

EL TRÁFICO DE MUJERES: NOTAS SOBRE LA «ECONOMÍA POLÍTICA» DEL SEXO *

Gayle Rubin

La literatura sobre las mujeres -tanto feministas como antifeminista- es una larga meditación sobre la cuestión de la naturaleza y génesis de la opresión y la subordinación social de las mujeres. No es una cuestión trivial, puesto que las respuestas que se le den condicionan nuestras visiones del futuro y nuestra evaluación de si es realista o no la esperanza de una sociedad sexualmente igualitaria. Lo que es más importante, el análisis de las causas de opresión de las mujeres constituye la base de cualquier estimación de lo que habría que cambiar para alcanzar una sociedad sin jerarquía por géneros. Así, si en la raíz de la opresión femenina encontramos agresividad y tendencia al dominio innato en los hombres, el programa feminista requeriría lógicamente ya sea el exterminio del sexo delincuente o bien un programa eugenésico para modificar ese carácter. Si el sexismo es un producto secundario del despiadado apetito de beneficios del capitalismo, entonces se marchitaría en caso de una revolución socialista exitosa. Si la histórica derrota mundial de las mujeres sucedió a manos de una rebelión patriarcal armada, e hora de que guerrilleras Amazonas empiecen a entrenarse en los *Adirondacks*.

Estaría fuera de los límites de este trabajo hacer una crítica completa de algunas de las actuales explicaciones populares de la génesis de la desigualdad sexual -teorías como la evolucionista popular ejemplificada en *The Imperial Animal*, el supuesto derrocamiento de matriarcados prehistóricos, o el intento de extraer todo sobre los fenómenos de subordinación social del primer volumen del *Capital*. En cambio, quiero esbozar algunos elementos de una explicación alternativa del problema.

En alguna ocasión, Marx preguntó: «¿Que un esclavo negro? Un hombre de raza negra. Sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones. Una devanadora de algodón es una máquina para devanar algodón. Sólo se convierte en capital en determinadas relaciones. Arrancada de esas relaciones no es capital, igual que el oro en sí no es dinero ni el precio del azúcar es azúcar» (Marx, 1971b, p. 28). Podríamos parafrasear: ¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie. Una explicación

es tan buena como la obra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de Playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero. ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida? El lugar para empezar a desenredar el sistema de relaciones por el cual las mujeres se convierten en presa de los hombres está en las obras, que se superponen, de Claude Lévi-Strauss y Sigmund Freud. La domesticación de las mujeres, bajo otros nombres, está largamente estudiada en la obra de ambos. Leyéndolas, se empieza a vislumbrar un aparato social sistemático que emplea mujeres como materia prima y modelo mujeres domesticadas como producto. Ni Freud ni Lévi-Strauss vieron su propio trabajo a esta luz, y ciertamente ninguno de ellos echó una mirada crítica al proceso que describen; por lo tanto, sus análisis y descripciones deben ser leídos más o menos como Marx leyó a los economistas políticos clásicos que lo precedieron (sobre esto, ver Althusser y Balibar, 1970: 11-69). Freud y Lévi-Strauss son en cierto sentido análogos a Ricardo y Smith: no ven las implicaciones de lo que están diciendo, ni la crítica implícita que su obra es capaz de generar bajo un ojo feminista. Sin embargo, proporcionan los instrumentos conceptuales con que podemos constituir descripciones de la parte de la vida social que es la sede de la opresión de las mujeres, las minorías sexuales y algunos aspectos de la personalidad humana en los individuos. He llamado a esa parte de la vida social el «sistema de sexo/género», por falta de un término más elegante. Como definición preliminar, un «sistema de sexo/género» es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad trans-

* Título original en inglés: «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of sex», publicado en: Reiter, Rayna (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975. Traducción de Stella Mastrangelo, apareció en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer*, Problemas Teóricos 30. CONACYT/UAM, 1, 1986.

forma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana transformadas.

El objeto de este ensayo es llegar a una definición más desarrollada del sistema de sexo/género, por la vía de una lectura algo idiosincrática y exegética de Lévi-Strauss y Freud. Empleo el término «exégesis» deliberadamente. El diccionario define «exégesis» como «explicación o análisis crítico; en especial, interpretación de las Escrituras». Por momentos, mi lectura de Lévi-Strauss y Freud es libremente interpretativa, pasando del contenido explícito de un texto a sus premisas y sus implicaciones. Mi lectura de algunos textos psicoanalíticos está filtrada por un lente aportado por Jacques Lacan, cuya propia interpretación de las escrituras freudianas tiene fuerte influencia de Lévi-Strauss⁽¹⁾.

Más adelante volveré a un refinamiento de la definición del sistema de sexo/género, pero primero trataré de demostrar la necesidad de ese concepto examinando el fracaso del marxismo clásico en cuanto a la plena expresión o conceptualización de la opresión sexual. Ese fracaso deriva del hecho de que el marxismo, como teoría de la vida social, prácticamente no está interesado en el sexo. En el mapa del mundo social de Marx, los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también son hombres o mujeres no es visto como muy significativo. En contraste, en los mapas de la realidad social trazados por Freud y Lévi-Strauss hay un profundo reconocimiento del lugar de la sexualidad en la sociedad, y de las profundas diferencias entre la experiencia social de los hombres y la de las mujeres.

MARX

No hay ninguna teoría que explique la opresión de las mujeres -en su infinita variedad y monótona similitud, a través de las culturas y en toda la historia- con nada semejante a la fuerza explicatoria de la teoría marxista de la opresión de clase. Por eso, no es nada sorprendente que haya habido muchos intentos de aplicar el análisis marxista la cuestión de las mujeres. Hay muchas maneras de hacerlo. Se ha sostenido que las mujeres son una reserva de fuerza de trabajo para el capitalismo, que los salarios generalmente más bajos de las mujeres proporcionan plusvalía extra al patrón capitalista, que las mujeres sirven a los fines del consumismo capitalista en sus papeles de administradoras del consumo familiar, etcétera.

Sin embargo, algunos artículos han intentado algo más ambicioso: ubicar la opresión de las mujeres en el corazón de la dinámica capitalista señalando la relación entre el trabajo doméstico y la reproducción de la mano de obra (Benston, 1969; Dalla Costa, 1972; Largaia y Dumoulin, 1972; Gerstein, 1973; Vogel, 1973; Secombe, 1974;

Gardiner, 1974; Rowntree, M & J., 1970). Hacerlo es colocarlo de lleno a las mujeres en la definición del capitalismo, el proceso en que se produce capital mediante la extracción de plusvalía a la mano de obra por el capital.

En pocas palabras, Marx sostuvo que el capitalismo se distingue de todos los demás modos de producción por su objetivo único: la creación y expansión del capital. Mientras que otros modos de producción pueden encontrar su objetivo en la fabricación de cosas útiles para la satisfacción de necesidades humanas, o en la producción de un excedente para una nobleza dominante, o en una producción que asegure sacrificios suficientes para la edificación de los dioses, el capitalismo produce capital. El capitalismo es un conjunto de relaciones sociales -formas de propiedad, etc.- en que la producción adopta la forma de conversión del dinero, las cosas y las personas en capital. Y el capital es una cantidad de bienes o de dinero que, intercambiada por trabajo, se reproduce y se aumenta a sí misma extrayendo trabajo no pagado, o plusvalía, de la mano de obra para sí misma.

«El resultado del proceso de producción capitalista no es ni un mero producto (valor de uso) ni una mercancía, es decir, un valor de uso que tiene valor de cambio. Su resultado, su producto, es la creación de plusvalía para el capital, y por lo tanto la real transformación de dinero o mercancía en capital...» (Marx, 1969: 399, subrayados en el original).

El intercambio entre el capital y la mano de obra que produce plusvalía, es decir, capital, es sumamente específico. El trabajador recibe un salario; el capitalista recibe las cosas que el trabajador ha hecho durante el tiempo de su empleo. Si el valor total de las cosas hechas por el obrero (o la obrera) supera el valor de su salario, el capitalismo ha logrado su propósito. El capitalista recupera el costo del salario más un incremento: la plusvalía. Esto puede suceder porque el salario no es determinado por el valor de lo que el trabajador hace, sino el valor de lo necesario para mantenerlo a él o a ella con vida - para reproducirlo o reproducirla día a día y para reproducir toda la fuerza de trabajo de una generación a otra. Así, la plusvalía es la diferencia entre lo que la clase trabajadora en conjunto produce, y la cantidad de ese total que se recicla hacia el mantenimiento de la clase trabajadora.

«El capital entregado a cambio de fuerza de trabajo es convertido en cosas necesarias, por cuyo consumo los músculos, los nervios, los huevos y los cerebros de los trabajadores existentes se reproducen, y se engendran nuevos trabajadores... el consumo individual del trabajador, dentro del taller o fuera de él, ya sea parte del proceso de producción o no, es pues un factor de la producción y reproducción del capital, tanto como el limpiar la maquinaria...» (Marx, 1972: 572).

«Dado en individuo, la producción de fuerza de trabajo consiste en su reproducción de sí mismo o su mantenimiento. Para su mantenimiento necesita determinada cantidad de medios de subsistencia... La fuerza de trabajo sólo se pone en acción trabajando. Pero con ello se consume una cantidad definida de músculos, cerebro, nervios, etc., humanos, y es preciso restaurarlos...» (Ibid., p. 171).

La diferencia entre la reproducción de la fuerza de trabajo y sus productos depende, por lo tanto, de la determinación de lo que hace falta para reproducir esa fuerza de trabajo. Marx tiende a hacer esa determinación en base a la cantidad de mercancías -alimentos, ropa, vivienda, combustible- necesaria para mantener la salud, la vida y las fuerzas de un trabajador. Pero esas mercancías tienen que ser consumidas antes de que haya sustento, y no están en forma inmediatamente consumible cuando se adquieren con el salario. Es preciso realizar un trabajo adicional sobre esas cosas antes que puedan convertirse en personas: la comida debe ser cocida, las ropas lavadas, las camás tendidas, la leña cortada, etc. Por consiguiente, el trabajo doméstico es un elemento clave en el proceso de reproducción del trabajador del que se extrae plusvalía. Como en general son mujeres quienes hacen el trabajo doméstico, se ha observado que es a través de la reproducción de la fuerza de trabajo que las mujeres se articulan en el nexo de la plusvalía que es el *sine qua non* del capitalismo⁽²⁾. Se podría argumentar además que puesto que no se paga salario por el trabajo doméstico, el trabajo de las mujeres en la casa contribuye a la cantidad final de plusvalía realizada por el capitalista, pero explicar la utilidad de las mujeres para el capitalismo es una cosa, y sostener que esa utilidad explica la génesis de la opresión de las mujeres es otra muy distinta. Es precisamente en este punto que el análisis del capitalismo deja de explicar mucho sobre las mujeres y la opresión de las mujeres.

Las mujeres son oprimidas en sociedades que ningún esfuerzo de imaginación puede describir como capitalistas. En el valle del Amazonas y en las montañas de Nueva Guinea, a menudo se utiliza la violación colectiva para mantener a las mujeres en su sitio cuando resultan insuficientes los mecanismos habituales de la intimidación masculina. «Domamos a nuestras mujeres con el plátano», dijo un hombre de Mundurucu (Murphy, 1959: 195). Los documentos etnográficos están llenos de prácticas cuyo efecto es mantener a las mujeres «en su sitio» -cultos de hombres, iniciaciones secretas, conocimientos masculinos arcanos, etc. Y la Europa feudal precapitalista estaba lejos de ser una sociedad donde no había sexismo. El capitalismo retomó, y reorganizó, ideas del hombre y la mujer que eran muy anteriores. Ningún análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo en el capitalismo puede explicar el ligado de los pies, los cinturones de cas-

tidad ni ninguna de las fetichizadas indignidades de la increíble panoplia bizantina, por no hablar de las más ordinarias, que se han infligido a las mujeres en diversos lugares y tiempos. El análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo no explica ni siquiera por qué son generalmente las mujeres las que hacen el trabajo doméstico, y no los hombres.

A esta luz es interesante volver al examen de Marx de la reproducción de la mano de obra. Lo que hace falta para reproducir al trabajador es determinado en parte por las necesidades biológicas del organismo humano, en parte por las condiciones físicas del lugar en que vive y en parte por la tradición cultural. Marx observó que la cerveza es necesaria para la reproducción de la clase trabajadora inglesa, y el vino es necesario para la francesa.

«...el número y la extensión de sus (del trabajador) supuestas necesidades, así como los modos de satisfacerlas, son en sí productos del desarrollo histórico, y por lo tanto dependen en gran medida del grado de civilización de un país, y más en particular de las condiciones en que, y por ende de los hábitos y el grado de comodidad en que, se ha formado la clase de trabajadores libres. A diferencia pues del caso de otras mercancías, en la determinación del valor de la fuerza de trabajo entra un elemento histórico y moral...» (Marx 1972, p. 171, subrayados míos).

Es precisamente ese «elemento histórico y social» lo que determina que una «esposa» es una de las necesidades del trabajador, que el trabajo doméstico lo hacen las mujeres y no los hombres, y que el capitalismo es heredero de una larga tradición en que las mujeres no heredan, en que las mujeres no dirigen y en que las mujeres no hablan con el dios. Es este «elemento histórico y moral» el que proporcionó al capitalismo una herencia cultural de formas de masculinidad y femineidad. Es dentro de ese «elemento histórico y moral» que está subsumido todo el campo del sexo, la sexualidad y la opresión sexual. Y la brevedad del comentario de Marx destaca solamente la vastedad del área de la vida social que cubre y deja sin examinar. Sólo sometiendo al análisis ese «elemento histórico y moral» es posible delinear la estructura de la opresión sexual.

ENGELS

En el origen de la familia, la propiedad privada y el estado, ve la opresión sexual como parte de la herencia del capitalismo de formas sociales anteriores. Además, Engels integra el sexo y la sexualidad en su teoría de la sociedad. Pero El origen es un libro frustrante: igual que los tomos del siglo XIX sobre la historia del matrimonio y la familia a los que hace eco, por la evidencia que presen-

te parece raro para un lector que conozca obras más recientes de la antropología. Sin embargo, las limitaciones del libro no deben disimular su considerable penetración. La idea de que las «relaciones de sexualidad» pueden y deben distinguirse de las «relaciones de producción» no es la menor de las intuiciones de Engels:

«De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida inmediata. Esto, a su vez, es de carácter dual; por un lado, la producción de los medios de existencia, de alimento, vestido, abrigo y las herramientas necesarias para esa producción; por el otro, la producción de los seres humanos mismos, la propagación de la especie.

La organización social en que vive la población de determinada época histórica y determinado país es determinada por ambos tipos de producción: por la etapa de desarrollo del trabajo por un lado y de la familia por el otro...» (Engels, 1972, pp. 71-72; subrayados míos).

Este pasaje indica un reconocimiento importante: que un grupo humano tiene que hacer algo más que aplicar su actividad a la reformación del mundo natural para vestirse, alimentarse y calentarse. Generalmente llamamos al sistema por el cual los elementos del mundo natural son transformados en objetos de consumo humano la «economía». Pero las necesidades que se satisfacen por la actividad económica, aun en el sentido más rico y marxista del término, no agotan los requerimientos humanos fundamentales.

Un grupo humano tiene que reproducirse a sí mismo de generación en generación. Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas tanto como la necesidad de comer, y una de las deducciones más obvias que se pueden hacer de los datos de la antropología es que esas necesidades casi nunca se satisfacen en una forma «natural», lo mismo que la necesidad de alimento. El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo/género —un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones⁽¹⁾.

El reino del sexo, el género y la procreación humanos ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios. El sexo tal como lo conocemos —identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia— en sí un produc-

to social. Necesitamos entender las relaciones de su producción, y olvidar por un momento la alimentación, el vestido, los automóviles y los radios de transistores. En la mayor parte de la tradición marxista, e incluso en el libro de Engels, el concepto de «segundo aspecto de la vida material» ha tenido a desvanecerse en el fondo, o a ser incorporado a las nociones habituales de la «vida material». La sugerencia de Engels nunca ha sido seguida y sometida al refinamiento que necesita. Pero él indica la existencia y la importancia del campo de la vida social que quiero llamar sistema de sexo/género.

Se han propuesto otros nombres para el sistema de sexo/género. Las alternativas más comunes son «modos de reproducción» y «patriarcado». Puede ser una tontería discutir por las palabras, pero estos dos términos pueden conducir a la confusión. Las tres propuestas se han hecho con el fin de introducir una distinción entre sistemas «económicos» y sistemas «sexuales», y para indicar que los sistemas sexuales tienen cierta autonomía y no siempre se pueden explicar en términos de fuerza económica. «Modo de reproducción, por ejemplo, se ha propuesto en oposición al más familiar «modo de producción». Pero esa terminología vincula la «economía con la producción, y el sistema sexual con la «reproducción», y reduce la riqueza de ambos sistemas, puesto que en los dos tienen lugar «producciones y reproducciones». Todo modo de producción incluye reproducción: de herramientas, de mano de obra y de relaciones sociales. No podemos relegar todos los multifacéticos aspectos de la reproducción social al sistema sexual. El reemplazo de la maquinaria es un ejemplo de reproducción en la economía. Por otro lado, no podemos limitar el sistema sexual a la «reproducción», ni en el sentido biológico del término ni en el social. Un sistema de sexo/género es simplemente el momento reproductivo de un «modo de producción». La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el campo del sistema sexual. Y un sistema de sexo/género incluye mucho más que las «relaciones de procreación», la reproducción en sentido biológico.

El término «patriarcado» se introdujo para distinguir las fuerzas que mantienen el sexismo de otras fuerzas sociales, como el capitalismo. Pero el uso de «patriarcado» oculta otras distinciones.

Ese uso es análogo al uso de «capitalismo» para referirse a todos los modos de producción, cuando la utilidad del término «capitalismo» reside justamente en que distingue entre los distintos sistemas por las cuales la sociedad se organiza y aprovisiona. Toda sociedad tiene algún tipo de «economía política»: ese sistema puede ser igualitario o socialista: puede estar estratificado por clases, en cuyo caso la clase oprimida puede ser de siervos, de campesinos o de esclavos. La clase oprimida puede ser también de asalariados, en cuyo caso el sistema es

propiamente «capitalista». La fuerza del término reside en su implicación de que, en realidad, hay alternativas al capitalismo.

Del mismo modo, toda sociedad tiene algunos modos sistemáticos de tratar el sexo, el género y los bebés. Ese sistema puede ser sexualmente igualitario, por lo menos en teoría, o puede ser «estratificado por géneros», como parece suceder con la mayoría o la totalidad de los ejemplos conocidos. Pero es importante -aun frente a una historia deprimente- mantener la distinción entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual, y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales. El término patriarcado subsume ambos sentidos en el mismo término. Sistema de sexo/género, por otra parte, es un término neutro que se refiere a ese campo e indica que en él la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan.

Finalmente, hay sistemas estratificados por género que no pueden describirse correctamente como patriarcales. Muchas sociedades de Nueva Guinea (enga, maring, bena-bena, huli, melpa, kuma, gahuku-gama, fore, marindanim y ad nauseam; Berndt, 1962; Langness, 1967; Rappaport, 1975; Read, 1952; Meggitt, 1970; Glasse, 1971; Strathern, 1972; Reary, 1959; Van Baal, 1966; Lindenbaum, 1973-) son perversamente opresivas para las mujeres, pero el poder de los hombres en esos grupos no se basa en sus papeles de padres o patriarcas, sino en su masculinidad adulta colectiva, encarnada en cultos secretos, casas de hombres, guerra, redes de intercambio, conocimientos ritual y diversos procedimientos de iniciación. El patriarcado es una forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómadas como los del Antiguo Testamento de que proviene el término, o a grupos similares. Abraham era un Patriarca: un viejo, cuyo poder absoluto sobre esposas, hijos, rebaños y dependientes era un aspecto de la institución paternidad, tal como se definía en el grupo social en que vivía.

Cualquiera que sea el término que utilicemos, lo importante es desarrollar conceptos para describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género. Necesitamos continuar el proyecto que Engels abandonó cuando ubicó la subordinación de las mujeres en un proceso dentro del modo de producción⁽⁴⁾. Para hacerlo, podemos imitar a Engels en el método, no en los resultados. Engels enfocó la tarea de analizar «el segundo aspecto de la vida material» por la vía del examen de una teoría de los sistemas de parentesco. Los sistemas de parentesco son y hacen muchas cosas, pero están formados por, y reproducen, formas concretas de sexualidad socialmen-

te organizada. Los sistemas de parentesco son formas empíricas y observables de sistemas de sexo/género.

PARENTESCO (sobre el papel que desempeña la sexualidad en la transición del mono al «hombre»)

Para un antropólogo, un sistema de parentesco no es una lista de parientes biológicos. Es un sistema de categorías y posiciones que a menudo contradicen las relaciones genéticas reales. Hay docenas de ejemplos en que posiciones de parentesco socialmente definidas son más importantes que las biológicas. Un caso notorio es la costumbre nuer del «matrimonio de mujer»: los nuer definen la paternidad como perteneciente a la persona en cuyo nombre se da la dote en ganado para la madre. Así, una mujer puede estar casada con otra mujer, y ser marido de la esposa y padre de sus hijos, aunque no sea el inseminador (Evans-Pritchard, 1951, pp. 107-09).

En sociedades preestatales, el parentesco es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de sexual. Los deberes, las responsabilidades y los privilegios de un individuo frente a otros se definen en términos del mutuo parentesco o falta de él. El intercambio de bienes y servicios, la producción y la distribución, la hostilidad y la solidaridad, los rituales y las ceremonias, todo tiene lugar dentro de la estructura organizativa del parentesco. La ubicuidad y la eficacia adaptiva del parentesco ha llevado a muchos antropólogos a considerar que su invención, junto con la invención del lenguaje, fueron los hechos que marcaron decisivamente la discontinuidad entre los homínidos semihumanos y los seres humanos (Sahlins, 1960; Livingstone, 1969; Lévi-Strauss, 1969).

Si bien la idea de la importancia del parentesco goza del status de un principio fundamental en la antropología, el funcionamiento interno de los sistemas de parentesco son desde hace mucho tiempo objeto de una intensa controversia. Los sistemas de parentesco varían ampliamente de una cultura a otra. Contienen toda clase de normas sorprendentes que rigen con quién puede uno casarse o no. Su complejidad interna da vértigo. Los sistemas de parentesco provocan desde hace décadas a los antropólogos a tratar de explicar los tabús del incesto, el matrimonio entre primos cruzados, los términos de descendencia, las relaciones de intimidad forzada o prohibida, los clanes y las secciones, los tabúes sobre nombre -todo el catálogo de elementos que se encuentra en las descripciones de los sistemas de parentesco concretos. En el siglo XIX, varios pensadores intentaron escribir descripciones generales de la naturaleza y la historia de los sistemas sexuales humanos (Fee, 1973). Uno de ellos fue Lewis Henry

Morgan, con *La sociedad antigua*, el libro que inspiró a Engels para escribir *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, la teoría de Engels se basa en la descripción de Morgan del parentesco y el matrimonio.

Al retomar el proyecto de Engels de extraer una teoría de la opresión sexual del estudio de parentesco, tenemos la ventaja de la maduración de la etnología desde el siglo XIX. Además tenemos la ventaja de un libro peculiar y particularmente apropiado, *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, que es la más atrevida versión del siglo XX del proyecto del XIX de entender el matrimonio humano. Es un libro en que se entiende explícitamente el parentesco como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica. Está impregnado por la conciencia de la importancia de la sexualidad en la sociedad humana, es una descripción de la sociedad que no asume un sujeto humano abstracto y sin género. Por el contrario, en la obra de Lévi-Strauss el sujeto humano es siempre hombre o mujer, y por lo tanto es posible seguir los divergentes destinos sociales de los dos sexos. Como para Lévi-Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual. Es justo que el libro esté dedicado a la memoria de Lewis Henry Morgan.

«VIL Y PRECIOSA MERCANCIA»

Monique Wittig

Las estructuras elementales del parentesco es una afirmación grandiosa sobre el origen y la naturaleza de la sociedad humana. Es un tratado sobre los sistemas de parentesco de aproximadamente un tercio del globo etnográfico, y más fundamentalmente es un intento de discernir los principios estructurales del parentesco. Lévi-Strauss argumenta que la aplicación de esos principios (resumidos en el último capítulo de *Las estructuras elementales*) a los datos sobre el parentesco revela una lógica inteligible en los tabúes y las reglas matrimoniales que han sorprendido y confundido a los antropólogos occidentales. Construye un juego de ajedrez de tal complejidad que no es posible resumirlo aquí, pero dos de sus piezas son particularmente importantes para las mujeres: el «regalo» y el tabú del incesto, cuya doble articulación constituye su concepto de intercambio de mujeres.

Las estructuras elementales es en parte un comentario revolucionario de otra famosa teoría de la organización social primitiva, *Essay on the Gift* de Mauss (ver también Sahlins, 1972, cap. 4). Mauss fue el primero en teorizar la significación de uno de los rasgos más notables de las sociedades primitivas: la medida en quedar, recibir y

devolver regalos domina las relaciones sociales. En esas sociedades circulan en intercambio toda clase de cosas: alimentos, hechizos, rituales, palabras, nombres, adornos, herramientas y poderes.

«Tu propia madre, tu propia hermana, tus propios puercos, tus propios camotes que has apilado, no los puedes comer. Las madres de otros, las hermanas de otros, los puercos de otros, los camotes de otros que ellos han apilado, los puedes comer.» (Arapeshi, cita en Lévi-Strauss, 1969, p. 27).

En una transacción de regalos típica, ninguna de las partes gana nada. En las islas Trobriand, cada casa mantiene un huerto de camotes y todas las casas comen camotes, pero los camotes cultivados por la casa y los camotes que come no son los mismos. En la época de cosecha, el hombre manda los camotes cultivados por él a la casa de su hermana, mientras que la casa en que vive es aprovisionada por el hermano de su esposa (Malinowski, 1929). Como ese procedimiento parece ser inútil desde el punto de vista de la acumulación o el comercio, se ha buscado su lógica en alguna otra cosa. Mauss propuso que la significación de hacer regalos es que expresa, afirma o crea un vínculo social entre los participantes de un intercambio. El hacer regalos confiere a sus participantes una relación especial de confianza, solidaridad y ayuda mutua. En la entrega de un regalo se puede solicitar una relación amistosa; su aceptación implica disposición a devolver el regalo y confirmación de la relación. El intercambio de regalos puede ser también el lenguaje de la competencia y la rivalidad; hay muchos ejemplos en que la persona humilla a otra dándole más de lo que ésta puede devolver. Algunos sistemas políticos, como los sistemas de Gran de las montañas de Nueva Guinea, se basan en un intercambio que es desigual en el plano material. Un aspirante a Gran Hombre tiene que dar más bienes de los que pueden devolverle; lo que obtiene a cambio es prestigio político.

Aunque tanto Mauss como Lévi-Strauss destacan los aspectos solidarios del intercambio de regalos, los otros propósitos posibles del hacer regalos refuerzan el punto de que es un medio omnipresente de comercio social. Mauss propuso que los regalos eran los hilos del discurso social, los medios por los que esas sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones gubernamentales especializadas. «El regalo es la forma primitiva de lograr la paz que en la sociedad civil se obtiene por medio del estado... Al componer la sociedad, el regalo fue la liberación de la cultura...» (Sahlins, 1972, pp. 169-175).

Lévi-Strauss añadió a la teoría de la reciprocidad primitiva la idea de que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en que las mujeres constituyen el más precioso de los regalos. Sostiene que el mejor

de entender el tabú del incesto es como un mecanismo para asegurar que tales intercambios tengan lugar entre familias y entre grupos. Como la existencia del tabú del incesto es universal, pero el contenido de sus prohibiciones varía, no es posible explicar éstas como motivadas por el objeto de evitar los matrimonios de parejas genéticamente próximas. Más bien el tabú del incesto impone los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación. El tabú del incesto divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos. Específicamente, al prohibir las uniones dentro de un grupo impone el intercambio marital entre grupos.

«La prohibición del uso sexual de una hija o una hermana los obliga a entregarla en matrimonio a otro hombre, y al mismo tiempo establece un derecho a la hija o a la hermana de ese otro hombre... La mujer que uno no toma, por eso mismo, la ofrece.» (Lévi-Strauss, 1969, p. 51).

«La prohibición del incesto no es tanto una regla que prohíbe el matrimonio con la madre, hermana o hija, como una regla que obliga a dar a otro la madre, la hermana o la hija. Es la suprema regla del regalo...» (Ibid., p. 481).

El resultado del regalo de una mujer es más profundo que el de otras transacciones con regalos, porque «la relación que se establece no es sólo de reciprocidad sino de parentesco. Los participantes en el intercambio pasan a ser afines, y sus descendientes estarán relacionados por la sangre: «Dos personas pueden ser amiga e intercambiar regalos y sin embargo reñir y pelear de vez en cuando, pero el matrimonio los conecta en forma permanente» (Best, cita en Lévi-Strauss, 1969, p. 481). Igual que en otros casos de regalos, los matrimonios no siempre son simplemente actividades para hacer la paz. Los matrimonios pueden ser altamente competitivos, y hay muchos afines que se pelean. Sin embargo, en general el argumento es que el tabú del incesto origina una amplia red de relaciones, un conjunto de personas cuyas conexiones recíprocas constituyen una estructura de parentesco. Todos los demás niveles, cantidades y direcciones de intercambio - incluyendo los hostiles - están ordenados por esta estructura. Las ceremonias de matrimonio registradas en la literatura etnográfica son momentos en una procesión incesante y ordenada en que mujeres, niños, conchas, palabras, nombres de ganado, peces, ancestros, dientes de ballena, puercos, camotes, hechizos, danzas, esferas, etc., pasan de mano en mano, dejando como huella los vínculos que unen. Parentesco es organización, y la organización otorga poder. Pero ¿a quién organizan?

Si el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman los que se vinculan, y la mujer es el conductor de una relación, an-

tes que participen en ella⁽⁵⁾. El intercambio de mujeres no implica necesariamente que las mujeres estén reificadas en el sentido moderno, porque en el mundo primitivo las cosas están imbuidas de cualidades lamente personales. Pero sí implica una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres. Y es a los participantes, no a los regalos, que el intercambio recíproco confiere su casi mística fuerza de vinculación social. Las relaciones en un sistema de este tipo son tales que las mujeres no están en condiciones de recibir los beneficios de su propia circulación. En cuanto las relaciones especifican que los hombres intercambian mujeres, los beneficiarios del producto de tales intercambios, la organización social, son hombres.

«La relación total de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres, y la mujer figura sólo como uno de los objetos de intercambio, no como uno de los participantes asociados... Esto subsiste aun en los casos en que se toman en cuenta los sentimientos de la muchacha, lo que además se hace habitualmente. Al aceptar la unión propuesta, ella precipita o permite que el intercambio se produzca, pero no puede modificar su naturaleza...» (Lévi-Strauss, Ibid., p. 115)⁽⁶⁾.

Para participar como socio en un intercambio de regalos es preciso tener algo para dar. Si los hombres pueden dar a las mujeres, es que éstas no pueden dar ellas mismas.

«¿Qué mujer», meditaba un joven melpa del norte, «es lo bastante fuerte para levantarse y decir: 'Hagamos moka, busquemos esposas y puercos, debemos nuestras hijas a hombres, hagamos la guerra, matemos a nuestros enemigos?' No, de ninguna manera... no son más que cosillas insignificantes que simplemente se quedan en casa ¿no lo ves?» (Strathern, 1972, p. 161).

Qué mujeres, realmente! Las mujeres melpa de quienes hablaba el joven no pueden buscar esposas, son esposas, y lo que encuentran son maridos, cosa muy diferente. Las mujeres melpa no pueden dar a sus hijas a hombres porque no tienen los mismos derechos sobre sus hijas que tienen sus parientes hombres, derecho de concesión (aunque no de propiedad).

El «intercambio de mujeres» es un concepto seductor y vigoroso. Es atractivo porque ubica la opresión de las mujeres en sistemas sociales antes que en la biología. Además sugiere que buscar la sede final de la opresión de las mujeres en el tráfico de mujeres, antes que en el tráfico de mercancías. No es difícil, ciertamente, hallar ejemplos etnográficos e históricos del tráfico de mujeres. Las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo,

intercambiadas, compradas y vendidas. Lejos de estar limitadas al mundo «primitivo», esas prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas en sociedades más «civilizadas». Desde luego, también hay tráfico de hombres, pero como esclavos, campeones de atletismo, siervos o alguna otra categoría social catastrófica, no como hombres. Las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres. Y si los hombres han sido sujetos sexuales -intercambiadores- y las mujeres semiobjetos sexuales -regalos- durante la mayor parte de la historia humana, hay muchas costumbres, lugares comunes y rasgos de personalidad que parecen tener mucho sentido (entre otras, la curiosa costumbre de que el padre entregue a la novia).

El «intercambio de mujeres» también es un concepto problemático. Como Lévi-Strauss sostiene que el tabú del incesto y los resultados de su aplicación constituyen el origen de la cultura, se puede deducir que la derrota histórica mundial de las mujeres ocurrió con el origen de la cultura y es prerequisite de la cultura. Si se adopta su análisis en forma pura, el programa feminista tiene que incluir una tarea aun más onerosa que el exterminio de los hombres: tiene que tratar de deshacerse de la cultura y sustituirla por algún fenómeno nuevo sobre la faz de la tierra. Pero en el mejor de los casos sería bastante dudoso argumentar que si no hubiera intercambio de mujeres no habría cultura, aunque sólo sea porque la cultura es, por definición, inventiva. Incluso es discutible que el intercambio de mujeres describa adecuadamente toda la evidencia empírica de sistema de parentesco. Algunas culturas, como la de los leles y lumas, intercambian mujeres explícita y abiertamente; en otras culturas el intercambio de mujeres se puede deducir por inferencia, en algunas -especialmente en las de los cazadores y recolectores excluidos de la muestra de Lévi-Strauss- la eficacia del concepto es muy cuestionable. ¿Qué hacer con un concepto que parece tan útil y a la vez tan difícil?

El «intercambio de mujeres» no es ni una definición de la cultura ni un sistema en y por sí mismo. El concepto es una aprehensión aguda, pero condensada, de algunos aspectos de las relaciones sociales de sexo y género. Un sistema de parentesco es una imposición de fines sociales sobre una parte del mundo natural. Por lo tanto es «producción» en el sentido más general del término una modelación, una transformación de objetos (en este caso, personas) a y por un propósito subjetivo (por este sentido de la producción, Marx, 1971a. pp. 80-99). Tiene sus propias relaciones de producción, distribución e intercambio, que incluyen ciertas formas de «propiedad» de personas. Esas formas no son derechos de propiedad exclusivos y privados, sino más bien tipos diferentes de derechos que unas personas tienen sobre otras. Las transac-

ciones de matrimonio -los regalos y el material que circulan en las ceremonias que marcan un matrimonio- son una rica fuente de datos para determinar con exactitud quién tiene qué derechos sobre quién. No es difícil deducir de esas transacciones que en la mayoría de los casos los derechos de las mujeres son bastante más residuales que los de los hombres.

Los sistemas de parentesco no sólo intercambian mujeres. Intercambian acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, derechos y personas -hombres, mujeres y niños- en sistemas concretos de relaciones sociales. Esas relaciones siempre incluyen ciertos derechos para los hombres, otros para las mujeres. «Intercambio de mujeres» es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres. En este sentido, el intercambio de mujeres es una percepción profunda de un sistema en que las mujeres no tienen pleno derecho sobre sí mismas. El intercambio de mujeres se convierte en una ofuscación si es visto como una necesidad cultural, y cuando es utilizado como único instrumento para enfocar el análisis de un sistema de parentesco.

Si Lévi-Strauss está en lo cierto el ver en el intercambio de mujeres un principio fundamental del parentesco, la subordinación de las mujeres puede ser vista como producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género. La opresión económica de las mujeres es derivada y secundaria. Pero hay una «economía del sexo y el género, y lo que necesitamos es una economía política de los sistemas sexuales, necesitamos estudiar cada sociedad para determinar con exactitud los mecanismos por los que se producen y se mantienen determinadas convenciones sexuales. El «intercambio de mujeres» es el paso inicial hacia la construcción de un arsenal de conceptos que permitan describir los sistemas sexuales.

MAS ADENTRO DEL LABERINTO

Pueden derivarse más conceptos de un ensayo de Lévi-Strauss titulado «La familia», en que introduce otras consideraciones en su análisis del parentesco, en Las estructuras elementales de parentesco describe reglas y sistemas de combinación sexual. En «la familia» plantea el problema de las previas necesarias para el perfeccionamiento de los sistemas de matrimonio. Indaga qué tipo de «.....» presuponen los sistemas de parentesco por la vía del análisis de la división sexual del trabajo.

Aun cuando toda sociedad tiene algún tipo de división de tareas por sexo, la asignación de cualquier tarea

particular a un sexo u otro varía completamente. En algunos grupos la cultura es trabajo de las mujeres en otros es trabajo de hombres. En algunas sociedades las mujeres llevan la carga más pesada, en otros los hombres. Hay incluso ejemplos de mujeres cazadoras y guerreras, y de hombres que se encargan del cuidado de los niños. Lévi-Strauss concluye de un..... general de la división del trabajo por sexos que no es una especialización biológica, sino que debe tener algún otro propósito. Ese propósito,, es asegurar la unión de los hombres y las mujeres haciendo que la mínima unidad económica viable contenga por lo menos un hombre y una mujer.

El hecho mismo de que la división sexual del trabajo tiene variaciones infinitas según... sociedad que se considere.... muestra que... lo que se.... quiere, misteriosamente,.... hecho mismo de su existencia... y la forma en que llega a no tiene ninguna importancia al menos desde el punto de vista de ninguna necesidad natural... la división sexual del trabajo no es otra cosa que un mecanismo para constituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos. (Lévi-Strauss, 1971, pp. 347-48).

La división del trabajo por sexos, por lo tanto, puede ser vista como un «tabú»: un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exagera las diferencias biológicas y así crea el género. La división del trabajo puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual.

La argumentación de «La familia» presenta un cuestionamiento radical de todos los arreglos sexuales humanos en que no hay ningún aspecto de sexualidad que se dé por sentado como «natural». (Hertz, 1960, construye una argumentación similar para una explicación totalmente cultural de la denigración de la zurdera). Más bien, todas las manifestaciones del sexo y el género son vistas como constituidas por los imperativos de sistemas sociales. Desde esa perspectiva, hasta las estructuras elementales de parentesco aparece como asumiendo algunas premisas. En términos puramente lógicos, una regla que prohíbe ciertos matrimonios e impone otros presupone una regla que impone el matrimonio. Y el matrimonio presupone individuos que están dispuestos a casarse.

Es interesante llevar este tipo de empresa deductiva más lejos que Lévi-Strauss, y explicar la estructura lógica que subyace a todo su análisis del parentesco. Al nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina.

El género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de

sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en «hombres» y «mujeres», cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra. Desde luego, los hombres y las mujeres son diferentes. Pero no son tan diferentes como el día y la noche, la tierra y el cielo, el yin y el yang, la vida y la muerte. En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa -por ejemplo, montañas, canguros o palmas. La idea de que los hombres y las mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto de la naturaleza. Además, si bien hay una diferencia promedio entre machos y hembras en una variedad de rasgos, la gama de variación de esos rasgos muestra una superposición considerable. Siempre habrá algunas mujeres que son más altas que algunos hombres, por ejemplo, aun cuando en promedio los hombres son más altos que las mujeres. Pero la idea de que los hombres y mujeres son dos categorías mutuamente excluyentes debe surgir de otra cosa que una inexistente oposición «natural»⁽⁷⁾. Lejos de ser una expresión de diferencias naturales, la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión local de rasgos «femeninos»; en las mujeres, de la versión local de los rasgos «masculinos». La división de los sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres. El mismo sistema social que oprime a las mujeres en sus relaciones de intercambio, oprime a todos en su insistencia en una división rígida división de la personalidad.

Además, los individuos son engendrados con el fin de que el matrimonio esté asegurado. Lévi-Strauss lega peligrosamente cerca de decir que la heterosexualidad es un proceso instituido. Si los imperativos biológicos y hormonales fueran tan abrumadores como cree la mitología popular, no sería necesario asegurar las uniones heterosexuales por medio de la interdependencia económica. Además, el tabú del incesto presupone un tabú anterior, menos articulado, contra la homosexualidad. Una prohibición contra algunas uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones no heterosexuales. El género no sólo es una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo. La división sexual del trabajo está implícita en los dos aspectos del género: macho y hembra los crea, y los crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana, y su corolario, la opresión de los homosexuales, es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres.

En realidad, la situación no es tan simple, como se hace evidente cuando pasamos del nivel de las generalidades al análisis de sistemas sexuales específicos.

Los sistemas de parentesco no sólo alientan la heterosexualidad en detrimento de la homosexualidad. En primer lugar, pueden exigir formas específicas de heterosexualidad. Por ejemplo, algunos sistemas de matrimonio tienen una regla de matrimonio obligatorio entre primos cruzados. En ese sistema, la persona no sólo es heterosexual sino «primo-cruzado-sexual». Si la regla de matrimonio especifica además matrimonio con primo cruzado matrilateral, el hombre será «hija-del-hermano-de-la-madre-sexual» y la mujer será «hijo-de-la-hermana-del-padre-sexual».

Por otro lado, las complejidades mismas de un sistema de parentesco pueden conducir a formas particulares de homosexualidad institucionalizada. En muchos grupos de Nueva Guinea, se considera que hombres y mujeres son tan enemigos entre sí que el período que un varón pasa en el útero niega su masculinidad. Como se piensa que la fuerza vital masculina reside en el semen, al niño puede superar los efectos maléficos de su historia fetal obteniendo y consumiendo semen, y lo hace a través de una relación homosexual con un pariente mayor (Kelly, 1974; véase también Van Bhal, 1966; Williams, 1936).

En los sistemas de parentesco en que la dote de la novia determina las posiciones de marido y mujer, pueden superarse los simples prerrequisitos de matrimonio y género. Entre los azande, las mujeres son monopolizadas por los hombres mayores. Sin embargo, un joven que tenga los medios puede tomar como esposa a un muchacho mientras espera llegar a la edad correspondiente. Simplemente paga un precio de novia (en lanzas) por el muchacho, quien se convierte en esposa (Evans-Pritchard, 1970). En Dahomey, una mujer puede convertirse en marido si tiene con qué pagar el precio necesario (Herskovits, 1937).

El «travestismo» institucionalizado de los mohave permitía a una persona cambiar de sexo. Un hombre anatómico podía convertirse en mujer por medio de una ceremonia especial, y del mismo modo, una mujer anatómica podía convertirse en hombre. A continuación la persona así transformada tomaba una esposa o un marido de su mismo sexo anatómico, que era el sexo social opuesto. Esos matrimonios, que nosotros consideraríamos homosexuales, eran heterosexuales de acuerdo con las normas de los mohave, uniones de sexos opuestos según la definición social. En comparación con nuestra sociedad, este dispositivo permitía a una persona tener algo de los dos géneros: él/ella podía ser hombre o mujer, pero no un poco de cada cosa (Devereaux, 1937; ver también McMurtrie, 1914; Sonenschein, 1966).

En todos los ejemplos citados, las reglas de la divi-

sión de los géneros y la heterosexualidad obligatoria están presentes siquiera en sus transformaciones. Esas dos reglas se aplican también a las constricciones del comportamiento y la personalidad tanto masculinos como femeninos. Los sistemas de parentesco dictan cierta modelación de la sexualidad de ambos sexos. Sin embargo, de las estructuras elementales de parentesco puede deducirse que se aplica más restricción a las mujeres, cuando se las obliga a servir al parentesco, que a los hombres. Si las mujeres se intercambian, en cualquier sentido que demos al término, las deudas maritales se calculan en carne femenina. Una mujer tiene que convertirse en asociada sexual de algún hombre al cual es debida como compensación por algún matrimonio anterior. Si una niña es prometida en la infancia, su negativa a participar como adulta perturbaría el flujo de deudas y promesas. En interés del funcionamiento continuo y tranquilo de ese sistema, la mujer en cuestión no debe tener muchas ideas propias sobre con quién quiere dormir. Desde el punto de vista del sistema, la sexualidad femenina preferible sería una que responde al deseo de otros, antes que una que desea activamente y busca una respuesta.

Esta generalidad, igual que las referentes al género y la heterosexualidad, está sujeta a considerables variaciones y juego libre en los sistemas concretos. Los lele y los kuma proveen dos de los ejemplos etnográficos más claros del intercambio de mujeres de mujeres. En ambas culturas, los hombres están perpetuamente dedicados a planes que exigen que tengan pleno control sobre el destino sexual de sus parientes mujeres. Buena parte del drama en ambas sociedades consiste en intentos femeninos de escapar al control sexual de sus parientes. Sin embargo, en ambos casos la resistencia femenina está severamente circunscrita (Douglas, 1963; Reay, 1959).

Hay una última generalidad que es posible predecir como consecuencia del intercambio de mujeres, en un sistema en que son los hombres quienes tienen derechos sobre las mujeres: ¿Qué pasaría si nuestra mujer hipotética no sólo rechazara al hombre a quien ha sido prometida, sino que además pidiera en cambio una mujer? Si una sola negativa tiene efectos perturbadores, una negativa doble sería insurreccional. Si cada mujer está prometida a algún hombre, ninguna tiene derecho a disponer de sí misma. Si dos mujeres logran escapar al nexo de las deudas, habría que encontrar otras dos mujeres para sustituirlas. Mientras los hombres tengan derechos sobre las mujeres que las mujeres mismas no tienen, es lógico suponer que la homosexualidad femenina sufre una supresión mayor que la de hombres.

En resumen, una exégesis de las teorías de Lévi-Strauss sobre el parentesco permite derivar algunas generalidades básicas sobre la organización de la sexualidad humana, a saber: el tabú del incesto, la hetero-

sexualidad obligatoria y la división asimétrica de los sexos. La asimetría del género -la diferencia entre el que intercambia y la que es intercambiada- implica la coerción de la sexualidad femenina. Los sistemas de parentesco concretos tienen convenciones específicas, que varían mucho. Los sistemas socio-sexuales particulares varían, pero cada uno es específico, y los individuos dentro de él tienen que conformarse a un conjunto de posibilidades finito. Cada generación nueva tiene que aprender y devenir su destino sexual, cada persona tiene que ser codificada dentro del sistema en su situación apropiada. Para cualquiera de nosotros sería extraordinario resolver suponer tranquilamente que hemos de casarnos convencionalmente con la hija del hermano de nuestra madre, o con el hijo de la hermana de nuestro padre: sin embargo existen grupos en que ese futuro conyugal se da por sentado.

La antropología y las descripciones de sistemas de parentesco no explican los mecanismos por los cuales se graban en los niños las convenciones de sexo y género. El psicoanálisis, por otra parte, es una teoría sobre la reproducción del parentesco. El psicoanálisis describe el residuo que deja en los individuos su enfrentamiento con las reglas y normas de la sexualidad en las sociedades en que nacen.

EL PSICOANÁLISIS Y SUS MALESTARES

La batalla entre el psicoanálisis y los movimientos de mujeres y de homosexuales ha llegado a ser legendaria. En parte, el enfrentamiento entre revolucionarios sexuales y el establishment clínico se debió a la evolución del psicoanálisis en los Estados Unidos, donde la tradición clínica ha hecho un fetiche de la anatomía: se supone que el niño viaja a través de los estados de su organismo hasta llegar a su destino anatómico y la posición misionera. La práctica clínica ha creído con frecuencia que su misión consiste en reparar a individuos que de alguna manera han perdido el camino hacia su objetivo «biológico». Transformando la ley moral en ley científica, la práctica clínica ha actuado para imponer la convención sexual a participantes inquietos. En este sentido, el psicoanálisis se ha convertido frecuentemente en algo más que una teoría de los mecanismos de reproducción de las normas sexuales: en uno de esos mecanismos. Como el objetivo de los movimientos de mujeres y homosexuales es dismantelar el aparato de coerción sexual, se ha hecho necesaria una crítica del psicoanálisis.

Pero el rechazo de Freud por los movimientos de mujeres y homosexuales tiene raíces más profundas en el rechazo de sus propios descubrimientos por parte del psicoanálisis. En ninguna parte están mejor documentados los efectos sobre las mujeres de los sistemas sociales

dominados por los hombres que en la literatura clínica. Según la ortodoxia freudiana, alcanzar una femineidad «normal» es algo que tiene severos costos para las mujeres. La teoría de la adquisición del género pudo haber sido la base de una crítica de los papeles sexuales, pero en cambio las implicaciones radicales de la teoría de Freud fueron radicalmente reprimidas. Esta tendencia es evidente incluso en las formulaciones originales de la teoría, pero se ha exacerbado a lo largo del tiempo hasta que el potencial de una teoría psicoanalítica crítica del género sólo es visible en la sintomatología de su negación -una intrincada racionalización de los papeles sexuales tal como son. No es el objeto de este artículo hacer un psicoanálisis del inconsciente psicoanalítico, pero sí espero demostrar que existe. Además, al rescatar el psicoanálisis de su propia represión motivada no interesa sólo por el buen nombre de Freud: el psicoanálisis contiene un conjunto de conceptos que es único para la comprensión de los hombres, las mujeres y la sexualidad.

Es una teoría de la sexualidad en la sociedad humana. Y lo más importante, el psicoanálisis ofrece una descripción de los mecanismos por los cuales los sexos son divididos y deformados, y de cómo los niños, andróginos y bisexuales, son transformados en niños y niñas⁽⁸⁾. El psicoanálisis es una teoría feminista frustrada.

EL HECHIZO DE EDIPO

Hasta fines de la década de 1920, el movimiento psicoanalítico no tenía una teoría distintiva del desarrollo femenino; en su lugar se habían propuesto variantes de un complejo de «Electra» en que se suponía que la experiencia de las mujeres era una imagen especular del complejo de Edipo descrito para los hombres.

El niño ama a su madre pero desiste de ella por miedo a la amenaza de castración por parte del padre. La niña, supuestamente, ama a su padre pero desiste de él por temor a la venganza materna. Esa formulación suponía que ambas criaturas estaban sujetas a un imperativo biológico de heterosexualidad. También suponía que ya antes de la fase edípica los niños son hombres y mujeres «pequeños».

Freud expresó reservas sobre las conclusiones sobre las mujeres extraídas de datos recogidos de los hombres. Pero sus objeciones fueron generales hasta el descubrimiento de la fase preedípica en las mujeres. El concepto de fase preedípica permitió tanto a Freud como a Jeanne Lampl de Groot articular la teoría psicoanalítica clásica de la femineidad⁽⁹⁾. La idea de una fase preedípica en las mujeres produjo una dislocación de las premisas de origen biológico que subyacían a la idea de un complejo «de Electra». En la fase preedípica los niños de ambos sexos son psíquicamente imposibles de distinguir, lo

que significaba que su diferenciación en niños masculino y femeninos no se podía suponer sino que había que explicarla. Los niños preedípicos eran descritos como bisexuales; ambos sexos exhibían toda la gama de actitudes libidinales, activas y pasivas. Y para los niños de ambos sexos, el objeto del deseo era la madre.

En particular, las características de la hembra preedípica desafiaban las ideas de una heterosexualidad e identidad de género primordiales. Si la actividad libidinal de la niña se dirigía hacia la madre, había que explicar su heterosexualidad adulta:

«Sería una solución de simplicidad ideal si pudiéramos suponer que desde determinada edad en adelante la influencia elemental de la atracción mutua entre los sexos se hace sentir e impulsa a la mujercita hacia los hombres.... Pero las cosas no sean tan fáciles; escasamente sabemos si podemos creer en serio en esa fuerza de que tanto y con tanto entusiasmo hablan los poetas, pero que no se puede disecar analíticamente.» (Freud, 1965, p. 119).

Además, la niña no manifestaba una actitud libidinal «femenina». Como su deseo de su madre era activo y agresivo, había que explicar también su acceso final a la «femineidad».

«De conformidad con su peculiar naturaleza, el psicoanálisis no trata de describir lo que es una mujer... sino que indaga cómo llegar a ser, cómo de una criatura con una disposición bisexual se desarrolla una mujer.» (Ibid., p. 116).

En suma, ya no se podía dar por sentado el desarrollo femenino como reflejo de la biología. En cambio, se había vuelto inmensamente problemático. Es al explicar la adquisición de la «femineidad» que Freud emplea los conceptos de envidia del pene y castración, que desde su introducción provocaron las iras de las feministas. La niña se aparta de la madre y reprime los elementos «masculinos» de su libido como consecuencia de su reconocimiento de que está castrada. Compara su diminuto clitoris con el pene, y frente a su evidente mayor capacidad de satisfacer a la madre, es presa de la envidia del pene y un sentimiento de inferioridad. Desiste de su lucha por la madre y asume una pasiva posición femenina frente al padre. Esa explicación de Freud puede leerse como afirmación de que la femineidad es consecuencia de las diferencias anatómicas entre los sexos. Por eso se lo ha acusado de determinismo biológico. Sin embargo, aun en sus versiones más anatómicamente expresadas del complejo de castración femenino, la «inferioridad» de los genitales de la mujer es producto del contexto situacional: la niña se siente menos «equipada» para poseer y satisfacer a la madre. Si la lesbiana preedípica no se enfrentara a la heterosexualidad de la madre, podría sacar conclu-

siones diferentes sobre la posición relativa de sus genitales.

Freud nunca fue tan determinista biológico como algunos pretenden. Insistió reiteradamente en que toda la sexualidad adulta es resultado de un desarrollo psíquico, no biológico. Pero a menudo su escritura es ambigua, y sus formulaciones dejan abundante espacio para las interpretaciones biológicas que tanta popularidad han alcanzado en el psicoanálisis norteamericano. En Francia, por otra parte, la teoría psicoanalítica ha tendido a «desbiologizar» a Freud, y a entender el psicoanálisis como una teoría de información antes que de órganos. Jacques Lacan, el instigador de esa línea de pensamiento, insiste en que Freud nunca quiso decir nada sobre la anatomía, y que la teoría de Freud era en cambio sobre el lenguaje y los significados culturales impuestos a la anatomía. El debate sobre el «verdadero» Freud es muy interesante, pero no es mi propósito aquí contribuir a él. Más bien, lo que quiero es reformular la teoría clásica de la femineidad en la terminología de Lacan, después de presentar algunas de las piezas del tablero de ajedrez conceptual de Lacan.

EL PARENTESCO, LACAN Y EL FALO

Lacan sugiere que el psicoanálisis es el estudio de las huellas que deja en la psique del individuo su conscripción en sistemas de parentesco.

«¿No es sorprendente que Lévi-Strauss, al sugerir esa implicación de las estructuras del lenguaje con la parte de las leyes sociales que regula los lazos de matrimonio y parentesco, esté conquistando ya el territorio mismo en que Freud ubica el inconsciente?» (Lacan, 1968, p. 48).

«Porque ¿dónde ubicar las determinaciones de lo inconsciente si no es en esos marcos nominales en que siempre se basan los vínculos de matrimonio y parentesco... ¿Y cómo aprehender los conflictos analíticos y su prototipo edípico, fuera de los compromisos que han fijado, mucho antes de que el sujeto viniera al mundo, no sólo su destino, sino su identidad misma?» (Ibid., p. 126).

«Es aquí precisamente donde se puede decir que el complejo de Edipo... en relación con esto, marca los límites que nuestra disciplina asigna a la subjetividad: es decir, lo que el sujeto puede saber de su participación inconsciente en el movimiento de las complejas estructuras de los lazos matrimoniales, verificando los efectos simbólicos, en su existencia individual, del movimiento tangencial hacia el incesto...» (Ibid., p. 40).

El parentesco es la conceptualización de la sexualidad biológica a nivel social: el psicoanálisis describe la transformación de la sexualidad biológica en los individuos al ser aculturados.

La terminología de parentesco contiene información acerca del sistema. Los términos de parentesco delimitan posiciones e indican algunos de los atributos de esas posiciones, por ejemplo, en las Islas Trobriand un hombre llama a las mujeres de su clan con el término que significa «hermana»; a las mujeres de los clanes con los que puede casarse las designa con un término que indica la posibilidad de casarse con ellas. Al aprender esos términos, el joven trobriandés aprende que mujeres puede desear sin problema.

En el esquema de Lacan, la crisis edípica se produce cuando el niño se entera de los papeles sexuales inherentes a los términos para los familiares. La crisis empieza cuando el niño comprende el sistema y el lugar que le toca en él, y se resuelve cuando el niño acepta ese lugar y accede a él. Aun en el caso de que el niño rechace su lugar, no puede evitar conocerlo. Antes de la fase edípica, la sexualidad del niño es maleable y está relativamente poco estructurada. Cada niño contiene todas las posibilidades sexuales disponibles para la expresión humana, pero en cualquier sociedad determinada sólo algunas de esas posibilidades se expresan, mientras que otras son reprimidas. Cuando el niño sale de la fase edípica, su libido y su identidad de género han sido organizadas en conformidad con las reglas de la cultura que lo está domesticando.

El complejo de Edipo es un aparato para la producción de personalidad sexual. Es un lugar común decir que las sociedades inculcan a sus jóvenes los rasgos de carácter apropiados para llevar adelante el negocio de la sociedad, por ejemplo. E.P. Thompson (1963) habla de la transformación de la estructura de la personalidad de la clase trabajadora inglesa, cuando los artesanos se convirtieron en buenos obreros industriales. Así como las formas sociales del trabajo exigen ciertos tipos de personalidad, las formas sociales del sexo y el género exigen ciertos tipos de gente.

En los términos más generales, el complejo de Edipo es una máquina que modela las formas apropiadas de individuos sexuales (véase también el estudio de distintas formas de «individualidad histórica» en Althusser y Balibar, 1970, pp. 112, 25153).

En la teoría psicoanalítica lacaniana, los términos de parentesco indican una estructura de relaciones que determinará el papel de todo individuo u objeto dentro del drama edípico. Por ejemplo, Lacan distingue entre la función del padre y un padre particular que encarna esa función; del mismo modo establece una distinción radical entre el pene y el «falo», entre el órgano y la información. El falo es un conjunto de significados conferido al pene. La diferenciación entre falo y pene en la terminología psicoanalítica francesa contemporánea subraya la idea de que el pene no puede desempeñar y no desempeña el

papel que se le atribuye en la terminología clásica del complejo de castración⁽¹⁰⁾.

En la terminología de Freud, el complejo de Edipo presenta al niño una alternativa: o tener pene o estar castrado. En contraste, la teoría lacaniana del complejo de castración deja atrás toda referencia a la realidad anatómica:

«La teoría del complejo de castración equivale a hacer desempeñar al órgano masculino un papel dominante -esta vez como símbolo- en la medida en que su ausencia o presencia transforma una diferencia anatómica en una clasificación esencial de los seres humanos, y en la medida en que, para cada sujeto, esa presencia o ausencia no se da por sentada, no se reduce pura y simplemente a un dato, sin que es el problemático resultado de un proceso intra e intersubjetivo (la asunción de su propio sexo por el sujeto).» (Laplanche y Pontalis, en Mehlman, 1972, pp. 198-99; subrayados míos).

La alternativa presentada al niño podría reformularse como entre tener el falo y no tenerlo. La castración es no tener el falo (simbólico). La castración no es una verdadera «carencia» sino un significado conferido a los genitales de la mujer.

«La castración puede derivar apoyo de ...la aprehensión en lo Real de la ausencia del pene en la mujer -pero aun esto supone una simbolización del objeto, puesto que lo Real está lleno, y no le «falta» nada. En la medida en que se encuentra la castración en el origen de una neurosis, nunca es real sino simbólica...» (Lacan, 1968, p. 271).

El falo es, podríamos pues decir, un rasgo distintivo que diferencia al «castrado» del «no castrado». La presencia o ausencia del falo conlleva las diferencias entre dos situaciones sociales: «hombre» y «mujer» (Jakobson y Halle, 1971, sobre los rasgos distintivos).

Como éstas no son iguales, el falo conlleva también un significado de dominación de los hombres sobre las mujeres, y se puede inferir que la envidia del pene es un reconocimiento de eso. Además mientras los hombres tengan derechos sobre las mujeres que las propias mujeres no tienen, el falo conlleva también el significado de la diferencia entre «el que intercambia» y «lo intercambiado», entre el regalo y el dador. Por último, ni la teoría clásica de la sexualidad de Freud ni la reformulada por Lacan tienen mucho sentido a menos que esta parte de las relaciones de sexualidad paleolíticas subsiste entre nosotros. Todavía vivimos en una cultura «fálica».

Lacan habla también del falo como objeto simbólico que se intercambia dentro y entre familias (ver también Wilden, 1968, pp. 303-305). Es interesante pensar en esta observación en términos de las transacciones de matrimonio y las redes de intercambio primitivas. En esas transacciones, el intercambio de mujeres generalmente

es uno de muchos ciclos de intercambio. Normalmente hay otros objetos que circulan, además de las mujeres. Las mujeres se mueven en una dirección, el ganado, las conchas o las esteras en la otra. En cierto sentido, el complejo de Edipo es una expresión de la circulación del falo en el intercambio intrafamiliar, una inversión de la circulación de las mujeres en el intercambio interfamiliar.

En el ciclo de intercambio manifestado por el complejo de Edipo, el falo pasa, a través de la mediación de una mujer, de un hombre a otro hombre -del padre al hijo, del hermano de la madre al hijo de la hermana, etc. En ese círculo Kula familiar, las mujeres van en un sentido y el falo en el otro. Está donde no estamos nosotras. En este sentido, el falo es algo más que un rasgo que distingue los sexos: es la encarnación del status masculino, al cual acceden los hombres y que tiene ciertos derechos inherentes -entre ellos, el derecho a una mujer⁽¹⁾.

Las huellas que deja incluyen la identidad de género, la división de los sexos. Pero deja más que eso. Deja la «envidia del pene», que adquiere un rico significado de inquietud de las mujeres en una cultura fálica.

REVISIÓN DE EDIPO

Volvemos ahora a los andróginos preedípicos, instalado en la frontera entre la biología y la cultura. Lévi-Strauss coloca en esa frontera el tabú del incesto, y sostiene que su iniciación del intercambio de mujeres constituye el origen de la sociedad. En ese sentido, el tabú del incesto y el intercambio de mujeres son el contenido del contrato social original (Sahlins, 1972, cap. 4). En los individuos, la crisis edípica se produce en esa misma división, cuando el tabú del incesto inicia el intercambio del falo.

La crisis edípica es precipitada por algunas informaciones. Los niños descubren las diferencias entre los sexos y que cada uno tiene que llegar a ser de un género u otro. También descubren el tabú del incesto y que hay sexualidad prohibida -en el caso, la madre es inaccesible para todo niño porque «pertenece» al padre. Por último, descubren que los dos géneros no tienen los mismos «derechos» ni futuros sexuales.

En el curso normal de los acontecimientos, el varón renuncia a su madre por miedo de que de otro modo el padre lo castre (se niegue a darle el falo y haga de él una niña). Pero por ese acto de renuncia el niño afirma la relación que le dio la madre al padre y que le dará a él, si llega a ser un hombre, una mujer propia. A cambio de la afirmación por el niño del derecho de su padre a su madre, el padre afirma el falo en su hijo o lo castra). El niño cambia a su madre por el falo, la prenda simbólica que más tarde podrá cambiar por una mujer. Lo único que se le pide es un poco de paciencia. Conserva su organización

libidinal original y el sexo del objeto original de su amor. El contrato social que ha aceptado reconocerá eventualmente sus propios derechos y le dará una mujer propia.

Lo que sucede con la niña es más complejo. Ella, igual que el varón, descubre el tabú contra el incesto y la división de los Géneros. Además descubre cierta información desagradable sobre el género al que la están asignando. Para el varón, el tabú del incesto es un tabú sobre algunas mujeres. Para la niña, es un tabú sobre todas las mujeres. Como está en una posición homosexual hacia su madre, la regla de heterosexualidad que domina el guión hace que su posición sea intolerablemente dolorosa. La madre, y por extensión todas las mujeres, sólo pueden ser amadas con propiedad por alguien «con pene» (falo). Como la niña no tiene «falo», no tiene «derecho» a amar a su madre ni a ninguna otra mujer, puesto que ella misma está destinada a algún hombre. No tiene la prenda simbólica que se puede cambiar por una mujer.

Si la formulación de Freud de este momento de la crisis edípica femenina es ambigua, la de Lampl de Groot hace explícito el contexto que confiere significado a los genitales:

«...si la niña llega a la conclusión de que ese Órgano es realmente indispensable para la posesión de la madre, experimenta además de la injuria narcista común a ambos sexos, otro golpe más, un sentimiento de inferioridad sobre sus genitales.» (Lampl de Groot, 1933, p. 497; subrayados míos).

La niña concluye que el «pene» es indispensable para la posesión de la madre porque sólo los que poseen el falo tienen «derecho» a una mujer, y la prenda de intercambio. No llega a esa conclusión debido a una superioridad natural del pene, en y por sí mismo. El ordenamiento jerárquico de los genitales masculinos y femeninos es resultado de las definiciones de la situación -la regla de la heterosexualidad obligatoria y la postergación de las mujeres (sin falo, castradas) frente a los hombres (los que tienen falo).

Entonces la niña empieza a apartarse de la madre, volviéndose hacia el padre.

«Para la niña -la castración- es un hecho pasado, irrevocable, pero cuyo reconocimiento la obliga finalmente a renunciar al primer objeto de su amor y apurar hasta el fin la amargura de su pérdida...entonces elige al padre como objeto de su amor; el enemigo se convierte en el amado...» (Lampl de Groot, 1948, p. 213).

El reconocimiento de la «castración» obliga a la niña a redefinir sus relaciones consigo misma, con su madre y con su padre.

Se aparta de la madre porque no tiene un falo que darle. Además, se aparta de la madre con rabia y frustra-

ción porque la madre no le dio a ella un «pene» (falo). Pero la madre, que es una mujer en una cultura fálica, no tiene el falo para darlo (pues ella misma pasó la crisis edípica una generación antes). Entonces la niña se vuelve hacia el padre porque sólo él puede «darle el falo», y es sólo a través de él que ella pueda entrar en el sistema de intercambio simbólico en que circula el falo. Pero el padre no le da el falo en la misma forma en que se lo da al varón. El falo es afirmado en el varón, que después tendrá que darlo. La niña nunca consigue el falo' pasa por ella, y en su pasaje se transforma en un hijo. Cuando ella «reconoce su castración», accede al lugar de una mujer en una red de intercambio fálica. Puede «conseguir» el falo -en la relación sexual, o en forma de hijo- pero sólo como regalo de un hombre. Nunca lo obtiene para darlo.

Cuando se vuelve hacia el padre, además reprime las partes «activas» de su líbido:

«El apartarse de la madre es un paso importantísimo en el desarrollo de la niña pequeña. Es más que un mero cambio de objeto...junto con él se observa una marcada disminución de los impulsos sexuales activos y un aumento de los pasivos...La transición al objeto padre se realiza con ayuda de las tendencias pasivas, en la medida en que se han salvado de la catástrofe. Ahora el camino hacia el desarrollo de la femineidad está abierto para la niña.» (Freud, 1961b, p. 239).

El ascenso de la pasividad en la niña se debe a su reconocimiento de la utilidad de realizar su deseo activo, de la desigualdad de los términos de la lucha. Freud ubica el deseo activo en el clitoris y el deseo pasivo en la vagina, y así describe la represión del deseo activo como represión del erotismo clitoriano en favor del erotismo pasivo vaginal. En ese esquema el mapa de los estereotipos culturales se ha superpuesto a los órganos genitales. Desde Masters y Johnson es evidente que esa división genital es falsa. Cualquier órgano -pene, clitoris o vagina- puede ser la sede de erotismo activo y pasivo. Pero lo más importante en el esquema de Freud no es la geografía del deseo, sino su confianza en sí mismo. Lo que se reprime un órgano, sino un segmento de posibilidad erótica. Freud señala que a la libido se le aplica más coerción se la obliga a servir la función femenina...» (Freud 1965., p. 131). La niña ha sido robada.

Si la fase edípica sigue normalmente y la niña «acepta su castración», su estructura libidinal y su elección de objeto ahora son congruentes con el papel del género femenino. Se ha convertido en una mujercita femenina, pasiva, heterosexual. En realidad Freud sugiere que hay tres caminos alternativos para salir de la catástrofe edípica. La niña puede simplemente enloquecer, reprimir la sexualidad totalmente y volverse asexual. O bien, puede protestar, aferrarse a su narcisismo y su deseo y volverse

«masculina» u homosexual. O puede aceptar la situación, firmar el contrato social y alcanzar la «normalidad».

Karen Horney critica todo el esquema de Freud/Lampl de Groot, pero en el curso de su crítica, articula sus implicaciones:

«...cuando la niña se vuelve por primera vez hacia un hombre (su padre), en general es sólo por el estrecho puente del resentimiento...tendríamos que sentir una contradicción si la relación de la mujer con el hombre no conservara durante toda la vida algún vestigio de esa obligada sustitución de lo que se deseaba realmente...El mismo carácter de algo muy alejado del instinto, secundario y sustitutivo, se adheriría, aun en las mujeres normales, al deseo de la maternidad...Lo especial del punto de vista de Freud es más bien que ve el deseo de la maternidad no como una formación innata sino como algo que psicológicamente puede reducirse a sus elementos ontogenéticos y que extrae originalmente su energía de elementos instintivos homosexuales o fálicos... Sucedería, por último, que toda la reacción de las mujeres ante la vida estaría basada en un fuerte resentimiento subterráneo.» (Horney, 1973, pp. 148-149).

En opinión de Horney, estas implicaciones son tan irreales que cuestionan la validez de todo el esquema de Freud. Pero es ciertamente plausible argumentar en cambio que la creación de la «femineidad» en las mujeres en el curso de la socialización es un acto de brutalidad psíquica, y que deja en las mujeres un inmenso resentimiento por la supresión a que fueron sometidas. También es posible argumentar que las mujeres tienen pocos medios para realizar y expresar su indignación residual. Los ensayos de Freud sobre la femineidad pueden leerse como descripciones de como se prepara psicológicamente a un grupo, en tierna edad, para vivir con su opresión.

Hay un elemento adicional en los estudios clásicos del camino hacia la obtención de la femineidad. La niña primero se vuelve hacia el padre porque tiene que hacerlo, porque está «castrada» (es mujer, indefensa, etc.). A continuación descubre que la «castración» es requisito para el amor del padre, que tiene que ser una mujer para que él la ame. Por lo tanto empieza a desear la «castración», y lo que antes un desastre se convierte en un deseo.

«La experiencia analítica no deja espacio para dudar de que la primera relación libidinal de la niña con su padre es masoquista, y el deseo masoquista en su primera fase distintivamente femenina es: 'Quiero ser castrada por mi padre'». (Deutsch, 1948a, p. 228).

Deutsch sostiene que ese masoquismo puede entrar en conflicto con el yo, impulsando a algunas mujeres a huir de toda la situación en defensa de su autoestima.

Esas mujeres para las cuales la elección es «entre hallar beatitud en el sufrimiento o paz en la renunciación» (Ibid., p. 231) tendrán dificultad para alcanzar una actitud saludable hacia las relaciones sexuales y maternidad. Por qué para Deutsch aparentemente esas mujeres son casos especiales no queda claro.

La teoría psicoanalítica de la femineidad ve el desarrollo femenino como basado en buena parte en el dolor y la humillación, y hace falta bastante esfuerzo y fantasía para explicar cómo puede alguien disfrutar de ser mujer. A esa altura, en los estudios clásicos, la biología regresa triunfalmente. El esfuerzo de fantasía consiste en argumentar que hallar alegría en el dolor es adaptivo para el papel de las mujeres en la reproducción, puesto que el parto y la desfloración son «dolorosos». ¿No sería más sensato cuestionar todo el procedimiento? Si en el camino hacia su lugar en un sistema sexual a las mujeres se les roba su libido y se las obliga a practicar un erotismo masoquista ¿por qué el análisis no propone ordenamientos nuevos en lugar de racionalizar los viejos?

La teoría de la femineidad de Freud ha estado sometida a la crítica feminista desde que apareció. En la medida en que es una racionalización de la subordinación de las mujeres, esa crítica está justificada en la medida en que es una descripción de un proceso de subordinación de las mujeres, esa crítica es un error. Como descripción de cómo la cultura fálica doméstica a las mujeres, y de los efectos de esa domesticación sobre las mujeres, la teoría psicoanalítica no tiene igual (véase también Mitchell, 1971 y 1974; Lasch, 1974). Y como el psicoanálisis es una teoría del género, dejarlo de lado sería suicida para un movimiento político dedicado a erradicar la jerarquía de los géneros (o los géneros mismos). No podemos dismantelar algo que subestimamos o que no entendemos. La opresión de las mujeres es muy profunda: la igualdad de salario, la igualdad de trabajo y todas las mujeres políticas del mundo no extirparán las raíces del sexismo. Lévi-Strauss y Freud iluminan lo que de otro modo serían partes muy mal percibidas de las estructuras profundas de la opresión sexual. Sirven para recordarnos la intratabilidad y la magnitud de lo que estamos combatiendo, y sus análisis proveen planos preliminares de la maquinaria social que tenemos que reordenar. Mujeres, únanse para eliminar el residuo edípico de la cultura.

La precisión con que coinciden Freud y Lévi-Strauss es notable. Los sistemas de parentesco requieren una división de los sexos. La fase edípica divide los sexos. Los sistemas de parentesco incluyen conjuntos de reglas que gobiernan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es resultado del parentesco. La fase edípica constituye el deseo heterosexual. El parentesco se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los

de las mujeres. El complejo de Edipo confiere al varón los derechos masculinos, y obliga a las mujeres a acomodarse a sus menores derechos.

Esa concordancia entre Lévi-Strauss y Freud es por implicación una argumentación de que nuestro sexo-género todavía está organizado según los principios delineados por Lévi-Strauss, pese al carácter totalmente no moderno de sus datos de base. Los datos más recientes en que base Freud sus teorías dan fe de la permanencia de esas estructurales sexuales. Si mi lectura de Freud y Lévi-Strauss es correcta, sugiere que el movimiento feminista debe tratar de resolver la crisis edípica de la cultura reorganizando el campo del sexo y el género de modo que la experiencia edípica de cada individuo sea menos destructiva. Las dimensiones de semejante tarea son difíciles de imaginar, pero habrá que cumplir al menos ciertas condiciones.

Será necesario modificar varios elementos de la crisis edípica para que esa fase no tenga efectos tan desastrosos en el joven y femenino. La fase edípica instituye una contradicción en la niña al imponerle demandas imposible de conciliar. Por un lado, el amor de la niña por la madre es inducido por la tarea materna de cuidado infantil. A continuación se obliga a la niña a abandonar ese amor debido al papel sexual de mujer: pertenecer a un hombre. Si la división sexual del trabajo distribuyera el cuidado de los niños entre adultos de ambos sexos por igual, la elección de objeto primaria sería bisexual. Si la heterosexualidad no fuera obligatoria, no sería necesario suprimir ese primer amor ni se sobrevaloraría el pene. Si el sistema de propiedad sexual se reorganizara de manera que los hombres no tuvieran derechos superiores sobre las mujeres (si no hubiera intercambio de mujeres) y si no hubiera género, todo el drama edípico pasaría a ser una reliquia. En suma, el feminismo debe intentar una revolución en el parentesco.

La organización del sexo y el género tuvo otrora funciones fuera de sí misma -organizaba la sociedad. Ahora sólo se organiza y reproduce a sí misma. Los tipos de relaciones de sexualidad establecidos en el remoto pasado humano todavía dominan nuestras vidas sexuales, nuestras ideas sobre los hombres y las mujeres y los modos como educamos a nuestros hijos. Pero carecen de la carga funcional que tuvieron alguna vez. Una de las características más conspicuas del parentesco es que ha ido siendo sistemáticamente despojado de sus funciones -política, económica, educativa y organizativa- hasta quedar reducido a sus puros huevos -sexo y género.

La vida sexual humana siempre estará sujeta a la convención y la intercción humanas, nunca será completamente «natural», aunque sólo sea porque nuestra especie es social, cultural y articulada. La salvaje profusión de la sexualidad infantil siempre será domada. El enfrenta-

miento entre niños inmaduros e indefensos y la vida social desarrollada de sus mayores probablemente siempre dejará algún residuo perturbador. Pero los mecanismos y los objetivos del proceso no tienen por qué ser en buena parte independientes de la elección consciente. La evolución cultural nos da la oportunidad de tomar el control de los medios de sexualidad, reproducción y socialización, y de tomar decisiones conscientes para liberar la vida sexual humana de las relaciones arcaicas que la deforman. Por último, una revolución feminista completa no liberaría solamente a las mujeres: liberaría formas de expresión sexual, y liberaría a la personalidad humana del chaleco de fuerza de género.

«PAPA, PAPA, BASTARDO, ME CANSE»

Sylvia Plath

En este ensayo he tratado de construir una teoría de la opresión de las mujeres tomando conceptos de la antropología y del psicoanálisis, pero Lévi-Strauss y Freud escriben dentro de una tradición intelectual producida por una cultura en que las mujeres son oprimidas. En mi empresa el peligro es que con cada préstamo tiende a venir también el sexismo de la tradición de que forman parte. «No podemos expresar una sola proposición destructiva que no se haya deslizado ya a la forma, la lógica y los postulados implícitos de lo que justamente desea cuestionar» (Derrida, 1972, p. 250). Y lo que se desliza hacia adentro es impresionante. Tanto el psicoanálisis como la antropología cultural son, en cierto sentido, las ideologías del sexismo más refinadas que circulan hoy⁽¹²⁾.

Por ejemplo, para Lévi-Strauss las mujeres son como las palabras, que están mal empleados cuando no son «comunicadas» e intercambiadas. En la última página de un libro muy largo observa que eso crea una especie de contradicción en las mujeres, puesto que son al mismo tiempo «hablantes» y «habladas». Su único comentario sobre esa contradicción es el siguiente:

«Pero la mujer nunca podría llegar a ser un signo y nada más, porque aun en un mundo de hombres es todavía una persona, y por lo tanto a la vez que es definida como un signo debe ser reconocida como generadora de signos. En el diálogo matrimonial de los hombres, la mujer nunca es puramente aquello de lo que se habla; pues si las mujeres en general representan cierta categoría de signos, destinada a cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular que surge de su talento, antes y después del matrimonio, para hacer su parte en un dúo. En contraste con las palabras, que se han convertido totalmente en signos, la mujer sigue siendo a la vez un signo y un valor. Esto explica por qué las relaciones entre los sexos han conservado su riqueza afectiva, el ar-

dor y el misterio que sin duda impregnaban originalmente todo el universo de las comunicaciones humanas.» (Lévi-Strauss, 1969, p. 496; subrayado mío).

Es una afirmación extraordinaria. ¿Por qué, a esta altura, no denuncia lo que los sistemas de parentesco hacen a las mujeres, en lugar de presentar uno de los mayores despojos de todos los tiempos como la raíz del romance?

La misma insensibilidad se revela en el psicoanálisis por la inconsistencia con que asimila las implicaciones críticas de su propia teoría. Por ejemplo, Freud no vaciló en reconocer que sus descubrimientos representaban un desafío a la moralidad convencional:

«No podemos evitar observar con ojos críticos, y hemos descubierto que es imposible dar nuestro apoyo a la moralidad sexual convencional o aprobar los medios con que la sociedad intenta resolver los problemas prácticos de la sexualidad en la vida. Podemos demostrar fácilmente que lo que el mundo llama su código de exigencias morales sacrifica más de lo que él mismo vale, y que su comportamiento no está ni dictado por la honestidad ni instituido con sabiduría.» (Freud, 1943, pp. 376-377, subrayado mío).

Sin embargo, cuando el psicoanálisis con la misma facilidad demuestra que los componentes ordinarios de la personalidad femenina son el masoquismo, el odio por uno mismo y la pasividad, no emite un juicio similar. En cambio utiliza dos normas de interpretación: el masoquismo el malo para los hombres pero esencial para las mujeres. El narcisismo adecuado es necesario para los hombres pero imposible para las mujeres. La pasividad es trágica en el hombre, mientras que la falta de pasividad es trágica en una mujer.

Esta dualidad de las pautas interpretativas es lo que permite a los psicólogos clínicos tratar de «ajustar» a las mujeres a un papel cuya destructividad está tan lúcida y detalladamente en sus propias teorías. Es la misma actitud inconsistente que permite a los terapeutas considerar el lesbianismo como un problema a curar.... como la resistencia a una mala situación que su propia teoría sugiere⁽¹³⁾.

Hay puntos en los estudios analíticos de la femineidad en que se podría decir: «Esto es opresión de las mujeres», o «Podemos demostrar con facilidad que lo que el mundo llama femineidad exige sacrificar más de lo que vale». Es justamente en esos puntos que se ignoran las implicaciones de la teoría, y se las reemplaza con formulaciones cuyo propósito es mantener esas implicaciones firmemente instaladas en el inconsciente teórico. Es en esos puntos donde aparecen toda clase de misteriosas sustancias químicas, felicidad en el dolor y objetivos biológicos para sustituir una evaluación crítica de los

costos de la femineidad. Esas sustituciones son los síntomas de la represión teórica, en cuanto no son consistentes con los cánones habituales de la argumentación psicoanalítica. La medida en que esas racionalizaciones de la femineidad van en contra de la naturaleza de la lógica psicoanalítica es una fuerte prueba de la magnitud de la necesidad de suprimir las implicaciones radicales y feministas de la teoría de la femineidad (los estudios de Deutsch son excelentes ejemplos de ese proceso de sustitución y represión).

La argumentación que es preciso tejer a fin de asimilar a Lévi-Strauss y Freud en la teoría feminista es algo tortuosa. La he iniciado por varias razones. Primero, porque si bien ni Lévi-Strauss ni Freud cuestionan el indudable sexismo endémico de los sistemas que describen, las preguntas que deberían hacerse con deslumbradoramente evidentes. Segundo, porque su obra nos permite aislar el sexo y el género del «modo de producción» y contrarrestar cierta tendencia a explicar la opresión sexual como reflejo de fuerzas económicas. Su obra produce un marco en que todo el peso de la sexualidad y el matrimonio puede ser incorporado al análisis de la opresión sexual. Sugiere una concepción del movimiento de las mujeres como análogo, antes que isomórfico, al movimiento de la clase trabajadora dirigido cada uno contra una fuente distinta de descontento humano. En la visión de Marx, el movimiento de la clase trabajadora puede hacer algo más que arrojar la carga de su propia explotación: además tiene el potencial para cambiar la sociedad, liberar a la humanidad, crear una sociedad sin clases. Quizás al movimiento de las mujeres corresponde la tarea de efectuar el mismo tipo de cambio social para un sistema que Marx sólo imperfectamente percibió. Algo de esto está implícito en Wittig (1973) -la dictadura de las guerrilleras Amazonas es un medio transitorio para llegar a una sociedad sin géneros.

El sistema de sexo/género no es inmutablemente opresivo y ha perdido buena parte de su función tradicional. Sin embargo, en ausencia de oposición no se marchitará simplemente. Todavía lleva la carga social del sexo y el género, de socializar a los jóvenes y de proveer las proposiciones últimas acerca de la naturaleza de los propios seres humanos. Y sirve a fines económicos y políticos distintos de los que originalmente fue diseñado para cumplir. (cfr. Scott, 1965). El sistema de sexo/género debe ser reorganizado a través de acción política.

Finalmente, la exégesis de Lévi-Strauss y Freud sugiere cierta visión de la política feminista y la utopía feminista. Sugiere que no debemos apuntar a la eliminación de los hombres, sino a la eliminación del sistema social que crea el sexismo y el género.

A mí personalmente, la visión de un matriarcado de Amazonas en que los hombres estén reducidos a la servi-

dumbre o al olvido (dependiendo de las posibilidades de la reproducción partenogenética) me resulta desagradable e inadecuada.

Esa visión mantiene el género y la división de los sexos; es una visión que simplemente invierte los argumentos de quienes fundamentan su defensa de la inevitable dominación masculina en diferencias biológicas inerradicables y significativas entre los sexos, pero nosotras no solamente estamos oprimidas como mujeres: estamos oprimidas por tener que ser mujeres, u hombres, según el caso.

Personalmente, pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios.

El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor.

LA ECONOMIA POLITICA DEL SEXO

Sería lindo poder terminar aquí con las implicaciones de la coincidencia entre Freud y Lévi-Strauss para el feminismo y la liberación de los homosexuales, pero tengo que sugerir, tentativamente, un siguiente paso en la agenda: un análisis marxista de los sistemas de sexo/género. Los sistemas de sexo/género son emanaciones ahistóricas de la mente humana: son productos de la actividad humana histórica.

Necesitamos, por ejemplo, un análisis de la evolución del intercambio sexual en la línea del estudio que hace Marx en El capital de la evolución del dinero y la mercancía. Hay una economía y una política de los sistemas de sexo/género que el concepto de «intercambio de mujeres» ofusca. Por ejemplo, un sistema en que las mujeres sólo son intercambiables una por otra tiene distintos efectos sobre las mujeres que otro en que hay una mercancía equivalente a las mujeres.

«La de que el matrimonio en sociedades simples implica un «intercambio» es una idea algo vaga que con frecuencia ha confundido el análisis de sistemas sociales. El caso extremo es el intercambio de «hermanas» que se practicaba en partes de Australia y Africa. Aquí el término tiene el significado preciso del diccionario, «dar y recibir recíprocamente». Desde un punto de vista bastante distinto, la prohibición casi universal del incesto significa que los sistemas matrimoniales necesariamente comportan el «intercambio» de hermanos por cónyuges, originando una reciprocidad que es puramente nominal. Pero en la mayoría de las sociedades el matrimonio pasa por la mediación de un conjunto de transacciones intermedia-

rias. Si pensamos que esas transacciones implican simplemente reciprocidad inmediata o a largo plazo, es probable que el análisis se empobrezca... El análisis se limita aun más si vemos el traspaso de propiedades simplemente como un símbolo de la transferencia de derechos, porque entonces la naturaleza de los objetos entregados... tiene poca importancia... Ninguno de estos enfoques es errado, pero ambos son inadecuados.» (Goody, 1973, p. 2).

Hay sistemas en los que no hay equivalente para una mujer. Para conseguir una esposa, un hombre tiene que tener una hija, una hermana u otra parienta que tenga derecho a conceder. Tiene que tener el control de alguna carne de mujer. Es clarísimo en el caso de los lele y los kuma: los hombres lele viven haciendo planes para afirmar algún derecho sobre alguna niña todavía por nacer, y siguen haciendo planes para hacer valer esos derechos (Douglas, 1963). El matrimonio de cada muchacha kuma es determinado por una intrincada red de deudas, y ella no tiene mucho que ver en la elección del marido. Generalmente las jóvenes se casan contra su voluntad, y el novio le clava una flecha en el muslo para impedir que huya simbólicamente. Las jóvenes esposas casi siempre se escapan, pero son devueltas a sus nuevos maridos por una complicada conspiración en que participan todos sus parientes consanguíneos y afines (Reay, 1959).

En otras sociedades hay un equivalente para las mujeres. Una mujer puede ser convertida en precio de novia, y el precio de una novia puede ser convertido en una mujer. La dinámica de esos sistemas varía correlativamente, igual que el tipo específico de presión aplicado a la mujer. El matrimonio de una mujer melpa no es la devolución de una deuda anterior: cada transacción es autocontenida, en cuanto el pago de un precio de puerco y conchas cancela la deuda. Por lo tanto la mujer melpa tiene más amplitud para escoger a su marido que la mujer kuma. Por otra parte, su destino está ligado al precio pagado por ella. Si los parientes del marido tardan en pagar, los parientes de ella le aconsejarán que lo abandone. Por otra parte, si sus consanguíneos están satisfechos con la balanza de pagos, son capaces de rechazarla en caso de que ella quiera abandonar a su marido. Además, sus parientes hombres utilizan el precio de la novia para sus propios fines, para el intercambio moka y para sus propios matrimonios. Si una mujer abandona al marido, hay que devolver todo o parte del precio; si, como generalmente sucede, los puercos y las conchas ya están repartidos o prometidos, sus parientes vacilarán en rescatarla en caso de discordia conyugal. Y cada vez que una mujer se divorcia y se vuelve a casar su precio tiende a descender. En definitiva, sus parientes hombres pierden en el caso de un divorcio, a menos que el marido no haya cumplido en los pagos. De modo que aunque la

mujer melpa es más libre al casarse que la mujer kuma, por el sistema del precio de la novia le resulta difícil o imposible divorciarse (Strathern, 1972).

En algunas sociedades, como la nuer, el precio de la novia sólo es convertible en novias. En otras, el precio de la novia puede convertirse en alguna otra cosa, como prestigio político. En ese caso, el matrimonio de una mujer está implicado en un sistema político. En los sistemas de Gran de Nueva Guinea, el material que circula por mujeres circula también en los intercambios en que se base el poder político. Dentro del sistema político, los hombres necesitan constantemente valores para desembolsar, y dependen de sus ingresos. Dependen no sólo de sus asociados inmediatos, sino de los asociados de sus asociados, a varios grados de distancia. Si un hombre tiene que devolver parte de un precio de novia quizá no pueda darle lo que pensaba a alguien que tenía planeado dárselo a otro que se proponía utilizarlo para dar un banquete del cual depende su status. Por eso los Grandes Hombres están interesados en los asuntos domésticos de los demás, incluso de personas cuya relación con ellos puede ser muy indirecta. Hay casos en que un dirigente interviene en disputas conyugales de asociados comerciales indirectos a fin de que no se vean perturbados los intercambios moka (Bulmer, 1969, p. 11). El peso de todo ese sistema puede llegar a recaer sobre una mujer obligada a permanecer en un matrimonio desastroso.

En suma, hay otras preguntas que hacer acerca de los sistemas de matrimonio que si intercambian mujer o no. ¿Se intercambia mujer por mujer, o hay un equivalente? ¿Ese equivalente es sólo para mujeres, o se puede convertir en otra cosa? Si puede convertirse en otra cosa ¿se convierte en poder político o en riqueza? Por otra parte: ¿el precio de novia se puede obtener sólo en intercambio conyugal o también de otro modo? ¿Es posible acumular mujeres acumulando riqueza? ¿Es posible acumular riqueza disponiendo de mujeres? ¿El sistema de matrimonio es parte de un sistema de estratificación?⁽¹⁴⁾

Estas últimas preguntas señalan otra tarea para una economía política del sexo. El parentesco y el matrimonio siempre forman parte de sistemas sociales totales, y siempre están ligados con ordenamientos económicos y políticos.

«Lévi-Strauss argumenta correctamente que las implicaciones estructurales del matrimonio sólo se pueden entender si lo entendemos como una unidad de toda una serie de transacciones entre grupos de parentesco. Hasta ahí, todo bien. Pero ninguno de los ejemplos que ofrece en su libro lleva ese principio bastante lejos. Las reciprocidades de las obligaciones de parentesco no son meramente símbolos de alianza, también son transacciones económicas, transacciones políticas, concesiones de derechos de domicilio y uso de tierras. No es posible dar

un cuadro útil de «cómo funciona un sistema de parentesco» sin considerar simultáneamente todos estos aspectos de la organización de parentesco.» (Leach, 1971, p. 90).

Entre los kachin, la relación entre el arrendatario y el terrateniente es también la relación entre yerno y suegro. «El procedimiento para obtener cualquier clase de derecho sobre tierras es en casi todos los casos equivalente a casarse con una mujer del linaje del señor» (ibid., p. 89). En el sistema kachin, el precio de novia se desplaza de plebeyos a aristócratas, y las mujeres van en dirección contraria.

«Desde un punto de vista económico, el efecto del matrimonio entre primos cruzados matrilaterales es que, conjunto, el linaje del headman constantemente paga riqueza al linaje del jefe en forma de precio de novia. Desde el punto de vista del análisis el pago puede considerarse también como una renta pagada al terrateniente de más edad por el arrendatario. La parte más importante de ese pago es en forma de bienes de consumo concretamente ganado. El jefe convierte esa riqueza perecible en prestigio imperecible por el medio de un banquete espectacular. De ese modo los consumidores finales de los bienes son los productores originales, es decir, los plebeyos que asisten al banquete.» (Ibid., p. 89).

En otro ejemplo, es tradicional para los trobriandeses enviar un regalo de la cosecha -urigubu- de camotes a casa de su hermana. Para los plebeyos eso representa simplemente circulación de camotes. Pero el jefe es polígamo, y se casa con una mujer de cada subdistrito de sus dominios. Por lo tanto, cada uno de esos subdistritos envía su urigubu al jefe, llenándole un gran depósito con el cual financia banquetes, producción artesanal y expediciones kula. Ese «fondo de poder» sostiene el sistema político y constituye la base del poder de los jefes (Malinowski, 1970).

En algunos sistemas, la posición en una jerarquía política y la posición en un sistema matrimonial están íntimamente ligadas. En Tonga las mujeres tradicionalmente se casaban según su rango. Así, los linajes de rango bajo mandaban mujeres a los linajes de rango más alto. Las mujeres del linaje más alto se casaban con la «casa de Fiji», un linaje definido como exterior al sistema político. Si el jefe de rango más alto entregaba a su hermana a otro linaje que el que no participaba en el sistema de rango, dejaba de ser el jefe de rango más alto. Mas bien el linaje del hijo de su hermana sería más alto que el suyo. En épocas de reordenamiento político, el derrocamiento del linaje de rango más alto hasta ahí se formalizaba al entregar este una esposa a un linaje hasta entonces inferior. En Hawái, la situación tradicional era la contraria: las mujeres se casaban hacia abajo, y el linaje dominante debía esposas a linajes más jóvenes. Un personaje supremo se casaba con su hermana o bien obtenía una esposa de

Tonga. Cuando un linaje menor usurpaba un rango superior, formalizaba su ascenso dando una esposa al linaje antes superior.

Incluso hay algunos inquietantes datos que sugieren que los sistemas de matrimonio podrían estar implicados en la evolución de los estratos sociales, y quizás en el desarrollo de los primeros estados.

La primera vuelta de la consolidación política que produjo finalmente la formación de un estado en Madagascar ocurrió cuando un jefe obtuvo un título sobre varios distritos autónomos a través de las vicisitudes del matrimonio y la herencia (Henry Wright, comunicación personal).

En Samoa, las leyendas ubican el origen del título supremo -Tafa'ifa- como resultado de los matrimonios entre miembros de alto rango de cuatro grandes linajes.

Mis datos son muy escasos, mi pensamiento demasiado conjetural para decir mucho sobre este tema, pero habría que emprender la búsqueda de datos que demuestren cómo se relacionan los sistemas de matrimonio con procesos políticos en gran escala como la formación de los estados.

Los sistemas de matrimonio podrían estar implicados de varios modos: en la acumulación de riquezas y el mantenimiento del acceso diferencial a recursos políticos y económicos; en la formación de alianzas; en la consolidación de las personas de alto rango en un solo estrato cerrado de parentesco endógamo.

Estos ejemplos -igual que los de los kachin y los trobriandeses- indican que los sistemas sexuales, en último análisis, no se pueden entender en completo aislamiento.

Un análisis completo de las mujeres en una sola sociedad, o en toda la historia, tiene que tomar en cuenta todo: la evolución de formas de mercancía a mujeres, los sistemas de tenencia de la tierra, ordenamientos políticos, tecnología de subsistencia, etc.

Y lo que es igualmente importante, los análisis económicos y políticos no están completos si no consideran a las mujeres, el matrimonio y la sexualidad. Las preocupaciones tradicionales de la antropología y la ciencia social -como la evolución de la estratificación social y el origen del estado- tienen que ser reelaborados para incluir las implicaciones del matrimonio de primos cruzados matrilaterales, el excedente extraído en forma de hijas, la conversión de las vidas de las mujeres en alianzas matrimoniales, la contribución del matrimonial poder político y las transformaciones que han sufrido todos estos variados aspectos de la sociedad en el curso del tiempo.

Este tipo de empresa es, en último análisis, precisamente lo que trató de hacer Engels en su esfuerzo por

hilvanar un análisis coherente de tantos aspectos diversos de la vida social. Trató de relacionar hombre y mujeres, lo urbano y lo rural, el parentesco y el estado, las formas de propiedad, los sistemas de tenencia de la tierra, la tecnología de la producción de alimentos y las formas de comercio, por no mencionar mas que algunos ejemplos, en un relato histórico sistemático.

Eventualmente, alguien tendrá que escribir una nueva versión del Origen de la familia, la propiedad privada y el estado, reconociendo la recíproca interdependencia de la sexualidad, la economía y la política, sin subestimar la plena significación de cada una en la sociedad humana. ❖

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis,
1969 «Freud and Lacan». *New Left Review* 55: 48-65.
- y BALIBAR, Etienne,
1970 *Reading Capital*, London: New Left Books.
- BENSTON, Margaret,
1969 «The Political Economy or Women's Liberation». *Monthly Review* 21, núm. 4: 13-27.
- BERNDT, Ronald
1962 *Excess and Restraint*. Chicago: University of Chicago Press.
- BULMER, Ralph,
1969 «Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System Among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea». *Oceania* 31, núm. 1: 1-13.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J.,
1970 *Female Sexuality*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DALLA COSTA, Mariarosa, y JAMES, Selma,
1972 *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- DEUTSCH, Helene,
1948a «The Significance of Masochism in the Mental Life of Women». En *The Psychoanalytic Reader*, edited by R. Fleiss, New York: International Universities Press.
- 1948b «On Female Homosexuality». In *The Psychoanalytic Reader*, editado por R. Fleiss. New York: International Universities Press.
- DEVEREAUX, George,
1937 «Institutionalized Homosexuality Among Mohave Indians». *Human Biology* 9: 498-529.
- DOUGLAS, Mary,
1963 *The Lele of Kasai*. London: Oxford University Press.
- ENGELS, Frederick,
1891 *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. 4th. ed. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- 1972 *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Edited by Eleanor Leacock. New York: International Publishers.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.,
1951 *Kinship and Marriage Among the Nuer*. London: Oxford University Press.
- 1970 «Sexual Inversion Among the Azande». *American Anthropologist* 72: 1428-34.
- FEE, Elizabeth,
1973 «The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology». *Feminist Studies* (Winter/Spring): 23-29.
- FORD, Clellan, and BEACH, Frank,
1972 *Patterns of Sexual Behavior*. New York: Harper.
- FOUCAULT, Michel,
1970 *The Order of Things*. New York: Pantheon.
- FREUD, Sigmund,
1943 *A General Introduction to Psychoanalysis*. Garden City, N.Y.: Garden City Publishing Company.
- 1961a «Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes», en: *The Complete Works of Sigmund Freud*, vol. 19, editado por J. Strachey. London: Hogarth.
- 1961b «Female Sexuality» In *The Complete Works of Sigmund Freud*, vol. 21, editado por J. Strachey, London: Hogarth.
- 1965 «Femininity». In *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*, editado por J. Strachey. New York: W.W. Norton.
- GARDINER, Jean
1974 «Political Economy of Female Labor in Capitalist Society». Unpublished manuscript.
- GERSTEIN, Ira,
1973 «Domestic Work and Capitalism». *Radical America* 7, núms. 4 y 5: 101-28.
- GLASSE, R.M.,
1971 «The Mask of Vener». Ponencia leída en la LXX Reunión Anual de la American Anthropological Association, New York City, diciembre 1971.
- GOODALE, Jane C. y CHOWNING, Ann,
1971 «The Contaminating Woman». Ponencia leída en la LXX Reunión Anual de la American Anthropological Association.
- GOODY, Jack, y TAMBIAH, S.J.
1973 *Bridevealth and Dowry*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- GOUGH, Ian,
1972 «Marx and Productive Labour». *New Left Review* 76: 47-72.
- GOUTH, Kathleen,
1959 «The Nayers and the Definition of Marriage». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89:23-24.
- HEFNER, Robert,
1974 «The Tel Quel Ideology: Material Practice Upon Material Practice». *Substance* 8: 127-38.
- HERSKOVITZ, Melville,
1937 «A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey». *Africa* 10, núm. 3: 335-41.
- HERTZ, Robert,
1960 *Death and the Right Hand*. Glencoe: Free Press.
- HORNEY, Karen,
1973 «The Denial of the Vagina: en Karen Horney, *Feminine Psychology*. Editado por Harold Kelman. New York: W.W. Norton.