... ella dirige a su propio pueblo y se la llama rey. La destacada posición ocupada por la Reina Hermana en Uganda tiene un paralelismo entre los barotse o los marotse, una tribu bantú muy importante en el alto Zambese. En el país Bariotse», leemos, «existen dos capitales, Lealouyi y Nalolo. La primera de éstas, una gran aldea de casi tres mil habitantes, es la residencia del rey Leouanika; Nalolo es la residencia de la hermana mayor del rey. Como él, tiene el título de *morena*, que significa señor, rey, o reina, sin distinción de sexo. A veces, también se la llama *mokouae* o princesa, término general aplicable a todas las mujeres de la familia real, pero la *mokouae* de Nalolo es la más importante de todas. Sólo ella reina en acuerdo con el rey y comparte con él el título de *morena*. Los mismos honores que le tributan a él le tributan a ella, y ella conserva el mismo estado. Al igual que él, ella tiene su *khotla*, en donde se sienta rodeada por sus consejeros y por los jefes de la tribu. Por último, ella también recibe impuestos de las zonas más distantes del reino. Ambos tienen bellas casas rectangulares, muy grandes y altas que forman rasgos llamativos en el paisaje».

La existencia de este doble reinado, un reinado masculino y

un reinado femenino, en dos importantes pueblos bantú es muy destacable, tanto o más, según observa el escritor, debido a que en África la mujer ocupa generalmente una posición inferior. Sin embargo, entre los barotse «esta reina es bastante independiente de su hermano. De hecho hay dos reinos muy distintos uno de otro. Pero están íntimamente unidos, y a menudo sucede que se transfiere a una persona del servicio del rey al servicio de la reina o viceversa. Muchos hijos de los jefes criados en la corte de Lealouyi se han transformado en vasallos de la reina, o por el contrario se envía al rey, gente joven de Nalolo. Los mensajeros van y vienen constantemente entre las dos capitales, en función de que el rey y la reina puedan mantenerse informados de lo que pasa en el país».¹³

Frazer percibió que «el alto rango así asignado a la hermana del rey ... parece indicar un sistema de parentesco materno, ya sea presente o pasado». Pero no pudo escapar completamente de su punto de vista machista; él pensaba que la alta posición de la hermana se fundaba en su rey-hermano, mientras que era justamente al revés. El hermano era co-dirigente con la hermana debido a la preeminencia de la reina.

Al desconocer que la familia prepatriarcal era una familia dividida, Frazer no supo cómo explicar la presencia de otro hombre en la vida de la reina además de su rey hermano. Frazer describe a este personaje de la siguiente manera:

«La Reina Hermana tenía un marido elegido por ella misma, en el rango de Príncipe Consorte. Él es su representante y su hombre de negocios; debe saludarla humildemente como un esclavo, y cuando ella sale, él camina detrás de ella. Formalmente ni siquiera podía sentarse en la misma alfombra o compartir sus comidas, pero en los últimos años el rigor de la costumbre se ha relajado en cierto sentido, y el "yerno de la nación", como se llama al marido de la Reina Hermana, no tiene que recibir tantas afrentas como en los tiempos pasados.»¹⁴

La familia real egipcia avanzó considerablemente por encima de esto en riqueza, en poder y en sofisticación; el marido de la reina era tratado más como un rey. Sin embargo, en la medida en que la familia egipcia seguía siendo una familia matriarcal, el par dirigente permanente era la reina hermana y su hermano, el que actuaba como regente en el caso de que el marido de la reina muriera o fuera depuesto.

Algunos investigadores, al suponer el co-gobierno hermana-hermano egipcios como «incesto dinástico», han tratado de suavizar el impacto de la «consanguinidad» continua que esto significaba. Teorizaron que el hermano sólo podía casarse con una hermana de su lado paterno, no de su lado materno, y consecuentemente ella era

sólo una «media» hermana. Presumiblemente, esto producía sólo la mitad de la cantidad de «corrupción» en la sangre de la progeñie.

No obstante, el término «medio hermana» no se puede aplicar a un período anterior a la existencia de la familia patriarcal y de los grados de parentesco. Hasta entonces, se reconocía a los hijos por la línea materna solamente, y todos los niños nacidos de las madres de un clan materno o familia matriarcal eran igualmente hermanas y hermanos. Sólo en términos de la familia patriarcal se los puede llamar «medio» hermanos y «medio» hermanas. Pero la cuestión es más profunda que esto.

Ya sea que el hermano se casara con una hermana total, como dicen algunos, o con una media hermana, como dicen otros, existe una ausencia llamativa de datos sobre las consecuencias desastrosas para la progeñie nacida de tal consanguinidad continua y sistemática como la producida por el «incesto dinástico». De hecho, es difícil encontrar confirmación de que naciera hijo alguno de estos «matrimonios» hermana-hermano. Esta es la mejor prueba —aunque negativa— de que estos no eran matrimonios en nuestro sentido del término. Los únicos hijos sobre los que tenemos datos disponibles son aquellos nacidos de la reina y de su consorte o de sus consortes.

Cleopatra, la última reina de la dinastía tolemeica, proporciona un ejemplo llamativo. Ella estaba «casada» primero con un hermano menor, y después de su muerte con el hermano menor aún. Ella no tuvo hijos en estos «matrimonios», en los hechos, no hay evidencias de que ella viviera en forma muy próxima a estos parientes varones, mucho menos que tuviera trato sexual con ellos. Pero los asuntos sexuales o los casamientos de Cleopatra con gobernantes extranjeros de Roma son bien conocidos, y tuvo hijos con ellos. Tuvo un hijo, Cesarión, con Julio César, y dos hijos, un niño y una niña con Marco Antonio.

Algunos autores atribuyen esta ausencia de hijos a las consecuencias diabólicas del incesto. Sumner aceptaba la tesis de Sir Francis Galton, que trató de mostrar que Tolomeo sufría de esterilidad. «Estos intermatrimonios cercanos eran estériles. Otros continuaban la línea.»¹⁵ Es más probable que no hubiera hijos por no haber trato sexual entre las hermanas y los hermanos a pesar de su gobierno.

Otros presentan una versión diferente de los efectos diabólicos del «incesto dinástico». En su imaginación toda la línea tolemeica estaba tan acribillada por una prole dañada mental y físicamente que condujo al colapso de la nación egipcia. Pero como dice Briffault, «la raza que produjo a Seti y a Ramsés no muestra ninguna evidencia de degeneración», y agrega, «es fácil llamar a Cleopatra “degenerada

moral" sobre la base que su moralidad sexual no estaba de acuerdo con los modelos victorianos; pero es difícil de percibir en la brillante e inteligente mujer, al último vástago de la raza, manifestaciones diabólicas atribuibles al incesto dinástico.» Se burla de la afirmación de H. R. Hall de que la práctica del incesto «dio como resultado la destrucción de dinastía tras dinastía». ¹⁶

Aunque finalmente Egipto fue destruido, esto no fue debido a ninguna degeneración de la familia real sino a la situación insostenible del reinado femenino matriarcal en medio de los imperios patriarcales ascendentes. Una casa real dividida y una línea femenina eran anacronismos que no podían sobrevivir a las fuerzas patriarcales ascendentes determinadas a ganar la supremacía.

Estas fuerzas fueron ayudadas por la corrosión de la dinastía tolemaica de tres centurias; pero fue el asesinato dentro de la familia y no la consanguinidad dentro de la familia, lo que contribuyó a su caída. El crimen de los crímenes matriarcales, el derramar sangre del pariente de sangre, se convirtió en lugar común. Todas las traiciones y los asesinatos familiares, que se encuentran en los mitos, se encontraban aquí en la realidad, de cómo hermanos, tíos, sobrinos e hijos eran asesinados por sus propios parientes. Incluso el impensable asesinato de la madre hizo su aparición.

Las reinas hermanas se vieron forzadas a entrar en este juego de políticas, de traiciones y de asesinatos. Una Reina Cleopatra anterior, que gobernó en los tiempos de Tolomeo VII, dirigió una revuelta contra el superambicioso rey y lo expulsó de Egipto, aunque más tarde se le permitió volver, aparentemente un hombre casto. Su descendiente, la última Cleopatra e hija de Tolomeo XI, cuyos consortes fueron César y Antonio, dirigió un ejército contra su hermano menor, Tolomeo XII, y lo derrotó. Se dice que más tarde fue arrojado al Nilo; algunos informantes implican a su hermana en su asesinato, a causa de su amante Antonio. También se dice que Cleopatra asesinó a su hermano menor, con el que estaba «casada» después de la muerte del otro.

Según Margaret A. Murray, ni César ni Antonio interfirieron las costumbres matriarcales o el gobierno del reino de Cleopatra. Esto sucedió después que Octavio derrotó a Antonio y entró en Egipto como conquistador. Cleopatra no lo aceptaría como su rey consorte y co-gobernador, «esa mujer espirituosa prefirió morir ante tal destino», dice Murray. De modo que el último reino femenino murió junto con la reina. ¹⁷

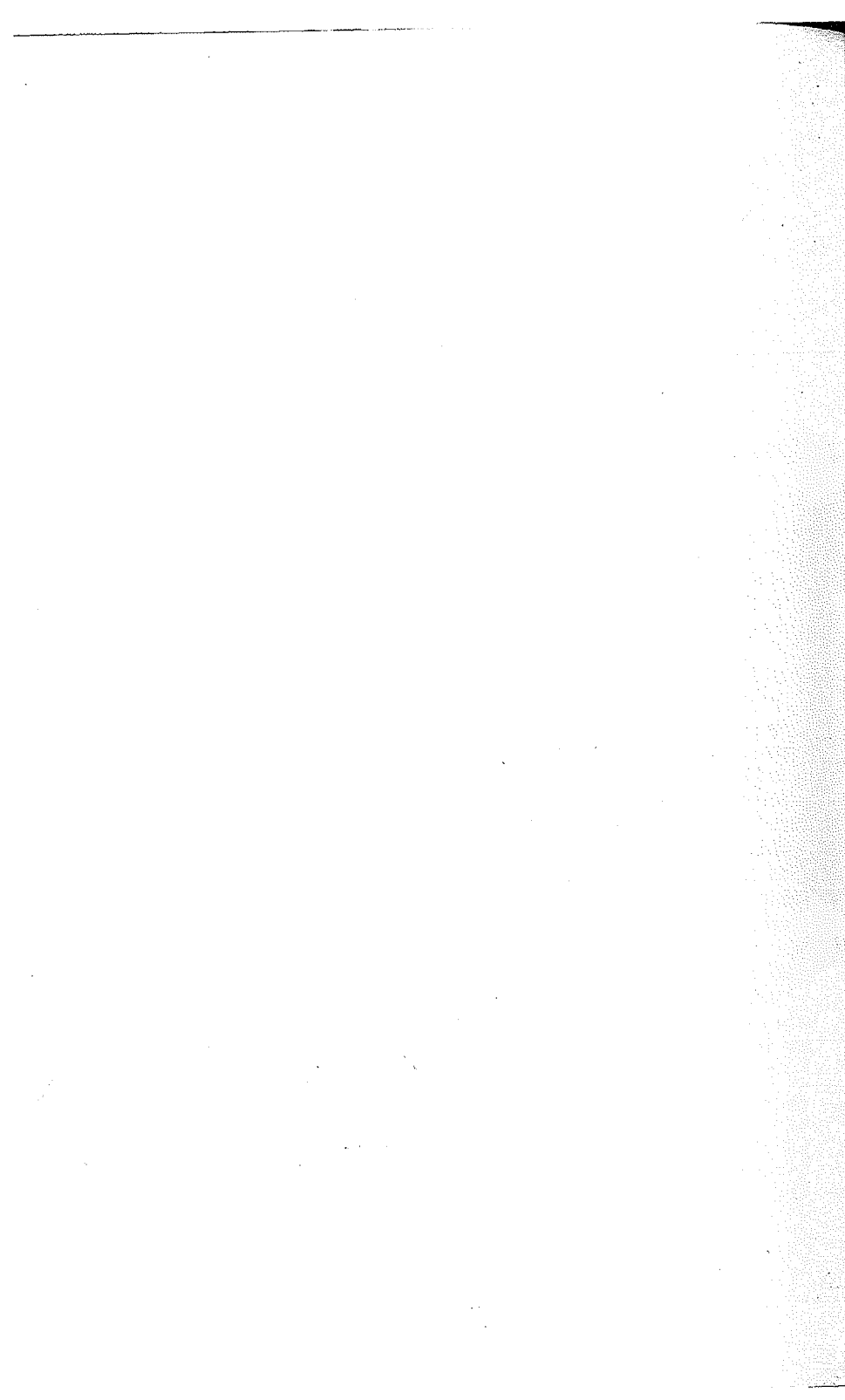
Murray dice que los «historiadores clásicos, imbuidos como estaban con sus costumbres de descendencia patrilineal y con su monogamia, además de considerar a las mujeres como los enseres de los

hombres, «no comprendieron la historia egipcia y la han interpretado incorrectamente para el mundo». Este es el caso con el «incesto dinástico». Esa tesis estaba basada sobre la suposición de que la familia egipcia antigua era una familia patriarcal cuando, en los hechos, era una familia matriarcal muy desarrollada; esto es, una familia dividida.

Para una investigación final de las suposiciones erróneas sobre el incesto y la familia en el período de transición entre el matriarcado y el patriarcado, vayamos de los bancos del Nilo a las legendarias casas reales de Grecia y de allí hasta la civilización.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cita del Press, 1965, p. 3.
2. P. 7.
3. *Jocasta's Crime*, p. 46.
4. *Primitive Behavior*, p. 7.
5. *The Mothers*, vol. II, pp. 433-44.
6. *Religion of Semites*, p. 273.
7. *Jocasta's Crime*, pp. 100-01.
8. *Ibid.*, 99.
9. *Primitive Society*, pp. 118-19.
10. *The Mothers*, vol. I, p. 378.
11. *Ibid.*, p. 381.
12. *Ibid.*, p. 379.
13. *Totemism and Exogamy*, vol. IV, pp. 305-306.
14. *Ibid.*, 306.
15. *Folkways*, p. 486.
16. *The Mothers*, vol. I, pp. 222-23.
17. *The Splendor that Was Egypt*, pp. 72, 102-103.



XV. LA FAMILIA PATRIARCAL EN LA TRAGEDIA GRIEGA

El conflicto y la turbulencia que acompañó la transición del matriarcado al patriarcado dejó una huella endeleble en la mitología griega. Los dramaturgos griegos del siglo xv crearon sus tragedias sobre la base de estas historias mito. Las más memorables son *Orestes* de Esquilo, *Edipo* de Sófocles y *Medea* de Eurípides.

La historia de Edipo, la más conocida, se cree que es la tragedia del crimen y el castigo del incesto; una impresión introducida por Freud. En el curso de sus estudios psicoanalíticos, Freud desveló los deseos incestuosos ampliamente difundidos de los niños por sus madres. Freud se apoderó de la historia de Edipo, el hombre que mató a su padre para casarse con su madre, para reforzar su teoría de que los niños varones, desde tiempos inmemoriales, habían tenido un impulso secreto de matar a sus padres para casarse con sus madres.

Por extensión, se vieron comprendidos otros sentimientos incestuosos; entre el hermano y la hermana, entre el padre y la hija. Pero el «complejo de Edipo» entre madre e hijo siguió siendo el central. Los antropólogos recogieron el tema, y desde los tiempos de Freud han habido innumerables referencias al factor «edípico» trabajando en el inconsciente de los salvajes así como en los pueblos civilizados.

Incuestionablemente, Freud realizó un servicio al traer a la luz una neurosis sexual que aflige a los miembros de la familia moderna. Se equivocó, no obstante, al interpretar esto como una aficción eterna y al darle el nombre a partir de una antigua leyenda griega. Otros teóricos psicoanalistas, han dado, desde entonces, explicaciones más

realistas al fenómeno; han señalado con precisión su fuente de origen en el carácter interno de la familia «nuclear» moderna. Un término apropiado para la neurosis sería «complejo nuclear de la familia» porque esto restringe su aplicación a tiempos más recientes.

El término «familia nuclear» es de cuño reciente y expresa la última etapa en la evolución de la familia patriarcal. Significa una familia reducida a una molécula, compuesta por un padre, una madre y sus hijos. La familia nuclear difiere de la familia «extendida», esto es, la gran familia campesina característica de la era preindustrial. La familia campesina extendida, era una unidad productiva; sus miembros trabajaban para sostener a todo el grupo.

Pero con la revolución industrial, con el impacto del trabajo fabril y de la vida urbana, la unidad familiar se desintegró. La familia nuclear ya no tenía un papel significativo en la producción. Estaba compuesta por un pequeño grupo de consumidores dependientes del padre o de la madre para el sustento. Esta dependencia económica cerrada fomentó la dependencia emocional. Sumado a esto, estaba la idea judeocristiana de lo pecaminoso del sexo fuera del matrimonio. Este puritanismo significaba la supresión del trato sexual hasta que fuera económicamente posible para una pareja casarse. Todo esto invitaba a la «fijación» de un niño por su madre, con la que estaba en una asociación íntima durante años, mientras estaba privado de otros escapes sexuales. Las inhibiciones adquiridas de ese modo, afligían al hombre incluso mucho después de convertirse en marido.

El cuento de Edipo no encaja para nada en la premisa básica de la neurosis sexual de la familia nuclear. La fijación incestuosa depende de la permanencia prolongada del niño en asociación íntima con su madre. Sólo en esa forma podía desarrollar sus deseos sexuales secretos por la mujer prohibida y concebir la noción de que su padre era el obstáculo que se interponía en el camino del trato sexual madre-hijo.

No obstante, Edipo nunca conoció a su padre y a su madre; él fue abandonado al nacer. En tiempos anteriores y bajo otras condiciones, Edipo hubiera sido el primogénito varón para el sacrificio. En cambio, bajo condiciones modernas, ligeramente más humanas, de una cultura superior, fue un «expósito»; tuvo bastante suerte de ser salvado por los pastores y ser adoptado, finalmente, por un rey y una reina sin hijos, de Corinto.

¿Cómo, bajo estas condiciones, podría decirse que el acto de Edipo surgió de los deseos «incestuosos» por su madre, o de un impulso de matar a su padre en función de tener acceso a ella? Él creció creyendo que sus padres adoptivos eran sus padres reales. Es cierto que mató a un hombre al que más tarde descubrió como

su padre real y se casó con una mujer que resultó ser su madre real. Pero en el momento que sucedieron estos hechos eran completamente extraños para él.

De manera que Edipo fue un hombre que no podría haber tenido el «complejo de Edipo»; lo indispensable estaba ausente. El uso de Freud del término da una impresión muy errónea de que los deseos incestuosos inconscientes tenían lugar en la psique masculina desde tiempos inmemoriales cuando, de hecho, son bastante recientes.

Si el cuento de Edipo no es sobre el incesto, aún cuando se casó con su madre, ¿cuál es el mensaje? Aquí es instructivo ubicarlo en el mismo contexto que los cuentos de Medea y de Orestes. Estas tres obras y las historias-mito sobre las cuales están basados nos hablan de la tragedia familiar en una vasta escala que asiste al cambio crucial del matriarcado al patriarcado. El cuento de Edipo, como los otros, enfatiza el precio pagado en sufrimiento humano para lograr la línea continua de padres e hijos.

Al presentar nuestro análisis sobre estas tres obras, comenzamos con Medea, la mujer que simbólicamente se vengó de la degradación del sexo femenino en la familia patriarcal.

MEDEA: ASESINA DE HERMANO Y DE HIJOS

Medea, una figura mitológica, presenta una semejanza singular con la histórica Cleopatra, la reina egipcia. Ambas eran de casas reales que reclamaban descendencia divina. Se describe a Medea como princesa y bruja bárbara, lo que sugiere su herencia matriarcal. Ella vivía en una tierra distante de Kolchis, sobre el mar Negro, se enamoró de Jasón, el héroe griego que había navegado hasta allí para capturar el vellocillo de oro. Cleopatra vivía en el lejano Egipto y se enamoró de dirigentes romanos que fueron allí para esquilmar su reino, que ellos codiciaban como granero de oro para su imperio.

En ambos ejemplos las mujeres matriarcales se casaban con hombres de culturas patriarcales. Eran figuras trágicas que cometían crímenes de sangre contra el orden matriarcal para ayudar a sus maridos extranjeros que se habían casado dentro de la familia real. Cleopatra mató a su hermano por causa de su amante, Antonio, y Medea asesinó a su hermano para favorecer los intereses de Jasón. Consecuentemente, ambas mujeres fueron traicionadas por las fuerzas patriarcales que ellas habían patrocinado, y sus hijos fueron asesinados.

Aquí terminan las similitudes. La figura histórica, Cleopatra, fue completamente derrotada por las nuevas fuerzas patriarcales y se suicidó. Octavio, entonces, se quitó de encima a su hija, heredera

del trono según las leyes egipcias al casarla con un reyezuelo en un país distante. También mató a los dos hijos de Cleopatra, que reclamaban el trono bajo la ley romana.¹ Egipto se redujo a una provincia de Roma.

En contraste, Medea retornó y derrotó al hombre que provocó su caída. Asesinó a los dos hijos que había tenido con él en un acto supremo de venganza. La pregunta es, ¿por qué la madre eligió una forma de venganza que debe haberle herido a ella mucho más que al padre, y cómo este acto provocó la derrota total de Jasón?

En los hechos que se desarrollan en la obra, Medea planeaba escapar con Jasón después que lo hubiese ayudado a capturar el Belloncillo de Oro de su padre, el rey Eates. Pero el padre, sospechoso de los extranjeros que habían arribado a sus costas, envió a su hermano con una fuerza armada para quitarse de encima a Jasón y a sus argonautas. Para ayudar a escapar a Jasón con el Belloncillo de Oro, Medea mató a su hermano. En términos matriarcales este era un crimen imperdonable, y marca el comienzo de la desgracia de sangre que siguió a esta traición a sus parientes.

Existen dos versiones de cómo se llevó adelante este hecho detestable. Según Edith Hamilton, algunos relatos dicen que Medea envió un mensaje a su hermano pidiéndole que se encontrara con ella en un cierto punto durante la noche. «Vino sin sospechar nada y Jasón lo derribó y su oscura sangre tiñó el vestido plateado de su hermana cuando ella huyó.» Las otras versiones parecen más apropiadas, dado que es difícil calificar a Medea como un tipo de mujer huidiza; «Medea misma derribó a su hermano, lo cortó miembro por miembro y arrojó los pedazos al mar». Esto retrasó a los perseguidores, los que tuvieron que parar para recoger los pedazos para sepultarlos.²

La pareja se estableció durante algunos años en el reino de Jasón, y Medea le dio dos hijos. Después de un tiempo, los aspirantes rivales al trono llevaron a Medea a cometer otro crimen por causa de Jasón. Rex Warner describe este episodio de la siguiente manera:

«Medea y Jasón se establecieron, entonces, en el reino hereditario de Jasón, en donde Pelias, su tío, todavía lo molestaba por sus derechos. Medea, esperando hacer un favor a Jasón, persuadió a las hijas de Pelias para que intentaran, bajo su guía, un rejuvenecimiento mágico de su padre. El viejo tenía que morir, cortado en pedazos, y entonces, con la ayuda de hierbas y de encantamientos, sería devuelto a su primera juventud. Las hijas, sin sospechar nada, hicieron lo que se les dijo y Medea las dejó con la sangre de su padre sobre las manos. No obstante, el resultado de este crimen no fue un avance para Jasón, más bien significó el exilio para él, para Medea y sus hijos.»³

Nuevamente Medea huye, pero esta vez Jasón está implicado en el crimen, que encierra el asesinato de un pariente. Ahora Jasón y Medea son arrojados y deben vivir para siempre en tierras de extranjeros. En estas circunstancias la pareja llega al reino de Corinto, en donde comienza la obra de Eurípides.

Medea ha sido repudiada por Jasón en favor de la hija del rey Creón de Corinto. Ella grita su dolor y su rabia frente al destino de una esposa confinada a la servidumbre doméstica en la casa de un hombre y entonces lo abandona:

*Cuando un hombre está cansado de la compañía en su casa.
Se va de la casa y pone fin a su aburrimiento
Y se va con el amigo o el compañero de su propia edad,
Pero nosotras estamos forzadas a mantener nuestros ojos sobre uno*
[solo.]⁴

Que un hombre no está obligado a mantener los ojos sobre «una sola» está ampliamente demostrado por el siguiente casamiento de Jasón con la princesa de Corinto. Abandonada por su esposo y al haber roto sus lazos del pasado a través de los crímenes de sangre, Medea está completamente sola:

*Pero estoy abandonada, soy una refugiada, mi marido
no piensa en mí; algo que ganó en una tierra extranjera.
No tengo madre o hermano, ni ningún pariente
en quien pueda refugiarme en este océano de dolor.*

Era insoportable para Medea que ella, que sacrificó todo por Jasón, debía sufrir la derrota mientras que él, a través de un brillante matrimonio, se eleva al pináculo del poder y encuentre su propia línea real de padres e hijos. Esto dicta el curso que tendrá su venganza: dejar a Jasón sin hijos. En términos patriarcales un hombre sin un hijo varón no es totalmente un hombre, y morir sin hijos es sufrir la aniquilación de la línea.

Medea destruyó primero a su nueva esposa, y con ella, la oportunidad de Jasón de procrear más hijos. Luego, para completar su destrucción se volvió y asesinó a sus dos hijos. Este acto tiene un doble significado. Primero, enloquecida de amor por Jasón, había asesinado a su hermano; ahora enloquecida de odio por él, a los dos hijos obtenidos con ella. Medea no es sólo una vengadora; ha redimido su crimen contra la sangre matriarcal con el crimen contra la sangre patriarcal. Deja a Jasón sin un hijo; un hombre arruinado.

Aunque ésta no es una interpretación usual de la tragedia de

Medea, existen amplias evidencias en la obra para sustentar esto. El final de la tragedia se prefigura al principio cuando Medea maldice sus «odiados» hijos de un odiado padre, diciendo, «que toda la casa se destruya».⁵ Ella no sólo piensa en la propia, sino en la casa real de Jasón. «Rezo para que yo pueda verlo a él, a su esposa y a todo su palacio destruidos», dice, mientras lamenta el deshonor que ella ha acarreado sobre su propio país al matar a su hermano.⁶

Nuevamente, en los peores reproches, Medea salta sobre Jasón cuando éste le anuncia su nuevo casamiento, Medea le recuerda que le ha dado hijos. «Si eso no hubiera ocurrido, podrías haber tenido la excusa para otra boda», dice ella. Jasón cuenta con el argumento de que no se casa por causa de tener más hijos. «Ya tengo bastante. Estoy contento.» No obstante, señala que, como pareja de fugitivos en una tierra extranjera, sus perspectivas económicas son escasas y sólo pueden ser peores. «Los amigos de un hombre lo dejan frío como la piedra si se vuelve pobre», dice Jasón.

Justifica su casamiento dentro de la familia real corintia en base a que él le dará a Medea y a sus hijos la seguridad que necesitan, a la vez que él se beneficia. «¿Qué mejor oportunidad que ésta podría encontrar, casarse un exiliado con la hija del rey?», promete que, aunque espera «tener una progenie real» con su nueva esposa, serán «hermanos de los hijos que tengo ahora, una segura defensa para nosotros».⁷

«¿Piensas que no es un buen plan?», pregunta Jasón a Medea. Entonces, exasperado por su obstinada resistencia, gritó: «Hubiera sido mucho mejor para los hombres haber tenido a sus hijos de alguna otra forma, y que las mujeres no hubieran existido, entonces la vida hubiera sido buena.»⁸ Aquí tenemos una expresión franca del dilema insuperable de los hombres patriarcales. Mientras que podían robar a las mujeres su anterior lugar en la vida productiva, social y cultural, no podían despojarlas de sus poderes procreativos. Los hombres deseosos de hijos sólo podían obtenerlos a través de las mujeres.

Medea sabe esto. Ella es la hija del rey Eates, hijo del dios sol Helios. Ella ha cometido crímenes de sangre abominables y ha sacrificado su propia posición y su perspectiva por causa de Jasón, y ella no se convertirá en la desplazada dependiente de su anterior marido en un reino extranjero.

Este orgullo se manifiesta cuando el padre de la nueva novia de Jasón, que desconfiaba de estas peligrosas brujas bárbaras, pide a Medea que abandone el reino. Jasón ofrece enviarle dinero en el exilio y proveerla con presentaciones para amigos. «Nunca aceptaré los favores de amigos tuyos, / Ni coger una cosa de ti», dice Medea.

«No hay beneficio en los regalos de un mal hombre.»⁹ ¿Pero dónde puede encontrar seguridad, esta atormentada fugitiva, ya excluida de dos reinos por sus crímenes de sangre y ahora desaparecida del tercero?

Por fortuna un viejo amigo, Egeo, rey de Atenas, pasa por allí y visita a Medea. Él ha estado buscando desesperadamente alguna forma de tener un hijo antes de morir. Medea le dice que la oportunidad se lo ha traído como la persona apropiada. «Yo pondré fin a tu falta de hijos, y te haré capaz de procrear hijos», aseguró Medea. A cambio, se le garantiza refugio en Atenas.

Una vez que se ha asegurado el escape, Medea procede con su plan de dejar sin hijos a su esposo. Se debe insensibilizar para coger la espada y asesinar a sus hijos, porque no hay otra forma de destruir a su marido. Medea dice así:

*Y cuando haya arruinado toda la casa de Jasón,
Dejaré la tierra y escaparé del asesinato de mis
Queridos hijos, y habré hecho algo terrible ...
Porque a aquellos hijos que tuvo conmigo nunca
los verá vivos nuevamente, ni tendrá él de su nueva esposa
otro hijo, porque ella será forzada a
morir una muerte terrible a causa de estos venenos.*

A esto agrega, aunque parece poco necesario:

*Que nadie piense que soy débil, blanda de espíritu,
De quedarme en casa, más bien lo opuesto,
Puedo herir a mis enemigos y ayudar a mis amigos,
Porque la vida de dichas personas son las más recordadas.¹⁰*

Al enterarse de la muerte de su esposa y de su padre, Jasón se apresura a la casa de Medea para castigarla. «¿Se imagina ella que, habiendo matado a nuestros gobernantes, escapará sin perjuicios de esta casa?», gritaba Jasón. Repentinamente, descubre que ella ha cometido un crimen aún más terrible; ha matado a sus hijos. Jasón es un derrotado, y dice llorando: «¡Qué! ¿Esto es?, oh, mujer me has destruido ... me has dejado sin hijos.» Ahora es el turno de Jasón de convertirse en salvaje cuando con frustrada ira declama: «¡Oh, mi vida ha terminado!»¹¹

En el último diálogo entre ellos, Medea está a punto de partir en un carro tirado por un dragón que le fue dado por un antepasado dios sol para protegerla de sus enemigos. Los cuerpos de sus hijos muertos están en el carro con ella. Rechaza el pedido de Jasón de que ella le

permita coger los cuerpos para velarlos y enterrarlos. Él la acusa de ser una bárbara diabólica, odiosa y aborrecible. «No hay una mujer griega que se hubiera animado a tales actos», dice Jasón. Medea le informa fríamente que se va a residir al palacio del rey de Atenas, y profetiza que Jasón, «como es justo, morirá sin distinción».¹²

Y así, quitados sus hijos, aniquilada su línea, Jasón fue dejado como un hombre quebrantado. Robert Graves describe el fin del marido que quebró la fidelidad con Medea. «Vagó sin hogar, de ciudad en ciudad, odiado por los hombres.»

«A la vejez volvió una vez más a Corinto, y se sentó a la sombra del *Argo*, recordando sus pasadas glorias, y lamentándose por los desastres que lo habían abrumado. Cuando estaba por colgarse de la proa, ésta se le cayó encima y lo mató.»¹³

Algunos mitógrafos ven el final de la historia de Medea en su casamiento con Egeo, el rey de Atenas. En otros relatos, ella sube más alto para convertirse en la esposa de un dios griego. Graves dice que, «Medea nunca murió sino que se transformó en inmortal y reinó en los Campos Elíseos en donde algunos dicen que ella, más que Elena, se casó con Aquiles».¹⁴

EDIPO: PARRICIDA

La mitología griega, sobre la que los dramaturgos trágicos basaron sus obras, trata cada caso concebible de crimen y de derramamiento de sangre de un pariente; parricidio, matricidio, fraticidio, suicidio, infanticidio, canibalismo, muertes por venganza y sacrificios. La tragedia de Edipo introduce, supuestamente, una nueva clase de crimen de parientes; el casamiento incestuoso con su madre después de matar a su padre. ¿Pero, fue el incesto o el parricidio lo que provocó su ruina y la destrucción de su línea? Esta es la pregunta.

Edipo es descendiente de la cuarta generación de la Casa de Tebas, fundada por Cadmo; su padre era el rey Layo y su madre la reina Jocasta. Abandonado al nacer debido a una admonición profética de que crecería para matar a su padre, unos pastores lo salvan y lo adoptan el rey y la reina sin hijos de Corinto. Al alcanzar la adultez, Edipo se entera de la profecía y deja Corinto, puesto que no desea matar al hombre que él cree que es su padre.

Su ruta lo lleva de nuevo a Tebas. En el camino, mata a un extraño beligerante el que, sin saberlo, es su padre verdadero, el rey Layo. Al llegar a Tebas desafía a la Esfinge, la que está devastando la tierra al devorar a hombre tras hombre que fracasa en contestar el enigma. Edipo contesta al enigma (con la palabra «hombre») y derrota al

dragón hembra. La población agradecida lo desea como rey y se casa con Jocasta, la reina viuda; la que, sin saberlo él, es su madre verdadera.

La pareja casada vive feliz durante muchos años y tienen cuatro hijos, dos niños y dos niñas. Luego, descendió una terrible plaga, afligiendo al pueblo, a sus cosechas, a sus ganados y a sus rebaños. «Nadie sufrió más que Edipo», dice Edith Hamilton. «Él se consideraba el padre de todo el estado; el pueblo en el que estaban sus hijos, la miseria de cada uno era también suya.»¹⁵

La obra de Sófocles comienza con una pesquisa lanzada por Edipo para descubrir la razón de la plaga y para tomar las medidas necesarias para superarla. Envía a Creón, el hermano de la reina, para consultar al oráculo de Apolo. Creón vuelve con el mensaje de que un crimen terrible ha sido cometido en el reino; un hijo ha matado a su padre y sigue sin ser castigado. La plaga será levantada sólo cuando el asesino del rey Layo sea hallado y castigado.

Al igual que todo dirigente, Edipo persiguió implacablemente su pesquisa, aunque desde el principio se insinúa la sospecha de que él mismo es el parricida. Poco a poco surge la verdad; Edipo involuntariamente mató a su padre y se casó con su madre. Como autocastigo, Jocasta se mata a sí misma. Edipo, después de cegarse a sí mismo, es destituido, ya no es más rey ni padre de su reino.

Esto se interpreta usualmente como un castigo por el incesto. Sin embargo, algunos mitógrafos han señalado que si la obra se refiriera al incesto, y si el incesto hubiera sido realmente aborrecido en todos los tiempos como un contaminador de la herencia, deberíamos esperar que el pecado de los padres visitara a sus hijos en forma de deformaciones físicas o mentales; un castigo para ajustar el crimen de la «corrupción de la sangre». Pero éste no era el caso. Según observa Edith Hamilton, los dos hijos y las dos hijas de Edipo y de Jocasta «fueron jóvenes muy desgraciados, pero estaban lejos de ser unos monstruos que todos temían mirar, como el Oráculo le había dicho a Edipo».¹⁶ Sobre el mismo punto dice Raglan:

«Jocasta era una mujer perfectamente inocente y virtuosa, que creía que su único hijo estaba muerto; sus hijos con Edipo, estaban lejos de ser débiles o imbéciles, estaban entre los héroes y las heroínas más famosas de la mitología griega.

»Este problema ha desorientado a los teólogos, a los filósofos y a los científicos desde los primeros tiempos.»¹⁷

Seguramente, incluso en términos matriarcales, el hombre que se casaba con su madre estaba cometiendo una infracción a las antiguas leyes de exogamia. Consciente o no, la violación de este tabú tan antiguo era una ofensa punible; Edipo, que violó el tabú inconscien-

temente, fue castigado por cierto. Pero dos mil quinientos años atrás, una infracción a la ley de exogamia, incluso de la familia exogámica, estaba muy lejos del concepto de incesto. «Incesto» como término, no existe, excepto en su forma primitiva, referido a la mujer «incasta».

Mucho más ensombrecedora que la infracción de Edipo a la exogamia era el horrible acto de parricidio; el crimen de los crímenes en términos patriarcales. Esto provocó la plaga sobre la tierra. Las exigencias del oráculo del dios Apolo —archidefensor de la familia patriarcal— era encontrar el hijo que había derramado la sangre de su padre, en exacta retribución. Aquí, el castigo que corresponde al crimen era la destitución de Edipo de su reinado y la separación de sus hijos.

Esto arroja una luz diferente sobre las advertencias hechas por Edipo cuando prueba su pasado, tratando de revelar su verdadera identidad. Recuerda que el oráculo espetó algunas cosas «desagradables», «como al casarme con mi madre debo dar una prole que haga estremecer a los hombres». Pero él da una extraña razón cuando del mismo modo ciudadanos y extraños se alejarán de él y lo apartarán de sus casas. Él ha «abrazado a la esposa de un hombre muerto con las manos sucias; estas manos por las que cayó».¹⁸

Que un hombre se case con una mujer cuando sus manos están manchadas con la sangre de su marido —y de su padre— es suficiente para hacer estremecer a los hombres frente a la prole nacida del apareamiento de un asesino con una incasta. Pero esto no tiene nada que ver con infligir deformidades biológicas sobre los hijos nacidos del incesto. Al final, cuando Edipo es un hombre ciego y quebrantado, se preocupa acerca de quién se casará con sus hijas, no porque ellas sean feas o imbéciles sino que se pregunta, «¿quién en este mundo enfrentará al destino que persigue a nuestra línea?»¹⁹

Este destino no es más que su destrucción. Sus dos hijos, Polínice y Etéocles, se mataron más tarde uno a otro en una lucha por el poder. Una hija, Antígona, fue sentenciada a muerte por el hermano de su madre, Creón, y la otra hija, Ismene, huyó silenciosamente. Según dice Edith Hamilton, «la Casa de Edipo, la última de la familia real de Tebas, no se conoció más».²⁰ El reinado recayó en Creón, el tío, que se convirtió en regente después de la muerte de su hermana Jocasta y de la destitución de Edipo.

De manera que la leyenda de Edipo no es una historia acerca del incesto sino que es un reflejo de las enormes dificultades que encerraba el hecho de consolidar a la familia patriarcal y a la línea de descendencia de padres a hijos. Los muchos retrocesos que persiguieron su desarrollo durante tres generaciones están bien resumidos por Edith Hamilton. Para la época de Edipo, en la cuarta generación,

las condiciones están maduras para dicha consolidación. Edipo tiene la obligación de eliminar la posición ambivalente de la casa real y establecer una línea paterna continua.

Pero fracasa. Es víctima de las fuerzas turbulentas desatadas en la transición del matriarcado al patriarcado. Él no sabe quién es o dónde está parado en un drástico cambio de sistema de parentesco. La ignorancia del parentesco de un hombre y de los lazos de familia en esta coyuntura crítica, en momentos en que el padre debe ganar la supremacía sobre la familia matriarcal dividida, puede dar como resultado solamente un desastre.

Edipo, ciegamente y a tumbos entre dos sistemas de parentesco irreconciliables, arruina toda su casa. Las consecuencias de su fracaso en llevar adelante su papel histórico se pueden ver tanto en términos de parentesco como en términos sociales. En términos de parentesco, ¿quién es él? El mandato crucial, «conócete a ti mismo», está inscrito en el templo del Oráculo de Delfos que Edipo visita en busca de su identidad. Edipo sabe que él es un «hombre», y esto le permite contestar al enigma de la Esfinge y derrotarla. Lo que él no sabe es dónde está ubicado como pariente. Éste es su trágico dilema.

¿Quién, entonces, es Edipo? ¿Es él, como hijo de su madre, el hermano mayor de sus hijos? Su categoría de edad lo haría al mismo tiempo el hermano de la madre de los otros cuatro hijos de ella. O, ¿es él, como el marido de la madre, el padre de los otros cuatro hijos de ella? Si esto es así, él es, a la vez, padre e hijo. Aquí tenemos a un hombre que simultáneamente es padre, hijo y hermano de la madre. No debe sorprender que este enigma haya desconcertado a los teólogos, a los filósofos y a los antropólogos.

Su *status* en la sociedad es igualmente enmarañado. La línea de parentesco de un hombre determina la descendencia, la sucesión y la herencia. ¿A qué familia real pertenece Edipo, a su Casa de Tebas o a la casa de Corinto en la que fue adoptado? ¿En dónde está ubicado como heredero? En una rápida sucesión Edipo se entera primero de la muerte de su padre adoptivo, el rey Polibio de Corinto, y después que él es hijo de su difunto padre, el rey Layo de Tebas. La muerte de estos dos padres hace de Edipo el heredero aparente de dos reinos. Pero bajo las circunstancias no puede heredar a ninguno. Él no es el hijo verdadero de su padre corinto y él ha matado a su padre verdadero. El hombre abandonado en su nacimiento ahora está doblemente abandonado.

Aquí tocamos el nervio central de toda la desconcertante situación. Una mirada atenta a la casa real de Tebas descubrirá su vulnerabilidad esencial como familia patriarcal. Tiene la estructura de una familia

matriarcal; una familia dividida. La unidad indisoluble es la de hermano-hermana, y el marido sólo es rey a través del matrimonio con la reina. Ya sea que Sófocles conociera o no la estructura matriarcal de la casa real, aparece claramente a través de su obra.

La reina Jocasta está ubicada entre dos hombres, su hermano Creón y su marido Edipo. Ellos son sus co-gobernantes masculinos, y ésta es la insignia indeleble de la familia dividida. Además, como en la vida real, las rivalidades y las sospechas aparecen fácilmente entre estos hombres. Comentaristas que han enfocado su atención sobre las relaciones sexuales entre Jocasta y Edipo, han tendido a subestimar las relaciones tirantes entre el marido y el hermano de ella. Sin embargo la colisión entre estos hombres es una parte importante de la historia.

El conflicto se inicia en los comienzos de la obra con la pesquisa lanzada por Edipo para descubrir al asesino del rey Layo. Enloquecido de frustración y por temores premonitorios, Edipo acusa equivocadamente a Creón de instigar el rumor de que Edipo era el hombre culpable. Atribuye la traición de Creón a sus celos hacia Edipo y a su ambición de arrebatarse el gobierno para sí. La respuesta razonada y moderada de Creón indica la estructura de su casa dividida; es un reinado femenino con ambos hombres como co-gobernadores de Jocasta:

Creón: Bien, entonces, ¿estás tú casado con mi hermana?

Edipo: Sí, lo estoy. ¿Por qué habría de negarlo?

Creón: ¿Y reinas igualmente con ella sobre todo el reino?

Edipo: Sí, bajo lo que puedo para llevar adelante sus deseos.

Creón: Si lo hace esta pareja. ¿Hago yo un tercero igual?

Edipo: ¡Exactamente! ¿Por qué haces de amigo tan falso? ²¹

Creón, entonces, anuncia su propia filosofía con respecto a su lugar en el trío gobernante para demostrar que él posiblemente no podría estar envidioso de Edipo o codiciar su corona. Explica que Edipo, el marido de la reina, tiene todas las responsabilidades desagradables y se queja de servirle a ella como su hombre de negocios. Creón, por otro lado, tiene todas las ventajas que la prerrogativa real le da sin estos inconvenientes. «Yo no codiciaría el reinado por sí mismo cuando puedo ser un rey por otros medios», dice Creón.²² En otras palabras, el hermano de la reina es un gobernante permanente por derecho de nacimiento; el marido es rey sólo por medio de su casamiento con la reina y sólo hasta la muerte de ella o hasta que él sea depuesto.

Es en el curso de esta dura querrela sobre los derechos reales de

los dos reyes que Jocasta ejerce su poder como reina. Precipitándolos fuera de la casa, acostumbra ordenarles: «¡Vosotros, hombres malditos! ¡Fuera de aquí con esa charla sin sentido!... ¡Usted, señor, vuelva a su casa; y Creón, tú a tu casa!»²³ En un reino patriarcal, a una reina se le podría haber cortado la cabeza frente a un despliegue de tanta imprudencia ante una cabeza masculina coronada.

Seguramente, a esta etapa del desarrollo de la Casa Real de Tebas, Edipo rey ha adquirido considerables poderes. En la primera frase de la obra este «padre» del reino se dirige al pueblo, que ha venido a implorar ayuda contra la plaga, como, «¡Hijos, hijos! ¡Vástagos de la antigua línea cadmonea!» No obstante, Creón, es de por vida el «poder masculino detrás del trono», siempre listo para asumir las funciones de gobierno en el caso de muerte o de destronamiento.

Ambas contingencias suceden. Después de la muerte de su hermana Jocasta, se anuncia a Edipo que Creón «toma tú lugar como el único guardián del estado».²⁴ Y en el diálogo final entre el hermano y el esposo, como Edipo exige sus hijos que ahora están bajo la custodia del hermano de su madre, las palabras finales de Creón a Edipo son éstas: «Deja de ser dueño ahora. El señorío que tú tenías en la vida ha significado muy poco.»²⁵ Con esto, se conduce afuera al hombre quebrantado; la obra termina.

Edipo, el hombre que fracasó en «conocerse a sí mismo» en el punto decisivo crítico de la historia en que vivía, fue apresado por las fuerzas sociales contendientes que él no pudo controlar; éstas lo destruyeron y aniquilaron su línea.

ORESTES: EL MATRICIDA

George Thomson caracteriza la historia de Orestes (la *Orestíada*) como «una pieza estratificada de historia social que encierra depósitos acumulados» de cultura desde la tribu primitiva hasta la civilización.²⁶ Por cierto, abarca la gama que va desde el canibalismo y el sacrificio hasta la victoria de la familia patriarcal, recapitulando unos cinco mil años de evolución desde la comuna matriarcal hasta la sociedad de clases patriarcal.

Orestes pertenece a otra célebre familia griega, la Casa de Atreo. Al igual que Edipo, él es en su línea, un vástago de la cuarta generación y se encuentra en un punto decisivo crucial del orden social. Orestes, sin embargo, triunfa allí donde Edipo fracasa en llevar adelante su tarea histórica de establecer una línea continua de padres e hijos. Orestes es el héroe cultural de un nuevo orden patriarcal, lo-

grando sus objetivos por medio del más sangriento de los crímenes: el matricidio.

Orestes no está solo; él es descendiente de una larga línea de reyes culpables de crímenes de sangre,²⁷ la línea se remonta hasta Tántalo, rey de Lidia e hijo de Zeus. Tántalo «había matado a su único hijo Pelops, hirviéndolo en una gran caldera y sirviéndolo a los dioses». El sacrificio canibalesco fue rechazado por los dioses del Olimpo; Tántalo fue castigado con una sed insaciable y Pelops recobró la vida.

En la siguiente generación Atreo, hijo de Pelops, mató secretamente a los dos hijos de su hermano Tiestes, los cortó en pedazos y se los sirvió a su padre. Al haberse liberado de sus sobrinos como aspirantes rivales, Atreo tomó el poder a partir de su hermano y estableció su línea. Así, al combinar antiguas prácticas con la nueva sed de propiedades y de poder, el abuelo de Orestes fundó la Casa de Atreo sobre sangre y riqueza. Su crimen no fue castigado porque él era el único rey y señor de su casa.

En la tercera generación, con Agamenón, hijo de Atreo y padre de Orestes, todas las huellas de canibalismo y de sacrificio del hijo varón desaparecen. Pero hace su aparición una nueva versión de los antiguos ritos de sangre; el asesinato de los hijos se convirtió en el sacrificio de las hijas. A Agamenón, líder de la Guerra de Troya, se le ha asegurado éxito en su expedición si ofrenda a su hija Ifigenia. Mandó a buscar a la joven con el pretexto de que se iba a casar. En lugar de esperarla un marido en el altar de la boda, Ifigenia encontró la muerte sobre un altar de sacrificio. Edith Hamilton describe a Ifigenia: «amorosa, inocente, joven, confiaba en su padre totalmente, y se ve confrontada luego con el altar, con los cuchillos crueles, y rodeada sólo por caras despiadadas».²⁸ Esta muerte impropia de una mujer de la familia introduce la enemistad de sangre dentro de la familia que amenaza llevar a la destrucción a toda la Casa de Atreo.

La obra de Esquilo comienza diez años más tarde con el retorno victorioso de Agamenón de sus guerras hasta su esposa Clitemnestra. Él desconoce lo que todos los demás conocen, que su infiel esposa ha tomado un amante en su ausencia. Y no sabe que ella está planeando su muerte en venganza por el asesinato de su hija. Cogido sin guardia, Agamenón es asesinado.

Bajo el principio matriarcal, Clitemnestra no ha cometido crimen. El hombre que ha matado no era de sus parientes de sangre. Además, de acuerdo con el principio de venganza de sangre, Clitemnestra no ha hecho más que una exacta retribución por el asesinato de su pariente de sangre: su hija. Así describe Edith Hamilton la escena después del asesinato:

«Había manchas oscuras en su vestido, en sus manos y en su rostro, sin embargo, parecía firme, completamente segura de sí misma. Proclamó a todo el que la quería oír que ella lo había hecho. "Aquí descansa mi esposo muerto, derribado justamente por mi mano"... No veía razones para explicar su acto o excusarlo. Ella no era una asesina ante sus propios ojos, ella era una ejecutora.»²⁹

La historia de Orestes, hijo de Clitemnestra, comienza en este punto. Como niño vivía fuera de la casa y ahora, al llegar a adulto, se confrontaba con la tragedia familiar. Anteriormente, cuando todos los miembros del clan matrilineal permanecían juntos en cada caso de venganza, el hijo hubiera defendido el acto, dado que era de la misma sangre que su madre y que su hermana. No obstante, los tiempos han cambiado, y la situación ya no es tan clara y tan simple para Orestes.

Orestes, vástago de la Casa de Atreo, está mucho más atado a su padre. Su patrimonio, su *status* social, su rango y su herencia descienden a través de la línea paterna. Más adelante, después de encontrarse con otra hermana, Electra, que había vivido en la casa mientras él estaba fuera, se entera que su madre y su amante están dilapidando la riqueza de su difunto padre, amenazando dejar a los hijos en la indigencia. Electra propone a su hermano vengar la muerte de su padre, que sólo podía hacerse asesinando a su madre.

La herencia arcaica contra la que debe luchar Orestes no es, como en el caso de Edipo, la antigua ley tribal de exogamia cercenada por la exogamia familiar. Él se enfrentaba con la antigua venganza de sangre tribal que ha introducido la enemistad de sangre dentro de la familia. «La Orestíada es la historia de una casa aristocrática en proceso de destrucción bajo un curso hereditario... la enemistad de sangre», así lo dice Paul Roche en su introducción a la obra *The Orestes Plays of Aeschylus*.

La enemistad de sangre fue la última etapa de la institución de la venganza de sangre, que surgió de la ignorancia acerca de la muerte natural. Pero en la Grecia civilizada, esta ignorancia ya no existía. Por la misma cláusula, la enemistad de sangre como forma de justicia no sólo era un anacronismo sino un obstáculo mortal en el camino de consolidar una familia patriarcal unificada y una línea social de reemplazar la venganza de sangre con un código de justicia civilizado se combina con la necesidad de mantener la familia patriarcal unificada.

La cuestión colocada frente a Orestes sin ambages es: ¿Debía mantenerse junto a su madre y preservar un sistema decadente de venganza de sangre matrilineal, o debía matar a su madre en defensa de la línea de su padre? En términos matriarcales, matar a su madre es el crimen de los crímenes; un hecho impensable. Llevado a cabo

por el hijo de la madre, significaba un hecho histórico irrevocable: el fin definitivo del matriarcado.

Orestes osciló y luchó contra sus propias vacilaciones y presagios, hasta el mismo momento en que entra en acción. De hecho, se necesitó de las exhortaciones y del mandato de Apolo, el dios patriarcal y archienemigo del matriarcado, antes de que Orestes estuviera en condiciones de alcanzar la fortaleza para llevar a cabo su acto decisivo.

El trastorno social colosal que tuvo lugar en esta coyuntura, se refleja no sólo en el super mundo Olímpico sino también en el sub-mundo. Thomson dice: «La enemistad entre la madre y el hijo se convertirá en una enemistad entre las deidades de los Cielos y de los Infiernos afectando todo el bienestar de la humanidad».³⁰ El asesinato de Orestes contra su madre puso de manifiesto a las Erinias, las Furias femeninas que protegen los intereses matriarcales. Ellas persiguieron al hijo que había derramado la sangre de su madre exigiendo la pena mayor por su crimen. En respuesta a las protestas de Orestes de que ellas no hicieron nada cuando su madre mató a su padre, ellas replicaron que la pareja no era de la misma sangre como lo eran la madre y el hijo.

Orestes, al borde de negar su parentesco de sangre con su madre, en lugar de ello, se dirige a Apolo y le pide que justifique su hecho. Esto pone de manifiesto el argumento bien conocido de Apolo:

*La madre no es progenitora de su llamado hijo
sino sólo la cuidadora de una semilla recién sembrada.
El hombre que la puso allí es el progenitor;
ella meramente cultiva el brote
—anfitrión para un invitado— si no dios esteriliza.³¹*

Como prueba de esta afirmación él señala a Atenea, la «hija del Olímpico Zeus; la que nunca crió en la oscuridad de su útero». Ella nació de un padre pero no de una madre. Y esta eminente diosa, que estaba en la jerarquía del Olimpo por encima de Apolo, confirma su tesis:

*Ninguna madre jamás me dio a luz:
Estoy irrestrictamente por el hombre
en todo lo que salve a un casado;
entusiásticamente del lado de mi padre.
No encuentro en mí el preferir
el destino de una esposa que mata a su hombre:
el amo de la casa.³²*

Atenea, la diosa de la sabiduría, a la que se le acredita el avance de la sociedad de la barbarie a la civilización, establece una corte para juzgar a Orestes. Cuando los votos a favor y en contra de Orestes se conocen, incluso Atenea declara que el asesino de la madre es absuelto. Ella, incluso, persuade a las Erinias para cambiar sus caminos, de Furias vengadoras se convirtieron en las Euménides, compasivas de los suplicantes.

Los antropólogos evolucionistas han reconocido hace mucho tiempo que la historia de Orestes es una historia de la transición del matriarcado al patriarcado. En los hechos, estas tres grandes obras griegas simbolizan el desorden y los sufrimientos que acompañaron a este cambio colosal. Pero mientras las otras dos líneas de padres y de hijos son aniquiladas. Orestes navega a través de los mares tormentosos del cambio social, trayéndose a sí mismo y a su casa a los acantilados seguros de las playas patriarcales. Él representa la victoria de la familia patriarcal y el triunfo del nuevo orden social.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *The Splendor that was Egypt*, pp. 102-103.
2. *Mythology*, p. 126.
3. *Three Great Plays of Euripides*, p. 23.
4. P. 23, *ibid.*
5. P. 30.
6. P. 31.
7. Pp. 43-44.
8. P. 43.
9. P. 45.
10. P. 51.
11. Pp. 67-68.
12. P. 70.
13. *The Greek Myths*, vol. II, p. 257.
14. P. 257.
15. *Mythology*, p. 257.
16. *Mythology*, p. 261.
17. *Jocasta's Crime*, p. 2.
18. *The Oedipus Plays of Sophocles*, traducido por Paul Roche, pp. 54-55.
19. P. 81.
20. *Mythology*, p. 264.
21. *Oedipus Plays of Sophocles*, p. 46.
22. P. 46.
23. P. 48.
24. P. 78.
25. P. 82.
26. *Aeschylus and Athens*, pp. 248-49.

27. *Mythology*, pp. 236-37.
28. P. 241.
29. P. 243.
30. *Aeschylus and Athens*, p. 266.
31. P. 186.
32. P. 190.

GLOSARIO

- ANTROPOIDES:** Monos semejantes al hombre a partir de los cuales evolucionaron los homínidos.
- ANTROPOLOGÍA:** La ciencia de la evolución prehistórica de la sociedad humana.
- ANTROPOFAGIA:** Canibalismo.
- ARTEFACTO:** Un objeto realizado por la labor humana.
- AUSTRALOPITECO (plural AUSTRALOPITECIENSES):** Los primeros homínidos fabricantes de herramientas; lugar de nacimiento: África.
- AVUNCULATO:** La relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana en la última etapa de evolución del fratriarcado.
- BARBARIE:** El segundo y más alto nivel de evolución social después del salvajismo, con una economía basada en la agricultura y en el almacenaje, y marcada en su primera etapa por el surgimiento de la matrifamilia.
- CABECILLA:** Usualmente un anciano a cargo de los asuntos masculinos tales como regular la lucha, los rituales y los deportes.
- CASAMIENTO MATRILocal:** Residencia de la pareja que cohabita en la comunidad de la esposa.
- CASAMIENTO PATRILocal:** Residencia de una pareja que cohabita en la comunidad del marido y sus familiares matrilineales.
- CLAN:** Un grupo compuesto por madres, sus hijos y los hijos de las madres; parentesco matrilineal que desciende de las mismas madres ancestrales; una unidad exogámica dentro de la tribu.

- CLANES AFILIADOS:** Una categoría general que incluye tanto a los clanes ligados (paralelos) como a los clanes aliados (primos cruzados).
- CLAN (SIB):** Término alternativo para clan.
- DAR REGALOS:** Intercambio de alimentos y de otras cosas entre grupos para crear relaciones fraternales y matrimoniales.
- COUVADE:** Un ritual en el que el hombre «representa un parto» y es establecido como un padre individual de los hijos de una mujer.
- ENDOGAMIA:** Una relación recíproca entre dos comunidades exogámicas (moieties) para el intercambio de alimentos y de parejas.
- EVOLUCIÓN SOCIAL:** La teoría de que la sociedad ha pasado a través de etapas sucesivas de desarrollo de etapas inferiores a etapas superiores.
- EXOGAMIA:** «La regla de casarse fuera», que también es la regla de «cazar fuera». Los hombres que pertenecen a un grupo de parentesco deben obtener sus alimentos y sus parejas fuera de sus propios territorios.
- FAMILIA DIVIDIDA:** La matrifamilia, en la que el hermano de la madre predomina sobre el marido de una mujer en relación con los hijos.
- FAMILIA PATRIARCAL:** La familia patriarcal consiste en un padre que se ubica a la cabeza de su esposa o esposas y de sus hijos.
- FEMINIDA:** Término utilizado en este libro para la homínida hembra.
- FÓSIL:** Un objeto orgánico que ha persistido gracias a la solidificación en una piedra.
- FRATRIA:** Un número de clanes ligados (paralelos) que comprenden un lado o moiety de la tribu.
- FRATRIARCADO:** Término usado en este libro para la hermandad primitiva de hombres moldeada a la imagen del matriarcado, la hermandad de las mujeres.
- FRATRILINEALIDAD:** Término usado en este libro para el lado masculino de la matrilinealidad; la descendencia masculina trazada a través del hermano de la madre.
- GENS:** Término arcaico para clan.
- GOLPE O ESTRATAGEMA (Coup):** Tocar al enemigo sin dañarlo o matarlo; una acción de valor entre los indios plánidos.
- HOMÍNIDOS:** Seres variados que son superiores a los monos e inferiores al *homo sapiens*; subhumanos.

- HOMO SAPIENS:** La única especie plenamente desarrollada como humanos.
- HORDA PRIMITIVA:** El primer grupo social que emerge de la vida primitiva.
- INICIACIÓN:** Un rito practicado sobre los hombres jóvenes que marca un nuevo *status*.
- INTERCAMBIO:** Relaciones sociales recíprocas que incluyen el intercambio de regalos; diferente del trueque y del intercambio de mercancías que se desarrolló posteriormente.
- KULA:** Término trobriandés del sistema de intercambio.
- LINAJE:** Otro término para clan matrilineal.
- LOBOLA:** Término para el precio de boda entre los pueblos de habla bantú al sur de África.
- MATRIARCADO:** Un sistema de clan maternal, comunal de organización social que precedió a la sociedad patriarcal.
- MATRIFAMILIA:** La etapa final de la evolución de la estructura del clan materno y primera forma de familia. Ver familia dividida.
- MOIETI:** Uno de los dos lados (fratrias) de una tribu.
- NUCLEAR, FAMILIA:** La familia patriarcal moderna, compuesta por un marido, una esposa e hijos.
- ORUZO:** Término africano para división matrimonial, también usado para la división de alimentos.
- ORGANIZACIÓN DUAL:** Relación recíproca entre dos *moieteies* o fratrias de una tribu. Cambian lazos fraternales y matrimoniales.
- PAR, FAMILIA:** El término de Morgan para la matrifamilia.
- PARENTESCO CLASIFICATORIO:** Un sistema de parentesco social que une a grandes grupos de gente sin relación con lazos genéticos (familia).
- PARENTESCO PATRILINEAL:** Conocimiento de los lazos paternos de un hijo con el marido de su madre.
- PATRIARCADO:** La supremacía del padre y del sexo masculino en general, en la vida social y familiar.
- PERÍODO PALEOLÍTICO:** La antigua Edad de Piedra, la época del salvajismo.
- PERÍODO PRIMITIVO:** Término usualmente aplicado a la etapa superior del salvajismo, aunque también se considera «primitiva» a la primera etapa de la barbarie.

- PERÍODO PRISTINO:** La etapa inferior del salvajismo.
- POTLATCH:** Ceremonia de la costa noroeste de la India que da lugar al intercambio de alimentos y de regalos.
- PROPIEDAD PRIVADA:** Riqueza poseída por individuos o familias individuales, opuesta a la propiedad comunal y a la primitiva sociedad.
- RITOS DE PASAJE:** Ritos que significan un cambio en la edad, en el *status*, en la función, o en la ocupación. Ver Iniciación y Couvade.
- SALVAJISMO:** La primera y más primitiva etapa de la evolución social, con una economía basada en la caza y en la recolección.
- SUSU:** Término dooban para el clan matrilineal.
- TABÚ:** Prohibición o calidad de ser prohibido.
- TALIO, TALIÓN:** Ley de retribución. También *Lex taloinus*.
- TOTEM:** Especies de animales o de plantas consideradas como miembros de un grupo de parentesco, ampliamente, el símbolo de un totem.
- TOTEMISMO:** El primer sistema de regulación social, basado en las relaciones de totem y de tabú.
- TRIBU:** Una comunidad «endogámica» compuesta de dos fratrias, cada una compuesta por varios clanes ligados.
- VEVE:** Término melanesio para clan materno.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION.	5
PRIMERA PARTE: EL MATRIARCADO	13
I. ¿ERA EL PRIMITIVO TABÚ SEXUAL UN TABÚ DE «INCESTO»?	15
1. DEBILIDADES DE LA TEORÍA DE LA CONSANGUINIDAD	18
2. INSTINTOS Y PSICOLOGÍA	21
3. PARENTESCO CLASIFICATORIO	24
4. UNA MULTITUD DE MUJERES PROHIBIDAS	26
5. LA IMPORTANCIA DEL PROBLEMA	30
II. TABÚ CONTRA EL CANIBALISMO	35
1. EL RASTRO FÓSIL DEL CANIBALISMO	38
2. LA IGNORANCIA DEL SALVAJE ACERCA DEL CANIBALISMO	40
3. TOTEMISMO Y TABÚ	44
4. PROHIBICIONES SOBRE ALIMENTOS: RESABIOS DE CANIBALISMO	50
III. BIOLOGÍA FEMENINA Y EL DOBLE TABÚ	53
1. EL SEXO FEMENINO Y EL CUIDADO MATERNO	55
2. EL «MACHO DOMINANTE», HECHO Y FICCIÓN	59
3. DEFENSAS NATURALES DE LAS HEMBRAS	67
4. LA CATÁSTROFE DEL ZOOLOGICO DE LONDRES	70
5. EL PAPEL DE LA MUJER EN LA TRANSICIÓN DE LOS SIMIOS A LOS HUMANOS	74
IV. EL CLAN MATERNAL Y LA SEGREGACIÓN SEXUAL.	83
1. LOS CELOS PADRE-HIJO Y LA REFORMA SOBRE EL INCESTO	84
2. RESTRICCIONES EN LOS ALIMENTOS Y EN EL APAREAMIENTO	88

3.	SEGREGACIÓN ENTRE LOS CAZADORES Y LAS MADRES	92
4.	SEPARACIÓN DE LOS CÓNYUGES A LA HORA DE LA COMIDA	97
5.	TABÚES SOBRE EL ALUMBRAMIENTO Y LA MENS- TRUACIÓN	100
V.	LA HISTORIA PRODUCTIVA DE LA MUJER PRI- MITIVA	111
1.	EL CONTROL DE LAS RESERVAS DE ALIMENTOS	112
2.	EL USO DEL FUEGO EN LA COCCIÓN Y EN LA INDUS- TRIA	116
3.	LA MEDICINA FEMENINA	118
4.	DESDE LA CORDELERÍA HASTA LOS TEJIDOS	119
5.	FABRICANTES DE CUERO Y CURTIEMBREROS	121
6.	ALFARERAS Y ARTISTAS	123
7.	ARQUITECTAS E INGENIERAS	125
8.	SOBRE LAS ESPALDAS Y LAS CABEZAS DE LAS MUJERES	127
9.	LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES	128
VI.	LAS MUJERES Y LOS HOMBRES EN LA COMU- NA Matriarcal	135
1.	LA ÉPOCA PREFAMILIAR	137
2.	LA MUJER Y EL FUEGO	146
3.	LA HERMANDAD Matriarcal	155
	SEGUNDA PARTE: EL FRatriarcado	165
VII.	FORJANDO EL PARENTESCO FRATRILINEAL	167
1.	HERMANOS NATURALES O HERMANOS DE «LECHE Y DE SANGRE	171
2.	LOS HERMANOS PARALELOS Y LOS PACTOS DE SAN- GRE	177
3.	PRIMOS CRUZADOS Y CUÑADOS	183
VIII.	EL SISTEMA DE INTERCAMBIO	193
1.	EL ORIGEN DE LA VENGANZA DE SANGRE	195
2.	EL PAPEL DE LAS MUJERES EN EL INTERCAMBIO DE PAZ	199
IX.	LOS COMIENZOS DEL MATRIMONIO	201
1.	RITOS DEL PASAJE Y DE «HACER HOMBRES»	201
2.	LAS MUJERES: LA INICIACIÓN Y LAS SOCIEDADES SE- CRETAS	207
3.	LA VISITA DE LOS MARIDOS Y LOS PARIENTES POLÍ- TICOS PROHIBIDOS	211
4.	EL CASAMIENTO FAVORECIDO POR LA SUEGRA	219
5.	EL CHOQUE ENTRE EL MATRIMONIO Y EL Matriar- cado	228

TERCERA PARTE: EL PATRIARCADO	241
X. LA FAMILIA MATRILINEAL	243
1. COUVADE: «HACER» AL PADRE	245
2. LA HERMANA DEL PADRE EN EL PARENTESCO PATRILINEAL	251
XI. LA FAMILIA MatriARCAL: UNA FAMILIA DIVIDIDA	255
1. LA DESCENDENCIA MASCULINA A PARTIR DEL HERMANO DE LA MADRE	262
2. EL CORTE INCISIVO DE LA LÍNEA DE SANGRE	268
XII. «EL PRECIO DE LA SANGRE» Y LA FAMILIA PATRIARCAL	277
1. TRAICIÓN Y FRATRICIDIO	279
2. REDENCIÓN DE SANGRE DE LOS PADRES Y DE LOS HIJOS	281
3. ACERCA DEL «INFANTICIDIO FEMENINO»	290
XIII. PRECIO DE BODA Y FAMILIA PATRIARCAL	295
1. EL ORIGEN DE LA PROPIEDAD PRIVADA	296
2. EL MATRIMONIO A CAMBIO DE GANADO Y EL «PRECIO POR UN NIÑO»	299
3. DEL MATRIMONIO POR COMPRA AL PODER PATRIARCAL	304
XIV. HECHOS Y FALACIAS ACERCA DEL INCESTO	315
1. LA AMBIGÜEDAD DEL PARENTESCO DE «SANGRE»	317
2. ¿HABÍA UN «INCESTO REAL» EN EGIPTO?	319
XV. LA FAMILIA PATRIARCAL EN LA TRAGEDIA GRIEGA	329
1. MEDEA: ASESINA DE HERMANO Y DE HIJOS	331
2. EDIPO: PARRICIDA	336
3. ORESTES: EL MATRICIDA	341
GLOSARIO	347