

Gabriela Castellanos

EDICIONES



Universidad
del Valle

Por Qué Somos El Segundo Sexo?

Genealogía
de una idea social

.4
8p
L
G



¿Por qué somos el segundo sexo?
Genealogía de una idea social

Gabriela Castellanos



¿Por qué somos el segundo sexo?
Genealogía de una idea social



Colección Interés General
Ediciones Universidad del Valle
Centro Editorial - Universidad del Valle
Cali, Colombia, 1991

Rector: Harold José Rizo Otero
Directora Centro Editorial: Ludmila Ramírez García

ISBN: 958-9047-08-4

Colección: INTERES GENERAL
EDICIONES UNIVERSIDAD DEL VALLE

Edición financiada por
FONDO EDITORIAL
Universidad del Valle
A. A. 25360 Cali - Colombia

Carátula e ilustración: Orlando López Valencia
Diagramación: Centro Editorial - Universidad del Valle

Impreso en: Centro Editorial - Universidad del Valle
© Derechos reservados Fondo Editorial

Se prohíbe la reproducción total o parcial del presente texto, sea por medios mecánicos, electrónicos o manuales, sin la previa autorización del Centro Editorial de la Universidad del Valle

Abril 1991. Primera edición

Indice

| | Página |
|--|-----------|
| Prefacio | 1 |
| Introducción | 3 |
| 1. Concepciones de las causas de la jerarquía entre los géneros y su importancia para la crítica literaria. | 9 |
| 2. Explicaciones sobre la subordinación cultural de la mujer: La versión tradicionalista. La versión psicoanalítica. La evolución de la familia según el materialismo histórico. Hombre y mujer, naturaleza y cultura. Lévi Strauss: Parentesco, vida y cultura. Otras explicaciones. Notas. | 23 |
| 3. Nueva visión de las causas de la jerarquía entre los géneros: Hacia una definición del problema. Análisis de una situación de relativa igualdad entre los géneros. La guerra, el poder político y el segundo sexo. Notas. | 63 |
| 4. Imágenes de la mujer y del guerrero: El patriarcado occidental y el desarrollo de la novela: La mujer y el guerrero: de la épica al romance. Evolución de la ideología del amor cortés. La actividad económica y la ideología de las relaciones entre los géneros. La mujer como lectora y escritora. El guerrero moderno y la novela femenina. Conclusión. Notas. | 85 |

Prefacio

Este trabajo es producto de una investigación que comencé hace más de diez años. La ocasión que me motivó a comenzarla fue una conversación con otras feministas: mi hermana, Toa Castellanos, y Marta Quintero. Ellas habían comenzado a estudiar y discutir algunas obras de antropólogas feministas, a raíz de nuestras reuniones en el Grupo Amplio por la Liberación de la Mujer, y me preguntaron mi opinión sobre la cuestión de las causas: a qué se debe la situación social de subordinación de la mujer, su falta de pleno acceso a todas las formas de participación en la sociedad? Les contesté refiriéndoles la respuesta de Sherry Ortner, antropóloga norteamericana, en su artículo "Es la mujer respecto al hombre como la naturaleza respecto a la cultura?", que yo había leído recientemente, pero no las convencí. Cuando me refutaron los planteamientos de Ortner, la cuestión comenzó a interesarme. Leí los libros que ellas me recomendaron, y al poco tiempo la investigación se había convertido en una pasión. Después de andar y desandar muchos caminos teóricos, comencé a formular mi propia posición, que fui perfilando durante años.

Muchas personas, además de quienes me pusieron en vía

de emprender el estudio, han contribuído a darle forma, ya sea prestándome libros, oyéndome, o discutiendo. Varias veces expuse a grupos feministas o reuniones informales de amigas las ideas que iba revisando y refinando. Por fin, durante la comisión que la Universidad del Valle me concedió para realizar estudios de postgrado en la Universidad de Florida en el campo del análisis del discurso literario, pude terminar la investigación y redactar un informe, que se convirtió en mi primer examen de grado. Parte de ese informe aparece aquí. (Es por esta razón que las obras citadas son en su abrumadora mayoría inglesas o norteamericanas o versiones en inglés. Todas las traducciones del inglés son mías).

Mi primera deuda de gratitud, en realidad, la tengo con Simone de Beauvoir, cuyo libro *El segundo sexo* marcó un hito en la historia del feminismo. En tributo a su obra aparece la palabra "sexo" en el título de este libro, a pesar de que el término se emplea actualmente sólo para referirse a la diferencia biológica entre macho y hembra mientras que se usa "género" para referirse a la diferencia cultural entre hombre y mujer. Debo agradecer, en segundo lugar, a la Universidad del Valle, y en especial al Departamento de Idiomas, su apoyo mientras duraron mis estudios. También estoy en deuda con mi comité de grado, los doctores Elizabeth Langland (quien supervisó mi disertación doctoral sobre el discurso novelístico de Jane Austen), Alistair Duckworth, Daniel Cottom y Brandon Kershner por sus valiosísimos comentarios y sugerencias. También a Debora Greger, poeta norteamericana a cuyo taller de escritura asistí, debo un reconocimiento por su afectuoso estímulo y sus agudas observaciones. A mis padres, Carmela y Jorge Castellanos, hago llegar mi gratitud por su generosidad al leer el trabajo y ofrecerme sus impresiones. A mi esposo, Luis Eduardo Valencia, y mis hijos, Victoria, Santiago y Virginia, una vez más agradezco su paciencia, apoyo y colaboración mientras estudiaba. A ellos, a mi hermana y otras compañeras que editamos la revista *La Manzana de la Discordia*, y a todas las amigas que una y otra vez me escucharon, va dedicado este trabajo.

Introducción

Todo cuestionamiento sobre la posición y el papel de la mujer en la sociedad tiende tarde o temprano a naufragar sobre la roca de fondo del "Cuándo comenzó?"

Juliet Mitchell,

Psicoanálisis y Feminismo

"... Por favor, nada de referencias a ejemplos de los libros. Los hombres han tenido toda la ventaja sobre nosotros al relatar su propia historia. La educación ha sido de ellos en mucho mayor grado; la pluma ha estado en sus manos. No aceptaré que los libros sirvan de prueba."

Jane Austen, *Persuasión*

Nadie que hubiera visto a Catherine Morland en su juventud la hubiera creído nacida para heroína ... Le gustaban todos los juegos de varones, y prefería jugar *cricket*, no sólo a jugar con muñecas, sino por encima de los disfrutes más heroicos de la infancia, como cuidar un conejillo, alimentar un canario, o regar un rosal... Además, era ruidosa y montaraz, detestaba el encierro y la limpieza, y nada en el mundo la deleitaba tanto como rodar por la verde pendiente detrás de la casa.

Jane Austen, *La Abadía de Northanger*

Si, como lo sugiere Jane Austen, lo que "sabemos" sobre las diferencias entre hombres y mujeres es el resultado de muchos siglos de ideología dominada por los hombres, si tales concepciones como la tierna sensibilidad de las niñas persisten a pesar de toda la evidencia de lo contrario ofrecida por las Catherines de este mundo, debemos proceder con mucha cautela al emprender cualquier investigación sobre género, y aún más al abordar un problema tan venerable como las causas de la situación social de la mujer. Sin embargo, si la cuestión de las causas (que muchos confunden con la cuestión de los orígenes) es vieja, es persistente; si, como dice Juliet Mitchell, está plagada de escollos para la navegación feminista, también es cierto que la exploración del tema parece importante. (Como veremos, la teoría de los orígenes matriarcales de la cultura, que produjo tanto interés cuando fue propuesta por fundadores de la antropología como Bachofen, Morgan y Engels, ya hace años que fue rebatida por los antropólogos). Debemos enfrentar el problema, no sólo porque permanece sin solución, sino porque en el proceso podemos aclarar muchos aspectos de nuestra concepción del género, uno de los complejos ideológicos más básicos de la cultura, y por ende, más influyentes en la producción de textos literarios y en su lectura.

Antes de plantear un esbozo de los temas más importantes que se tratarán en este trabajo, se hace necesario examinar qué implica considerar las causas básicas de las limitaciones para la participación social de la mujer. Como señala Juliet Mitchell, la cuestión de "por qué sucedió" debe deslindarse de la investigación acerca de la situación contemporánea, que puede expresarse en términos de la pregunta "cómo sucede ... en nuestra sociedad". Siguiendo esta distinción, nuestra investigación se plantea como objetivo final o punto de llegada contribuir, al menos parcialmente, al esclarecimiento de los factores que resultan en la devaluación de la mujer en la sociedad actual. No nos interesa descubrir los orígenes del problema en algún pasado mítico o arcano, ni partimos del presupuesto de que la mujer cayó de un estado original de igualdad. Nuestra consideración de las causas no es histórica

si por historia se entiende una narrativa de secuencias de eventos en el pasado. Dentro del marco de esta pesquisa, por el contrario, incorporaremos la historia como un sentido de las condiciones y los conflictos concretos que dan forma, en momentos y lugares determinados, a las realidades culturales. Podrá quizá haber elementos que, como señala Juliet Mitchell, configuren rasgos "universales" subyacentes a la situación moderna y "posiciones comparables de las mujeres de otras culturas y otras épocas históricas".¹ Nuestra meta final, sin embargo, será acercarnos a algunas causas fundamentales de la compleja realidad de la jerarquía entre los géneros (que incluye pero no se agota en las relaciones interpersonales) a fin de aportar algunas bases que puedan servir a quienes se interesan por indagar cómo esta realidad aparece inscrita en los textos que la cultura occidental ha producido.

En este trabajo abordaré el tema de las causas de la inferioridad social de la mujer², demostrando, en primer lugar, la importancia de la cuestión para el estudio de la literatura. Resumiré luego los planteamientos teóricos más recientes acerca de la mujer de los cuales se desprende una concepción de las causas de su subordinación social, considerando también las teorías más antiguas pero todavía influyentes de Freud y Engels. Al adelantar la discusión de estas concepciones, iré construyendo las bases de mi propia visión de algunas de las razones más básicas de la situación femenina. La tesis fundamental tiene que ver con las formas cómo el poder político aparece ligado a la actividad guerrera como realidad social, y a la exclusión de la mujer de esta actividad. En este campo conceptual se hace necesario distinguir entre aquellas sociedades donde el acceso al poder requiere la actividad guerrera de manera directa, y aquellas, políticamente más complejas, en las cuales la relación entre la acción militar, la vida social y la política son más sutiles. Obedeciendo a esta distinción, en este trabajo se discute la primera de estas situaciones recurriendo a estudios antropológicos; la segunda no se aborda de manera directa, sino que se indagan algunas

relaciones entre el problema y ciertos aspectos de la historia de la literatura occidental. Estas indagaciones se realizan apelando a varias formulaciones conceptuales, entre las cuales sobresalen las teorías de Mijaíl Bajtín sobre el discurso literario y los planteamientos de Michel Foucault sobre el desarrollo del capitalismo en relación con la producción de nuevos saberes, nuevos mecanismos de control social, y nuevas concepciones de la técnica y las tácticas militares (*Surveiller et Punir*, 1975). Como se señaló anteriormente, todo este proceso investigativo deberá arrojar algunas luces sobre los vínculos entre la compleja realidad social de los géneros masculino y femenino y la manera cómo se escribe y se lee en nuestra cultura.

NOTAS

1. Juliet Mitchell. *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Pantheon Books, 1974, p. 364)
2. No me propongo emprender aquí una discusión con quienes consideran que la situación social de la mujer le es favorable, o que los géneros masculino y femenino cumplen funciones sociales complementarias determinadas por su naturaleza intrínseca. Parto del presupuesto de que la actuación de la mujer en la sociedad ha estado seria, injusta y lesivamente limitada durante milenios. La labor de probar esta tesis se inició, probablemente, con Cristina de Pisan, en el Siglo XV, y se intensificó a partir de las obras de Mary Wollstonecraft y Olimpia des Gouges a fines del Siglo XVIII, cobrando mayor relevancia en este siglo a partir de obras tales como la Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (*Le Deuxieme Sexe*, 1949) y la de Betty Friedan, *La mistificación femenina* (*The Feminine Mystique*, 1963). Existen múltiples obras, además de las citadas, que describen las limitaciones a la participación de la mujer en la vida social, económica y política, aunque muchas no están traducidas al español. A manera de ejemplo sólo mencionaré dos trabajos clásicos, el de Katherine Rogers, *The Troublesome Helpmate* (1966), que aborda específicamente el tema de las manifestaciones de la misoginia en la historia de la literatura, y el de Sheila Rowbotham *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It* (*La mujer ignorada por*

la historia, 1980), sobre la opresión de las mujeres dentro de la sociedad capitalista inglesa.

1

Concepciones de las causas de la jerarquía entre los géneros y su importancia para la crítica literaria

Recientemente (sobre todo, a partir de la década de los setenta), se ha producido sobre todo en inglés y francés, un desarrollo importante de posiciones acerca de la literatura escrita por mujeres que ha configurado una nueva rama de los estudios literarios, la teoría y la crítica feministas¹. En muchas de las obras más influyentes de este campo encontramos ya sea posiciones o cuestionamientos implícitos acerca de las causas de la subordinación social de la mujer al hombre y de la limitación de la actuación de la mujer en la sociedad; estos planteamientos subyacen en la perspectiva crítica de aquellos escritores, hombres o mujeres, que buscan construir una poética que aborde problemas específicos de la literatura de la mujer. Veamos en qué forma la cuestión de las causas de las limitaciones sociales que padece la mujer aparece implícita al interior de la lógica de los argumentos empleados por estos críticos.

Examinaré en primer lugar una de las obras de crítica feminista de mayor éxito de los últimos tiempos, *La Loca de la Buhardilla*² (*The Madwoman in the Attic*), de las norteamericanas Sandra Gilbert y Susan Gubar. En posición central dentro del enfoque teórico del libro encontramos una visión tácita de las

causas de la situación de la mujer. En su primer capítulo, "Hacia una Poética Feminista", Gilbert y Gubar plantean el problema de la escritura de la mujer dentro del marco de las metáforas acerca del proceso de escritura que aparecen subyacentes en las obras de escritores varones: la pluma como pene, la paternidad del texto, la alegría de la creación identificada con el placer de la posesión sexual. Estas metáforas dan muestra de la concepción del trabajo artístico como una actividad masculina. Al analizar estas metáforas, el erudito y profundo trabajo de Gilbert y Gubar contribuye significativamente a la comprensión de cómo nuestra cultura ha confundido la autoría literaria con la autoridad patriarcal. Sin embargo, la obra a menudo reduce las fuerzas culturales a la voluntad y responsabilidad de individuos (autores varones), y tiende en ocasiones a caer en una actitud maniqueísta, donde mujer y hombre son sinónimos, respectivamente, del bien y el mal. Por ejemplo, Gilbert y Gubar atribuyen a los artistas, escritores o autores varones la responsabilidad de haber "generado... imágenes extremas de la mujer como ángel y monstruo", de fijar tales "máscaras míticas sobre el rostro de la mujer escritora"³. No obstante, la misma fuerza de estos mitos sobre la mujer nos conduce a pensar que se trata de fuerzas ideológicas cuya creación no puede atribuirse sencillamente a la voluntad de ciertos individuos. Como feminista, agradezco a Gilbert y Gubar su poderoso y penetrante análisis de las imágenes y mitos en cuestión, pero dudo que los autores citados por ellas pudieran inventar tales mitos, extrayéndolos de un vacío cultural. Parece mucho más plausible concebir las imágenes de la mujer y de la escritura que encontramos en la literatura de los hombres como expresiones estéticas de concepciones o tendencias culturales pre-existentes.

Un problema significativo en el enfoque de Gilbert y Gubar es su visión de la cultura y del papel de la mujer en ella. La mujer aparece, en su obra, como víctima de los conceptos que los hombres tienen de ella; como bien ha dicho Elaine Showalter, "Gilbert y Gubar aceptan la definición psicoanalítica esencial de la mujer artista como un ser desplazado, desheredado y

excluido"⁴. Para ellas, la escritura femenina es casi invariablemente una expresión inconsciente de la ira de la mujer ante el ultraje perpetrado por los hombres contra ellas. Estas críticas no toman en cuenta la simultánea colaboración con su propia dominación y resistencia ante ella, por parte de la mujer. Como lo señala Foucault, el poder "no actúa simplemente como una obligación o una prohibición hacia aquellos que 'no lo tienen'; los inviste, es transmitido por ellos y a través de ellos; ejerce una presión sobre ellos, así como ellos, en su lucha contra él, también se resisten a la fuerza ejercida sobre ellos"⁵.

Por otra parte, Gilbert y Gubar no consideran la actuación de muchas mujeres y hombres⁶ como agentes culturales de las mismas fuerzas de las que son víctimas. Para ellas, la mujer parece ser la gran excluída de la vida social; he aquí, para ellas, la razón por la cual las mujeres son juzgadas inferiores, y a la vez deseadas y temidas por los hombres. Su visión de la cultura como inherentemente ajena a la mujer se basa en argumentos que las autoras extraen del influyente artículo de Sherry Ortner, ¿"Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en el cual esta antropóloga ofrece una explicación de las causas de la subordinación social de la mujer que se analizará en el capítulo siguiente. Gilbert y Gubar entienden las observaciones de Ortner sobre "la modalidad síquica que se asocia con las mujeres", como una expresión del hecho de que la mujer "no sólo está excluída de la cultura (hecho cuyo emblema bien podría ser la pluma) sino que también se convierte, ella misma, en emblema de aquellos extremos de Otredad intransigente y misteriosa que la cultura confronta con adoración y temor, amor y odio."⁷ Estoy segura de que Ortner nunca concurriría con esta afirmación, pues en ella se presenta la exclusión de la mujer de la cultura no sólo como una postura ideológica, sino como un hecho; no sólo se dice que algunos *consideran* que la mujer está por fuera del alcance de la cultura, sino que se dice explícitamente que de hecho *está* por fuera de ella. Mientras que Ortner afirma que "en realidad", la mujer no está "ni más cerca ni más lejos de la naturaleza que el hombre", que "el esquema es una construcción

cultural más bien que un hecho natural”,⁸ Gilbert y Gubar enfatizan sólo el lado esencialista del argumento de Ortner. Las dos críticas feministas llevan, por tanto, a sus últimas consecuencias la observación de Ortner de que las mujeres “pueden parecer, desde ciertos puntos de vista, como si estuvieran tanto por encima como por debajo de la esfera de hegemonía cultural (pero en realidad simplemente fuera de ella)”⁹. Posteriormente mostraremos que el pensamiento de Ortner, cuando se refiere a la exclusión de las mujeres de la cultura, se mueve de manera ambigua entre lo que las mujeres parecen ser y lo que realmente son. Esta ambigüedad se basa en una contradicción que, como veremos, el argumento de Ortner hereda en gran parte de Lévi-Strauss. Tal línea de argumentación se inclina a una noción esencialista de la cultura, a la vez que trata de presentar toda realidad humana como cultural, y por ende sujeta a la determinación histórica. Por el momento, sólo quiero subrayar el hecho de que tanto esta concepción de la cultura como esta explicación de los orígenes de la opresión de la mujer son de importancia central para el enfoque de estas autoras en su estudio de obras literarias. Como bien lo dice Frank Lentricchia, la postura de Gilbert y Gubar, a pesar de los triunfos analíticos y las innegables contribuciones de su monumental obra, se basa en un “método crítico ahistórico, naturalista,” conformando un nuevo humanismo esencialista¹⁰.

Como es de suponer, estos problemas teóricos tienen consecuencias significativas en las lecturas que las dos autoras hacen de textos particulares. Por partir de la base de la exclusión radical de la mujer de la cultura, las autoras logran lecturas brillantes de escritoras enclaustradas o atormentadas como las hermanas Brontë o Mary Shelley; sin embargo su esfuerzo por acercarse a toda escritura femenina como expresión de ira, temor u odio acusa debilidades cuando se aplica a escritoras como Jane Austen. Para Gilbert y Gubar, los personajes masculinos en la obra de Austen representan “al dios masculino que gana el amor de la heroína desterrando todas las fuerzas de la sexualidad femenina, de los caprichos y la locuacidad de la mujer” -en una palabra, los hombres en la obra de Austen

actúan como la razón que es que conquista a la naturaleza femenina.¹¹ Por el contrario, la ironía en las caracterizaciones masculinas y femeninas de Jane Austen puede entenderse en términos muy distintos a los planteados. La novelista presentaba por lo general la etapa del cortejo amoroso como un proceso en el cual tanto hombre como mujer debían enfrentarse a sus propias cegueras y errores morales a fin de desarrollarse como personas; la humillación que este reconocimiento representaba puede verse como parte de la actitud carnavalesca de "igualar" a todos los participantes mediante la burla. Las pretensiones de superioridad intelectual y/o moral de los personajes masculinos y femeninos aparecen socavadas por la revelación de las profundas limitaciones de toda persona.¹² Si Gilbert y Gubar tratan de leer las narraciones de Austen en términos tan negativos, si no ven la originalidad de la novelista, que emplea elementos de una cultura parcialmente hostil a las mujeres para servir los propósitos de una mujer escritora, es en parte debido a su concepto de la exclusión cultural de la mujer como la base fundamental sobre la cual descansa su situación social.

Si en *La loca en la buhardilla*, de Gilbert y Gubar, encontramos esta explicación implícita, la obra de Margaret Homans, *Dando a luz la palabra* (*Bearing the Word*), por el contrario, es una de las obras feministas que más se acercan a brindar una interpretación explícita del por qué y cómo la mujer se encuentra subordinada socialmente al hombre. Homans se basa en la posición de Nancy Chodorow, quien a su vez revisa y critica la explicación de Lacan de esta situación social. Para Homans, la visión Lacaniana del lenguaje constituye "el recuento sicolingüístico de un mito al cual nuestra cultura se ha suscrito por mucho tiempo"¹³. Homans analiza la teoría de Lacan como una nueva versión del mito de la ausencia o muerte de la madre en los orígenes de la humanidad, mito que, según Homans, ocupa un lugar central en nuestra cultura patriarcal y monoteísta. No intentaré resumir aquí la compleja explicación Lacaniana de la evolución de la identidad sexual y el lenguaje, sino que simplemente señalaré que esta explicación presupone la desigualdad entre hombre y mujer en la jerarquía cultural,

hasta el punto de compartir la idea de Lévi-Strauss acerca de la exclusión de la mujer de la cultura.!

Como señala Homans, la teoría Lacaniana parte de la base de "una confusión ingeniosa entre tropo y condición material", pues aunque "falo", "femenino" y "masculino" se plantean como posiciones del lenguaje que pueden ser ocupadas por cualquiera, hombre o mujer, el propio Lacan considera que la exclusión cultural de la mujer está determinada "por la naturaleza misma de las cosas":

"No hay mujer que no esté excluida por la naturaleza de las cosas, que es la misma naturaleza de las palabras; y puede decirse que si ellas se quejan de algo en estos momentos, es de esto de lo que se quejan -pero ellas no saben de qué se están quejando, esa es la única diferencia entre ellas y yo"¹⁴.

Según Lacan, el niño (varón) debe abandonar su apego al cuerpo de la madre a fin de dejar el reino de lo "imaginario", en el cual, como lo dice Terry Eagleton, "no existe distinción clara entre sujeto y objeto"¹⁵. Este paso sólo es posible al reconocer la figura del padre, que significa lo que Lacan llama la Ley; tal proceso de reconocimiento se hace posible merced al temor inconsciente a la castración si el niño persiste en su apego a la madre. Al aceptar desligarse de la madre, "el niño se mueve del registro imaginario a lo que Lacan llama el "orden simbólico": la estructura pre-determinada de los roles y relaciones sexuales y sociales que constituyen la familia y la sociedad"¹⁶. El acceso a este orden, sin embargo, sólo es posible consintiendo a una pérdida. Según lo explica Toril Moi, "El sujeto hablante que dice "Yo soy" está de hecho diciendo, "Yo soy aquél (o aquélla) que ha perdido algo" -y la pérdida es la de la identidad imaginaria con la madre y con el mundo"¹⁷. Al dar este paso el niño acepta el falo simultáneamente como la representación de la Ley del Padre y la señal de una falta; toda cultura humana se hace posible mediante este "orden simbólico". Al no tener un pene que perder, la niña nunca experimenta el temor a la castración que podría motivarla a desligarse de la madre; por ende, ella sólo accede al "orden simbólico" de manera muy lenta y nunca completa. Como lo dice Homans,

“Mientras que el lenguaje Lacaniano presupone la falta del falo, sólo los que pueden carecer de él ... acceden al privilegio de sustituirlo por el lenguaje simbólico; las hijas carecen de esta carencia. La narración de Lacan del origen de la figuración se da autoridad a sí misma al contar la historia en tal forma que aparentemente se privilegia la figuración como modo [de acceso al orden simbólico], y sin embargo depende de la diferencia literal entre los órganos sexuales”¹⁸.

Al rechazar el recuento sicolingüístico del mito clásico de la ausencia o la subordinación de la madre por parte de Lacan, Homans adopta la respuesta de Chodorow a esta representación de la imposibilidad de la mujer de acceder plenamente a la cultura. Esta respuesta, sin embargo, acepta la narración sicoanalítica básica, a excepción de la creencia de Lacan en el inferior acceso de la mujer al lenguaje (o, como lo diría Freud, del sentido ético y moral menos desarrollado de las mujeres). Chodorow, nos dice Homans, plantea un “lenguaje literal” que las mujeres nunca pierden, pues lo preservan junto con el simbólico. Pero este lenguaje literal es sólo inferior a los ojos de los hombres. Mientras que el hijo asocia a la madre con lo literal, y lo rechaza, para la hija

hasta el punto en que ella sólo entra parcialmente al orden simbólico ... lo literal será siempre preferible ... A diferencia del hijo, la hija, en la concepción de Chodorow, no renuncia a esta creencia en la comunicación que tiene lugar en presencia más bien que en ausencia, en la relación diádica con la madre, previa a la figuración¹⁹.

Posteriormente criticaremos la explicación sicoanalítica de la diferencia cultural entre los géneros y de la subordinación femenina. Por ahora, baste decir que la aceptación de esta explicación, con o sin las modificaciones introducidas por Chodorow, implica consecuencias profundas para la crítica

literaria. Homans, además de adoptar la posición de Chodorow, que plantea una diferencia radical entre hombres y mujeres a nivel cultural, cree que las mujeres (al menos aquellas influenciadas por la ideología romántica) tienden a identificarse con la naturaleza. Las mujeres que escriben, dice Homans, posiblemente se identifican con sus madres y escriben a fin de "restablecer una presencia femenina a la vida". En opinión de Homans, es esta motivación la que llevó a Dorothy Wordsworth, la hermana del famoso poeta inglés del romanticismo, William Wordsworth, a escribir, a fin de afirmar, "tanto a través del estilo literal como mediante el tema, el valor de un lenguaje que no requiere el silencio"²⁰. Otras autoras, desde Elizabeth Gaskell y las Brontes hasta George Eliot, se encuentran atrapadas en la contradicción entre desear "escribir como madre" y la aspiración a "conciliar, entrando en el reino simbólico del lenguaje literario". Este dilema las lleva a experimentar conflictos y tensiones: sus "ambiciones literarias las pusieron en contradicción con las ambiciones que la literatura tenía para ellas"²¹. Para Margaret Homans, entonces, la motivación central para la mujer que escribe es el atreverse a "valorar a las mujeres como lo literal y como la portadora (o la que da a luz) palabras"; esta crítica interpreta la historia de la escritura femenina en Inglaterra desde el siglo XIX en términos de las preguntas que aún no tienen respuesta para nosotras, como no las tuvieron para Virginia Woolf:

"¿Es por lo menos posible dejar de excluir y matar a la madre para cumplir los proyectos de representación? ¿Y puede la madre, con las prácticas lingüísticas que comparten ella y sus hijas, mancilladas como lo están por la cultura patriarcal con la cual están entrelazadas y por la cual nacieron, ser recuperadas para proyectos ginocéntricos, quizá incluso feministas?"²²

Para Homans, como para muchas otras críticas feministas, tanto la cuestión de cómo comenzó la escritura de las mujeres y la pregunta sobre qué direcciones debemos seguir se derivan de la pregunta más amplia acerca de los orígenes sociales del problema: por qué es diferente la inscripción de las mujeres en

la cultura y por qué esta diferencia se vive como una inferioridad? Estas dos preguntas íntimamente ligadas son básicas para la manera en que Homans y otras críticas abordan el análisis de la literatura escrita por mujeres.

Como Gilbert y Gubar, y como muchas otras críticas feministas, Homans se suscribe a una concepción de las mujeres como seres relacionados con la naturaleza por la misma esencia de su sexo. Según lo observa Elaine Showalter, "Muchos feminismos radicales en Norte América ... afirman de manera romántica que las mujeres están más cercanas a la naturaleza, al medio ambiente, a un principio matriarcal que es a la vez biológico y ecológico"²³. Este tipo de feminismo plantea la dominación del género masculino sobre el femenino como consecuencia de la hegemonía de una cultura de la violencia sobre la sabiduría ecológica de culturas que viven en armonía con su ambiente. Estas culturas, a pesar de su superioridad en el uso equilibrado de los recursos naturales, no pueden competir contra la avaricia, brutalidad y desarrollo técnico-militar de la llamada "civilización". En el caso específico de la mujer, su cultura milenaria, se dice, se ha visto sojuzgada por la tendencia innata del varón a la violencia. Tales posiciones llevan, en últimas, a los anhelos de las feministas radicales por acceder a lo que Showalter llama "fantasías de un enclave idílico".

Showalter, por otra parte, al aplicar el modelo antropológico de Edwin Ardener de "grupos atenuados y dominantes" al estudio de la escritura de la mujer, propone una concepción distinta de la cultura. Showalter emplea la distinción de Ardener entre atenuación y dominancia como un darse cuenta de que "todo lenguaje es el lenguaje del orden dominante, y las mujeres, para hablar, deben emplearlo". Según esta escritora, la aspiración de muchas feministas a una escritura femenina fuera del ámbito de la cultura dominante "es una abstracción lúdica: en la realidad que debemos enfrentar como críticas, la escritura de la mujer es un "discurso de doble voz" que siempre encarna las herencias sociales, literarias y culturales de lo atenuado y lo dominante"²⁴. En esta perspectiva, cabe preguntarse qué hay de específico en un lenguaje femenino que

se define como una atenuación del discurso dominante. Si las mujeres deben, sin remedio, hablar en una voz que a la vez les es ajena y propia, si debemos rechazar la explicación ecológico-matriarcal-naturista, qué otra explicación podemos ofrecer para la atenuación inevitable? ¿Por qué sucede que a las mujeres, nacidas en las mismas unidades sociales que los hombres (familia, clase, nación), no se les permite apropiarse plenamente de su propia cultura?

En el caso de Showalter, entonces, la falta de un intento por indagar acerca de las causas, el rechazo de las indagaciones y las respuestas de las "feministas radicales", se convierte en una carencia. La consecuencia de esta carencia para la actividad crítica de esta autora puede verse en su clásico estudio sobre la literatura femenina, *Una Literatura Propia (A Literature of Their Own)*, (1978). Su original, polémico, global estudio de las obras de las novelistas inglesas termina en una nota de esperanza en el futuro de la escritura femenina, pero sólo después de hacerle a la mujer que aspira a novelista unas exigencias que parecen excesivas. Para Showalter, todas las mujeres que han escrito hasta el momento han fallado en alguna medida (como si cada uno de los hombres que han escrito no tuviera, también, sus limitaciones). La fuerza y el rigor de los imperativos que Showalter establece para la escritura femenina pueden ser razones para su constante insatisfacción con las grandes obras escritas por mujeres, para su sentido, similar al de Virginia Woolf, de que la gran poeta, la posible hermana de Shakespeare, no ha escrito aún. La mujer novelista se enfrenta, según Showalter, a un dilema que parece insoluble: "El problema de la autonomía... es, para nombrar los extremos, el de si [la mujer] debe sacrificar su desarrollo personal y su libertad como artista por una tarea cultural colectiva [la construcción de una escritura femenina], o si debe sacrificar la autenticidad y la auto-exploración al aceptar la definición de la cultura dominante sobre qué es importante entender y describir"²⁵. Las mujeres, aconseja Showalter, no debemos aislarnos del mundo social y político, ni podemos dejarnos absorber y asimilar por él. En su insistencia sobre todos los peligros que la mujer escritora debe

evitar, la autora se olvida de que uno de los mayores peligros en la relación entre la mujer y el entorno social y político, el de no ser escuchada, no depende de su voluntad individual. Precisamente, si muchas mujeres de talento se convierten en "un hombre más" es porque si no lo hacen se tienen que enfrentar al rechazo y al desconocimiento. Mientras no entendamos a fondo las razones por las cuales ese mundo del cual no debemos aislarnos no nos permite pertenecer del todo a él, no podremos resolver el problema de la autonomía y la participación. Al abstenerse de investigar estas razones, Showalter lleva parte de sus planteamiento al terreno estéril de los imperativos sobre todo lo que la mujer "debe ser" o "tiene que ser".

Recapitulando, vemos que la pregunta (o el abstenerse de indagar) acerca de las causas (y las respuestas que se obtengan), así como la postura que se desprende de tales indagaciones, tienen siempre profundas consecuencias para el tipo de lectura literaria que hagamos. Para enfrentar la pregunta, consideremos algunas de las explicaciones más importantes que se han ofrecido a fin de ir perfilando posiciones que nos permitan plantear una nueva propuesta explicativa.

NOTAS

1. Entre los libros que recogen los principales planteamientos de esta nueva corriente crítica, resumiendo las obras y autores más importantes, podemos mencionar *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, de Toril Moi (London and New York: Methuen, 1985), y *Feminist Literary History*, de Janet Todd (New York: Routledge, 1988).
2. Las autoras emplean la figura de la esposa loca de Rochester, recluida en la buhardilla de Thornfield, en la obra de Charlotte Bronte, *Jane Eyre*, como metáfora de la autora, de la exclusión de la mujer de la actividad literaria, que ella asume como una forma de subversión.
3. Sandra Gilbert y Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic*. (New

- Haven: Yale University Press, 1979), p. 17.
4. Elaine Showalter, "Feminist Criticism in the Wilderness" en *Writing and Sexual Difference*. Ed. E. Abel (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. 24.
 5. Michel Foucault. *Discipline and Punish*. Tr. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), p. 27 (*Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975).
 6. Como lo ha señalado Frank Lentricchia en su crítica a la obra de Gilbert y Gubar, no sólo a las mujeres se les obliga a seguir una pauta prefabricada para su género; los hombres también sufren ciertas consecuencias de ser el género dominante. A pesar de sus muchos privilegios en este campo, también a ellos se les fuerza a actuar en conformidad con "ciertos criterios de masculinidad", so pena de ser "llamados a la vez poco masculinos y anti-naturales" (ver Frank Lentricchia, "Patriarchy against itself: The Yung Manhood of Wallace Stevens", *Critical Inquiry*, 13 (Summer 1987), p. 774. Lo que Lentricchia no añade es que las presiones ejercidas sobre los hombres menos agresivos no son equivalentes a las que actúan sobre las mujeres; por ejemplo algunos de los privilegios de los hombres son independientes de su grado de masculinidad
 7. Gilbert y Gubar, p. 19.
 8. Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" in *Woman, culture and society*. Eds. Rosaldo y Lamphere, Stanford University Press, 1974, p. 87 (versión castellana en *Antropología y feminismo*. Eds. Olivia Harris y Kate Young, tr. Celia Novoa (Barcelona: Editorial Anagrama, 1979).
 9. Sherry Ortner, citada en la obra de Gilbert y Gubar, p. 19.
 10. Frank Lentricchia. pp. 784-6.
 11. Ver Gilbert y Gubar, pp. 160, 171, 172.
 12. Véase mi artículo, "Carnaval y feminismo" en *Revista Lenguaje*, Universidad del Valle, 1991, basado en mi disertación doctoral, *Carnival and feminism: discourse in jane austen's noveles*. University of Florida, 1990.
 13. Margaret Homans. *Bearing the word* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), p.5.
 14. Lacan, citado en *Bearing the Word*, de Margaret Homans, p. 9.
 15. Terry Eagleton. *Literary theory: and introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 164.
 16. Idem. p. 167.

17. Toril Moi p. 99.
18. Homans, p. 9.
19. Id., pp. 13-14.
20. Id., p. 16
21. Id., p. 39.
22. Id., p. 287.
23. Showalter, p. 30.
24. Id. p. 31.
25. Elaine Showalter. *A Literature of Their Own* (London: Virago Press, 1988), 318.

2

Explicaciones sobre la subordinación cultural de la mujer

Habiendo establecido la importancia de realizar un análisis satisfactorio de las causas de la situación de inferioridad de la mujer dentro de una jerarquía entre los dos géneros, procedamos a examinar las respuestas más significativas que se le han dado a esta cuestión. En este capítulo revisaremos, de manera sucinta, la explicación que llamaremos tradicionalista, así como dos de las más influyentes en el campo de las ciencias sociales: la concepción psicoanalítica del acceso inferior de la mujer a la cultura, y la teoría de Engels de un matriarcado original que desaparece cuando la aparición del matrimonio monógamo y la propiedad privada dan paso al patriarcado. Luego consideraremos el importante artículo de Sherry Ortner al que ya nos referimos, ¿"Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". La posición de Ortner, y la de otras feministas cuyos planteamientos mencionaremos, se ubicarán dentro del contexto de la concepción de Levi-Strauss sobre la cultura. Finalmente, discutiremos las explicaciones antropológicas ofrecidas por Marvin Harris y Claude Meillassoux. De estas polémicas se extraerán algunas conclusiones que nos acercarán a la posterior presentación de un nuevo análisis de las causas.

La versión tradicionalista

Entre quienes aceptan la "asimetría sexual" como un hecho natural e inevitable encontramos distintas posiciones, que van desde la aceptación de tal estado de cosas por ser voluntad divina hasta la asignación de la causa del problema de la subordinación de la mujer a factores biológicos que hacen del varón un ser agresivo y dominante. Según esta posición debido a su mayor fuerza física, así como a factores hormonales que los hacen propensos a agresividad y aún a la violencia, los varones de las sociedades llamadas primitivas se convierten en cazadores. Su papel social al procurar la mayor parte del alimento de la tribu o del grupo los hacen más apreciados y valorados que las mujeres. Simultáneamente, los mismos factores tienden a motivar a los hombres hacia la guerra. Dentro de esta perspectiva, la masculinidad conduce naturalmente a una actitud protectora a la vez que dominante hacia las mujeres, cuyo papel reproductivo las hace dependientes. La división sexual del trabajo, entonces, tiene, tanto como las diferencias jerárquicas entre los sexos, un fundamento biológico. Esta explicación parece ser la más extendida actualmente entre las posiciones tradicionalistas, en parte debido a su uso selectivo y supuestamente científico de evidencia etnográfica¹.

Como señala Gerda Lerner, esta posición, aunque inicialmente convenció incluso a muchas feministas, no sólo se fundamenta en dudosa base biológica, sino que presenta una visión de las sociedades cazadoras y recolectoras que no puede sustentarse ante la evidencia antropológica:

En la mayoría de estas sociedades, la caza de grandes presas es una actividad auxiliar, mientras que la mayor parte de los suministros de alimentos se obtiene mediante actividades de recolección y la caza de pequeños animales, que está a cargo de mujeres y niños. Además ..., es precisamente en la sociedades cazadoras y recolectoras donde encon-

tramos muchos ejemplos de complementariedad entre los sexos y sociedades en las cuales las mujeres disfrutaban de un estatus relativamente alto, lo cual está en contradicción directa con las posiciones de la escuela de pensamiento basada en "el hombre cazador"².

Efectivamente, el determinismo biológico choca contra las conclusiones obtenidas por muchos antropólogos, incluyendo feministas, que han demostrado que en muchas sociedades las diferencias de roles y estatus entre los géneros no comportan dominación necesariamente, ni llevan a una subvaloración de la mujer ni de lo femenino³.

La versión sicoanalítica

Ninguna consideración del problema que nos ocupa estaría completa sin una discusión de la concepción del sicoanálisis sobre el proceso de formación de la siquis femenina. Para Freud la posición subordinada de la mujer corresponde a su tendencia a una inferior capacidad de actuar en la sociedad (poca habilidad para la participación plena en política o en las profesiones, por ejemplo), y de manejar el universo simbólico (poco interés o capacidad de producir ciencia, arte, música, literatura, filosofía), hecho que se debe al propio desarrollo síquico de la "mujer normal".

Como hemos visto, algunas críticas feministas han aplicado la teoría sicoanalítica a sus propios fines; por otra parte, con frecuencia se ha acusado al sicoanálisis de implicaciones y tendencias misóginas. Una razón para esta aparente contradicción es el hecho de que, a pesar de las actitudes "de prejuicio y desprecio hacia la mujer" por parte de Freud⁴, su aparato teórico suministró la primera posibilidad de ver la siquis femenina como el resultado de un desarrollo, en vez de un carácter invariable. "Para Freud," nos dice Juliet Mitchell, "la sociedad demanda que a partir de la bisexualidad sicológica

de ambos sexos, uno de ellos acceda a una preponderancia de la feminidad, el otro de la masculinidad: el hombre y la mujer están ambos *hechos* en la cultura" (subrayado en el original)⁵.

Resulta irónico que el hombre que por primera vez explicó la identidad sexual en términos de un proceso inconsciente iniciado en la primera niñez sea a menudo recordado como el preconizador de la idea de que "La anatomía es el destino". Paradójicamente, esta posición de determinismo biológico coexiste en Freud con su versión psicológica. A pesar de que Mitchell insiste en que los procesos de formación de la identidad sexual masculina y femenina son equivalentes, esta insistencia no es más que una revisión de Freud en la cual la autora se deja llevar por su simpatía por el fundador de la teoría psicoanalítica. Por ejemplo, al presentar la formulación que parece llevar a una determinación anatómica del destino femenino, la del concepto de la envidia fálica, Mitchell sugiere que lo que parece implicar la inferioridad de los genitales femeninos realmente sólo significa una aceptación de las limitaciones de pertenecer a uno u otro género, algo que tanto los niños varones como las niñas deben hacer:

"La niña debe pasar de su apego a la madre a sentir deseo sexual por el padre. Esto interpreta lo que parece ser su destino biológico. Por tener sólo un clítoris, ella no puede poseer fisiológicamente a la madre, además de que culturalmente no se le permitiría; a pesar de que hasta ese momento, como el niño, ella evidentemente ha deseado hacerlo con toda la agresión "viril", del mismo modo como el niño (aunque sin tener matriz ni vagina) ha querido ser poseído por la madre, dándole un hijo"⁶.

Sin embargo, como veremos en el tratamiento que Freud concede al caso de "Juanito" (o "el pequeño Hans"), Freud no estaba tan dispuesto a aceptar la idea de que los varones deben también abandonar la fantasía de tener los genitales del sexo opuesto. Por el contrario, cuando Freud compara el complejo de castración en varones y en hembras, hace énfasis en la

repulsión que los niños sienten hacia las niñas, sentimiento que sobrevive en el hombre adulto en "una cierta medida de desprecio hacia las mujeres, a las que considera como seres castrados". Según Freud, no se trata de ambivalencia, es decir, de una envidia del vientre femenino simultánea al desprecio, sino de un desdén puro y simple. En cuanto a la niña, el complejo de castración, muy distinto al del varón, coincide con aquél en su unívoco juicio sobre la superioridad del pene:

(La niña) reconoce el hecho de su castración, la superioridad, por ende, del varón, y su propia inferioridad, pero también se rebela contra estos hechos desagradables.

Entonces ella podrá abandonar su "actividad fálica" (el término se refiere a su masturbación clitoral), sintiéndose "insatisfecha con su clitoris", un órgano, según Freud, tan completamente inadecuado en comparación con el pene. Quizá entonces la niña dejará todo interés en la sexualidad y volcará "una parte considerable de sus tendencias masculinas hacia otros campos". También puede suceder que la niña se aferre a su complejo de masculinidad y continúe esperando recibir un pene. O la niña puede seguir una tercera senda, muy complicada, que la llevará en última instancia "a la actitud femenina normal en la cual ella toma a su padre como su objeto de amor"⁷. Inclusive, para Freud, las tendencias homosexuales en el varón se deben a una repulsión exagerada de los genitales femeninos, mientras que en la niña resultan de este aferramiento envidioso a la fantasía de haber tenido un pene, o de que éste le llegará a crecer.

Como vemos, aquí, como en otros pasajes, Freud supone que la envidia fálica es una reacción síquica inmediata, por parte de la niña, al hecho de ver los genitales del varón. En la explicación Freudiana no se considera la posibilidad de que un sentimiento de inferioridad de la mujer se derive de la desvalorización social de las mujeres; sólo se concibe su insatisfacción como un deseo automático de obtener lo que "le

falta". Para Freud, esta "falta" aparece como una fantasía, es cierto, pero es una fantasía inevitable, una consecuencia síquica de la diferencia anatómica en sí misma, que no precisa de la influencia de las actitudes culturales. No se piensa nunca que alguna porción del inconsciente masculino o femenino pueda ver el pene como "de más", como un apéndice superfluo y poco atractivo. Sin embargo, en ausencia de un sesgo cultural, podría ser tan plausible el desprecio por el "exceso" masculino como por el "defecto" femenino.

Aunque este prejuicio anti-femenino no es intrínsecamente necesario para la teoría psicoanalítica (pues Juliet Mitchell y otras han adaptado la teoría, interpretándola de tal forma que el prejuicio se suprime), tampoco es un elemento aislado en un solo trabajo de Freud, sino que aparece reiteradamente en su obra. Uno de los textos donde este prejuicio es más evidente es en el análisis que Freud hace a un niño de cinco años, "Juanito", pues en él se advierte una curiosa ceguera ante las posibilidades de sentido de los enunciados del niño, que su padre y Freud, como buenos científicos, recogen fielmente. Empleando este estudio de casos a manera de ejemplo, Mitchell anota que, si bien es cierto que tanto niños como niñas creen que ambos sexos tienen pene, los varones también creen que ambos sexos pueden procrear: "Los niños lo quieren todo. El pequeño Hans [Juanito, en la traducción española], a sus cinco años no quiere aceptar que la procreación la ejercen las mujeres"⁸. Pero esta interpretación no aparece de ningún modo sugerida en el estudio que Freud hace del caso. Examinemos el pasaje de "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" que Mitchell cita:

Yo [el padre del niño]: Pero sólo las mujeres tienen los niños.

Juanito: Yo voy a tener una niña ...

Yo : Te gustaría tener una niña?

Juanito: Sí, el próximo año voy a tener una, y se llamará Hanna, también. [Hanna era su hermanita].

Yo: Pero por que no la va a tener mamita?

Juanito: Porque yo quiero tener una niñita por una sola vez.

Yo: Pero tú no puedes tener una niñita.

Juanito: Oh, sí, los niños tienen niñas y las niñas tienen niños.

Yo: Los varones no tienen niños. Sólo las mujeres, sólo las mamitas tienen niños.

Juanito: Pero yo por qué no?

Yo: Porque Dios lo decidió así.

Juanito: Pero por qué no tienes tú una? Sí, ya lo verás que tendrás una. Espera y verás.

Yo: Tendré que esperar mucho tiempo.

El único comentario que hace Freud a este fascinante diálogo, en el cual Juanito sigue insistiendo que “tendrá una niñita”, es: “Mientras el niño siga ignorando la existencia de los genitales femeninos, es natural que haya una brecha vital en su comprensión de asuntos sexuales”⁹. A pesar de “las constantes fantasías sobre ‘sus niños’” por parte de Juanito (tan constantes, que en un período se le convierten en obsesión), ni su padre ni Freud mencionan la posibilidad de que en algún componente síquico de Juanito esté activo el deseo de ser hembra. En una ocasión, ante la pregunta de su padre sobre “Por qué siempre está pensando en sus niños”, Juanito contesta: “Porque me gustaría tanto tener niños; pero nunca quiero eso, no me gustaría tenerlos”. Parece difícil que un niño se aproxime más a decir que sufre un conflicto interno, una ambivalencia entre el deseo y la repulsión, entre el temor y el anhelo de ver gratificada su esperanza. Sin embargo, Freud comenta en una nota a pie de página:

No hay necesidad de presuponer con base en este relato que exista en Juanito una veta de deseo femenino de tener niños. Fue con su madre con quien Juanito había tenido sus experiencias más dichosas como niño, y ahora las estaba repitiendo, sólo que ahora él tenía el papel activo, que era necesariamente el de la madre¹⁰.

Esta interpretación desconoce la ansiedad que manifiesta el niño; es extraño que Freud sólo vea en la raíz de esta obsesión un goce al revivir "sus experiencias más dichosas como niño".

Durante muchos meses Juanito continúa hablando de fantasías de "sus niños" y de sí mismo como la "mami" de esos niños. Luego, en dos ocasiones, informa acerca de otras fantasías en las cuales un plomero le desatornilla "el trasero y el pipí". Sin esperar a que el niño termine, el padre le ofrece su interpretación: "El padre de Juanito no dudó un momento en cuanto a la única interpretación que podía tener: 'Y te dio un trasero y un pipí más grandes ... Como los de papá, porque te gustaría ser papá'"¹¹. Juanito contestó afirmativamente, y quizá no estaba mintiendo. Pero es por lo menos posible que la fantasía pudiera significar que se le dieron unos genitales como los de la mamá. En manos de Juliet Mitchell, el texto podría estar abierto a tal interpretación; en manos de Freud, nunca.

En el relato que hace Freud (que contiene al del padre) hay una gran ausencia: la de la voz de la madre. Mientras que los dos hombres compartían actitudes y posiciones teóricas, a la madre aparentemente nunca se le oye su opinión. Sin embargo, en el texto existe cierta evidencia de que esta *hausfrau* pragmática de fines de siglo mantenía un cierto escepticismo, si no desdén, hacia las concepciones sicoanalíticas de su esposo y sus métodos para la crianza de los niños. A veces incluso se resiste a obedecer sus directrices, como cuando se niega a prohibirle al niño que suba a la cama matrimonial por las mañanas. Aun más, algunas de sus maneras de relacionarse con su hijo la colocan en franca contradicción con ciertas posiciones Freudianas. Mientras que Freud insiste en que los niños por cierto tiempo creen que todos, incluyendo a su propia madre, tienen pene, la madre de Juanito revela que el niño la ha visto "ir al W.C.": "Yo [el padre] le pregunté a mi esposa si Juanito la acompañaba cuando ella iba al W.C. 'Sí,' dijo ella, 'a menudo. El me molesta hasta que lo dejo entrar. Los niños son todos así'". Por ende, es muy posible que cuando el padre apertorosamente "revela" a su hijo la diferencia anatómica entre

hombres y mujeres, le está notificando lo que ya sabe. Apparentemente, Juanito ha tenido más oportunidades de ver los genitales femeninos que los masculinos (a excepción, claro está, de los suyos propios), como se advierte en el siguiente diálogo:

Juanito: Papá, tú también tienes pipí?

Padre: Sí, claro.

Juanito: Pero yo nunca te lo he visto cuando te desvistes.

Como consecuencia de haber visto los genitales femeninos por primera vez, entonces, los varones podrían sentir tanta ansiedad sobre su propia diferencia como repulsión ante la "castración" femenina. Sin embargo, la posición superior del padre en el ámbito doméstico y el entorno social en general, unida al hecho de que el niño aparece clasificado *con* el padre, podría llevar al niño a transformar esa ansiedad de manera reactiva en un desprecio hacia el género femenino aún mayor que el que pueda haber sentido anteriormente. También podríamos especular, en el caso de la madre de Juanito, sobre cuál es la base de su amenaza al hijo cuando lo ve tocarse el pene: "Si haces eso, mandaré traer al Dr. A. para que te corte la cosita..."¹² Podría ser que esta amenaza fuera el resultado de un resentimiento inconsciente contra los hombres por parte de la madre; al menos, parece teóricamente posible que aunque ella acepte la dominancia masculina como un hecho, por otra parte se rebele inconscientemente, y que su actitud hacia el pene en general, y el de su hijo en particular, lleven la impronta de esta ambivalencia. Así, ella podría haber llevado a su hijo a una ambivalencia similar hacia sus propios genitales. Parte del conflicto inconsciente de Juanito podría estribar en la lucha entre su rechazo del pene y deseo de tener una vagina, por una parte, y su orgullo masculino, por el otro. En cualquier caso, parece por lo menos aconsejable que los análisis de conflictos sexuales en niños y niñas consideren los efectos que en ellos puede producir la ambivalencia hacia la diferencia sexual por

parte de tanto el padre como la madre.

Es precisamente una conciencia de tal ambivalencia la que encontramos en la obra de Juliet Mitchell antes citada; aunque la autora insiste en que su obra desarrolla las implicaciones del pensamiento de Freud, ella se aparta de él por cuanto sugiere una concepción más amplia de los conflictos sexuales que la que postula la existencia del complejo femenino de castración. Sus planteamientos apuntan a una visión del desarrollo de la identidad sexual como un proceso que en ambos sexos debe pasar por la renuncia síquica a la posibilidad de pertenecer al otro sexo. En verdad, ¿no debe tanto la niña como el niño abandonar la ilusión de la omnipotencia, de la indiferenciación que todo lo incluye? ¿No podría ser el temor a la castración en el niño sólo el reverso de la medalla del deseo de tener, además, vientre y vagina? ¿No será la desilusión de la niña al no tener un pene también una expresión de su decepción por no poder ostentar tanto los genitales masculinos como la capacidad procreativa de la matriz? ¿No será la envidia uno de los primeros conflictos a los que tendrá que enfrentarse toda persona para construir su propia identidad con base en la relación con los otros?

Y sin embargo, una concepción totalmente igualitaria de los fundamentos síquicos de la identidad sexual no se compagina con las diferentes demandas que la cultura hace a niños y niñas. Mientras a las niñas se les pide que acepten su identidad sexual en términos de limitación anatómica, a los varones se les alienta a ver su identidad en términos de poder. Indudablemente, a los niños varones se les pide renunciar a su imaginaria omnipotencia infantil, pero se les recompensa por su castración síquica abriéndoles acceso al mundo del privilegio social masculino. A las niñas, por el contrario, se les exige abandonar su fantasía de onnipotencia a fin de prepararlas para aceptar su subordinación a los hombres.

Para Freud, el desigual acceso de ambos géneros a la vida social es una consecuencia inevitable de la diferencia sexual anatómica. Mitchell arguye que la "idea sin fundamento" que Freud tuvo al principio de su carrera sicoanalítica acerca de la

pasividad constitutiva de las mujeres, cedió el paso posteriormente a su descubrimiento de la importancia de la bisexualidad. Esta idea no se sostiene ante una lectura del ensayo relativamente tardío de Freud, "La sexualidad femenina" (publicado por primera vez en 1931), en el cual se refirió a "la antítesis universal entre actividad y pasividad, masculinidad y pasividad"¹³. Además, para Freud, el varón, más activo y agresivo, entra, por virtud del temor a la castración, en el ámbito de la conciencia moral y la norma social representadas por el super-yo, y así se incorpora más plenamente a "la sociedad civilizada":

"Sólo en los niños varones ocurre la conjunción simultánea y fatídica de amor a un progenitor y odio al otro como rival. Es mediante el descubrimiento de la posibilidad de castración, debido a la visión de los genitales femeninos, que surge la necesidad de que el complejo de Edipo del niño se transforme, lo cual lleva a la aparición del super-yo e inicia todos los procesos que culminan en que el individuo se enliste en la sociedad civilizada"¹⁴.

El inconsciente de la niña, por su parte, nunca se ve obligado a construir un super-yo fuerte porque no existe un temor a la castración que la lleve a abandonar su complejo de Edipo. Por el contrario, cuando ella descubre su "castración"¹⁵, se separa de la madre disgustada, la culpa por su destino, y se vuelve hacia el padre con amor. Este momento marca el inicio de su complejo de Edipo, al que ella difícilmente se sobrepone; es por esta razón que la mujer rara vez se incorpora plenamente a la sociedad:

"Por ende, en las mujeres el complejo [de Edipo] representa el resultado final de un largo proceso de desarrollo; la castración no lo destruye [a este complejo] sino que más bien lo crea, y éste se escapa de sufrir las fuertes influencias hostiles que, en los hombres, tienden a su destrucción -en efecto, con

mucha frecuencia la mujer no se sobrepone nunca a él. Probablemente no erraríamos al decir que es esta relación entre los complejos de Edipo y de castración la que da el sello característico a la manera como la mujer es miembro de la sociedad"¹⁶.

Plenamente consciente de los efectos detractores para la mujer de estos planteamientos, Freud comenta en una nota que "los analistas hombres con simpatías feministas, y nuestras mujeres analistas también, estarán en desacuerdo con lo que he dicho aquí". Y añade que "el análisis como arma polémica obviamente no nos lleva a ninguna decisión", pues cada lado puede acusar al otro de usar argumentos que proyectan deseos inconscientes (el deseo, por parte de las feministas, de ser hombres, y por parte de los "masculinistas", de humillar a las mujeres)—sin mencionar cuáles fuerzas inconscientes podrían motivar a los "hombres con simpatías feministas" a tener las opiniones que les atribuye. Lo que es innegable es que, para Freud, las mujeres tienen una participación social menguada (y por tanto, una posición social subordinada) por virtud de los mismos procesos síquicos que las llevan a convertirse síquicamente en mujeres. La razón para este estatus social inferior, según este pensador, es constitutiva del ser mujer.

No obstante, el evidente prejuicio anti-femenino de Freud no debe llevarnos a rechazar, como lo hacen muchas feministas, todas las conclusiones del sicoanálisis. Lo que requerimos es una revisión aún más profunda del pensamiento Freudiano que la de Mitchell. Como se dijo en el anterior capítulo, para Margaret Homans en Lacan se preserva la idea de que la diferencia anatómica determina el grado de inclusión en la sociedad, a la vez que se desarrolla la compleja teoría en la cual "lo masculino", "lo femenino" y "el falo" funcionan, en el proceso de acceso al lenguaje, como posiciones simbólicas que pueden ser ocupadas por personas u órganos masculinos o femeninos. Es importante que se desarrolle una interpretación aún más generalizante y simbólica, tanto de estos conceptos particulares como del marco más amplio de la narrativa edípica.

Efectivamente, la teoría sobre el complejo de Edipo es un relato que presupone que las circunstancias familiares "ideales" entre la clases medias de la sociedad occidental contemporánea tienen aplicación universal: a los hijos los cuida la madre, casada con el padre, que tiene acceso sexual exclusivo a ella. Las innumerables variaciones de la célula familiar que han existido en diversas culturas, o en clases sociales y épocas distintas, implican que una proporción sustancial de la población masculina en todas las épocas tampoco habría sufrido el proceso necesario (según la teoría de Lacan) para acceder plenamente al lenguaje figurativo o plenamente simbólico.

Además de presuponer que se cumplan estos requisitos externos de estructura familiar, tanto el relato Freudiano de la formación del super-yo, como el Lacaniano de la formación del sujeto¹⁷, también presuponen que todo niño tiene con su madre, durante la etapa pre-edípica, una relación diádica (si se me permite el neologismo), en la cual el niño siente que los dos forman un todo unitario, y en virtud de la cual la ausencia de la madre llegaría a representar, para la síquis del niño, la quintaesencia de la ausencia de un objeto. Pero estas suposiciones pueden resultar falsas por varios motivos. En primer lugar, el hecho de que sea la madre quien se ocupe prioritariamente del niño durante la lactancia no quiere decir que no existan otras personas que también le procuren comodidad y alimentos; esta misma diversidad puede servir de base para que el niño comience a establecer diferencias entre los objetos necesarios para la subsistencia y los adultos todopoderosos que los suministran. En segundo lugar, quienquiera que cuide al niño no es sólo quien otorga toda gratificación, sino también aquel que habla, que prohíbe y niega. Para el niño, esta persona -de nuevo, en la situación tradicional de clase media, usualmente esta persona es la madre, pero puede también ser una función compartida -comienza a aparecer ante el niño como aquella que prohíbe objetos, que ofrece su nombre a fin de retenerlos lejos del alcance del niño. De esta suerte, la madre (o los adultos en general) puede separarse gradualmente de los objetos externos en la mente del niño por virtud de la misma relación

que se da entre ellos; al menos, este proceso podría ser un factor coadyuvante al proceso edípico. En el relato sicoanalítico sobre la primera infancia, entonces, vemos la influencia de una concepción del cuidado de los hijos como ligado irremisiblemente a la madre, así como una visión de la madre como un ser totalmente dádivo frente al hijo(a), un ser ajeno a toda interdicción. Ambos presupuestos podrían ser falsos en muchas relaciones entre madre e infante.

La insistencia, en Lacan como en Freud, en el concepto de una relación diádica entre madre e hijo, idílica hasta que surge la presencia amenazadora del padre, parece ser una ilusión romántica, una re-creación motivada por deseos inconscientes de acceder a una unión hipotética con la naturaleza similar a la del "buen salvaje" Rousseauiano. Esta ilusión aparece relacionada con una concepción de la madre como mera portadora de objetos, y no como una subjetividad capaz de tener su propia experiencia del objeto y, por tanto, de negarlo. En la base de esta ilusión podría existir una nostalgia y una evasiva ante la atemorizante idea de que la subjetividad propia es sólo una entre otras. Esta visión romántica de una relación edénica con la madre puede basarse en un deseo inconsciente, en los pensadores sicoanalíticos, de postular un solipsismo glorioso en la niñez, a fin de gratificar una renuencia primitiva de aceptar la pluralidad de sujetos. El concepto de una simbiosis entre madre e hijo puede obedecer a un anhelo metafísico que lleva a los sicoanalistas a negar el proto-descubrimiento, por parte de los niños, de la existencia de otros sujetos, otros seres conscientes cuya percepción de sí y de los otros es a la vez similar y radicalmente separada de la propia. En realidad, incluso las relaciones más tempranas entre el niño (o niña) y quienes lo (la) cuidan, pueden implicar más frustraciones (potencialmente fructíferas) de lo que imaginamos.

Para concluir, digamos que no se trata aquí de negar validez al sicoanálisis como método sino de señalar la necesidad de revisar sus tendencias romantizantes y misóginas. Debemos reconocer los aportes que a menudo resultan de la aplicación de los métodos y las concepciones sicoanalíticas a la lectura de

textos. Lo que necesitamos es señalar los aspectos de la teoría que se basan en un prejuicio anti-femenino. Para hacerlo, es preciso conocer el psicoanálisis tan profundamente como Juliet Mitchell, y considerarlo desde una perspectiva tan radicalmente feminista como la suya, pero sin cegarnos ante los prejuicios y limitaciones de la teoría.

La evolución de la familia según el materialismo histórico

Debemos ahora considerar un relato muy diferente: la explicación que hace Engels de los orígenes de las clases y de la opresión de la mujer. Aun cuando, desde hace muchos años, la teoría de Engels sobre el matriarcado original en la historia de las sociedades humanas ha sido considerada incompatible con la teoría antropológica moderna, vale la pena criticarlo, ya que representa una de las pocas indagaciones sobre causas de la subordinación femenina desde una perspectiva feminista¹⁸. La teoría de Engels, a pesar de ser obsoleta, amerita discusión, además, porque ofrece una perspectiva histórica que presupone una comprensión del papel de los conflictos y las contradicciones como fuerzas pujantes que llevan al cambio histórico. Una teoría sobre las causas de la jerarquía genérica debería evitar las limitaciones de la posición de Engels sin perder su reconocimiento de la evolución histórica de las situaciones sociales. Por otra parte, la inercia que hace que ciertas ideas obsoletas sobrevivan en la ideología de aún personas muy cultas ha determinado que persista en el público en general la idea, basada en algunas posiciones de Engels, de que la dominación y la vigilancia de la esposa por su marido surgió como una necesidad de impedir la infidelidad a fin de asegurar que la herencia vaya a los verdaderos hijos del padre, y de que esta dominación contribuye a la pérdida de autonomía y de prestigio social de todas las mujeres. Vale entonces la pena examinar la validez de las posiciones de Engels.

Engels aplica el materialismo histórico a las teorías de la evolución de la familia como institución desarrollada por Lewis Henry Morgan, y aún por Bachofen y otros. De esta suerte, Engels presenta un esquema de la evolución de la familia a partir de una primera etapa de consanguinidad, en la cual en el grupo sólo se reconocen las diferencias entre generaciones, donde todos los miembros de sexo opuesto y una misma generación son posibles parejas sexuales, pasando por las etapas de la familia punalúa y sindiásmica, con diversos tipos de poligamia y poliandria, hasta la aparición de la familia monogámica, en la cual los varones predominan y las hembras quedan sujetas a la vigilancia a fin de garantizar la paternidad¹⁹.

De acuerdo con Engels, las fuerzas sociales que aceleraron el paso al matrimonio monógamo y la concomitante derrota de las mujeres, incluyeron el desarrollo de tecnología que permitía la producción de nueva riqueza más allá de las necesidades de subsistencia del grupo. Anteriormente, los productos de la caza y de la agricultura eran distribuidos equitativamente entre los miembros de la tribu. A medida que se desarrollaron nuevas técnicas de domesticación y crianza de animales, y con la introducción del arado en la labranza, comenzaron a aparecer excedentes de producción. La apropiación de estos excedentes por parte de algunos individuos llevó a la aparición de la propiedad privada; sólo entonces se hizo insostenible la matrilinealidad, en la cual el parentesco se daba sólo a través de la línea femenina.

Engels sigue a Morgan en la creencia de que la matrilinealidad, que se desarrolló bajo el sistema punalúa y se mantuvo bajo el sindiásmico, le permitía a las mujeres disfrutar un nivel de igualdad desconocido en sistemas patriarcales. Por la mayor fuerza de los hombres y el papel reproductivo de las mujeres, fueron los varones quienes comenzaron a manejar el arado y a atender los rebaños. Los hombres, entonces, comenzaron a desear legar a sus hijos los bienes acumulados. Pero bajo el sistema matrilineal, quienes producían la nueva riqueza no podían pasársela a sus hijos, pues en los sistemas matrilineales la herencia sigue la línea materna. Sólo los hijos de la hermana

de cualquier hombre se beneficiarían de su trabajo. Bajo la presión de quienes se enriquecían debido a las nuevas técnicas agrícolas y ganaderas se produjo finalmente el cambio del sistema de herencia.

Esta derogación del "derecho materno" fue, en la famosa frase de Engels, la derrota histórica de la mujer. A medida que las mujeres perdían el poder social que iba ligado al parentesco matrilineal, se fueron convirtiendo en esclavas y propiedad de sus maridos; su función reproductiva se volvió la característica definitoria de la mujer, su meta básica en la vida; así nació la familia monogámica. Por añadidura, según Engels, las costumbres de capturar las mujeres de los enemigos y mantenerlas como esclavas sexuales influyó lentamente sobre la misma institución del matrimonio. La aparición de la esclavitud doméstica (hombres y mujeres como esclavos) contribuyó a devaluar el trabajo doméstico y así ayudó a que se viera a la mujer con desprecio creciente.

La teoría especulativa de Engels, por lo tanto, considera la situación de la mujer como consecuencia de la evolución social, y no como un hecho inherente e inevitable. Desafortunadamente, esta teoría se basa en presuposiciones, conceptos y metodologías que ya no se consideran válidos en la antropología. El planteamiento de Engels de un desarrollo histórico en el cual toda sociedad debe pasar por la evolución de los mismos tipos universales de familia, ya no es aceptable. A las concepciones de Engels puede aplicárseles la misma crítica que Lévi-Strauss dirige a las discusiones de Durkheim y otros acerca del incesto: presentan un relato que generaliza a partir de una secuencia particular de eventos, los cuales podrían ser impedidos por infinidad de contingencias. Como lo señala Lévi-Strauss,

[Estas explicaciones] tratan de establecer un fenómeno universal sobre la base de una secuencia histórica, que no es inconcebible en algún caso particular, pero cuyos episodios son tan contingentes que la posibilidad de que esta secuencia se repita sin

cambios en toda sociedad humana debe ser descontada²⁰.

Es más, la concepción evolutiva de la sociedad humana, según la cual todas las culturas primitivas eran matrilineales y luego evolucionaron hasta llegar a la patrilinealidad se convierte en insostenible a partir del desarrollo de la antropología. Parece no existir una correlación entre la complejidad social, económica y política, por un lado, y los sistemas de parentesco, por el otro. Por el contrario, encontramos sociedades llamadas primitivas que alcanzaron un nivel de desarrollo muy complejo, como los Incas, y que eran matrilineales²¹. A la inversa, otras con niveles muy bajos de desarrollo técnico y político tienen sistemas patrilineales, como los huitotos de la Amazonía nor-oriental y los hotentotes de África sur-occidental²². También es posible encontrar dos grupos de culturas comparables, como los dierey y los arunta de Australia, de los cuales uno es matrilineal y el otro patrilineal²³.

Lo que ha representado el golpe mortal para la teoría antropológica evolucionista ha sido el descubrimiento de que la matrilinealidad no implica necesariamente dominación política de las mujeres por los hombres, ni aún igualdad entre los dos sexos. Lo que es común a todos los grupos matrilineales es que la descendencia, y no necesariamente la autoridad, se ve determinada por las mujeres²⁴. La autoridad en los grupos matrilineales pasa por la línea femenina, pero de hombre a hombre: "La figura de autoridad de las familias matrilineales es otro varón: el hermano de la madre (o hermano de la madre de la madre, o el hijo de la hermana de la madre de la madre)"²⁵. Aunque algunas escritoras feministas han tratado recientemente de resucitar la teoría matriarcal²⁶, con énfasis en las bondades de la matrilinealidad para la situación de la mujer, la mayoría acepta, según lo formulan Rosaldo y Lamphere, "que la mayoría y quizá todas las sociedades contemporáneas [incluyendo a las matrilineales], sea cual fuere su organización del parentesco o su modo de subsistencia, se caracterizan por algún grado de dominación masculina"²⁷.

Hombre y mujer, naturaleza y cultura

La antropología se ha desarrollado en una dirección totalmente opuesta a la seguida por Bachofen, Morgan y Engels, ya que incluso muchas antropólogas feministas llegan a afirmar, como lo hace Sherry Ortner en su ensayo, "Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", que "en todas partes, en toda cultura conocida, las mujeres se consideran en algún grado inferiores al hombre"²⁸. Sin embargo, esta afirmación podría ser prematura, ya que no todas las culturas conocidas han sido descritas por investigadores libres de prejuicios a favor de la dominación masculina. Posteriormente volveremos a ocuparnos de esta cuestión de la universalidad de la supremacía del hombre, cuando discutamos la influencia del concepto de cultura de Lévi-Strauss sobre la formulación del problema por parte de Ortner y otros.

Por el momento, pasemos a analizar el relato de las causas de la subordinación social de la mujer contenido en el artículo de Ortner, que ha tenido gran influencia en la crítica feminista contemporánea. Este ensayo tiene además la ventaja de presentar un punto de vista complejo y multi-disciplinario, ya que se basa en otros dos artículos feministas importantes, de Michelle Rosaldo y Nancy Chodorow. Como bien anota Salvatore Cucchiari, Chodorow estudia la estructura de la familia y "los rasgos universales de la personalidad masculina y femenina", mientras que Rosaldo plantea la separación entre "el dominio público (masculino) y el doméstico (femenino) ... como la base estructural de la dominación masculina universal". Ortner, por su parte, considera "la estructura del propio sistema significativo -que proyecta la idea de que masculino equivale a cultura y femenino equivale a naturaleza -como una fuerza reproductora de ideología en sí misma". Las tres perspectivas se complementan perfectamente entre sí. La explicación que Ortner ofrece del "estatus secundario de la mujer en todas las culturas" es "simplemente ... que se considera a las mujeres en identificación o asociación con la naturaleza, mientras que a los

hombres se les identifica con la cultura". Este hecho, a su vez, se debe a la fisiología de la mujer y a los roles sociales que, por razones fisiológicas, se le asignan. Siguiendo a Simone de Beauvoir, Ortner concluye que la "animalidad de la mujer es más manifiesta" que la del hombre, por lo cual se le coloca en roles sociales que corresponden a órdenes inferiores de los procesos culturales. Esta ubicación, a su vez, le da "una estructura síquica distinta, la cual, como su naturaleza fisiológica y sus roles sociales, parece ser más cercana a la naturaleza". Al estar condenada por razón de su cuerpo a dedicarse a la reproducción de la vida, ella no puede participar plenamente, como sí lo hace el hombre, en la auto-afirmación creativa externa "mediante el empleo de la tecnología y los símbolos. Al hacerlo, el hombre crea objetos relativamente duraderos ... trascendentes, mientras que la mujer sólo crea producciones que parecen seres humanos"²⁹.

Pueden señalarse dos limitaciones fundamentales en este argumento: primero, que generaliza una situación particular de sociedades donde la actividad social femenina está muy coartada, desconociendo las contribuciones que las mujeres han hecho en el desarrollo de adelantos técnicos tales como el telar, el trenzado de canastos, la alfarería, y por supuesto, la agricultura, cada uno de los cuales representó un paso de avance significativo³⁰. En segundo lugar, la línea de razonamiento de Ortner obviamente presupone aquello que trata de explicar, que es precisamente la exclusión de la mujer, en muchas culturas, del ámbito de "la tecnología y los símbolos".

La misma circularidad argumentativa puede observarse en muchos otros argumentos de Ortner. Por ejemplo, la autora se refiere a la asociación "natural" de la mujer "con el contexto doméstico (motivada por la natural función de lactancia)", asociación que acentúa la tendencia a que la mujer sea vista como más ligada a la naturaleza que el hombre, debido a "la connotación infrasocial de su grupo doméstico en contraposición con el resto de la sociedad". Pero es precisamente la existencia de tal "connotación infrasocial", usada aquí como argumento, lo que Ortner tendría que demostrar. En efecto, a

pesar de Lévi-Strauss, no hay nada intrínsecamente más natural en el ambiente doméstico que en otra esfera social. Es, por ejemplo, más social que las tareas domésticas una actividad que, como la caza, envía al hombre lejos de la población y de todos los enseres domésticos y de los ritos y costumbres que los acompañan? Además, en muchas culturas la familia y la unidad doméstica actúan como el lugar para gran parte de la vida colectiva, en cuyo caso, según nos dice Rosaldo, la situación de la mujer parece ser más favorable que allí donde los dominios público y privado están profundamente escindidos³¹. Este hecho parecería indicar que es la exclusión de la mujer del ámbito público lo que aparece asociado primordialmente a su devaluación, más que su asociación a la unidad doméstica. Finalmente, el hecho de que las mujeres lleven "universalmente una gran parte de la responsabilidad del cuidado de los niños" no precisa que sean excluidas de algunas formas de participación activa en otros roles y actividades de índole pública; en efecto, las mujeres no están (o no estaban, cuando se trata de tribus estudiadas en el pasado pero ahora asimiladas o extinguidas) excluidas de tales aspectos sociales entre los iroqueses, los crow, los khasi de Assam, o los shasta y los hupa del norte de California, para mencionar sólo unos pocos grupos -ni tampoco lo están totalmente en la sociedad contemporánea.

Podemos concluir, por lo tanto, como lo hace Cucchiari, que tanto la investigación de Ortner, como las de Rosaldo y Chodorow, aunque arguyen como si presentaran una explicación de las causas del problema, en realidad sólo explican los mecanismos de reproducción cultural de los géneros, pues todos "presuponen aquello que desean explicar -el sistema de géneros"³². Como tal, las tres obras proveen interesantes articulaciones de la lógica interna de la ideología de nuestra cultura sobre la mujer. No obstante, por más que insiste en que la diferencia genérica no es ni innata ni un dato cultural inmediato, la investigación de Ortner asume una posición similar a la que discutimos al tratar acerca del concepto sicoanalítico del inferior acceso de la mujer a la cultura. Ortner vacila entre presentar este carácter "infrasocial" de la mujer

como una posición ideológica (como cuando dice que “a la mujer se la *ve* como si ocupara una posición intermedia entre naturaleza y cultura”) o ubicarlo como un rasgo esencial:

Podemos imaginarnos a la cultura en relación con este aspecto como un pequeño claro en el bosque del sistema natural, que es más amplio. Desde este punto de vista, aquello que es intermedio entre naturaleza y cultura está ubicado en la periferia continua del claro que es la cultura; y aunque parezca estar tanto por encima como por debajo de la cultura (y contiguo a ella), en realidad está *fuera de ella y en su entorno*.³³

Esta indecisión entre una visión fenomenológica y una concepción ontológica de la posición “intermedia” de la mujer, probablemente se debe a la deuda de los planteamientos de Ortner al pensamiento de Lévi-Strauss. Como lo reconocen Ortner y Whitehead,

... fue Lévi-Strauss quien, considerando el ámbito doméstico primordialmente como una entidad biológica (la “familia biológica”) y el dominio público como aquella red de alianzas que surgen como consecuencia del primer acto verdaderamente “cultural”, la institución del tabú del incesto, invocó la oposición naturaleza/cultura en referencia a la distinción entre lo doméstico y lo público. Ortner, siguiendo la línea de argumentación de Lévi-Strauss, cerró el círculo al sugerir que los hombres tenderán culturalmente a ser alineados con la “cultura” y las mujeres con la “naturaleza”...³⁴

Por lo tanto, para llegar al fondo de la discusión con los argumentos de Ortner, es recomendable plantear una crítica del concepto de Lévi-Strauss de la cultura.

Lévi-Strauss: Parentesco, vida y cultura

Probablemente fue Lévi-Strauss quien influyó más radicalmente en nuestra visión contemporánea de la cultura, la cual, nos dice él, matiza toda realidad humana. En la introducción a *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss busca establecer el elemento básico de la cultura, aquel rasgo universal de todas las sociedades que podría representar el paso del estado natural a la condición humana, y lo encuentra en el tabú del incesto, el cual retiene la universalidad del instinto aunque es una norma social, y por ende tiene "el carácter coercitivo de la ley y la institución"³⁵. El autor luego examina las discusiones de la prohibición del incesto en la historia de la antropología, y las divide en tres grandes grupos. En el primero, Morgan y Maine, considerando que la prohibición tiene por objeto producir un mejor tipo físico de espécimen, conciben la cultura como una defensa de la naturaleza, una prolongación de ella más que una verdadera transformación. El segundo grupo, representado por Westermarck y Havelock Ellis, ve en la prohibición del incesto un mero reflejo social de un natural sentimiento de repulsión; la cultura entonces se convierte en una proyección de la naturaleza. El tercer grupo, compuesto por Durkheim y otros, comprende dos explicaciones evolutivas del incesto. Ambas son condenadas por Lévi-Strauss por lo excesivamente historicistas, al "tratar de establecer una secuencia histórica como un fenómeno universal". Cada explicación es rechazada, por cuanto cada uno representa una concepción incorrecta de la relación entre naturaleza y cultura. Lévi-Strauss entonces nos ofrece su propia posición, en la cual el incesto es el paso que inaugura la humanidad, que constituye la cultura:

La prohibición del incesto en su origen no es ni puramente cultural ni puramente natural, ni es una mezcla compuesta de elementos tanto naturales como culturales. Es el paso fundamental mediante el cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se logra la

transición entre naturaleza y cultura. En un sentido, pertenece a la naturaleza, puesto que es una condición general de toda cultura. Por consiguiente, no debe sorprendernos que su característica formal, la universalidad, haya sido tomada de la naturaleza. Sin embargo, en otro sentido, es ya cultura, ejerciendo e imponiendo su dominio sobre fenómenos que inicialmente no están sujetos a ella. Hemos llegado a plantear el problema del incesto en conexión con la relación entre la existencia biológica del hombre y su existencia social, y hemos establecido inmediatamente que la prohibición no puede ser ascrita con precisión ni a la una ni a la otra. En este trabajo no proponemos encontrar la solución a esta anomalía mostrando que la prohibición del incesto es el eslabón entre ellas.

La concepción de Levi-Strauss de la cultura toma al incesto como el eslabón entre la universalidad natural y la particularidad de cada cultura, pues esta prohibición, aunque tiene "sus raíces en la naturaleza", sólo puede ser comprendida "en la forma como nos afecta como una regla social"³⁶.

Aunque Lévi-Strauss insiste reiteradamente en el carácter cultural de toda realidad humana, retiene la idea de la cultura como "un sustituto de la vida", una idea que tiende a permitir que la vida (en el sentido biológico) se desborde y penetre en la concepción de la cultura. Efectivamente, su uso del concepto de universalidad extrapola una realidad natural al concepto de lo cultural, ya que si bien la prohibición del incesto existe en todas las culturas, no es universal ni en sentido genérico ni en sentido individual. No hay universalidad del incesto a nivel del individuo dentro de una cultura puesto que, como lo dice el mismo Lévi-Strauss, las reglas sociales por definición existen porque pueden ser violadas. Como él mismo admite, el incesto no es universal en el sentido en que el instinto de regreso al nido es universal en las palomas, puesto que el instinto no permite transgresores voluntarios. En el sentido genérico, por otra parte, tampoco es universal el incesto, puesto que tanto el

contenido como la severidad de la prohibición varían de una cultura a la otra. Puede acaso "prohibido" significar lo mismo cuando la transgresión en una sociedad es castigada con la muerte mientras que en otras es sólo sancionada mediante el ridículo³⁷, por más difícil que sea sobrellevar la burla en esa sociedad específica? La variación de una cultura a otra es tan vasta y tan profunda que la afirmación de Lévi-Strauss de que el incesto es "una condición general de la cultura" en sentido formal, no parece justificada.

Aunque haya alguna forma de prohibición de incesto en toda cultura, su forma particular es tan específica a cada cultura que no tiene sentido buscar en cada una un sustrato universal que las ligue a todas a la naturaleza, de tal modo que exista una gama continua, ininterrumpida, entre formas biológicas y sociales. Toda sociedad tiene sus reglas sobre su composición, sobre cómo se permite aumentar el número de miembros del grupo, sobre qué tipo de uniones son aceptables. Sin embargo, este hecho no nos permite postular la existencia de unas "raíces naturales" en la razón de ser de esas reglas. En otras palabras, si bien la *existencia* de algún tipo de prohibición de incesto es universal, no lo es la prohibición en sí, en el sentido de lo que significa culturalmente prohibir; aun menos encontramos universalidad en el tabú de incesto mismo, en el sentido del contenido de la prohibición. Lévi-Strauss reconoce esta última falta de universalidad, en lo que significa el incesto en cada cultura, pero olvida que el término intermedio, o sea el sentido cultural de la prohibición, no puede equipararse al único término que es universal, el más abstracto, o sea la existencia de la prohibición. Fuera de la naturaleza la búsqueda de universales se convierte en un búsqueda de esencias, de una sustancia ahistórica.

Por otra parte, si observamos en Lévi-Strauss una tendencia biológica a aplicar un carácter universal al incesto, vemos en él también, quizá por la misma razón, una tendencia a oponer naturaleza y cultura de manera inaceptable. Encontramos un ejemplo de esta falsa oposición en la formulación de Lévi-Strauss del paso a lo humano: "Antes del incesto, la cultura

todavía era inexistente; con él, la soberanía de la naturaleza sobre el hombre deja de existir"³⁸. Esta aseveración contiene una contradicción interna. Si la cultura es realmente "el advenimiento de un nuevo orden", no había soberanía sobre el hombre que vencer, ya que antes del hombre la cultura no existía.

Esta referencia al supuesto dominio de la naturaleza sobre el hombre no es más que una concepción ideológica, basada en un temor cultural de ser absorbido por la naturaleza, de regresar a la animalidad, que se considera inferior. El papel del antropólogo debe ser describir y explicar tales concepciones ideológicas, no incorporarlas a la teoría. Debemos distinguir entre el descubrimiento del dato cultural de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo como rival de la naturaleza y la rivalidad entre naturaleza y cultura como un rasgo esencial. Al reconocer que algunas culturas tienden a concebirse así mismas como amenazadas por la naturaleza, contra la cual luchan, no debemos pensar que este temor corresponde a una enemistad esencial o natural, ni que las reglas sociales por virtud de las cuales las culturas creen vencer el peligro de regresar a un estado de naturaleza de hecho cumplen tal función, ni que son naturales. Por otra parte, las ideologías sociales son muy complejas y los sistemas de valores no son lógicos, de suerte que la idea opuesta, de que existe una colaboración entre naturaleza y cultura, puede coexistir con el temor a la naturaleza como enemigo de la cultura. Este hecho, sin embargo, no justifica que concluyamos que la creencia en esa colaboración es en sí "natural" o que "pertenece a la naturaleza".

La cultura interactúa con la naturaleza, y sin embargo tiene su propia lógica, que no se deriva de la naturaleza en el sentido en que una nueva combinación de elementos simples se deriva de ellos; la cultura, por el contrario, trasciende radicalmente a lo natural. El trabajo de Lévi-Strauss nos ha permitido entenderlo así. Sin embargo, el mismo hecho de que la cultura es producto de la acción de personas reales en tiempo real³⁹, mediante una interacción con el medio natural en la cual se toman decisiones específicas en momentos específicos, y mediante la combinación

e inter-relación de estas decisiones entre sí, debe permitirnos ver la cultura como un nuevo orden, radicalmente distinto de la naturaleza, pero que no constituye una nueva esencia.

Dicho lo anterior, podemos ya criticar la concepción de Lévi-Strauss del "ámbito doméstico primordialmente como una entidad biológica ('la familia biológica')", y del dominio público como "aquella red de alianzas que surge en virtud del primer acto 'cultural'", la institución de la prohibición del incesto⁴⁰). Como dijimos anteriormente, lo doméstico no está más cercano de la naturaleza que cualquier actividad masculina, colectiva, o aún pública. Si las viviendas humanas pueden compararse a los nidos o las guaridas, la caza podría asemejarse a la búsqueda de su presa por parte del león (o la leona); en cuanto a la guerra, las colonias de hormigas cuentan con "guerreros". Tales analogías no pasan de ser muy superficiales, pues todas las actividades e instituciones humanas están rodeadas de toda una red de ritos, costumbres y creencias, incluso constituídas por ella. La domesticidad humana, entonces, debe verse como cultural, y por lo tanto tan profundamente cimentada en el tabú del incesto como cualquier fin o actividad pública. †

No existe, por lo tanto, ninguna razón para suponer que una relación más estrecha con la domesticidad por parte de la mujer la coloca más cerca de la naturaleza que el hombre. Volviendo a la explicación ofrecida por Sherry Ortner de la subvaloración de la mujer debido a su relación más íntima con lo natural, podemos decir que, de ser cierto que todas las culturas consideran a la mujer de esta forma, este hecho en sí mismo deberá ser explicado y no invocado como la causa del problema. Una indagatoria acerca de estas causas, para ser válida, debe evitar la visión esencialista de la cultura, concibiéndola, más bien, como resultado contingente de las interacciones de un grupo humano con su ambiente, así como de los conflictos que surgen dentro del grupo mismo, y de la manera como éstos se resuelvan.

Otras explicaciones

Dos explicaciones de la jerarquía entre los géneros que se basan en una concepción de la cultura que toma en cuenta la interacción social y la relación del grupo con el medio, las encontramos en las teorías de Marvin Harris y de Claude Meillassoux. El primero, en su libro *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, parte de la premisa de que patrones culturales que parecen ser caprichosos e inexplicables pueden tener sus raíces en adaptaciones sabias a condiciones económicas. Las teorías de Harris dan la impresión de compartir el optimismo de Pangloss, ya que plantean que cada cultura se ha desarrollado como la mejor posible bajo las circunstancias. Invariablemente, Harris encuentra una explicación racional para cada característica cultural, como si cada grupo inconscientemente presintiera cuando cualquier práctica social pudiera ser perjudicial para su supervivencia, y sólo adoptara la más favorable para su equilibrio ecológico y demográfico. Aunque esta posición es incompatible con la visión que la mayoría de los antropólogos presenta del proceso por el cual las culturas evolucionan, Harris ofrece un ingenioso análisis de los mecanismos de dominación masculina y subvaloración de la mujer. A pesar de las mistificaciones y los errores de Harris, algunos de sus conceptos pueden convertirse en piezas valiosas para reconstruir las causas del problema.

Este análisis aparece en su presentación del papel ecológico de la actividad guerrera entre los Maring. Los Maring, "un grupo tribal remoto, que vive en las montañas Bismarck, de Nueva Guinea", celebran periódicamente un festival que dura un año, llamado "kaiko", durante el cual la mayor parte de los cerdos son sacrificados para preparar enormes comidas. Los miembros de la tribu posteriormente declaran la guerra a clanes enemigos, hasta que se producen "muchas bajas y finalmente la pérdida o ganancia de territorio". Cuando por fin un grupo pierde, los ganadores siembran árboles "rumbin" y los dejan crecer hasta que se hayan criado suficientes cerdos; cuando el hato es suficientemente grande llega la hora de otro

"kaiko" y otra guerra. La guerra, según Harris, se convierte en un método para la regulación tanto de la población de cerdos como de personas, a fin de no sobrecargar la tierra. Por razones ambientales y sociales demasiado complejas para detallar aquí, Harris sostiene que este ciclo es la solución ecológica más práctica y eficiente para los Maring. Por lo tanto, la actividad guerrera, que es parte del ciclo, aparece para Harris como "ni caprichosa ni instintiva; es simplemente uno de los mecanismos de corte que ayudan a que las poblaciones humanas se mantengan en un estado de equilibrio ecológico con respecto a sus habitats"⁴¹.

Los medios por los cuales la guerra controla la población no estriban, como pudiera parecer, en las muertes durante los combates, pues aún en una guerra catastrófica (que no es muy probable entre pueblos que declaran una tregua automática de un día o dos si alguien muere), según Harris la pérdida de guerreros no tendría un efecto muy severo sobre la población: "Aun si el 75% de los varones adultos murieran en una batalla, las hembras sobrevivientes podrían reponer el déficit en una sola generación". La guerra, en realidad, preserva el ecosistema de los Maring mediante dos mecanismos:

"Uno de estos tiene que ver con el hecho de que, como resultado de la guerra, los grupos locales se ven forzados a abandonar sus áreas primarias de cultivo antes de que lleguen a su capacidad de carga. El otro es que la guerra aumenta la tasa de mortalidad infantil femenina, y por ende, a pesar de los insignificantes números de muertos en combate, la actividad guerrera actúa como un regulador efectivo del crecimiento de la población regional".

La relación entre la guerra y el aumento de la tasa de mortalidad infantil femenina no es directa, sino que se debe al hecho de que el combate periódico como modo de vida tiende a "crear un aliciente para que se críe a los infantes varones más bien que a las niñas". La necesidad de producir guerreros lleva

a una devaluación de las niñas y de las mujeres que a su vez conduce al infanticidio de las hembras y a una tendencia de las madres a descuidar a sus hijas y dar cuidado preferencial a los varones. En efecto, Harris cita estudios de población que muestran una tendencia demográfica curiosa entre muchos grupos primitivos: la proporción de infantes varones a hembras de la misma edad es a menudo de 150:100, o incluso de dos a una. Entre los adultos, la proporción entre los sexos es más cercana a la unidad, probablemente a causa de las bajas en combate⁴².

Aunque las mujeres, por razones de reproducción, son más valiosas para el grupo que los hombres, y pueden ser entrenadas para desempeñar cualquier actividad tan bien como los hombres,

“La guerra invierte el valor relativo de la contribución que los varones y las hembras hacen a las perspectivas de supervivencia de un grupo. Al crear condiciones que hacen recomendable aumentar el número de hombres adultos que puedan participar en combates, la actividad guerrera obliga a las sociedades primitivas a limitar el número de hembras que cría. Es este factor, y no el combate en sí mismo, lo que permite que la guerra actúe como medio efectivo para controlar el crecimiento de la población”.

En ausencia de medios efectivos de contracepción, y de abortos seguros, los grupos humanos necesitan una manera de regular el número de sus miembros. La institucionalización de la guerra conduce a una sobrevaloración de los varones y a un “descuido selectivo” de las niñas que las hace más propensas a morir jóvenes. “Para resumir, la guerra es el precio que las sociedades primitivas pagan por criar a los hijos cuando no pueden darse el lujo de criar a sus hijas”⁴³.

Si la guerra como forma de vida conduce a la supremacía de

los varones, esta última posición ideológica, a su vez, tiene la capacidad de reproducirse en proporción geométrica. Así, en otros grupos, tal como los agresivos Yanomanos del norte de Brasil, la supremacía de los hombres ha ido en aumento en un proceso que Harris compara al fenómeno acústico de la "amplificación de la desviación":

"Mientras más feroces son los hombres, más grande la tendencia a la guerra, y mayor la necesidad de contar con hombres feroces. Además, mientras más aguerridos sean los varones, más agresivos sexualmente, y por lo tanto, mayor será la explotación a la que estarán sometidas las mujeres, y mayor será la incidencia de la poliginia -control de varias esposas por un solo hombre. La poliginia a su vez intensifica la escasez de mujeres, aumenta el nivel de frustración entre los hombres más jóvenes, y realza la motivación para guerrear. La amplificación aumenta hasta llegar a un nivel exacerbado: las mujeres son objeto de desdén y son asesinadas en la infancia, lo cual hace necesario que los hombres vayan a la guerra a capturar esposas a fin de criar mayores números de varones agresivos"⁴⁴.

A pesar de su equivocado análisis sobre la complicada red de causas que permiten que toda actitud cultural redunde en bien del grupo, en estas argumentaciones de Harris encontramos algunas ideas valiosas. En primer lugar, ellas permiten refutar la idea de que las mujeres, por estar exentas de participación en la guerra debido a su incapacidad para la actividad guerrera, deben aceptar su estatus social inferior en compensación por este privilegio y por el sacrificio de los hombres en combate. Como señala Harris, la guerra crea mecanismos que conducen a la explotación y la subvaloración de las mujeres por medio de vías sociales que se ponen en acción debido a la supremacía de los varones. Harris también rechaza la idea de que la agresividad y ferocidad de los varones es natural e innata, mientras que las mujeres tienden por naturaleza a la pasividad. Por el contrario,

su línea de argumentación se basa en la búsqueda de causas sociales para tales características. Los varones se vuelven agresivos como resultado de sistemas sociales sexistas, que recompensan la agresividad en los hombres y excluyen a los que no sean agresivos de posiciones de poder y liderazgo. Las mujeres tienden a ser dóciles porque se les adiestra para que posean esta cualidad. Si ambos géneros fueran educados para que resultaran igualmente agresivos, el resultado, según Harris, sería la guerra abierta entre ambos. Además, sería más difícil que las mujeres fueran capturadas, y ésta es una de las estipulaciones del sistema. "En otras palabras, para que la unión sexual sea recompensa por valentía [del varón], es preciso que a las mujeres se les enseñe a ser cobardes"⁴⁵.

Desafortunadamente, la teoría de Harris no puede explicar plenamente la subordinación de la mujer al hombre. Si sería indeseable que ambos géneros fueran brutales, ¿por qué tiene que ser el femenino y no el masculino el que resulte dominado en la gran mayoría de los grupos humanos? La fórmula "si no hay brutalidad generalizada, entonces tiene que haber dominación masculina" aparece implícita en los planteamientos de Harris, y en su fondo se percibe la influencia de lo que llamamos la "versión tradicionalista", la cual refutamos al principio de este capítulo (ver pp. 24-26). Por otra parte, ¿por qué las mujeres no han logrado luchar por sus derechos como género, aunque esta lucha condujera a la guerra abierta entre los géneros? El hecho de que la guerra sea indeseable no explica por qué no ha sucedido, si efectivamente las mujeres están en capacidad de ser adiestradas para actuar con tanta ferocidad como los varones, como lo cree Harris y como lo sugiere, también, la evidencia.

Por otra parte, si la respuesta estriba en la necesidad del grupo de que las mujeres sigan siendo salvaguardas demográficas en caso de una guerra catastrófica, parece difícil entender por que no se ensayan otras soluciones, menos nocivas para las mujeres. Harris sostiene que las mujeres nunca pueden ser el género especializado en la actividad guerrera; si alguna vez ha existido algún grupo que sólo adiestrara a las mujeres

como especialistas militares, debe haber sido aniquilado, "porque no se conoce ni un solo caso [de auténticas Amazonas] en ningún rincón del globo"⁴⁶. Efectivamente, aunque en algunos grupos, tal como los ainus del norte de Japón, las mujeres participaban en ciertas expediciones militares, y aunque los dahomeyanos de África occidental tenían un regimiento de mujeres que componían las tropas de choque y que actuaban como los guerreros más feroces del ejército permanente⁴⁷, no existe aparentemente ninguna evidencia de una cultura que hubiera adiestrado a todas las mujeres para la guerra. Parece lógico que el papel reproductivo de las mujeres haga imposible que sean ellas el género especializado para la guerra, ya que una derrota devastadora dejaría tan pocos vientres que varias generaciones tendrían que pasar antes de que el grupo se regenerara. Este argumento, sin embargo, no explica por qué más sociedades no emplearon tanto a los hombres como a las mujeres para guerrear, como lo hicieron los ainus prehistóricos, de acuerdo con hallazgos arqueológicos. Si se permitiera a las mujeres tener un papel de apoyo durante los combates, esta solución impediría que estuvieran culturalmente tan subvaloradas. También así podría limitarse la población de manera moderada sin necesidad de todos los mecanismos intrincados que el análisis de Harris supone necesarios. Su explicación no puede, finalmente, cumplir su promesa de resolver muchos de los enigmas de las causas de la situación de la mujer.

La última explicación que examinaré antes de emprender la mía propia tiene varios puntos de contacto con la de Harris. Claude Meillassoux también relaciona la opresión de las mujeres con la actividad guerrera. Este escritor también considera que los problemas demográficos son el inicio del ciclo que culmina en la subordinación social de la mujer. Meillassoux parece seguir los planteamientos de Engels al postular la existencia de un grupo primitivo en el cual existía una gran libertad sexual, en el cual ninguno de los dos géneros estaba subordinado ideológica, económica ni políticamente al otro. En un grupo como éste, no es el parentesco lo que permite ser miembro del

grupo, sino adhesión a la banda. Las relaciones de adhesión son fáciles de emprender como de concluir, ya que "Este movimiento libre y voluntario entre bandas de adultos de ambos géneros es el mecanismo clave para la reproducción social". Así logra Meillassoux distanciarse tanto de los antropólogos funcionalistas como de los estructuralistas, quienes "incluyen a la fuerza a las sociedades constituídas por bandas entre los modelos de parentesco"⁴⁸. Meillassoux, por su parte, plantea una organización social primitiva de grupos en su mayoría cazadores y recolectores donde las relaciones matrimoniales no eran aún el factor de estructuración. En grupos "proto-agrícolas" donde la "agricultura de siembra" (por oposición a la producción de cereales, más desarrollada) se combinaba con la caza y la recolección, se necesitaba una cierta medida de estabilidad y permanencia, y por lo tanto se desarrollaban las relaciones matrimoniales. Al principio, aparecen en la forma de "ginecostatismo", una situación donde las mujeres permanecen en su hogar natal y los hombres se trasladan al casarse. A partir de esta situación surgirían la matrilinealidad y la matrilinealidad.

Tales sistemas, sin embargo, funcionan sólo si las mujeres no se vuelven escasas:

"Si una fertilidad diferencial conduce a un déficit de nacimientos de niñas (una circunstancia frecuente en pequeñas unidades que no obedecen las leyes estadísticas) la unidad doméstica se verá forzada a importar mujeres a fin de perpetuarse. Pero la movilidad necesaria para corregir este déficit inevitablemente cuestiona los principios de filiación que se basan en la inmovilización de las mujeres en sus grupos de origen. El déficit sólo puede corregirse introduciendo mujeres tomadas de fuera de la unidad doméstica, en otras palabras, contraviniendo las reglas de la matrilinealidad que gobiernan a la colectividad..."⁴⁹

La necesidad de "importar" mujeres lleva a la guerra, pues los raptos encontrarán oposición por parte del grupo del cual se toman las mujeres. Como resultado, la mujer se vuelve dependiente de los hombres que la protegen, y si es capturada -usualmente cuando está sola- por grupos de hombres armados, ella debe someterse a sus captores a fin de sobrevivir. A causa de su vulnerabilidad social, o sea, por razón de su importancia demográfica, la mujer cae en la dependencia, primero, hacia su grupo de origen, y luego, hacia el grupo al que pertenece su marido.

A medida que aumenta la subvaloración de las mujeres como un hecho social, los guerreros comienzan a hacer sentir su superioridad sobre otras categorías sociales. La guerra se convierte en un modo de vida, y por lo tanto mantiene a una clase conformada por los jóvenes físicamente más aptos. Tal estilo de vida "eulogiza la fortaleza y la valentía, favorece el surgimiento de una autoridad fuerte, brutal, a menudo cruel, despersonalizada, arbitraria y obtusa... En ausencia de un poder político institucionalizado, emerge un poder, una autoridad que se busca, que se desea, un poder como objeto de rivalidad"⁵⁰.

De esta suerte, según especula Meillassoux, se completa el proceso por el cual la mujer pierde el reconocimiento de su valor social. Como en el caso de Harris, el relato de Meillassoux se basa en factores sociales, no en rasgos esenciales o inmutables de la cultura. Su análisis no puede explicar, sin embargo, por qué en algunas sociedades donde la agricultura se vuelve dominante y la matrilinealidad persiste, las mujeres pueden estar subordinadas a los hombres. Incluso si concedemos que una secuencia de eventos tal como la planteada es posible, si efectivamente se produce una escasez de mujeres, no es convincente su visión de los cambios resultantes, pues el tiempo generalmente se encarga de restablecer el equilibrio. ¿Podemos realmente creer que una escasez temporal de mujeres puede tener consecuencias tan revolucionarias y duraderas como las que Meillassoux supone? En la mayoría de los casos las sociedades se resisten al cambio; tan pronto cesan las

situaciones de emergencia que llevaron a adoptar soluciones socialmente "aberrantes", se vuelve, por lo general, a las viejas costumbres.

En esta teoría, como en la de Harris, una causa demográfica demuestra finalmente ser poco convincente como explicación de la iniciación de un proceso que culmina en la pérdida de la igualdad social entre hombres y mujeres. No obstante, ambas teorías apuntan hacia la relación entre la desvalorización de la mujer y la prevalencia de la guerra como modo de vida político. Vale la pena investigar tal relación, a fin de ver si se la podría describir de manera más específica, y si no podría servir de base para una explicación más convincente de la subordinación social de las mujeres. Tal explicación debería tomar en cuenta el papel del cambio y el conflicto social, en vez de expresarse en términos de supuestos aspectos inmutables de las sociedades humanas. Igualmente, debería evitar caer en la trampa de postular una secuencia histórica de eventos que tendrían que suceder en todas las evoluciones de grupos humanos. El análisis de estas explicaciones puede, entonces, brindarnos algunas pistas sobre derroteros a seguir y problemas a evitar.

NOTAS

1. El presente resumen es la "teoría" tradicionalista, que podría llamarse seudo-antropológica, se basa en gran parte en la presentación y refutación que de él hace Gerda Lerner en *The Creation of Patriarchy* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 15-18. Una presentación muy conocida de la explicación tradicionalista puede encontrarse en el libro de Lionel Tiger, *Men in Groups* (New York: Random House, 1970).
2. Gerda Lerner, pp. 17-18.
3. Ver, por ejemplo, la introducción de Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere, al libro *Woman, Culture an Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974).
4. Eagleton, p. 155.
5. Mitchell, p. 131. Mitchel emplea la palabra "sex" tanto para la

diferencia biológica como para la síquica y social. Como ya señalé en el prólogo, en los últimos años se ha generalizado entre las feministas el uso del término "gender" en español, género) para referirse a este segundo tipo de diferencia. En mi traducción he decidido conservar el término "sexo", por ser más cercano al empleado por la autora en el original.

6. Id. p. 96.
7. Sigmund Freud. "Femenine Sexuality" (Sexualidad Femenina"), in *Collected Papers*. V. 5, ed. James Strachey. London: The Hogarth Press, 1950.
8. Mitchell. p. 25.
9. Sigmund Freud. "Analysis of a Phobia in a 5-year-old boy", *Standard Edition of the Complete Psychological Works*. tr. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1955), p. 87.
10. Freud. "Análisis de una fobia". p. 93.
11. Id. p. 98
12. Id. pp. 7-9
13. Freud, "Feminine Sexuality", p. 272
14. Female Sexuality". p. 256
15. Como lo ha dicho Nina Baym, esta castración sólo existe en la fantasía, y sin embargo, "pretendiendo que la fantasía sobre pasaba los efectos del mundo real, Freud presentó esta diferencia fantástica como la base que legitimaba todo estereotipo y proscripción" (ver "The Madwoman and her Languages: Why I Don't Do Feminist Literary Theory" in *Feminist Issues in Literary Scholarship*. Ed. Shari Benstock (Bloomington: Indiana University Press, 1987), p. 54.
16. Freud. "Feminine Sexuality". pp. 257-8.
17. Ver Jacques Lacan. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Lectura estructuralista de Freud*. tr. Tomás Segovia (México: Siglo XXI Editores, 1971). Para una exposición del pensamiento lacaniano, ver Juan Daid Nasio, *Lacan y el psicoanálisis* (Cali : Ediciones Grupo de estudios psicoanalíticos, 1983).
18. Varias antropólogas feministas han señalado la conveniencia de re-abrir el debate en torno a la existencia de un matriarcado. Ver, por ejemplo, el artículo de Paula Webster y Esther Newton, "Matriarcado: enigma y paradigma" en *Antropología y feminismo*. Ed. Harris y Young.
19. Ver F. Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

- (Moscú: Editorial Progreso, 1950). Vale la pena señalar que al describir el matrimonio y la familia "sindiásmicos" Engels parece estar mirando proféticamente hacia el estado actual de estas instituciones en las sociedades occidentales industrializadas contemporáneas, pues las costumbres "sindiásmicas: se parecen mucho a las actitudes *de facto* de la época moderna, a pesar de que en ésta nominalmente subsiste el del matrimonio monogámico.
20. Claude Lévi-Strauss. *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 22.
 21. Laurette Sejourné. *América Latina: antiguas culturas precolombinas* (México: Editorial Siglo XXI, 1981), pp. 145-6.
 22. George P. Murdock. *Our Primitive Contemporaries*. (Toronto: The MacMillan Co., 1972), pp. 451-74 y 475-507.
 23. Robert Lowie. *La sociedad primitiva* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972), p. 130.
 24. Ver D. M. Schneider. "Introduction", *Matrilineal kinship*. Eds. Schneider y Gough
 25. Marvin Harris. *Cows, pigs, wars and witches*. (New York: Random House, 1974), p. 86.
 26. Cf. Evelyn Reed. *Woman's Evolution: From Matrilineal Clan to Patriarchal Family*. (New York: Pathfinder Press, 1975; Elizabeth G. Davis, *The First Sex* (Baltimore: Princeton University, 1971); Elaine Morgan, *The Descent of Woman* (New York, 1972).
 27. Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere. "Introduction", *Woman, Culture and Society*. Eds. Rosaldo and Lamphere (Stanford: Stanford University Press. 1974), p. 3.
 28. Sherry Ortner, p. 69.
 29. Salvatore Cucchiari. "The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilineal Ban: The Origins of Gender Hierarchy", in *Sexual Meanings*. Eds. Ortner and Whitehead (London: Cambridge University Press, 1981), pp. 40,69, 73-75.
 30. Ver, por ejemplo, Dorothy Dinnerstein. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper & Row, 1976), p. 22.
 31. Michelle Z. Rosaldo. "A Theoretical Overview" in *Woman, Culture and Society*. p. 35.
 32. S. Cucchiari. p. 37
 33. Ortner. pp. 84-85. Subrayado añadido.
 34. Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead. "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", in *Sexual Meanings*. Eds. Ortner y

- Whitehead (London: Cambridge University Press, 1981), p. 6.
35. Claude Lévi-Strauss. *The Elementary Structures of Kinship*. (Boston: Beacon Press, 1969), p. 10.
 36. Lévi-Strauss, pp. 24, 29.
 37. Id. p. 9.
 38. Id. p. 25
 39. En realidad, podría decirse que para Lévi-Strauss, no las "personas" sino los varones son quienes actúan; como lo dice Gerda Lerner, en la teoría de Lévi-Strauss "los hombres son los actores que imponen un conjunto de estructuras y relaciones a las mujeres" (*The Creation of Patriarchy*, p. 25). Lerner propone, más bien, que se vea a la cultura como una construcción realizada conjuntamente por hombres y mujeres (ver p. 36).
 40. Ortner y Whitehead, p. 6.
 41. Harris, pp. 47, 66.
 42. Id. pp. 69-71, 75.
 43. Id. pp. 78-79.
 44. Id. p. 87.
 45. Id. p. 106.
 46. Id. p. 77.
 47. George Murdock, pp. 176y 576-7.
 48. Claude Meillassoux. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community* (London: Cambridge University Press, 1981), pp. 16, 19.
 49. Id. p. 28.
 50. Id. p. 29.

3

Nueva visión de las causas de la jerarquía entre los géneros

Debemos comenzar la exposición de estos nuevos planteamientos reconociendo que en el panorama general de la antropología contemporánea existe una tendencia a pensar que la mujer, en todas las culturas, ha estado y está de alguna manera subordinada al hombre. Es un hecho interesante en la historia de esta disciplina que sus pioneros se sintieron impresionados por lo que les pareció ser evidencia sobre la posición envidiable de la mujer en algunos grupos, y que esta observación los llevó a postular la existencia de una organización social matriarcal en los inicios de todas las culturas humanas. Cuando la búsqueda de sociedades matriarcales resultó ser infructífera, la mayoría de los antropólogos gradualmente abandonó su conclusión inicial a favor de la actual sobre la dominación masculina universal. Si tal conclusión fuera correcta, sería difícil combatir la tendencia a considerar el problema como un hecho estructural, básico a las culturas humanas, y probablemente inmutable. Esta posición, sin embargo, parece ser una generalización tan precipitada como la teoría matriarcal. Debe existir alguna explicación razonable del hecho de que tantos conquistadores, colonizadores y

evangelizadores europeos, al entrar en contacto por primera vez con algunas sociedades "primitivas", se hubieran sentido impactados (incluso repugnados, o movidos a la hilaridad) por la aparente dominación de las mujeres sobre los hombres. Es razonable suponer que en muchas de esas culturas, nuevas para ellos, los europeos notaran una ausencia de algunos de los privilegios masculinos que ellos consideraban naturales. Tal suposición nos permitiría explicar por qué, tanto en Norte América, como en Sur y Centro América, muchos evangelizadores llegaron a conclusiones similares a la del Padre Herrera sobre los indios cumana: "Los hombres son atrevidos, crueles, y sometidos a las mujeres"¹.

Hacia una definición del problema

Debe observarse que, si bien la gran mayoría de los antropólogos modernos se suscribe a la idea de la dominación masculina universal, también hay algunos (en su mayoría feministas, como señalamos en el capítulo anterior) que difieren.

Por ejemplo, en un estudio sobre la ideología matrilineal, Karla O. Poewe sostiene que algunas culturas no muestran evidencia de subvaloración de las mujeres. Poewe tabula ocho patrones posibles de interacción entre los géneros sobre la base del estatus ideológico de los mismos según la opinión de los hombres y las mujeres de los distintos grupos culturales. Según Poewe, estos patrones sociales hipotéticos van desde la no-diferenciación entre los géneros (no sólo manifestada en términos de igualdad de derechos sino también con respecto a roles y conducta) hasta la guerra entre los géneros; de estos ocho posibles, Poewe ha encontrado en la literatura evidencia de la existencia de seis patrones sociales, incluyendo aquél en el cual no se encuentra ni dominación masculina ni antagonismo sexual².

La posición contraria a la de Poewe la más generalizada entre los antropólogos que postula el "estatus secundario, pan-

cultural, de las mujeres" se basa en una definición de este estatus que hace virtualmente imposible que se encuentre evidencia de alguna medida de igualdad entre los géneros. Procediendo de manera negativa, muchos antropólogos que se adhieren a esta posición buscan, en una cultura determinada, evidencia de algún tipo de subvaloración de la mujer, y al encontrarla concluyen que en esa cultura no existe igualdad entre los géneros. Ortner, por ejemplo, encuentra evidencia en tres tipos de datos distintos: datos ideológicos que reflejan una sub-valoración explícita de las mujeres; mecanismos simbólicos, tales como la atribución de impureza, que implícitamente sugieren una valoración de inferioridad; y "arreglos socio-estructurales que excluyen a las mujeres de la participación en algún ámbito (o contacto con él) en el cual se piensa que residen los poderes superiores de la sociedad"³. No debe sorprendernos, entonces, que Ortner encuentre que la presuposición teórica de la dominación masculina universal se ve confirmada en todas las culturas. Para esta antropóloga, la menor manifestación de desprecio hacia las mujeres por parte de los varones se constituye en prueba de que las mujeres están subyugadas en esa sociedad⁴. Y sin embargo, en muchas sociedades personas de ambos géneros a menudo expresan su desdén por las actitudes o las habilidades de personas del género opuesto. No considero que una manifestación ideológica explícita o implícita que desvaloriza a las mujeres sea suficiente para demostrar que los hombres dominan a las mujeres en esa cultura, por la misma razón que consideraría inaceptable concluir que un comentario peyorativo por parte de mujeres sobre los hombres sea suficiente evidencia para concluir que los hombres se encuentran dominados en la cultura en cuestión.

Sin embargo, aun cuando la dominación masculina, con su posición concomitante, la subvaloración de la mujer, no sea universal, es innegable que no sólo existe sino que parece ser muy común. Antes de explicar las causas de esta situación, sin embargo, es necesario que sepamos de qué estamos hablando. Como bien señala Poewe, en algunas culturas tanto los hombres como las mujeres están de acuerdo sobre el estatus ideológico

de hombres y mujeres, mientras en otras, "es probable el desacuerdo sobre el valor relativo de cada género y de los recursos particulares que cada género controla. Las mujeres pueden considerar que los recursos controlados por los hombres no son importantes, mientras los hombres sostienen lo opuesto. De manera alternativa, es posible que los recursos masculinos sean reconocidos públicamente como importantes por ambos géneros pero subvalorados en privado por ellos". Por razón de esa misma ambivalencia, se hace imperativo definir lo que queremos decir por "subvaloración social de la mujer" o "subordinación de la mujer al hombre". Aplicando los parámetros de Poewe, en este trabajo emplearemos estos dos términos para designar una situación social en la cual exista un consenso sobre la inferioridad de la mujer al hombre. Esta inferioridad se define en términos del juicio más o menos generalizado entre los miembros del grupo de que, por lo general, la conducta de la mujer (sus roles, actividades y control de recursos), sus intereses ("estrategias para mantener o ganar ventajas simbólicas o materiales" a nivel individual o colectivo) y su estatus ideológico (posesión de cualidades y capacidades) son menos valiosos, menos importantes o menos significativos que los del hombre⁵.

Análisis de una situación de relativa igualdad entre los géneros

Habiendo ya definido el problema, para proceder a investigar las causas de la subvaloración de la mujer podemos comenzar analizando una situación opuesta, es decir, una sociedad de la cual se ha informado que las mujeres disfrutan, en términos generales, de un estatus aparentemente igual al del hombre, y en algunos aspectos incluso privilegiado. En vez de considerar que la manifestación de subvaloración de la mujer de por sí comprueba la dominación masculina, trataremos de detectar los factores que permiten que las mujeres gocen de situaciones

positivas o favorables. En este orden de ideas, analizaremos la situación femenina entre los indios iroqueses del norte de New York a fin de descubrir qué elementos de su estructura social podrían relacionarse con el estatus relativamente alto que las mujeres parecían disfrutar en dicha sociedad.

He escogido esta cultura porque muchos antropólogos han señalado que en ella la mujer ocupaba una posición favorable. Según Margaret Mead, los indios iroqueses tienen uno de aquellos raros sistemas "donde el poder político está en manos de las mujeres, ya que las ancianas nominan a quienes ostentan títulos que les permiten manejar poderes políticos"⁶. Además, la decisión de analizar este grupo se basa en el hecho importante de que existen datos históricos sobre la resistencia que los iroqueses opusieron a la pérdida de status de sus mujeres debido a la aculturación o simple destrucción cultural a que los sometían los colonizadores europeos y posteriormente el gobierno estadounidense. Reproduzco aquí el discurso de Good Peter, un orador escogido por las mujeres iroquesas para interceder por ellas ante el Gobernador Clinton de New York, cuando los iroqueses se reunieron con las autoridades para negociar; como se verá, la costumbre iroquesa de respetar la palabra de las mujeres al tomar decisiones políticas chocaba contra las actitudes de los blancos:

"Hermano! Nuestros antepasados consideraban como una ofensa grave rechazar los consejos de las mujeres, sobre todo de nuestras Gobernadoras. A las mujeres se las estimaba como señoras de la tierra. ¿Quiénes, decían nuestros primeros padres, nos dan el ser? ¿Quiénes cultivan nuestras tierras, prenden nuestros fuegos, y hierven nuestras marmitas, sino las mujeres? ... Ellas suplican que la veneración de nuestros antepasados a favor de las mujeres no se desconozca, y que no se las desprecie: el Gran Espíritu las hizo. Las Gobernadoras piden que se les permita hablar con la libertad que les damos a las mujeres y que los espíritus de nuestros antepasados ven con

agrado. Le ruegan al Gran Jefe que ponga de manifiesto toda su fuerza para preservar la paz. Pues ellas son la vida de la nación"⁷.

Este discurso da testimonio, en una cápsula, de lo que se descubre en un estudio detallado de la cultura iroquesa: que la conducta de las mujeres (roles, actividades, recursos), su habilidad para defender sus intereses y su estatus ideológico eran altamente estimados en esta cultura. Por ende podemos considerar que no están subordinadas a los hombres en términos de nuestra definición del término. El poder de las mujeres era muy real entre los iroqueses, como puede comprobarse a partir del hecho de que las escrituras de tenencia de la tierra que el grupo tuvo que pactar con el gobierno colonial todas llevan la firma de las mujeres.

Sobre los iroqueses se ha dicho que "de todos los pueblos de la tierra, [ellos] se acercan más que ninguno a esa forma hipotética de sociedad que se conoce como 'el matriarcado'". En la sociedad iroquesa, que era matrilineal, el núcleo social básico era la unidad doméstica, compuesta por las mujeres adultas que descendían de una antepasada común, sus esposos y sus hijos. En la "casa larga" donde residía este grupo, la autoridad descansaba en manos de "una jefa o matrona", normalmente la abuela o hermana mayor de las otras mujeres. Esta jefa supervisaba la economía doméstica y ejercía "funciones políticas importantes, con la asistencia de un concejo compuesto por todas las mujeres en edad de procreación." Las mujeres también dirigían el culto religioso a una divinidad tutelar, cuyo fetiche animal aparecía dibujado al fondo de la casa. La compensación que debía ofrecerse por el asesinato de una mujer era el doble de la exigida por asesinar a un hombre⁸.

Asimismo, las jefas o matronas desempeñaban un papel político en los Concejos intra- e inter-tribales, ya que nominaban y deponían, entre los hombres que estuvieran en la línea hereditaria para el título, a aquel que ostentaría el cargo y llevaría el nombre de "sachem" (senador). Estos ancianos consejeros, que servían de "gobernantes" del grupo, tenían que

responder por sus acciones ante las mujeres. Aunque sólo hombres podían servir como sachems, entre los iroqueses encontramos una división sexual de los poderes políticos en los cuales la diferencia no constituye desigualdad. En primer lugar, es necesario darse cuenta de que entre ellos la noción de autoridad no puede compararse al porte arrogante y represivo de los poderosos en nuestra sociedades "civilizadas". Los sachems (como los líderes de muchos grupos "primitivos") ejercían su poder de una manera fraternal, como un servicio a los miembros del grupo. Las "jefas", por su parte, también concebían su poder de nombramiento y remoción como una forma de servicio. Sin embargo, como veremos más adelante, la relativa ausencia de desigualdad entre los géneros no debe pensarse como la existencia de un mundo idílico de relaciones entre los géneros, pues encontramos elementos de conflicto entre ellos.

A fin de acercarnos a una comprensión de las razones que pueden explicar que estos conflictos entre los géneros no lleguen, sin embargo a constituir una forma de dominación de un género sobre otro, examinemos las características básicas del sistema político de esta cultura, la famosa "Liga de los Iroqueses". Las cinco tribus iroquesas (mohawks, oneidas, onondagas, cayugas y senecas), aunque autónomos a nivel local para la mayor parte de los asuntos, estaban vinculadas entre sí "como lo están los estados de los Estados Unidos, formando una unión federal sobre la base de la igualdad mutua. [De hecho, algunos historiadores consideran que las características básicas del federalismo estadounidense fueron copiadas del sistema iroqués]... Esta confederación tiene como propósito primario la preservación de la paz entre sus miembros por estar prohibida la guerra interna y mediante la sustitución de la venganza sangrienta por sanciones". Lo que hace a la Liga una organización tan cohesiva, la base política que Lewis Henry Morgan tanto admiraba, es el hecho de ser una federación de clanes. En cada una de las cinco tribus o "naciones", encontramos los tres clanes más numerosos, los Osos, Lobos y Tortugas; miembros de cada uno de los clanes restantes, los

agrado. Le ruegan al Gran Jefe que ponga de manifiesto toda su fuerza para preservar la paz. Pues ellas son la vida de la nación”⁷.

Este discurso da testimonio, en una cápsula, de lo que se descubre en un estudio detallado de la cultura iroquesa: que la conducta de las mujeres (roles, actividades, recursos), su habilidad para defender sus intereses y su estatus ideológico eran altamente estimados en esta cultura. Por ende podemos considerar que no están subordinadas a los hombres en términos de nuestra definición del término. El poder de las mujeres era muy real entre los iroqueses, como puede comprobarse a partir del hecho de que las escrituras de tenencia de la tierra que el grupo tuvo que pactar con el gobierno colonial todas llevan la firma de las mujeres.

Sobre los iroqueses se ha dicho que “de todos los pueblos de la tierra, [ellos] se acercan más que ninguno a esa forma hipotética de sociedad que se conoce como ‘el matriarcado’”. En la sociedad iroquesa, que era matrilineal, el núcleo social básico era la unidad doméstica, compuesta por las mujeres adultas que descendían de una antepasada común, sus esposos y sus hijos. En la “casa larga” donde residía este grupo, la autoridad descansaba en manos de “una jefa o matrona”, normalmente la abuela o hermana mayor de las otras mujeres. Esta jefa supervisaba la economía doméstica y ejercía “funciones políticas importantes, con la asistencia de un concejo compuesto por todas las mujeres en edad de procreación.” Las mujeres también dirigían el culto religioso a una divinidad tutelar, cuyo fetiche animal aparecía dibujado al fondo de la casa. La compensación que debía ofrecerse por el asesinato de una mujer era el doble de la exigida por asesinar a un hombre⁸.

Asimismo, las jefas o matronas desempeñaban un papel político en los Concejos intra- e inter-tribales, ya que nominaban y deponían, entre los hombres que estuvieran en la línea hereditaria para el título, a aquel que ostentaría el cargo y llevaría el nombre de “sachem” (senador). Estos ancianos consejeros, que servían de “gobernantes” del grupo, tenían que

responder por sus acciones ante las mujeres. Aunque sólo hombres podían servir como sachems, entre los iroqueses encontramos una división sexual de los poderes políticos en los cuales la diferencia no constituye desigualdad. En primer lugar, es necesario darse cuenta de que entre ellos la noción de autoridad no puede compararse al porte arrogante y represivo de los poderosos en nuestras sociedades "civilizadas". Los sachems (como los líderes de muchos grupos "primitivos") ejercían su poder de una manera fraternal, como un servicio a los miembros del grupo. Las "jefas", por su parte, también concebían su poder de nombramiento y remoción como una forma de servicio. Sin embargo, como veremos más adelante, la relativa ausencia de desigualdad entre los géneros no debe pensarse como la existencia de un mundo idílico de relaciones entre los géneros, pues encontramos elementos de conflicto entre ellos.

A fin de acercarnos a una comprensión de las razones que pueden explicar que estos conflictos entre los géneros no lleguen, sin embargo a constituir una forma de dominación de un género sobre otro, examinemos las características básicas del sistema político de esta cultura, la famosa "Liga de los Iroqueses". Las cinco tribus iroquesas (mohawks, oneidas, onondagas, cayugas y senecas), aunque autónomas a nivel local para la mayor parte de los asuntos, estaban vinculadas entre sí "como lo están los estados de los Estados Unidos, formando una unión federal sobre la base de la igualdad mutua. [De hecho, algunos historiadores consideran que las características básicas del federalismo estadounidense fueron copiadas del sistema iroqués]... Esta confederación tiene como propósito primario la preservación de la paz entre sus miembros por estar prohibida la guerra interna y mediante la sustitución de la venganza sangrienta por sanciones". Lo que hace a la Liga una organización tan cohesiva, la base política que Lewis Henry Morgan tanto admiraba, es el hecho de ser una federación de clanes. En cada una de las cinco tribus o "naciones", encontramos los tres clanes más numerosos, los Osos, Lobos y Tortugas; miembros de cada uno de los clanes restantes, los

Ciervos, Castores, Agachadizas, Garzas y Halcones, eran parte de varias de las tribus. Cada clan era una familia con lazos que cruzaban las líneas tribales; era la fuerza social que les daba la consanguinidad lo que daba fuerza a la unión. "La guerra entre senecas y cayugas, por ejemplo, llevaría a batallas entre hermanos, pues enfrentaría a Oso contra Oso, a Lobo contra Lobo, etc. La Liga, por ende, puede asemejarse a una tela de tejido firme, donde las tribus forman la trama y los clanes el hilo"⁹.

Uno de los aspectos más interesantes de este sistema político es la separación clara entre el acceso al poder y ejercicio del mismo, por una parte, y la actividad guerrera, por otro lado. Según explica Morgan,

Los poderes y deberes de los sachems y jefes eran de carácter enteramente civil, limitados por leyes orgánicas a los asuntos de paz. Ningún sachem podía salir a guerrero en su capacidad oficial, que era la de un gobernante civil. Si deseaba participar en la guerra, debía poner de lado temporalmente su cargo civil y convertirse en un guerrero más ... Los iroqueses no tenían una clase específica de jefes de guerra, que se distinguieran por ser comandantes en tiempo de guerra¹⁰.

Precisamente, la organización política de la Liga se creó a fin de contrarrestar la tendencia opuesta, o sea la de vincular el poder político a la guerra, a las victorias militares. Uno de los mitos iroqueses ilustra narrativamente este objetivo. Se trata del mito que explica por qué, aunque todos los sachems son iguales en "derechos, privilegios y poderes", hay uno de los sachems onondaga, el "To-do-da'-ho", que revestía un prestigio especial. Aunque no poseía, en realidad "ningún poder, ni autoridad, ni privilegio ejecutivo distinto a los de sus semejantes", el pueblo tenía por él una reverencia especial. De acuerdo al mito, este título se confirió cuando se estableció la Liga a fin de convencer a un onondaga de nombre To-do-da'-

ho, que “se había convertido en gobernante potente por la fuerza de sus logros militares”, de que se uniera a la alianza:

La tradición dice que había conquistado a los cayugas y a los senecas. Su cabeza se representa cubierta de serpientes entrecruzadas; su mirada, cuando estaba enojado, era tan terrible, que quien lo miraba caía muerto. Se cuenta que cuando se formó la Liga, un sachem mohawk le peinó las serpientes, sacándoselas del cabello, y por eso recibió el nombre de Ha-yo-went-ha [el Hiawatha del poema de Longfellow?], que quiere decir “el hombre que peina”. To-do-da'-ho estaba renuente a aceptar este nuevo orden de cosas, pues perdería su poder absoluto, y sería sólo uno entre iguales. Para convencerlo, y para conmemorar su magnanimidad, el primer cargo de sachem recibió su nombre, y obtuvo una dignidad más alta entre los demás, con marcas especiales de honor; pero sin que se perdiera la distribución igualitaria de poderes entre todos los sachems¹¹.

La estructura política de la Liga, entonces, surgió por oposición a un estado de cosas en el cual el poder se obtenía mediante la guerra. Examinemos la relación que podría existir entre la organización política que hemos descrito y la alta distinción que alcanzaban las mujeres.

La guerra, el poder político y el segundo sexo

Quisiera sugerir que fue precisamente la separación entre poder político y actividad guerrera lo que permitió que las mujeres gozaran de una posición tan alta entre los iroqueses. Estamos ahora en posibilidad de enmendar las posiciones de Harris y Meillassoux, y presentar la hipótesis de que no es el papel reproductivo en sí, que lleva a su exclusión de la guerra, o a que sean codiciadas como esposas, lo que causa la devaluación de las mujeres. Más bien, sería la combinación de

factores que hace que las mujeres sean excluidas de la guerra la que se convierte en la base para su devaluación en aquellas sociedades en las cuales el acceso al poder político¹² y su ejercicio están directamente vinculados a la actividad guerrera.

Existen, por supuesto, varias razones por las cuales las mujeres no son aptas para guerrear. Aunque en muchas sociedades las mujeres son educadas para usar su fuerza física en el trabajo agrícola, o en la construcción de viviendas, ninguna formación puede cambiar las limitaciones físicas durante el embarazo y la lactancia. Probablemente sea también correcta la hipótesis de Harris sobre la razón demográfica por la cual es importante que las mujeres no tengan un papel importante en la guerra (ver el capítulo anterior). La crianza de los niños, que a menudo queda exclusivamente o en gran medida en manos de las mujeres, es una razón social más, al crear condiciones prácticas que excluyen a la mujer de actividades que las alejarían de los niños. Es evidente, también, que algunas culturas (no todas) consideran que el papel materno requiere unas características síquicas de ternura y debilidad que son inculcadas en las hembras desde la niñez y que incapacitan a la mujeres para la actuación agresiva. Pero la exclusión de la guerra, el hecho de que la actividad guerrera esté vedada para las mujeres, no es suficiente para producir su devaluación, pues si es posible acceder al poder político por otros medios, y si las mujeres tienen un papel importante en este proceso, es posible que coexistan en una cultura, como en la iroquesa, la exclusión de las mujeres de la guerra y una situación de relativa igualdad de derechos, o al menos de justicia en la diferencia entre los roles, entre las obligaciones y los derechos de mujeres y hombres.

Por supuesto, si esta combinación de factores solamente existiera entre los iroqueses, se podría considerar su caso como una excepción, una anomalía sobre la cual no se podrían establecer conclusiones. Por el contrario, podemos encontrar en la literatura antropológica descripciones de otros grupos humanos en los cuales las mujeres también disfrutaban de condiciones sociales y políticas que las profesionales occidentales de hoy envidiaríamos, y en los cuales, igualmente, el

acceso al poder político y/o al prestigio social están desligados de la acción guerrera. Por ejemplo, entre los guajiros de Colombia y Venezuela, un grupo matrilineal, vemos que la dirección de las comunidades está en manos del tío materno más viejo y de la abuela:

“Las familias nucleares se agrupan en familias extensas, o sea en conjuntos de unidades domésticas emparentadas por línea materna, dentro de las cuales el tío materno más viejo y la abuela desempeñan papel preponderante.

Estos conjuntos de familias nucleares a su vez se agrupan en conjuntos más amplios que incluyen a las unidades domésticas formadas por todos los tíos maternos y la abuela materna. Es dentro de estos matrilineajes restringidos donde, según Adamoli y Rivera, “se trasmite la propiedad y se asegura la defensa y el apoyo mutuo entre los miembros”¹³.

Como vemos, los guajiros, a pesar de ser muy aguerridos, no obtienen el control de las decisiones del grupo mediante su actuación como guerreros, sino por filiación, generación y edad. La situación de las mujeres es de una alta dignidad, aun hoy, después del “rompimiento de la tradición guajira a causa del contacto intenso que los indios han tenido con las sociedades nacionales de Colombia y Venezuela”¹⁴. La mujer tiene control sobre su propio ganado; la esposa es relativamente autónoma, y sus relaciones con su marido son tenues. Los hombres dan muestras de respetar profundamente a las mujeres.

Otro ejemplo lo encontramos entre los isleños de Andaman, donde “las mujeres pueden ocupar una posición de influencia similar a la de los hombres”, y quienes toman todas las decisiones que afectan a las comunidades son los ancianos y ancianas¹⁵. La autoridad la confiere la edad, no la habilidad para la guerra o, como sucede en otros grupos, la iniciación para entrar a una casta guerrera. Igualmente, las mujeres entre los khasi de Assam disfrutaban de una combinación única de prerrogativas económicas, políticas y religiosas; por ejemplo, el más alto

sacerdocio en una localidad es ejercido y heredado sólo por mujeres. Las mujeres participan en la toma de decisiones que afectan a toda la comunidad. La "soberanía política" se trasmite de varón a varón por la línea materna (como sucede en todas las sociedades matrilineales), pero el ejercicio del poder político es completamente independiente de victorias o actividades de guerra¹⁶.

Aunque es imposible en el actual trabajo presentar una lista de culturas donde encontramos buenas condiciones para la mujer simultáneamente con la separación entre el acceso y ejercicio del poder político y la guerra, es importante describir brevemente una sociedad que ostenta muchas similitudes a la iroquesa: los ashanti del la región central de Ghana. En esta cultura el poder se basa, también, en el linaje y en la nominación de los hombres a cargos civiles por parte de las mujeres; en la literatura encontramos referencias frecuentes a este grupo como un ejemplo de sociedades matrilineales donde las mujeres disfrutaban de alto prestigio. La Union Ashanti, una confederación de estados del Ashanti tradicional, se formó aparentemente debido a la necesidad de lograr la paz interna y de concertar "acción guerrera unida para contrarrestar las penurias de los ataques de un poderoso vecino ubicado al sur". Cada estado aparecía encabezado por un jefe, generalmente nombrado para el cargo por la Reina Madre, o sea la anciana mayor en el linaje real de cada clan. Cada linaje, real o pebleyo, trazaba su descendencia a partir de una antepasada común, y tenía como jefe a un varón, "ayudado por una anciana"; para gobernar, se esperaba que el jefe "consultara tanto a los ancianos como a las ancianas del linaje". Además, tanto los hombres como las mujeres podían ser jefes de hogar; la "característica crítica para este puesto era ser propietario de la vivienda, aunque la edad y la generación también aparecían como factores". Las mujeres en general gozaban de plenos derechos a la propiedad, además de muchos otros derechos económicos, domésticos y sexuales¹⁷.

Por último, la excepción que confirma la regla la encontramos en un grupo donde los hombres llegan al poder demostrando su valor y capacidad para la guerra, y sin embargo las mujeres

tienen considerable influencia en la vida colectiva, y se les estima tanto como a quienes constituyen la autoridad política. Se trata de los *crow*, entre los cuales, para llegar a ser jefes, se requiere realizar hazañas guerreras, pero en cuya cultura la política (o sea la organización para la toma de decisiones organizativas y colectivas), como todos los demás aspectos de esta cultura, está subordinada a la religión. La guerra misma depende totalmente de las profecías, sueños y visiones de los shamanes. Tanto hombres como mujeres pueden ser shamanes en esta sociedad donde toda actividad, ya sea pacífica o marcial, está sujeta a decisiones que se toman con base en revelaciones místicas, y donde los poderes de orden sobrenatural se consideran los dones más estimables. La religión, sin embargo, no está ligada a tradiciones rituales ni a castas sacerdotales, sino que está abierta a la contingencia de dones de los individuos. Para convertirse en shaman, es necesario recibir revelaciones, cosa que les sucede tanto a las mujeres como a los hombres; después de todo, nadie puede impedirle a una mujer tener una experiencia mística. Como podría suponerse, las mujeres tienen un estatus contradictorio: aparecen sujetas a la voluntad de sus maridos y se consideran impuras cuando menstrúan; por otra parte, disfrutan de derechos de propiedad independientemente de sus maridos (como es el caso de todas las mujeres en muchas sociedades matrilineales) y presiden en muchas ceremonias y actividades religiosas¹⁸.

Por otro lado, en aquellas sociedades donde para ser miembro adulto del grupo, con todos los derechos que este carácter comporta, se necesita dar muestras de valentía en la guerra, como ocurre entre los *masai* de Kenya o los *zulúes* de Sur Africa¹⁹, para dar sólo dos ejemplos, las mujeres necesariamente se convierten en afiliados de segunda categoría, devaluados, al grupo. A pesar de todo lo dicho, no debe pensarse que el caso contrario a la exclusión, es decir, el hecho de permitir que las mujeres participen en la guerra, lleve necesariamente a la igualdad. En Dahomey, al menos, dónde los regimientos más agresivos del ejército permanente eran compuestos por mujeres, estas mujeres guerreras conformaban

un grupo excepcional, que obedecía a leyes y costumbres diferentes a las del común de las mujeres; por ejemplo, a las guerreras no se les permitía casarse o tener hijos. Sin embargo, la mayoría abrumadora de las mujeres se encontraba en condiciones de profunda desigualdad, y por supuesto no disfrutaba de derechos políticos. Ni debemos tampoco concluir que la separación entre el poder político y la guerra conduce al pacifismo. Muchos de los nativos del continente americano que daban la impresión a los misioneros de ser sumisos ante sus mujeres, pues éstas disfrutaban de tantas prerrogativas, y entre quienes, si mi hipótesis es correcta, el poder político no estaría ligado a los logros marciales, eran sin embargo feroces guerreros. Los mismos iroqueses, que crearon su Liga para reducir los conflictos que se presentaban entre tribus emparentadas, eran valientes y crueles enemigos hacia los extraños, y completamente inmisericordes hacia los prisioneros.

Tampoco debemos idealizar la relación entre los géneros en la sociedad iroquesa; a pesar de la división sexual de los poderes políticos no puede decirse que no hubiera conflictos ideológicos o políticos entre hombres y mujeres. Por el contrario, las mujeres trabajaban arduamente, mientras los hombres, cuando no guerreaban o salían de cacería, permanecían relativamente ociosos; el adulterio de una mujer podía ser castigado, y se les consideraba impuras cuando menstruaban²⁰. Las esposas, por su parte, simplemente expulsaban al marido de la casa si no lo encontraban satisfactorio, o si no cazaban con frecuencia. El hombre que quisiera oponerse a sus decisiones tenía que enfrentarse a un adversario formidable. Según un observador, Mr. Lucien Carr, "Guerreros, jefes, y concejos todos tenían que ceder a las exigencias de una mujer cuando las expresaban con autoridad; hay pocas escenas más dramáticas en la historia india que aquellas en las cuales el elocuente Red Jacket (Chaqueta Roja) o Corn Planter (Sembrador de Maíz) se vieron obligados a seguir las órdenes de las mujeres a pesar de sus reiteradas aseveraciones de que no lo harían"²¹. Por más que la cultura les hubiera inculcado un gran respeto hacia las mujeres, sólo podemos imaginarnos los sentimientos de

Chaqueta Roja y Sembrador de Maíz. En otras palabras, aun cuando existiera un equilibrio de poderes entre los géneros, este equilibrio en abstracto no significa la ausencia de conflictos en lo concreto.

El carácter algo menos que idílico de las relaciones entre los géneros probablemente también tenía alguna relación con otras fuerzas en acción dentro de la sociedad iroquesa que podría, con el tiempo, llevar a profundas transformaciones del sistema político. Por ejemplo, había surgido, nos dice Morgan, una nueva categoría de líder, inferior a los sachems, pero "cuya mera existencia constituía una anomalía" en esta sociedad. A éstos se les llamaba jefes "árboles de pino", título que recibían a fin de "reconocer y recompensar a los mejores oradores y guerreros, y a fin de apaciguar a los descontentos"²². Estos jefes menores, algunos de los cuales inicialmente eran mujeres, fueron gradualmente nombrados en su mayoría como premio al mérito por su acción en batallas. Por lo que dice Morgan, estos jefes "árboles de pino" podrían haber llegado a convertirse (si la expropiación de sus tierras, la sífilis y el alcoholismo no hubieran acabado con su modo de vida, si bien no con el grupo) en los predecesores de un nuevo sistema político en el cual el poder hubiera podido obtenerse fundamentalmente a través de medios militares, y en el cual las mujeres quizá hubieran gradualmente perdido sus derechos²³.

Debo aclarar que no estoy sugiriendo que en las sociedades más igualitarias con respecto al género encontremos más conflictos y contradicciones entre hombres y mujeres de los que aparecen en aquellas donde la dominación masculina es evidente. Esta, según Wendy James, sería la posición de Lévi-Strauss, quien "ve un conflicto entre el principio de matrilinealidad y la asimetría universal entre los géneros en términos de control político" y quien por lo tanto plantea una inestabilidad inherente en las sociedades matrilineales²⁴. Por el contrario, considero que el conflicto no es una señal de desequilibrio intrínseco, sino un hecho inevitable en toda sociedad humana. En las sociedades patriarcales los conflictos entre los géneros pueden ser aun más profundos, sólo que las

formas de resistencia que ofrecen las mujeres a menudo no son reconocidas como tales, sino como nueva evidencia de la irracionalidad, falta de lógica, etc., del género femenino.

Por otra parte, es importante señalar que las resistencias que puedan oponer las mujeres a su propia subvaloración, no permiten escapar a la influencia de la ideología que la proclama. Por razones culturales, aún el grupo subvalorado se adhiere ideológicamente a las creencias que lo condenan, pues la ideología permite explicar las situaciones existentes de tal manera que lo que es parezca ser lo que debe y tiene que ser. Así, si las mujeres están subvaloradas debe ser, se cree, porque éste es el correcto estado de cosas; por ende, nacen los mitos y explicaciones "filosóficas" del bajo estatus y prestigio social de la mujer. A su vez, esta ideología se convierte en una nueva causa de la posición socialmente inferior de la mujer. Ante la reiteración, por ejemplo, de la idea de que las mujeres son menos capaces, menos racionales que los hombres, es razonable suponer que se inviertan menos esfuerzos en educarlas y se les prohíba progresivamente el acceso a actividades socialmente importantes, con lo cual las mujeres tenderán a volverse efectivamente cada vez más incapaces para asumir tales actividades. Este proceso debe seguramente darse aun en culturas que no hayan alcanzado un alto grado de desarrollo social e ideológico. Por primitivo que parezca un grupo, no puede pensarse que una sola causa pueda encontrarse para explicar una situación tal como la jerarquía entre los géneros. Si en una cultura ya existe tal jerarquía, puede esperarse que se encontrarán en ella también mitos y otras prácticas sociales que la justifiquen.

Sin embargo, como veremos en el capítulo siguiente, la teoría sobre la situación de las mujeres en sociedades más complejas, o "civilizadas", tendrá necesariamente que diferir de la explicación que hemos planteado en este capítulo, pues la mediación entre la organización política y el estatus de la mujer es, asimismo, más compleja, la relación más indirecta. No obstante, también allí puede llegar a establecerse un vínculo entre la guerra, la vida social, y la política, y entre éstas

realidades y la situación de la mujer. En sociedades como las de la Grecia antigua o Roma, o incluso en lo que se ha llamado la "primera edad feudal", el acceso al poder a menudo estaba ligado a la actividad marcial; aun cuando se llegara al poder político por herencia, el gobernante debía provenir de una clase donde, al menos potencialmente, todos los varones adultos debían estar en condiciones de participar personalmente en las guerras contra enemigos foráneos, o en la defensa de la supremacía interna de esa clase²⁵. Las mujeres estaban, por definición social²⁶, excluidas de la guerra, y por ende de la dirección política; este hecho debe haber estado en la base de su subordinación social y su subvaloración ideológica.

Aunque en la sociedad "civilizada" moderna no se acceda al poder necesariamente por medio de la actividad guerrera, en nuestra sociedad la guerra es un acto político, como lo decía Karl von Clausewitz, la continuación de la diplomacia por otros medios. Según Foucault, la política puede verse, invirtiendo los términos de Clausewitz, como una continuación de la guerra por otros medios. La participación en las esferas desde donde se dirige la actividad política parece estar imbricada, aunque probablemente de manera indirecta, y a través de una serie de mediaciones, con la posibilidad de participar en la guerra. En la parte final de la argumentación que emprenderemos en el próximo capítulo, trataremos de establecer las relaciones entre la estructura conceptual moderna del ejército y de la actividad militar, la concepción de las relaciones económicas en términos de una nueva concepción de la guerra, y el hecho de que también en la era moderna las mujeres aparecen como seres inferiores.

No debe pensarse, sin embargo, que el estudio de las relaciones entre la actividad guerrera y la posición social de la mujer en la sociedad contemporánea pueda verse como una simple continuación de la posición teórica esbozada en este capítulo acerca de sociedades llamadas "primitivas". Si tratáramos de ver en una situación primigenia los orígenes de la situación actual estaríamos adoptando una actitud ahistórica, según la cual las ideologías y las posiciones sociales no se

diferencian de una cultura o de una época a otra. Para realizar un análisis que tomara en cuenta las diferencias históricas, sería necesario, por ejemplo, definir qué se entiende social y políticamente por "guerra" y qué papel juega ésta en una sociedad en un momento determinado, además de describir las formas específicas de subordinación entre los géneros en ese momento. Aun habiendo hecho tales definiciones, probablemente llegaríamos a la conclusión, como lo sugiere Michelle Rosaldo, de que un análisis que considerara "lo que somos hoy" como algo distinto de "un producto de nuestra historia y de nuestro mundo social actual" nos llevaría a ver "nuestros sistemas de género como primordiales, transhistóricos y esencialmente invariables en sus raíces"²⁷. Es por esto que la discusión sobre nuestra propia cultura no se basará en una indagación acerca de los orígenes de la jerarquía entre los géneros. Como veremos a continuación, el propósito de la argumentación se verá circunscrito a definir relaciones ideológicas y sólo desde una perspectiva literaria.

NOTAS

1. Cf. Robert Briffault. *The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins*. (New York: The MacMillan., Co. 1931), p. 195. Ver también las páginas 193-204.
2. He aquí el resumen de Poewe: "De ocho patrones posibles de interacción, se sabe que seis existen. Los números siete y ocho (sistemas sociales separados, uno para cada sexo, y guerra abierta entre los sexos) son hipotéticos. La ausencia de diferenciación sexual se ha encontrado en partes de Asia Suoriental y en las Indias Occidentales. La sominación-dependencia describe de manera general la interacción entre varones y hembras en las sociedades occidentales industrializadas. La dependencia recíproca describe la dinámica masculino-femenina de las altiplanicies occidentales de Nueva Guinea (Feil, 1978; Strathern, 1972; Langness, 1977). El paralelismo sexual se encuentra no sólo

- en Luapula, Zambia, sino también en partes de Africa Occidental y, por no ir más lejos, entre las comunidades (religiosas) de los Shakers en el Siglo XIX (Carroll, 1976, p. 41). La dominancia-antagonismo describe las ideologías de género y los patrones de interacción en el Marruecos Islámico (Mernissi, 1975; Dwyer, 1978, a., b.). Por último, la dominación mítica resume las políticas sexuales de algunas comunidades campesinas (Rogers, 1975). "Karla O. Poewe. *Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia*. (London: Academic Press, 1981), pp. 21-22.
3. Sherry Ortner. "¿Is Female or Male as Nature is to Cultures?" ("Es la mujer con respecto al hombre...?"), p. 69.
 4. Como bien dice Poewe, esta manera de proceder es típica de los antropólogos a quienes poewe llama "aprioristas", pues emplean "el paradigma cartesiano que aconseja la deducción de estructuras sociales a partir de un número limitado de presuposiciones o principios (Lévi-Strauss, 1969; Schneider, 1961; Fox, 1967). Como estos principios se consideran universales, se piensa que son basados en la biología y que representan verdades inmutables" (Poewe, p. 28).
 5. Id. pp. 21, 28.
 6. Margaret Mead. *Male and Female*. (Middlesex, England: Penguin Books, 1978), p. 275.
 7. Briffault. p. 193.
 8. Id. pp. 302, 194.
 9. Murdock, p. 304.
 10. Lewis Henry Morgan. *League of the Iroquois*. (New York: Corinth Books, 1962), pp. 71-72.
 11. Morgan, p.67.
 12. Aunque muchas sociedades indígenas sólo poseen una organización social muy rudimentaria, en comparación con los iroqueses, uso el término "política" en el sentido de la esfera de organización social en la cual se toman decisiones colectivas, se asegura la defensa del grupo contra agresiones externas, y en general se controlan y manejan los destinos de la comunidad.
 13. Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha. *Herederos del jaguar y la anaconda*. (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1982), pp. 314-5.
 14. Id. p. 325.
 15. A. R. Radcliffe-Brown. *The Andaman Islanders*. (New York: MacMillan, 1964), pp. 44,47.
 16. Lowie, p. 136.

17. H. W. Basehart. "Ashanti", in D. Schneider and K. Gough, eds. *Matrilineal Kinship*. (Berkeley: University of California Press, 1961), pp. 273-290.
18. Murdock, pp. 280, 274.
19. Ver Lowie, pp. 189, 287.
20. Murdock, Chpter XI. *The Iroquois of Northern New York*. pp. 291-323.
21. Briffault, p. 193.
22. Murdock, p. 308.
23. Muchos años después del establecimiento de la Liga, y después de comenzar a interrelacionarse con los blancos, surgió la necesidad de crear esta clase. Era una innovación del marco original de la confederación, pero era una exigencia de circunstancias que no podían resistirse... Al principio los poderes de estos jefes eran extremadamente limitados (actuaban) como consejeros y ayudantes de los sachems en vez de como gobernantes. Pero continuaron aumentando su influencia... hasta que en el momento actual (1851), cuando la Liga está casi totalmente desmebrada, y su organización interna ha sufrido muchos cambios, estos jefes están en un plano de igualdad, en muchos aspectos, con los sachemens mismos" (Morgan, p. 71).
24. Wendy James. "Matrifocus on African Women" in Shirley Ardener, ed. *Defining Women*. (London: Oxford University Press, 1978), p. 223.
25. Sin embargo, aquí la actividad guerrera no es suficiente para decidir la participación en la política, pues en las sociedades basadas en conflictos estructurales de clase los varones adultos de las clases inferiores deben servir como soldados sin que por ello se les permita acceder al poder dominante.
26. La idea de la incompatibilidad natural entre las mujeres y la guerra puede refutarse no sólo con base en la evidencia antropológica sobre mujeres guerreras (ver por ejemplo, la descripción de las mujeres guerrera de Dahomey, Africa, en el libro de Murdock al que ya nos referimos, *Our Primitive Contemporaries*, pp. 576-7; ver, también un estudio sobre un pueblo antiguo que puede haber sido la base histórica para el mito de las Amazonas, "The Forgotten Sarmatians", de T. Sulimirski, en *Vanished Civilizations of the Ancient World*, ed. E. Bacon (London: McGraw-Hill, Thimes and Hudson, 1963). También puede refutarse tal idea examinando la historia de las

mujeres de la aristocracia medieval europea, muchas de las cuales fueron excelentes guerreras (ver el capítulo IV, "Women of the Castles and Manors", del volumen 1 de *A History of their Own*, de Bonnie S. Anderson y Hudith P. Zinsser (New York, Harper & Row, 1988). El hecho de que la participación de las mujeres nobles en la guerra no era excepcional aparece sustentado por el consejo de Cristina de Pizano a las nobles acerca de la conveniencia de adiestrarse en las "leyes de la guerra" como preparación para sustituir a sus maridos, cuando fuera necesario, en la defensa del feudo, dirigiendo a los caballeros y soldados, planeando estrategias y tomando decisiones durante el conflicto bélico (ver el *Livre des Trois Vertues*, citado por Charity Cannon Willard en *Christine de Pizan: Her Life and Works* (New York: Persea Books, 1984), p. 149.

27. Michelle Rosaldo. "The use and abuse of Antropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Signs*. Vol. 5, No. 3 (1980), p. 393.

Imágenes de la mujer y el guerrero:

4

El patriarcado occidental y el desarrollo de la novela

Según el argumento desarrollado hasta el momento, la jerarquía entre los dos géneros, en sociedades cuyas estructuras sociales y políticas no alcanzan el grado de complejidad y pluralismo de los imperios, tiene algunas de sus bases más profundas en cierto tipo de relaciones entre el acceso al poder político y el ejercicio de éste, por una parte, y la actividad guerrera, por la otra. Como se dijo en el capítulo anterior, sería un error convertir estas bases en punto de origen y explicación última de todo el complejo sistema del patriarcado de sociedades, como la occidental, más "avanzadas" (pluralistas, fundamentadas en toda una red de formas de dominación de unos grupos sociales sobre otros, así como de resistencia y participación simultánea de los grupos dominados en la sustentación del poder). Por otro lado, si se intentara una indagación sobre cómo se relacionan entre sí en la sociedad occidental la actividad guerrera, la política, y la situación de la mujer, sería necesario conocer a fondo, acerca de una época histórica precisa, las estructuras políticas, sus modos peculiares de funcionamiento, la ideología sobre la mujer, sus formas de participación social. La historia de la mujer comienza apenas a

debatirse, aunque se cuenta ya con varias décadas de copiosas investigaciones¹; aún para una investigadora que contara con el tiempo y el grado de especialización necesario para analizar exhaustivamente estas pesquisas (lo cual no es mi caso) sería probablemente prematuro intentar realizar una síntesis y una interpretación teórica de estas relaciones en un período histórico determinado. En cualquier caso, me limitaré aquí a indagar algunos aspectos de las imágenes ideológicas de la mujer y del guerrero, como dos modelos humanos, basándome en algunos trabajos históricos así como en algunas obras literarias muy influyentes y significativas de la era moderna. En ocasiones me referiré a procesos históricos, pero fundamentalmente con vistas a debatir algunos aspectos de la relación entre la evolución social de estas imágenes y el desarrollo de géneros literarios que culminó con la aparición de la novela en Inglaterra.

Entre las fuentes ideológicas más influyentes en el desarrollo de la cultura occidental moderna, vemos en lugar prominente, por supuesto, la Biblia. En las complejas tradiciones recogidas en el Antiguo y Nuevo Testamento, encontramos muchas imágenes de las mujeres, como seres débiles y dependientes, como influencia maligna, como heroínas nacionales de los Hebreos, e incluso, en la enseñanza de Jesús, como víctimas de una injusta doble moral sexual. Y sin embargo, en la literatura de la Europa medieval lo que vemos subrayado es la imagen de dependencia de la mujer, hecha para el hombre, y por ende un ser subordinado. En este trabajo buscaremos algunas razones para la preponderancia de esta imagen siguiendo inicialmente dos líneas de indagación: primero, la influencia de las estructuras políticas medievales sobre el modelo varonil del ser plenamente humano, y segundo, la evolución de la ideología sobre el amor. Esta indagación nos permitirá relacionar dichas fuerzas ideológicas con la aparición de las novelas de caballería y los romances, para esbozar luego algunos aspectos del desarrollo de la situación social de la mujer. Por último, después de relacionar algunas de las causas del surgimiento de la novela como género literario moderno con la gradual aparición de la mujer novelista en las letras inglesas, veremos en qué forma los

cambios económicos y sociales que, según Foucault, desembocaron en la aparición de un nuevo modelo de guerrero, de disciplina, y de subjetividad, tuvieron influencia en la novelística femenina, con énfasis especial en la de Jane Austen.

La mujer y el guerrero: De la épica al romance

Durante la antigüedad y lo que se ha llamado la Primera Era Feudal, la exclusión de las mujeres de la actividad política directa se fundamentaba en la imagen ideológica del ideal terrenal del ser humano como varón. Aunque esta imagen no era absoluta ni monolítica, puede decirse que era dominante². A fin de recuperar un bosquejo de esta imagen del "Hombre" social, acudiremos a dos fuentes: trabajos de historiadores, y obras literarias.

En la Europa medieval, aunque las mujeres tenían la posibilidad de alcanzar cierto prestigio religioso por su excelencia espiritual o su experiencia mística, para poder participar en todas las esferas de mayor prestigio de la actividad social se necesitaba ser varón, a la vez que miembro de la clase dominante. Estos imperativos se relacionaban también con el prerrequisito de ser guerrero para tener participación política y hasta para defender la propia actividad económica. Durante la temprana Edad Media, todos los nobles eran guerreros profesionales, e incluso los comerciantes tenían que viajar armados³. Sin embargo, la capacidad de participar en conflictos armados era condición necesaria pero no suficiente para acceder al poder, ya que los soldados de infantería, reclutados entre los plebeyos, no obtenían prerrogativas por virtud de su servicio militar. Para ejercer el poder político, entonces, era necesario ser tanto guerrero por investidura como miembro masculino de la clase dirigente; en la Europa medieval los dos parecen haber sido sinónimos.

A medida que se desarrolla una cultura basada en la celebración de la victoria militar, el ideal de hombre comienza a modelarse sobre la base del guerrero valiente, y las cualidades

marciales llegan a convertirse en las más apreciadas. La era medieval no fue excepción a esta regla. Como nos dice Marc Bloch, "Es acaso sorprendente que a los ojos de generaciones que tenían buenas razones para exaltar la fuerza en su forma más cruda, el hombre combatiente por excelencia fuera el más temido, el más apreciado y el más respetado de los hombres?"⁴. A medida que los guerreros más efectivos se convierten en los individuos más apreciados, los hombres tratan de luchar más ferozmente. El resultado es una cultura que exalta la fuerza hasta tal punto que todos aquellos que por definición social no pueden ejercerla se convierten gradualmente en los seres más despreciados.

Por otra parte, la exclusión de las mujeres del grupo del cual se escogerán quienes ostentarán el poder lleva a la necesidad de que se produzcan explicaciones de esta situación. La ideología, como señalamos en el capítulo anterior, tiene como una de sus funciones la de explicar lo que existe socialmente como aquello que es por naturaleza. En el caso de un grupo humano excluido de una plena participación social, es necesario el desprecio para impedir que la injusticia se haga evidente. La situación subordinada de la mujer, además, entra en conflicto con la intimidad y la cercanía afectiva entre hombres y mujeres en el seno de la familia; esta cercanía a menudo hace posible observar que los poderes femeninos de acción y reflexión, a pesar de todo, no son siempre deleznable. Paradójicamente, esta misma discrepancia entre la ideología misógina y la actuación femenina observable en la intimidad familiar, hace preciso que se intensifique la misoginia en la imagen de la mujer. Si las mujeres son socialmente débiles y dependientes, debe ser porque se lo merecen, por su inferioridad moral y su bajo nivel de racionalidad. No importa que algunos de los argumentos que proclaman estas "verdades" se contradigan entre sí; por ejemplo, que si se dice que las mujeres son menos inteligentes, se sostenga a la vez que engañan y dominan a los hombres⁵.

Toda esta exaltación de la fuerza viril y subvaloración de las mujeres parece muy similar en la antigüedad griega y romana y en el moedioevo europeo (a excepción de las posibilidades

abiertas para la mujer en el campo religioso en la Edad Media). Desde el punto de vista literario, sin embargo, encontramos ciertas diferencias entre la imagen del hombre y de la mujer en la épica y en las novelas medievales de caballería, géneros literarios importantes en la antigüedad clásica y en la Edad Media, respectivamente. Lo que es aun más importante para el desarrollo de esta argumentación, es la diferencia entre la épica de la primera parte de la Edad Media y la novela de caballería que floreció en la segunda parte. Mientras que en la épica medieval (el Beowulf, por ejemplo, el Cid mismo), el papel de las mujeres es generalmente negligible, y el objetivo central de la trama es la actividad guerrera, en la novela de caballería la mujer, aunque narrativamente desempeña un papel secundario, aparece como un ser al cual se reverencia.

Además, existen otras diferencias importantes entre los dos géneros literarios, diferencias que, a su vez, pueden tener relación con las distintas actitudes hacia hombre y mujer. De acuerdo con Mijaíl Bajtín, la épica como género se caracteriza por referirse siempre al pasado mítico desde la perspectiva de una tradición nacional y con un tono de distancia sagrada. En la épica encontramos un "pasado absoluto", a la vez "monocrónico y valorizado (jerárquico)", puesto que la épica explica cómo una nación llegó a existir. Por moverse en ese tiempo ancestral, sagrado, en el cual tiene origen una nación, los héroes se vuelven sobrehumanos. Esta actitud hacia las tradiciones de la fundación de la nación se debe en parte a "una estructura social patriarcal" en la cual "la clase gobernante pertenece, en cierto sentido, al mundo de los 'padres' y por lo tanto aparece separada de las otras clases por una distancia casi épica"⁶. En efecto, en lo que se ha llamado la primera era feudal en Europa, el patriarcado es tan fuerte como en la época antigua; la literatura producida es igualmente una épica tan solemne como la clásica. En la segunda era feudal surge con gran fuerza la novela de caballería, un género literario cuyo sentido del tiempo y el espacio se asemeja a las novelas griegas de aventuras o "sofistas" escritas entre el segundo y el sexto siglo de nuestra era. En estas novelas, "nada cambia: el mundo permanece

inalterado, la vida de los héroes no varía, ni tampoco sus sentimientos, las personas no envejecen". Se trata de un "tiempo vacío que no deja rastros de su paso". El espacio, también, es indiferenciado; los protagonistas viajan de un continente a otro, pero la narrativa no refleja diferencias geográficas ni culturales⁷. En el *Amadís de Gaula*, por ejemplo, encontramos reinos fantásticos que, aunque aparecen ubicados ostensiblemente en Gran Bretaña, Alemania o Constantinopla, no tienen rasgos nacionales específicos: "El mundo de la caballería aparece como un vasto archipiélago de islas fantásticas, dominado por gigantes y seres míticos"⁸. La trama del *Amadís*, además, coincide casi exactamente con la síntesis del argumento de la novela griega de aventuras presentada por Bajtín en el ensayo sobre "Formas del tiempo y del cronotopo en la novela". (La recopilación hecha por Malory de las leyendas sobre el rey Arturo en *Morte Darthur* también coincide con el "cronotopo" (forma de confluencia literaria del tiempo y el espacio) de la novela sofista y con las líneas generales de su argumento). En estas narraciones, además, los hombres aparecen como casi milagrosamente valientes y virtuosos, sin ser héroes de importancia nacional como en la épica. Las mujeres que ellos aman son igualmente excepcionales, aunque en la narrativa son personajes secundarios; sin embargo, los héroes las veneran y consienten a todos sus deseos, ya sea que el amor entre ellos sea adúltero o casto. La actitud reverente hacia las damas no se limita a la mujer amada, sino que se extiende a cualquier otra dama con quien se encuentre el caballero andante.

Como veremos cuando discutamos la ideología del amor cortés, esta actitud hacia las mujeres por parte del caballero como personaje literario parece deberse a la posición política que las grandes damas nobles alcanzaron hacia fines de la Edad Media. En mi opinión, la cadena de vasallaje como estructura básica de la sociedad puede concebirse asimismo como razón política para el tipo de idealización del pasado que encontramos en la novela medieval, como un tiempo por encima del transcurrir cotidiano, superior y por tanto no tocado por el cambio, pero sin llegar a ser absoluto y sagrado como en la

épica. Si la clase dominante en la época clásica tiene una preponderancia patriarcal casi absoluta sobre las otras clases, en el sistema de vasallaje cada caballero es señor de su vasallo (su inmediato inferior) y vasallo de su señor (su inmediato superior), y debe dar muestras de humildad ante algunas personas de su misma clase social a la vez que recibir homenaje de otros. Esta situación socio-política condiciona y limita la actitud señorial del caballero medieval, que no puede asumir la arrogancia ilimitada de los héroes épicos. Quizá por influencia, también, del capitalismo incipiente, la novela de caballería es ya la narración de la búsqueda y persecución de su objetivo por parte de un individuo. Como lo dice un crítico, "El espíritu de la épica -el espíritu carolingio- aparece dominado no por la imaginación sino por el esfuerzo colectivo y el heroísmo; en la novela de caballería o el romance, predomina la búsqueda del amor carnal como un objetivo espiritual -es decir, la búsqueda hecha por un individuo"⁹. Indaguemos, entonces, cómo ciertos cambios políticos y económicos produjeron un cambio en la actitud hacia la mujer y en la concepción literaria del amor.

Evolución de la ideología del amor cortés

Recientemente, una crítica norteamericana, Nancy Armstrong, en un interesante estudio sobre el surgimiento de la novela, presentó la idea de que el reconocimiento de la subjetividad femenina en novelas como *Pamela*, de Richardson, aparece ligado a la adquisición, por parte de las protagonistas, de la prerrogativa de negarse a las pretensiones del hombre que aspira a ganar "su favores"¹⁰. Sin embargo, desde el Siglo XII encontramos ya en la literatura evidencia del reconocimiento de este derecho de las mujeres a decir que no. Aunque gran parte de la poesía amorosa renacentista utiliza el tema de *carpe diem* como un mecanismo (a la vez que un lugar común literario) para presentar la idea de que toda mujer que no se rinda a las pretensiones del poeta es cruel o vanamente ciega a la transitoriedad de su belleza, las narrativas y poemas cortesanos

reconocían ya la prerrogativa femenina de no acceder a los deseos del amante. Cuando Andreas Capellanus escribió *El arte del amor cortés*, entre 1174 y 1186, definió el amor como “un cierto sufrimiento innato” debido al temor del amante de que “es posible que su amor no alcance su objetivo, y que esté desperdiciando sus desvelos”. Nunca encontramos la idea de que una dama es cruel si se niega a su admirador; la actitud apropiada del amante es siempre de humildad y sumisión. Según Capellanus, para cortejar a cualquier mujer de la nobleza y de la clase media debían utilizarse argumentos tomados de “la teoría del amor”; todas las mujeres debían resistir, aun cuando tuvieran la intención de ceder finalmente a los deseos del pretendiente. Sólo las campesinas debían ser tomadas y “abrazadas a la fuerza”¹¹.

El libro de Capellanus refleja un fenómeno ideológico que surgió en los siglos XI o XII, y que tuvo gran auge dentro de lo que se ha llamado el “renacimiento en el siglo XII”: una nueva concepción del amor, que se manifestó al principio en la poesía lírica de Provenza, pero que en últimas conduciría a cambios profundos en el ideal moderno de las relaciones amorosas entre hombres y mujeres. A su vez, este cambio ideológico obedecía a un refinamiento de las costumbres entre algunos nobles: “Esta nueva actitud al principio se veía exclusivamente entre los miembros de la clase aristocrática del sur de Francia”. Posteriormente, la idea del amor cortés como una relación sublime, basada en una sensibilidad exquisita, casi religiosa, como fuente del afecto y la atracción entre hombre y mujer, se extendería hasta volverse un ideal generalizado. Podemos apreciar la profundidad de esta revolución al observar que fue sólo en el siglo XIII que los teólogos comenzaron a “mitigar su condena del amor apasionado, aun a la propia esposa, como pecaminoso”¹².

En la poesía donde esta nueva ideología comenzó a manifestarse, la mujer se convertía en una especie de “señor feudal” ante quien el amante asumía la actitud de un vasallo romántico. Incluso un rey, dirigiéndose a la esposa de un *seneschal* (funcionario de menor cuantía) en uno de los *lais* de

Marie de France, le dice a su amada:

Mi querida dama, me ofrezco a usted!
No piense en mí como su rey,
sino como su vasallo y su amante¹³.

Dentro de este movimiento literario, las mujeres llegaron a “dar voz poética y estatus al amor sexual femenino”¹⁴, tanto por el hecho de ser poetas ellas mismas, como por dar la palabra al punto de vista de la mujer. Así, en los versos de estas poetas, la amante podía mostrar su deseo sexual, e incluso su voluntad de dominar al hombre amado; esta actitud es evidente en los siguientes versos de la Condesa Beatriz de Día, la más renombrada de las “*trobairitz*” (“*trobadora*” en lengua provenzal):

Hermoso amigo, encantador y amable,
cuándo te tendré en mi poder?
Si sólo pudiera yacer a tu lado por una hora
y abrazarte amorosamente-
debes saber, que daría cualquier cosa
por verte en el sitio de mi esposo,
pero sólo a condición
de que jures hacer cuanto yo te diga¹⁵.

Este desarrollo cultural fue posible porque las mujeres aristócratas contribuyeron a darle forma. A su vez, esta posibilidad se debió a dos factores relacionados entre sí: primero, al alto nivel educativo que alcanzaron las mujeres nobles¹⁶, que a menudo actuaban como mecenas y en ocasiones se convertían ellas mismas en escritoras¹⁷, y segundo, al poder político del que con frecuencia gozaron las nobles de finales de la Edad Media. Las mujeres nobles demostraron sus capacidades al asumir la posición de autoridad que quedaba vacante cuando sus esposos salían a cruzadas o a librar múltiples guerras; a medida que las familias luchaban para que sus mujeres heredaran tierras y títulos en ausencia de herederos varones, algunas aristócratas accedían ellas mismas al poder político:

(Estas mujeres) podían ejercer autoridad y de hecho lo hacían, no solamente sobre la población trabajadora y subyugada de sus tierras, sino sobre sus propios vasallos y los de sus maridos. El amor cortés, que floreció por fuera de la institución del matrimonio patriarcal, le debía su existencia tanto como su modelo a la institución política dominante de la Europa feudal, que permitía que los vasallos de las mujeres les rindieran homenaje¹⁸.

En la segunda parte de la Edad Media, las familias poderosas necesitaban reforzar la sucesión hereditaria y el principio de "legitimidad" (más social que genético, pues muchos nobles preferían reconocer los hijos del adulterio de su esposa a quedar sin herederos)¹⁹, a fin de preservar su poder territorial. Las constantes guerras, las cruzadas, aumentaban la probabilidad de que los herederos varones murieran antes que su padre. Esta situación llevó a que se hicieran "grandes esfuerzos para asegurar que las mujeres tuvieran derechos [a heredar]". A pesar de que la mayoría de las mujeres durante toda su vida seguían siendo custodiadas por los hombres, una fracción pequeña pero educada y poderosa, y por tanto significativa, del género femenino llegaba a disfrutar de una posición ventajosa, desde la cual logró cambios que trascenderían a la ideología amorosa y a la literatura. Como lo señala Joan Kelly, "el hecho de que las mujeres pudieran tener feudos y grandes conjuntos de condados, y ejercer por derecho propio poderes señoriales, realmente promovía una actitud galante [de parte de los hombres que las rodeaban]"²⁰.

Aunque fueran estas las principales causas políticas que permitieron que se desarrollara el fenómeno ideológico del amor cortés, gran parte de su discurso fue tomado del misticismo cristiano. Si los grandes místicos, como se ha dicho, trasladaron a la relación con Dios la actitud de humildad y obediencia filial que el vasallo debía a su señor, el caballero enamorado extrapolaba la experiencia mística, asimilándola a la relación amorosa. Efectivamente, aun cuando la relación cortesana se basaba en un desprecio por el matrimonio de conveniencia que

era la norma entre los nobles, y exaltaba la infidelidad, el vínculo emocional entre la dama y su caballero era considerado edificante, y tomaba como modelo la descripción de los místicos del amor religioso²¹. En la poesía cortesana la pasión amorosa era representada como “una experiencia ennoblecedora”, sobre todo para el hombre, que dejaba a un lado la rudeza de la guerra constante para vivir nuevos refinamientos afectivos²². El énfasis en la emoción íntima en la poesía amorosa acentuaba una tendencia subjetivista que, como veremos posteriormente, parece confluir con las fuerzas que finalmente llevaron al surgimiento de la novela moderna.

Sin embargo, la innovación que representaba la idea de la relación sexual como una emoción apasionada y sublime condujo a una nueva contradicción: las mujeres amadas dejan de ser sólo objetos deseados para convertirse, también, en sujetos de deseo. La mujer aparece, quizá por primera vez, como un ser dotado de subjetividad propia, con derecho a asentir o denegar la pretensión del hombre que la busca. Desde esta nueva perspectiva, la mujer aparece en la literatura a la vez como objeto del amor del poeta o el personaje varón, y como individuos con sus propias pasiones y apetitos. Este carácter doble las incapacita, desde el punto de vista de muchos textos literarios, para ser objetos dóciles tanto como para constituirse en sujetos plenamente autónomos. Surge así una contradicción que se convierte en el contexto más común para la presentación de las relaciones entre los géneros en el romance como en las narraciones caballerescas y la poesía, desde el “Cuento del Caballero” de Chaucer hasta los sonetos de Sidney, *Astrophil and Stella*, o los *Amoretti* de Spenser. Me refiero a los conflictos ficticios en los cuales la mujer aparece como objeto deseable a la vez que sujeto rebelde. Este conflicto es la base de un *motif* reiterado en los dramas y comedias de Shakespeare, por ejemplo, el de la hija a quien su padre impone un marido, o a quien se le niega la posibilidad de unirse al hombre de su elección. A pesar de que padres y pretendientes actúan como si la mujer fuera un objeto al cual se puede dominar, ya los amantes no se conforman con vencer su resistencia mediante el engaño, como lo

recomendaba Ovidio. Ahora aparece la necesidad de ser amado, honrado y obedecido por una mujer que libremente decide hacerlo; ser aceptado bajo compulsión, por un ser sumiso, no satisface ya las aspiraciones del amante. La relación conyugal se vuelve una trampa: el marido adquiere el derecho a la coacción, pero no puede conformarse con la obediencia. Lo que el hombre desea no es el mero asentimiento externo de la mujer, sino su aquiescencia interna, de la cual, por su propia naturaleza, nunca puede estar absolutamente seguro. Es Otelo quien mejor expresa el dolor de esta situación contradictoria: "O maldición del matrimonio / Que podamos llamar nuestras a estas delicadas criaturas / Pero no a sus apetitos!" (II.iii.171-4).

Puede decirse que esta contradicción y esta tensión en las relaciones amorosas entre hombres y mujeres persiste aun hoy en la literatura escrita por los hombres; de hecho, constituye uno de los temas centrales del *Ulysses* de Joyce. Sin embargo, como veremos más adelante, con la intervención de la mujer en las letras, interrumpida, con pocas excepciones, después del renacimiento del siglo XII, y retomada por muchas novelistas en el Siglo XVIII, surge posteriormente una nueva posibilidad, la de presentar a la mujer como un sujeto que se constituye mediante mecanismos disciplinarios que no difieren radicalmente de los que se emplean para conformar el modelo de hombre como guerrero moderno.

La actividad económica y la ideología de las relaciones entre los géneros

Antes de caracterizar la evolución de las imágenes del guerrero y de la mujer que correspondieron a los cambios históricos de la era moderna, con importantes consecuencias literarias, trazaremos aquí un brevísimo bosquejo del desarrollo de las relaciones entre hombres y mujeres en Inglaterra desde finales de la Edad Media hasta la Edad Moderna. Como dijimos, a pesar de la ideología del amor cortés, en la vida cotidiana la

actitud de la mayoría de los hombres hacia las mujeres no reflejaba la galantería preconizada: en todas las clases sociales se practicaba el castigo corporal a las esposas, y la venta de las hijas era común, sobre todo entre las clases altas. “La ‘caballerosidad’, en Inglaterra como en el resto de Europa, coexistía con la violencia brutal y el materialismo calculador, sobre todo en el tratamiento de las mujeres”²³.

Por añadidura, a medida que la estructura social y política del feudalismo comenzó a desmoronarse, surgieron fuerzas que llevaron a una “contracción de las opciones sociales y personales de las mujeres”. La decadencia del sistema feudal conduciría a la disminución del énfasis en la sucesión hereditaria, y a la aparición del poder despótico, que ocuparía el lugar dejado vacante por la jurisdicción feudal, en la cual feudo y región eran relativamente autónomos. Surgió así una “clase” militar noble, “cuyos miembros se convirtieron gradualmente en los guerreros y ornamentos de una corte... El aristócrata renacentista ... tenía que servir a un déspota o convertirse en tal”²⁴. El poder político queda nuevamente supeditado a la fuerza militar; a medida que el soberano centraliza el poder, se diluyen las posibilidades de autonomía de muchas nobles. Las mujeres quedan cada vez más excluidas de la actividad guerrera, que se convierte en profesión militar. Además, el clima cultural del renacimiento, con su reversión a viejos modelos clásicos, condujo a una recrudescencia de tendencias misóginas. Aunque se continuaba educando a las niñas de la nobleza, su adiestramiento ya no estaba en manos de una gran dama, sino de humanistas masculinos, que estimulaban su inteligencia pero despreciaban “los romances y novelas de caballería para intensificar la cultura clásica, con todo su prejuicio patriarcal y misógino”²⁵.

Simultáneamente, por razones muy diferentes, las mujeres de las clases populares estaban experimentando una mejoría significativa de su situación. Al menos en Inglaterra, las esposas de los tenderos, pequeños comerciantes y maestros de los gremios, e incluso las esposas de los obreros adquirieron una cierta medida de poder económico y social durante el fin de la

Edad Media y la época Isabelina, el período durante el cual se construyeron las bases del capitalismo. Aunque las mujeres seguían bajo la tutela de padres, hermanos o esposos, durante los siglos XV y XVI jugaron un papel importante en la vida industrial y profesional, “además de tener una actividad mucho más productiva en la esfera doméstica [criando aves y ganado vacuno, por ejemplo] de lo que se requiere de ellas bajo condiciones modernas”²⁶.

Las mujeres ayudaron a construir el capitalismo, pero éste, una vez consolidado, las excluyó nuevamente de la actividad económica. Trabajando solas o junto a sus maridos, mujeres de todas las clases contribuyeron a edificar el capital familiar y a producir una infraestructura para el desarrollo de las manufacturas. Mujeres proletarias, por ejemplo, desmotaban algodón para ser hilado o lo hilaban también ellas mismas, estableciendo las bases para la producción textil, hasta que la maquinaria destruyó las industrias domésticas²⁷. En la naciente clase media, muchas también participaron en el comercio o las artesanías. Posteriormente, con la creación de las leyes para los aprendices, los gremios les negaron la entrada a las mujeres, entablándoles demanda judicial si trabajaban sin haber pasado por el aprendizaje. Tanto en la aristocracia como en la clase media, las mujeres eran generalmente las encargadas de preparar medicinas y curar a heridos y enfermos, hasta que fueron desplazadas por los “cirujanos”. Entre la mediana y la alta burguesía, la acumulación de mayores cantidades de riqueza llevó a los nuevos ricos a desear disfrutar una vida más refinada, lo cual era incompatible con la actividad económica de sus esposas. Así, hacia fines del siglo XVII, “la esposa del capitalista quedó ociosa, la del jornalero capacitado perdió su independencia económica y se convirtió en su empleada doméstica no remunerada, mientras que las esposas de los jornaleros tuvieron que emplearse a salarios irrisorios”²⁸.

Paradójicamente, a medida que la burguesía luchaba contra el viejo sistema feudal y la aristocracia, también modelaba su mundo ideológico privado de acuerdo a la cadena medieval de vasallaje. De esta suerte, los hombres de la nueva clase adoptaron

este modelo ideológico al concebir el mundo como una relación entre Dios como señor, los burgueses como sus vasallos, y sus esposas como siervas. Mientras reclamaban libertad y el fin de injustas restricciones, proclamando “los derechos individuales de todo inglés de gobernar su propia familia y propiedad en contra del poder arbitrario del rey”²⁹, los puritanos y otros partidarios de la reforma religiosa sometían a sus esposas a una nueva forma de esclavitud. El hombre puritano aumentaba así su sentido del propio valor, al contarse entre los elegidos de Dios, por una parte, y dominar a su esposa, por la otra. Expresando esta posición en *Paraíso Perdido*, Milton hace que Eva se incline ante Adán, diciendo, “Dios es tu ley, tú eres la mía”. Como señalaría posteriormente Mary Wollstonecraft, esta formulación colocaba a la mujer en peores condiciones que la del niño ante los adultos, pues al menos los menores de edad sabían que algún día crecerían³⁰. Por otro lado, el matrimonio se convirtió, para los puritanos, en una unión sagrada, en reacción contra la actitud de la Iglesia Católica, que lo veía como mera concesión a la concupiscencia. Milton mismo hace explícita esta posición puritana, al alabar la unión entre Adán y Eva como “Fuente perpetua de dulzura doméstica/ cuyo lecho es inmaculado y casto...”. El énfasis que los puritanos ponían en la pureza de la vida conyugal “les daba pretextos para atacar a los papistas por negarle el matrimonio a los sacerdotes”. La necesidad económica de fortalecer la familia nuclear los llevó a plantear el ideal del amor conyugal³¹, que además se basaba en la subordinación económica, social y moral de la mujer a su esposo.

Entre la clase media, puritana o anglicana, los burgueses trataban de imitar la galantería de los aristócratas, pero nunca permitían a sus hijas o esposas disfrutar de la libertad de la que gozaban muchas mujeres de la nobleza. Ya en el siglo XVIII, encontramos un ejemplo de cómo un inglés de clase media, y hombre eminente, concebía la relación entre hombres y mujeres; me refiero al concepto de caballerosidad expresado por Edmund Burke en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Los “buenos modales” del caballero cabal, para Burke, le permitían tratar a

las damas con exquisitos miramientos; en el fondo de tales consideraciones, sin embargo, no es difícil ver la necesidad de encubrir el desprecio masculino hacia la debilidad e inferioridad de la mujer. Burke denunciaba a los revolucionarios de “fríos corazones y turbio entendimiento” que veían al rey de Francia como “sólo un hombre, y a la reina como apenas una mujer”; si eliminamos el respeto debido al rango y los miramientos de un caballero ante una dama, “una mujer no es más que un animal, y ni siquiera un animal de alto orden”. Sólo el freno de la caballerosidad permite sustituir la fea realidad con “ilusiones agradables”, que constituyen “el ropaje de la imaginación moral, necesaria para cubrir el defecto de nuestra naturaleza desnuda y temblorosa...”³². Puede inferirse que, según Burke, al perseguir brutalmente a María Antonieta, los revolucionarios se negaron a encubrir la verdad de su inferioridad como mujer, enfrentándola directamente. Como diría Wollstonecraft, sería preferible que la reverencia galante hacia la dama cediera el paso al respeto hacia la mujer como un ser racional³³.

Finalmente, cerremos este brevísimo recorrido por algunos aspectos económicos e ideológicos de las relaciones entre los géneros durante la época en que surgió la novela señalando que el Siglo XVIII marcó el fin de la actividad económica y política de la mujer de clase media y alta, ya fuera burguesa o aristócrata. La actividad económica de la mujer proletaria, por otro lado, se constituía más bien en una forma de esclavitud encubierta que en una salida hacia la autonomía. Se necesitarían las luchas feministas iniciadas en el siglo XIX para que la mujer recuperara y aun sobrepasara la participación económica alcanzada durante los siglos XV y XVI.

La mujer como lectora y escritora

No debe pensarse, sin embargo, que las mujeres aceptaran pasivamente las pérdidas sufridas. Por el contrario, hubo durante esta misma época un cambio tecnológico y social que tendría profundas consecuencias ideológicas: la proliferación

de la imprenta, y la rápida captación de un público femenino permitiría que pronto las mujeres comenzaran a reaccionar ante su desvaloración en el terreno ideológico. Surgió así una tradición literaria feminista, a medida que las mujeres respondían a los panfletos que atacaban al género³⁴.

Sin embargo, aun antes de la invención de la imprenta, ya había comenzado en Europa la controversia sobre la mujer, que en Francia se llamó la *querelle des femmes*. La controversia se inició con *L'épître au dieu d'amours* (1399), una respuesta de Cristina de Pizano a las posiciones anti-feministas de varios autores, entre ellas, la de Jean de Meun en el poema *Romance de la Rosa* (1175). Este poema, a su vez, era una reacción contra el amor cortés³⁵. Jean de Meun continuó el poema dejado inconcluso por Guillaume de Lorris, quien representaba la tradición cortesana en toda la fuerza de su reverencia hacia las damas. La continuación escrita por de Meun "refleja un nuevo sentimiento poético, que podría calificarse de anti-cortesano," pues el poeta escribe en un tono que sugiere "que no se sometería de buen grado a la obediencia cortesana a dama alguna"³⁶.

A pesar de los comentarios peyorativos hacia la mujer en la obra de Jean de Meun, su poema inició una tendencia literaria que, después de una larga evolución, permitiría una mayor presencia de la mujer como escritora. El *Romance de la Rosa* marca la consolidación de un nuevo personaje que ya se venía perfilando en la tradición cortesana: el amante como guerrero subjetivo, simbólico, y el amor como "una paz problemática, una guerra amorosa"³⁷. Jean de Meun ontologiza las sencillas personificaciones de Lorris, convirtiéndolas en vehículos alegóricos para una búsqueda a la vez erótica y marcial de la amada, simbolizada por la Rosa. Las facultades subjetivas del Amante, sus cualidades morales, se convierten en sus ayudantes (llamados "barones") en una serie de batallas, sitios, treguas. Algunos de estos procesos son internos, ocurriendo en la conciencia del Amante, mientras que otros lo acercan objetivamente a la victoria final, en la cual la Rosa es desflorada. La guerra, por tanto, es a la vez externa e interna. A pesar del

empleo de alegoría de tipo escolástico, la imagen del Amante como guerrero subjetivo inaugura una tradición moderna que será continuada en Chaucer y otros autores, hasta desembocar en dos novelas carnalescas: *Don Quijote* primero y posteriormente *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne. Tanto el Caballero de la Triste Figura como el Tío Toby son guerreros subjetivos, enamorados de una guerra que no existe más que en su mente. Mientras que Don Quijote convierte la realidad más prosaica en símbolos imaginarios, al imponer los fantasmas de su imaginación en los objetos mundanos, el Tío Toby construye realidades con valor de farsas, creando fortificaciones como un niño arma castillos de arena.

De esta suerte, la guerra en la ficción narrativa se convierte gradualmente en un estado subjetivo, una interacción con símbolos. Finalmente, en la novela surge un protagonista que actúa como guerrero sólo a nivel simbólico, en las batallas del mundo de los negocios o las profesiones, y en los conflictos de la interacción social. Ahora las jóvenes educadas, tanto como los hombres de clases sociales más bajas (grupos anteriormente excluidos de la acción heroica), comienzan a aparecer como héroes de la ficción narrativa. Actuar como guerrero subjetivo no requiere una alta cuna, ni habilidades físicas especiales. En lo que Bajtín llama la "novela sentimental patético-psicologista (Richardson, Rousseau)", por ejemplo, vemos nuevas imágenes heroicas en "una peculiar heroización del personaje débil, del 'pequeño hombre'"³⁸.

La novela sentimental también permitió la heroización de la mujer. A partir del siglo XVIII, y sobre todo después de la aparición de las novelas de Richardson y Rousseau, muchas mujeres inglesas comienzan a sentir que los procesos que viven los protagonistas no son radicalmente distintos de los que ellas pueden presentar en sus personajes femeninos. Desde Aphra Behn hasta Fanny Burney y María Edgeworth, vemos un uso cada vez más sofisticado y hábil de mecanismos narrativos y estilísticos. A partir de la obra de estas dos últimas novelistas, puede decirse que la narrativa femenina no tiene que avergonzarse ante cualquier comparación con los novelistas

varones contemporáneos. Y sin embargo, podemos decir que sus heroínas no se atreven a aparecer como guerreras por derecho propio, sino como subordinadas morales de un señor que es su padre, su guardián, su amado. En la novela de Austen, por el contrario, las protagonistas aparecen como el sujeto central, la perspectiva a partir de la cual se estructura la acción, sin que sea necesario ningún tipo de subordinación al hombre. Sus heroínas dan muestras de poseer una subjetividad plena, que, en mi concepto, representa una modalidad original en la historia literaria. Para exponer las razones para esta apreciación es preciso definir como la subjetividad de los personajes literarios puede relacionarse con realidades económicas y sociales de un momento histórico.

El guerrero moderno y la novela femenina

Fue Foucault quien examinó las formas como la subjetividad podía entenderse como un producto histórico. Durante los Siglos XVII y XVIII, aparece en los estados modernos de Europa una nueva forma de guerrear, que a su vez produce una nueva forma de control social, y por ende una concepción y forma de operación de la conciencia individual, o, en la terminología Foucaultiana, un nuevo sujeto. En efecto, la moderna disciplina militar se convierte en modelo para la escuela, el hospital, la prisión. Surge así un modelo de hombre moderno: en vez de la fuerza triunfante de los déspotas ilustrados, aparece un poder burgués que es modesto, sospechoso, una disciplina de "modalidades humildes, procedimientos menores-contrastada con los majestuosos rituales de la soberanía de los grandes aparatos de estado"³⁹. La disciplina moderna se construye siguiendo un nuevo modelo militar, que ya no se basa en la fuerza de un héroe excepcional sino en el ejército como una máquina donde cada cual es una pequeña pieza; la victoria se consigue por la articulación perfecta de pequeños esfuerzos.

Surge entonces una situación paradójica frente a la mujer. Aunque este nuevo modelo de disciplina dirigido a producir

“cuerpos dóciles” no está reñido con las posibilidades de la mujer, ésta, por razones económicas, sociales e ideológicas, sigue siendo excluida de la guerra y del poder. Las mujeres gradualmente entran, como los hombres, en un sistema escolar donde la disciplina busca lograr un control social mediante la docilidad del cuerpo. Pero si bien la formación de la mujer ya no difiere radicalmente de la del hombre, ella debe aceptar su subordinación al varón, como consecuencia de una supuesta naturaleza femenina que sólo puede sustentarse en la tradición. Y esta tradición sólo puede defenderse mostrando que la formación de la mujer para la docilidad (la educación “apropiada” para una niña) evidentemente produce mujeres que responden al modelo que se supone natural. Se presenta así un argumento que es a la vez circular y contradictorio: las mujeres son femeninas en la medida en que se someten a una educación que las obliga a volverse como supuestamente deberían ser por naturaleza. Se me dirá que este argumento falaz es tan antiguo como el patriarcado. La educación de ambos géneros en la era moderna, empero, ya no produce seres tan distintos entre sí como el guerrero y la matrona de la antigüedad clásica. Se hace cada vez más difícil sustentar la sumisión de la mujer ante el hombre en una diferencia que se supone radical e innata. No obstante, esta sumisión se sigue exigiendo. Podríamos ver en esta contradicción el caldo de cultivo que produjo las rebeliones feministas en los Siglos XVIII y XIX, rebeliones que continúan hoy.

Estos conflictos ideológicos se expresaron ya en la novelística de Samuel Richardson, el autor favorito de la familia de Jane Austen, autor de *Pamela y Clarissa*, y considerado como el fundador de la novela sentimental inglesa. En su novela *Sir Charles Grandison* (que incidentalmente, dio lugar a una parodia teatral de Austen, escrita en su niñez para ser representada ante la familia), el personaje epónimo constituye un nuevo tipo de héroe, de guerrero y hombre modesto, disciplinado, cortés, de modales suaves y gentiles. Su hermana, Carlota, quien es rebelde y burlona, y expresa ideas feministas, debe ser domesticada mediante amables regaños de su hermano, aprendiendo a amar y obedecer a su marido, a quien todos

reconocen como una persona de intelecto débil. Carlota aprende docilidad, también, mediante el ejemplo de adorable mansedumbre de Harriet Byron. Esta última, quien se casará con Sir Charles, es el modelo de la mujer dulce y sumisa. El feminismo, que en el texto aparece asociado tanto a la graciosa rebeldía de Carlota como a la violencia de otras señoras que aparecen como verdaderas harpías, resulta siempre un monstruoso capricho de mujeres que se empeñan en no dejarse dominar por el hombre, como Dios ordenó.

Sin embargo, los siglos XVIII y XIX marcaron la mayor actividad de la mujer inglesa como escritora que se haya visto jamás, y muchas de las novelistas, como Fanny Burney, Charlotte Smith, Maria Edgeworth, pronto terciaron en la polémica. Como ha señalado la crítica norteamericana Claudia Johnson, muchas de estas escritoras creaban personajes feministas que actuaban de manera extremista y ridícula, pero que a la vez aparecían en el texto como mecanismo retórico para producir un efecto ambivalente. Muchas de sus peroratas sobre los derechos de la mujer, discursos ridiculizados por los personajes más "sensatos" de la obra, utilizaban argumentos convincentes y una lógica a menudo impecable, exponiendo los aspectos más irracionales del código de la época acerca de la delicadeza femenina⁴⁰. En estas mujeres, a menudo hombrunas e inmorales, podemos ver las herederas de aquellos personajes de las tradiciones orales de la Edad Media y de las hojas impresas (*broadsheets* o *broad-sides*) del Renacimiento europeo⁴¹. Estos personajes populares representaban la imagen negativa de una mujer atolondrada e irracional, pero, a la vez, podían ser utilizados para burlarse de la ideología que legitimaba las funciones sociales de la mujer, el control que padres y maridos ejercían sobre ellas, etc. Después de todo, como lo ha demostrado la antropóloga Natalie Zemon Davis, existía un potencial subversivo en las imágenes populares y literarias de inversión sexual. Entre estas imágenes encontramos la figura de mujeres rebeldes y agresivas, a menudo sexualmente activas, que Davis denominó "las mujeres encima", aludiendo al simbolismo de la inversión de papeles⁴². En los personajes masculinizados de

estas mujeres desordenadas y locas de las novelas escritas por mujeres, advertimos la misma capacidad de subvertir solapadamente el patriarcado.

Austen continúa con esta ambivalencia en algunos de sus personajes femeninos, con ciertas variaciones. En vez de utilizar la figura de la mujer agresiva y dominante en personajes menores, Austen mezcla la excentricidad de la "mujer encima" con algunas de las cualidades de la heroína típica de la novela sentimental. Las protagonistas de *Orgullo y Prejuicio*, *La Abadía de Northanger* y *Emma* son, cada una a su manera, mujeres jóvenes más o menos atractivas y muy respetables, pero a la vez robustas, activas, poco convencionales, "díscolas" y racionales simultáneamente, que se oponen al modelo de heroína dócil y delicada.

Además de continuar y refinar la tradición de la mujer revoltosa, Austen añade un ingrediente original: las mujeres aparecen como foco de percepción de una manera nueva. Si bien en las novelas de Richardson ya aparece la focalización a través de personajes femeninos, Austen supera este modelo, pues sus personajes centrales no aceptan los presupuestos culturales de inferioridad de la mujer. Adicionalmente, Austen a menudo plantea un modelo alternativo de subjetividad: el sujeto se constituye, no mediante el culto al hombre-guerrero, ni en virtud de una disciplina que produce cuerpos dóciles, aptos para ejercer y recibir un control atomizado, generalizado, colectivo (recordemos el sujeto moderno descrito por Foucault). La subjetividad de algunos de los personajes femeninos centrales aparece basada en una actitud de servicio al otro que las reviste de un poder, no para dominar, sino para dirigir y orientar en una crisis, a fin de ayudar a salvar un peligro físico o moral (es el caso de Anne Elliot en *Persuasión* y de Fanny Price en *Mansfield Park*), o de un poder de curación (como el de Jane Bennet en *Orgullo y Prejuicio*, que por su benevolencia y "candor" acoge y alivia síquicamente a su hermana Elizabeth).

De esta suerte, las cualidades tradicionalmente "femeninas" aparecen valoradas en una ideología que parece precursora del "feminismo de la diferencia". Efectivamente, en Austen este

tipo de subjetividad no se convierte, como podría pensarse, en una forma de sumisión de la mujer, por tres razones. En primer lugar, porque las novelas siempre terminan instituyendo una utopía parcial, de neutralización de la autoridad patriarcal. Así, una serie de circunstancias intervienen siempre para producir condiciones especiales que hacen que el mundo conyugal en el cual entrarán las protagonistas al final sea especialmente favorable para ellas, suprimiéndose o amortiguándose muchas de las características adversas del patriarcado. En *Emma*, por ejemplo, la hipocondría y relativa debilidad mental del padre de la heroína llevan a que su futuro esposo decida que después de la boda se mudará a la casa de su suegro en vez de trasladar a Emma a su hogar. La situación creada enmarca la resolución de la acción en una instancia de matrilocidad. Se producen así condiciones excepcionales que tienden a neutralizar la autoridad exclusiva del esposo en la pareja patriarcal. Tales utopías, además, se convierten en elementos desestabilizadores en el texto, por cuanto la narradora indica, en repetidas alusiones irónicas, el carácter de estereotipo del final feliz como convención narrativa, profanando con estas alusiones los cánones de verosimilitud de la ficción literaria. Para señalar sólo un ejemplo, en el último capítulo de *La Abadía de Northanger* la narradora se refiere a un detalle que el lector ya debe haber notado, las pocas páginas que quedan para que termine el libro, como un indicio de "ya nos vamos acercando apresuradamente a la felicidad perfecta".

En segundo lugar, la subjetividad alternativa de las mujeres no aparece como una subyugación debido a que las novelas muestran que la guerra, que es la base para el modelo disciplinario que forma al individuo, está generalizada en la sociedad mediante las relaciones sociales en el "vecindario" (aldea rural burguesa). Los grandes conflictos sociales, las luchas ideológicas, se están dirimiendo en la sala de visitas y en el costurero; por ende, las actividades de las mujeres aparecen cargadas de significación social y moral. Al concentrar la acción en el espacio doméstico, manteniendo las múltiples alusiones a la producción económica y a la política en la

periferia, Austen crea un ámbito en el cual hombres y mujeres se mueven en una situación de aparente igualdad, o mejor, una situación que contradice la presuposición de superioridad moral e intelectual del hombre sobre la mujer. Paradójicamente, la actuación de la mujer, circunscrita a la sala de recibo y el salón de baile, aparece en la novelística de Austen como una presencia social importante: cada gesto de la protagonista adquiere un sentido amplio y nos remite a las macro-cuestiones del momento histórico.

Por último, el mundo femenino no aparece desvalorizado puesto que, por el contrario, las novelas de Austen plantean un ataque al heroísmo tradicional de la sociedad patriarcal, ridiculizando la mentalidad marcial que, tras una serie de mediaciones ideológicas, culmina en la idealización de los protagonistas de la novela típica, o sea en el el heroísmo novelístico. Esta oposición al culto al héroe o a la heroína de novela se da en Austen tanto a nivel temático como en el dialogismo de la narración, es decir, en la confluencia de varias voces en la aparente unidad de la voz que narra. Efectivamente, Austen desarrolló lo que se ha llamado estilo indirecto libre, y que Volosinov denomina "discurso quasi-directo"⁴³, hasta niveles de riqueza, seguridad y complejidad que un analista de este tipo de discurso calificó de "asombrosos" considerando la incipiente tradición en autores anteriores⁴⁴. Tal manejo del discurso es la antítesis del heroísmo narrativo, cuyo medio de expresión típico es la narración monológica⁴⁵, a menudo omnisciente. En las novelas de Jane Austen, además, las cualidades de pluralidad ideológica y discursiva que Bajtín denomina "polifonía" y "dialogismo" se encuentran acentuadas por el uso peculiar de la ironía, la sátira social y la parodia⁴⁶.

Conclusión

Antes y después de Jane Austen encontramos en la historia de la literatura inglesa y mundial un aumento progresivo del

número de mujeres escritoras. En nuestro siglo, en el que la guerra y las formas de participación social de la mujer han sufrido transformaciones profundas, sería interesante estudiar las relaciones entre, por una parte, algunos de los modelos de interacción social de la mujer en la novelística de una autora contemporánea como Doris Lessing, y por otra, las concepciones del quehacer político y del conflicto bélico implícitas en su discurso narrativo. Si el enfoque que ha seguido este trabajo es correcto, una investigación de este tipo debería rendir interesantes frutos teóricos.

Por otra parte, volviendo a los planteamientos con los que comenzamos este estudio, digamos que la pregunta que le da título nos remite fácilmente a cuestionamientos sobre el presente y el futuro de la mujer: ¿Es inevitable que sigamos siendo "segundo sexo", o, por el contrario, es posible que la jerarquía entre los géneros desaparezca? ¿Se ha alterado ya de manera radical la situación de la mujer en este siglo? ¿Debe el feminismo apoyar la creciente participación de la mujer en las fuerzas armadas, e incluso su actuación como combatientes (que hemos conocido ya en guerras recientes)? ¿Qué influencia pueden tener estos factores en la situación social de la mujer? ¿Debe la mujer luchar por construir formas alternativas de dirimir los conflictos políticos? Por supuesto que tales preguntas se responderán sólo en la práctica y a través de mucho tiempo. Pero su formulación a nivel teórico puede servir de base para discusiones fructíferas, a las que espero que este trabajo pueda contribuir.

NOTAS

1. Desde la década de los sesenta, después del trabajo pionero de historiadoras como Joan Kelly y Gerda Lerner, se han producido literalmente cientos de obras sobre la historia de la mujer. Se cuenta ya, incluso, con una síntesis narrativa de la historia de las mujeres en Europa desde la prehistoria hasta el momento actual; me refiero a la obra de Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser, *A*

History of their Own, en dos volúmenes, con un total de casi 1.200 páginas (New York: Harper & Row, 1988). Sin embargo, con toda la alegría y la esperanza que producen estos desarrollos, es obvio que la investigación de un tema milenariamente olvidado, la historia de una mitad de la humanidad, no puede llegar a la madurez en unas pocas décadas.

2. Uso la palabra "dominante" aquí en el sentido en que la emplea Richard Terdiman, siguiendo a Descombes, en su definición de "discurso dominante" como "un lenguaje *necesario*, presente ante sí mismo de manera irreflexiva, pero (lo que es aún más significativo) también presente para cualquier *otro* discurso, aunque (el primero esté ausente o sea negado). Es por tanto creador de problemas para cualquier representación alternativa del mundo: 'Un discurso dominante es la imposición, no tanto de ciertas verdades... como de cierto lenguaje... que la oposición se ve obligada a emplear a fin de hacer conocer sus objeciones' (Descombes, *Modern French Philosophy*, p. 108)... Bajo cualquier nombre, el discurso dominante aparece dentro de la formación social como el caso "no marcado" en la lingüística -aquel que se observa sólo cuando es violado, efectivo precisamente porque parece no necesitar ninguna afirmación especial para lograr tal efectividad" (Richard Terdiman, *Discourse/Counter Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), p. 62.
3. Marc Bloch. *Feudal Society*. Tr. L. A. Manyon (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), p. 152.
4. Id. p. 291.
5. Algún tiempo después de escribir esto, encontré el siguiente pasaje entre los argumentos con los que Cristina de Pizano, en su *Epistre au Dieu d'Amours*, refuta algunas posiciones encontradas en *El arte de amar*, de Ovidio: "Sin embargo, ya que las mujeres son tan inconsistentes, volubles, engañosas e inconstantes, por qué sus pretendientes tienen que usar estratagemas para conquistarlas? Y por qué -ya que los clérigos así las describen- no se les entregan a ellos, sin necesidad de todos los trucos e ingeniosidad que emplean para enamorarlas?" (citado por J. L. Baird y J. R. Kane, eds., *La Querelle de la Rose: Letters and Other Documents*. North Caroline Studies in the Romance Languages and Literatures, 199 (Chapel Hill: University of North Carolina, 1978), p. 36.
6. Mihaíl Bajtín. "Epic and the Novel", *The Dialogic Imagination*. Tr.

- Caryl Emerson y Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), p. 15. (Existe una versión española de este ensayo, en el libro *Teoría y estética de la novela*. Tr. Helena Kriukova y Vicente Cazcarra (Madrid: Taurus, 1989).
7. M. Bajtín "Forms of Time and Chronotope in the Novel" in *Dialogic Imagination*. pp. 87-91 (Este ensayo también aparece en español en *Teoría y estética de la novela*).
 8. Angel Rosenblat. "Presentación", *Amadís de Gaula: novela de caballerías, refundida y modernizada*. Adaptada por Angel Rosenblat (Buenos Aires: Editorial Losada), 1979, p.10.
 9. Urban Tigner Holmes. *Chrétien de Troyes* (New York: Twayne Publishers, 1979), p. 34.
 10. Ver Nancy Armstrong. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel* (Oxford: Oxford University Press), 1987.
 11. Andreas Capellanus. *El arte del amor cortesano*. Tr. J. J. Parry (New York: Frederick Ungar), 1975, pp. 2,24.
 12. F. W. Locke. "Introduction" Andreas Capellanus and the Doctrine of Courtly Love" in *The Art of Courtly Love*, p. v.
 13. Marie de France. *The Lais of Marie de France*. Tr. R. Hanning and J. Ferrante (New York: E. P. Dutton, 1978), pp. 64-65.
 14. Joan Kelly. "Did Women Have a Renaissance?" in *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly* (Chicago: the University of Chicago Press, 1984), p. 30.
 15. Beatriz, Condesa de Día, en *The Woman Troubadours*. Tr. y ed. Meg Bogin (London: Paddington Press, 1976), citado en el artículo de Joan Kelly, p. 29.
 16. La mayor parte de las veces, las nobles conseguían un grado de educación superior al de los hombres, a quienes se adiestraba fundamentalmente para guerrear. El código sajón del Siglo XIII, el *Sachsenspiegel*, por ejemplo, decretaba: "Como sólo las mujeres leen libros, ellas los heredarán" (Anderson y Zinsser, *A History of their Own*. Vol. 1, p. 304).
 17. Por ejemplo, Marie de Champagne (hija de Eleanor de Aquitania) fue una mujer poderosa que protegió tanto a Chrétien de Troyes como a Andreas Capellanus; la poeta Marie de France era noble y tenía conexiones con la corte inglesa de Enrique II y de Eleanor (Joan Kelly, p. 30).
 18. Joan Kelly, p. 30.
 19. Emily J. Putnam. *The Lady*. (Chicago: Chicago University Press, 1970), p. 118.

20. Joan Kelly, pp. 27-30.
21. Ver "Did Women Have a Renaissance" de Joan Kelly, pp. 24-25.
22. F. Locke. "Introduction", *The Art of Courtly Love*, p. iv.
23. George M. Trevelyan. *Illustrated History of England* (London: Longmans, Green & Co., 1958), p. 260.
24. Joan Kelly, p. 31.
25. Id. p. 35.
26. Alice Clark. *Working Life o Women in the Seventeenth Century*. Reprints of Economics Classics (New York: Frank Cass, 1968), p.5.
27. E. P. Thompson. *The Making of the English Working Class*. (New York: Pantheon Books, 1964), p. 201.
28. Alice Clark, pp. 234-235.
29. Hilda L. Smith. *Reason's Disciples: Seventeenth Century Feminists*. (Urbana: University of Illinois, 1982), p. 65.
30. Mary Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Woman*. (New York: Garland Publishers, 1974), p. 41.
31. William and Malleville Haller. "The Puritan Art of Love", *Huntington Library Quaterly*. Vol. V, No. 2 (January, 1942), p. 243.
32. Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. Ed. G. A Popcock (Indianapolis: Hacket, 1963), p.67.
33. Wollstonecraft, citada en K. M. Rogers. *Feminism in Eighteenth Century England*. (Urbana: University of Illinois, 1982), p. 183.
34. Existen varias recopilaciones de esta literatura femenina y feminista: por ejemplo, Moira Ferguson editó una antología de escritos feministas anteriores a Mary Wollstonecraft, titulada *First Feminists: British Women Writers, 1578-1799*. (Bloomington: Indiana University Press, 1985). Mary R. Mahl y Helene Koon recogieron obras de mujeres, en verso y en prosa, escritas desde 1400 hasta 1800: *The Female Spectator: English Women Writers Before 1800*. (Bloomington: Indiana University Press, 1977).
35. Los poetas italianos del llamado *Dolce stil nuovo*, contemporáneos de Dante, estaban ya rccionando contra la valoración de la mujer del amor cortés. Estos poetas presentaban a sus amadas como seres excepcionales, espirituales, casi exentas de corporalidad, y por tanto diferentes cualitativamente del género femenino "normal". Siguiendo la idea de Santo Tomás de Aquino según la cual sólo podía amarse a un ser superior, estos poetas parecen pensar que es imposible para un hombre amar a un mujer, por ser ésta inferior al hombre. La misma Beatriz es descrita en la *Vita*

- Nuova* como mirabile (maravilla o milagro), y aparece como un ser asexual, angélico. (Ver Jerome Mazzaro, *The Figure of Dante: Essay on the Vita Nuova* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 11.
36. Ver la introducción de Charles W. Dunn, a *The Romance of the Rose*. Tr. H. W. Robbins (New York: E. P. Dutton & Co., 1962), p. xvi.
 37. Jean de Meun, Capítulo 21, verso 51, p. 155.
 38. Mijaíl Bajtín. "La novela de educación y su importancia en la historia del realismo" *Estética de la creación verbal*. Tr. Tatiana Bubnova (México: Siglo XXI, 1989), p. 204.
 39. Michel Foucault. *Discipline and Punish*. Tr. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), p. 170.
 40. Ver Claudia Johnson. *Jane Austen: Women, Politics and the Novel*. (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
 41. Para u análisis del papel social de estas hojas, que presentaban "el mundo al revés", predecesoras de la caricatura moderna, ver David Kunzle, "World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type", en *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Barbara Babcock, editora (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1978).
 42. Natalie Zemon Davis. "Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe", en *The Reversible World*. La frase empleada por Davis es *women on top*.
 43. Vladimir Volsinov. *Marxism and the Philosophy of Language*. Tr. L. Matejka y R. Titunik (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
 44. Roy Pascal. *The Dual Voice*. (Manchester: Manchester University Press, 1977), p. 59.
 45. Para Bajtín, el discurso monológico, o no-dialoguizado, es autoritario o absoluto. Por el contrario, un discurso o palabra "dialógica" aparece relativizado, consciente de las variaciones de su sentido según el interlocutor, del debate interno a la palabra misma, de la interacción implícita en cada palabra.
 46. Ver Gabriela Castellanos. "Carnaval y Feminismo: Discurso Novélesco de Jane Austen" *Lenguaje*, Departamentode Idiomas, Universidad del valle, No. 20, Junio 1991.

Gabriela Castellanos vivió su niñez en Cuba, se educó en Estados Unidos, y ha vivido la mayor parte de su vida productiva en Colombia. Nacida en Santiago de Cuba, una ciudad "acunada por las lomas y mecida por el mar, una ciudad más negra que blanca, ardiente, descomplicada y bullanguera", la autora viajó en 1961 a Estados Unidos. Allí terminó sus estudios secundarios, y obtuvo su B.A. en Francés, Filosofía e Inglés en 1966 y su M.A. en teología (University of Notre Dame) en 1969. En ese mismo año viajó a Cali, a fin de enseñar Teología, y en 1972 se vinculó a la Universidad Del Valle, donde ha enseñado Inglés y Literatura desde entonces. En 1986 regresa a Estados Unidos, obteniendo el doctorado en Análisis del Discurso Literario en la Universidad de la Florida Gainesville, 1990.

Gabriela Castellanos ha escrito tanto poemas y cuentos como ensayos críticos y analíticos. En 1982 publica su primer libro de poemas, **Madriguera. Voces: En pos de libertad**, se encuentra en vías de publicación. En todo lo que ha escrito se refleja su interés por la problemática de la mujer, pues su *ser-mujer* está íntimamente ligado a su poesía, y en su obra crítica es frecuente el tema de la creación artística femenina. En estas páginas sobre **Porqué somos el segundo sexo**, la autora recoge los resultados de una investigación que viene realizando desde hace más de diez años, sobre un tema que la ha inquietado desde siempre.