

GERDA LERNER

LA CREACIÓN DEL PATRIARCADO

Traducción castellana de
MÓNICA TUSELL

***Para
Virginia Warner Brodine y Elizabeth Kamarck Minnich,
cuyas ideas han estimulado y confirmado las mías,
y cuya amistad y cuyo amor
me han dado fuerzas y ánimos***

Título original:
THE CREATION OF PATRIARCHY Oxford University
Press, Inc., Nueva York

Cubierta: Enric Satué
© 1986: Gerda Lerner
© 1990 de la traducción castellana para España y América: Editorial
Crítica, S.A., Aragón, 385, 08013 Barcelona ISBN: 84-7423-474-3
Depósito legal: B. 35.341 - 1990 Impreso
en España
1990. - NOVAGRÀFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

en Historia de las mujeres no ha entrado a formar parte del discurso común. Creo que las causas de ello van más allá de la sociología de las mujeres que hacen crítica feminista y más allá de los imperativos de su bagaje y formación académica. Las causas se encuentran en la relación, muy conflictiva y problemática, de las mujeres con la historia. ¿Qué es la historia? Debemos distinguir entre el registro no escrito del pasado -todos los sucesos del pasado que recuerdan los seres humanos- y la Historia -el registro y la interpretación del pasado. (1) Al igual que los hombres, las mujeres son y siempre han sido actores y agentes en la historia. Puesto que las mujeres representan la mitad de la humanidad, y a veces más de la mitad, han compartido con los hombres el mundo y el trabajo de la misma manera. Las mujeres no están ni han estado al margen, sino en el mismo centro de la formación de la sociedad y la construcción de la civilización. Las mujeres también han cooperado con los hombres en la conservación de la memoria colectiva, que plasma el pasado en las tradiciones culturales, proporciona un vínculo entre generaciones y conecta pasado y futuro. Esta tradición oral se mantuvo viva en los poemas y los mitos, que tanto hombres como mujeres crearon y conservaron en el folklore, el arte y los rituales.

INTRODUCCIÓN

La Historia de las mujeres es indispensable y básica para lograr la emancipación de la mujer. Esta es la convicción a la que he llegado, basándome en la teoría y en la práctica, después de veinticinco años de estudiar, escribir y enseñar Historia de las mujeres. El argumento teórico se tratará ampliamente en este libro; el argumento práctico nace de la observación de los fuertes cambios de conciencia que experimentan las estudiantes de Historia de las mujeres. Ésta transforma sus vidas. Incluso un breve contacto con las experiencias de las mujeres del pasado, como el de un cursillo de dos semanas o en un seminario, ejerce un profundo efecto psicológico entre las participantes.

Y, sin embargo, la mayor parte de las obras teóricas del feminismo moderno, desde Simone de Beauvoir hasta el presente, son ahistóricas y han descuidado los estudios históricos feministas. Era comprensible en los primeros días de la nueva ola de feminismo, cuando casi no se sabía nada acerca del pasado de las mujeres, pero en los años ochenta, cuando hay gran abundancia de excelentes trabajos especializados en Historia de las mujeres, en otros campos continúa persistiendo una distancia entre el saber histórico y la crítica feminista. Los antropólogos, críticos literarios, sociólogos, estudiantes de ciencias políticas y poetas han ofrecido obras teóricas que se apoyan en la «historia», pero el trabajo de los especialistas

Construir la Historia es, por otro lado, una creación histórica que data de la invención de la escritura en la antigua Mesopotamia. Desde la época de las listas de los reyes de la antigua Sumer en adelante, los historiadores, fueran sacerdotes, sirvientes del monarca, escribas y clérigos, o una clase profesional de intelectuales con formación universitaria, han seleccionado los acontecimientos que había que poner por escrito y los han interpretado a fin de darles un sentido y un significado. Hasta un pasado reciente, estos historiadores han sido varones y lo que han registrado es lo que los varones han hecho, experimentado y considerado que era importante. Lo han denominado Historia y la declaran universal. Lo que las mujeres han hecho y experimentado no ha sido escrito, ha quedado olvidado, y se ha hecho caso omiso a su interpretación. Los estudios históricos, hasta un pasado muy reciente, han visto a las mujeres al margen de la formación de la civilización y las han considerado innecesarias en aquellas ocupaciones definidas como de importancia histórica.

Por consiguiente, el registro del pasado de la raza humana que se ha escrito e interpretado es sólo un registro parcial, pues omite el pasado de la mitad de la humanidad, y está distorsionado, porque narra la historia tan sólo desde el punto de vista de la mitad masculina de la humanidad. Oponerse a este argumento, como a menudo se ha hecho, diciendo que a muchos grupos de hombres, posiblemente a la mayoría de los hombres, se

les ha eliminado durante largo tiempo del registro histórico a causa de las interpretaciones tendenciosas hechas por intelectuales que actuaban en representación de las pequeñas elites en el poder, es obviar la cuestión. Un error no borra otro: hay que corregir ambos errores conceptuales. Las experiencias de grupos anteriormente subordinados, tales como los campesinos, los esclavos, los proletarios, han entrado a formar parte del registro histórico en cuanto han ascendido a puestos de poder o se les ha incluido en política. Es decir, las experiencias de los varones de esos grupos; las mujeres se encontraban, como siempre, excluidas. Lo cierto es que hombres y mujeres han sido excluidos y discriminados a causa de su clase. Pero ningún varón ha sido excluido del registro histórico en razón a su sexo y en cambio todas las mujeres lo fueron.

Se ha impedido que las mujeres contribuyeran a escribir la Historia, es decir, al ordenamiento e interpretación del pasado de la humanidad. Como este proceso de dar sentido resulta esencial para la creación y perpetuación de la civilización, inmediatamente podemos ver que la marginación de las mujeres en este esfuerzo nos sitúa en un lugar único y aparte. Las mujeres somos mayoría y en cambio estamos estructuradas en las instituciones sociales como si fuésemos una minoría.

Si bien este y otros muchos aspectos de su prolongada subordinación a los hombres han victimizado a las mujeres, es un craso error intentar conceptualizarlas esencialmente como las víctimas. Hacerlo oscurece lo que debe asumirse como un hecho de la situación histórica de las mujeres: las mujeres son parte esencial y central en la creación de la sociedad, son y han sido siempre actores y agentes en la historia. Las mujeres han «hecho historia», aunque se les haya impedido conocer su Historia e interpretar tanto la suya propia como la de los hombres. Se las ha excluido sistemáticamente de la tarea de elaborar sistemas de símbolos, filosofías, ciencias y leyes. No sólo se las ha privado de la enseñanza en cualquier momento histórico y en cualquier sociedad conocida, también se las ha excluido de la formación de teorías. He llamado «dialéctica de la historia de las mujeres» al conflicto existente entre la experiencia histórica real de las mujeres y su exclusión a la hora de interpretar dicha experiencia. Esta dialéctica ha hecho avanzar a las mujeres en el proceso histórico.

La contradicción entre la centralidad y el papel activo de las mujeres en la creación de la sociedad y su marginación en el proceso de interpretar y dar una explicación ha sido una fuerza dinámica, que las ha impulsado a luchar contra su condición. Cuando en ese proceso de lucha, y en ciertos momentos históricos, las mujeres toman conciencia de las contradicciones de su relación

con la sociedad y el proceso histórico, las perciben correctamente y las denominan privaciones que ellas comparten en cuanto a que son un colectivo. Esta toma de conciencia de las mujeres se convierte en la fuerza dialéctica que las empuja a la acción a fin de cambiar su condición y entablar una nueva relación con una sociedad dominada por los varones.

A causa de estas condiciones únicas en sí mismas, las mujeres han tenido una experiencia histórica significativamente diferente a la de los hombres.

Comencé haciendo esta pregunta: ¿cuáles son las definiciones y los conceptos que necesitamos para explicar la relación única y aislada de las mujeres con el proceso histórico, con la elaboración de la historia y la interpretación del propio pasado?

Otra cuestión a la que esperaba que respondería mi estudio era la relativa al largo retraso (unos 3.500 años) en la toma de conciencia de las mujeres de su posición subordinada dentro de la sociedad. ¿Qué podía explicarlo? ¿Qué es lo que explicaría la «complicidad» histórica de las mujeres para mantener el sistema patriarcal que las sometía y para transmitir ese sistema, generación tras generación, a sus hijos e hijas?

Ambas preguntas son de gran magnitud y molestas, y parecen conducir a respuestas que prueban la victimización de las mujeres y su inferioridad básica. Creo que es esta la causa de que las pensadoras feministas no se hayan formulado antes dichas preguntas, si bien el saber masculino tradicional nos ha dado la respuesta patriarcal: las mujeres no han producido avances importantes en el conocimiento a causa de su preocupación, determinada por la biología, por la crianza de los hijos y por la afectividad, lo que las llevó a una situación de «inferioridad» en lo que atañe al pensamiento abstracto. En cambio yo parto del presupuesto de que hombres y mujeres son biológicamente distintos, pero que los valores y las implicaciones basados en esta diferencia son consecuencia de la cultura. Cualesquiera diferencias discernibles en el presente por lo que respecta al colectivo de los hombres y al de las mujeres son consecuencia de la historia particular de las mujeres, que es esencialmente distinta a la historia de los hombres. Esto se debe a la subordinación femenina a los hombres, previa a la civilización, y al rechazo de una historia de las mujeres. El pensamiento patriarcal ha oscurecido y olvidado la existencia de una historia de las mujeres, hecho que ha afectado enormemente a la psicología tanto femenina como masculina.

Comencé con la convicción, compartida por la mayoría de las pensadoras feministas, de que el patriarcado es un sistema histórico, es decir, tiene un inicio en la historia. Si es así, puede acabarse gracias al proceso histórico. Si el patriarcado fuera «natural», es decir, que

estuviera basado en un determinismo biológico, entonces cambiarlo supondría modificar la naturaleza. Se podría aducir que cambiar la naturaleza es precisamente lo que la civilización ha hecho, pero que hasta ahora la mayor parte de los beneficios de la dominación de la naturaleza, lo que los hombres llaman «progreso», ha ido a parar al macho de la especie. Por qué y cómo ha sucedido esto son preguntas históricas, independientes de cómo se expliquen las causas de la subordinación femenina. Mis propias hipótesis sobre las causas y el origen de la subordinación femenina se tratarán con mayor profundidad en los capítulos 1 y 2. Lo que importa dentro de mi análisis es la idea de que la relación de hombres y mujeres con el conocimiento de su pasado es de por sí una fuerza determinante en la elaboración de la historia.

Si era verdad que la subordinación femenina antecedió a la civilización occidental, y partiendo de que la civilización comenzó con el registro histórico escrito, mi investigación había de empezar en el cuarto milenio a.C. Eso fue lo que me condujo a mí, una historiadora norteamericana especializada en el siglo XIX, a pasar los últimos ocho años trabajando en la historia de la antigua Mesopotamia con la intención de responder a aquellas preguntas que a mi modo de ver son esenciales para crear un teoría feminista de la historia. Aunque las cuestiones relativas al «origen» me interesaron inicialmente, pronto comprendí que eran mucho menos importantes que las cuestiones sobre el proceso histórico por el cual se estableció e institucionalizó el patriarcado.

Este proceso quedó manifiesto en cambios en la organización del parentesco y en las relaciones económicas, en la instauración de las burocracias religiosa y estatal y en el giro que dan las cosmogonías con la ascensión de los dioses masculinos. Basándome en los trabajos teóricos que ya existían, presumí que estos cambios ocurrirían «de repente» en un período relativamente breve, que podría haber coincidido con la fundación de los estados arcaicos o que quizá se habría dado antes, cuando se implantó la propiedad privada, la cual daría paso a la sociedad de clases. Bajo la influencia de las teorías marxistas del origen, que trataré más extensamente en el capítulo 1, imaginé una especie de «derrota» revolucionaria que habría alterado visiblemente las relaciones de poder existentes en la sociedad. Esperaba hallar cambios económicos que llevasen a cambios en las ideas y los sistemas explicativos religiosos. En concreto, buscaba cambios visibles en el estatus económico y jurídico de las mujeres. Pero a medida que profundizaba en el estudio de las innumerables fuentes existentes para la historia del antiguo Próximo Oriente, y empezaba a colocarlas dentro de una secuencia histórica, comprendí que mi asunción

había sido demasiado simplista.

No se trata de un problema de fuentes, porque la verdad es que hay de sobras para llevar a cabo una reconstrucción de la historia social de la antigua sociedad mesopotámica. El problema de interpretación es similar al que afronta un historiador de cualquier campo que se aproxima a la historia tradicional con cuestiones relativas a las mujeres. Hay pocos trabajos de categoría acerca de las mujeres, y lo que existe es puramente descriptivo. Los especialistas de esos campos no han dado todavía interpretaciones o generalizaciones referentes a las mujeres.

Así que todavía están por escribir la historia de las mujeres y la historia del cambio en las relaciones entre los sexos en las sociedades mesopotámicas. Siento un enorme respeto por los estudios y los conocimientos técnicos y lingüísticos de los especialistas dedicados a estudiar el antiguo Próximo Oriente, y estoy convencida de que de entre sus filas saldrá finalmente una obra que sintetice y ponga en la perspectiva apropiada la historia jamás contada del cambio de estatus social, político y económico experimentado por las mujeres en el tercer y segundo milenios a.C. Puesto que no soy una asirióloga cualificada y soy incapaz de leer los textos cuneiformes en versión original, no pretendí escribir esa historia.

Observé, sin embargo, que la secuencia de los acontecimientos parecía bastante distinta de la que había previsto. Aunque la formación de los estados arcaicos, que siguió o coincidió con importantes cambios económicos, tecnológicos y militares, trajo consigo diversas alteraciones en las relaciones de poder entre hombres, y entre hombres y mujeres, no existía evidencia alguna de una «derrota». El período de la «formación del patriarcado» no se dio «de repente» sino que fue un proceso que se desarrolló en el transcurso de casi 2.500 años, desde aproximadamente el 3100 al 600 a.C. E incluso en las diversas sociedades del mismo antiguo Próximo Oriente se produjo a un ritmo y en una época distintos.

Además, parecía que las mujeres poseían un estatus muy diferente en distintos aspectos de su vida de manera que, por ejemplo, en Babilonia durante el segundo milenio a.C. los hombres controlaban totalmente la sexualidad femenina y aun así algunas mujeres disfrutaban de una gran independencia económica, numerosos derechos legales y privilegios, y ocupaban cargos de importancia en la sociedad. Me quedé desconcertada cuando averigüé que las evidencias históricas relacionadas con las mujeres carecían casi de sentido si las juzgaba con los criterios tradicionales. Al cabo de un tiempo empecé a comprender que debería centrarme más en el

tema del control de la sexualidad femenina y la procreación que en las cuestiones económicas de rigor, así que comencé a indagar las causas y consecuencias de dicho control sexual. Cuando lo hice, las piezas del rompecabezas empezaron a encajar. No había podido comprender el significado de las evidencias que tenía ante mí porque miraba la formación de clases, tal y como se aplica a hombres y mujeres, desde el presupuesto tradicional de que lo que es cierto para los hombres tiene que serlo para las mujeres. Cuando empecé a preguntarme en qué se diferenciaba la definición de clase para las mujeres de la de los hombres al comienzo mismo de la sociedad de clases, las evidencias que tenía ante mí cobraron sentido.

Voy a desarrollar en este libro las siguientes propuestas:

a) La apropiación por parte de los hombres de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres ocurrió *antes* de la formación de la propiedad privada y de la sociedad de clases. Su uso como mercancía está, de hecho, en la base de la propiedad privada. (Capítulos 1 y 2.)

b) Los estados arcaicos se organizaron como un patriarcado; así que desde sus inicios el estado tuvo un especial interés por mantener la familia patriarcal. (Capítulo 3.)

c) Los hombres aprendieron a instaurar la dominación y la jerarquía sobre otros pueblos gracias a la práctica que ya tenían de dominar a las mujeres de su mismo grupo. Se formalizó con la institucionalización de la esclavitud, que comenzaría con la esclavización de las mujeres de los pueblos conquistados. (Capítulo 4.)

d) La subordinación sexual de las mujeres quedó institucionalizada en los primeros códigos jurídicos y el poder totalitario del estado la impuso. A través de varias vías se aseguró la cooperación de las mujeres en el sistema: la fuerza, la dependencia económica del cabeza de familia, los privilegios clasistas otorgados a las mujeres de clase alta que eran dependientes y se conformaban, y la división, creada artificialmente, entre mujeres respetables y no respetables. (Capítulo 5.)

e) Entre los hombres, la clase estaba y está basada en su relación con los medios de producción: quienes poseían los medios de producción podían dominar a quienes no los poseían. Para las mujeres, la clase estaba mediatizada por sus vínculos sexuales con un hombre, quien entonces les permite acceder a los recursos materiales. La separación entre mujeres «respetables» (es decir, ligadas a un hombre) y «no respetables» (es decir, no ligadas a un hombre o totalmente libres) está institucionalizada en las leyes concernientes a cubrir con velo la figura femenina. (Capítulo 6.)

j) Mucho después que las mujeres se encontraran sexual y económicamente subordinadas a los hombres, aún desempeñaban un

papel activo y respetado al mediar entre los humanos y los dioses en su calidad de sacerdotisas, videntes, adivinatoras y curanderas. El poder metafísico femenino, en especial el poder de dar vida, era venerado por hombres y mujeres en forma de poderosas diosas mucho después que las mujeres estuvieran subordinadas a los hombres en casi todos los aspectos de su vida terrenal. (Capítulo 7.)

g) El derrocamiento de esas diosas poderosas y su sustitución por un dios dominante ocurre en la mayoría de las sociedades del Próximo Oriente tras la consolidación de una monarquía fuerte e imperialista. Gradualmente, la función de controlar la fertilidad, hasta entonces en poder de las diosas, se simboliza con el acto de unión, simbólica o real, del dios o el rey divino con la diosa o su sacerdotisa. Por último, se separa la sexualidad (erotismo) y la procreación con la aparición de una diosa distinta para cada función, y la diosa madre se transforma en la esposa o consorte del principal dios masculino. (Capítulo 7.)

h) El resurgimiento del monoteísmo hebreo supondrá un ataque a los numerosos cultos a las distintas diosas de la fertilidad. En el relato del Libro del Génesis se atribuyen el poder de creación y el de procreación a un dios todopoderoso, cuyos epítetos de «Señor» y «Rey» lo identifican como un dios masculino, y que asocia toda sexualidad femenina, que no sea con fines reproductores, al pecado y al mal. (Capítulo 8.)

i) Con el establecimiento de la comunidad de la alianza, el simbolismo básico y el contrato real entre Dios y la humanidad dan por hecha la posición subordinada de las mujeres y su exclusión de la alianza metafísica y la comunidad terrenal de la alianza. Su única manera de acceder a Dios y a la comunidad santa es a través de su papel de madres. (Capítulo 9.)

j) Esta devaluación simbólica de las mujeres en relación con lo divino pasa a ser una de las metáforas de base de la civilización occidental. La filosofía aristotélica proporcionará la otra metáfora de base al dar por hecho que las mujeres son seres humanos incompletos y defectuosos, de un orden totalmente distinto a los hombres. (Capítulo 10.) Es con la creación de estas dos construcciones metafóricas, que se encuentran en las raíces de los sistemas simbólicos de la civilización occidental, con lo que la subordinación de las mujeres se ve como «natural» y, por tanto, se torna invisible. Esto es lo que finalmente consolida con fuerza al patriarcado como una realidad y como una ideología.

¿Qué relación hay entre las ideas, y en concreto las ideas del género, (2) y las fuerzas sociales y económicas que determinan la historia? El modelo en cualquier idea es la realidad: las personas no pueden concebir algo

que no hayan experimentado por sí mismas o que, al menos, otros lo hayan experimentado antes. De este modo, las imágenes, las metáforas y los mitos encuentran todos expresión en formas que están «prefiguradas» en experiencias pasadas. Durante los períodos de cambio, las personas reinterpretan estos símbolos de una nueva manera que conduce a nuevas combinaciones e ideas.

Lo que intento hacer con mi libro es seguir, por medio de las evidencias históricas, el desarrollo de las principales ideas, símbolos y metáforas a través de los cuales las relaciones de género patriarcales quedaron incorporadas a la civilización occidental. Cada capítulo está elaborado en torno a una de estas metáforas sobre el género, que queda plasmada en el título que lo encabeza. En la presente obra he intentado aislar e identificar las formas en que la civilización occidental construyó el género y estudiarlas en los momentos o en los períodos de cambio. Estas formas consisten en normas sociales expresadas en cometidos sociales, en leyes y en metáforas. En cierta manera, estas formas son artefactos históricos a partir de los cuales se puede deducir la realidad social que dio lugar a la idea o a la metáfora. Si se buscan los cambios de la metáfora o de la imagen, se podrán seguir los avances históricos subyacentes en la sociedad, incluso en ausencia de otros datos históricos. En el caso de la sociedad mesopotámica, la abundancia de testimonios históricos hace posible, en la mayoría de los casos, confirmar el análisis que hago de los símbolos comparándolo con estos datos más fidedignos.

Los principales símbolos y metáforas del género de la civilización occidental provenían de las fuentes mesopotámicas y, más tarde, de las hebreas. Por supuesto, sería deseable ampliar este estudio a fin de incluir las influencias arábigas, egipcias y europeas, pero una empresa de este porte exigiría más años de estudio de los que yo, a mi edad, podré dedicar. Sólo me queda esperar que mi esfuerzo por reinterpretar las evidencias históricas disponibles sirva de inspiración a otras personas para que sigan trabajando en las mismas cuestiones desde su propio campo y con las herramientas de estudio más refinadas de que dispongan.

Cuando empecé este libro, lo concebí como un estudio de la relación de las mujeres con la creación del sistema simbólico mundial, su exclusión de él, sus esfuerzos por salirse de la desventaja educativa sistemática a la que se veían sujetas y, por último, su llegada a la conciencia feminista. Pero a medida que fue avanzando mi trabajo con las fuentes mesopotámicas antiguas, la abundancia de datos me impulsó a ampliar mi obra a dos volúmenes, el primero de los cuales finalizaría

aproximadamente en el 400 a.C. El segundo volumen tratará del nacimiento de la conciencia feminista y cubrirá la era cristiana.

Aunque opino que mi hipótesis tiene aplicación universal, no pretendo ofrecer, basándome en el estudio de una sola región, una «teoría general» del surgimiento del patriarcado y del sexismo. Hay que verificar y contrastar las hipótesis teóricas que doy para la civilización occidental con otras culturas y ver si su aplicación es generalizada.

Cuando emprendamos esta exploración, ¿cómo vamos a pensar en las mujeres como un colectivo? Hay tres metáforas que nos pueden ayudar a ver desde esta nueva perspectiva:

En un brillante artículo del año 1979, Joan Kelly hablaba de la nueva «doble perspectiva» de los estudios feministas:

... el lugar que ocupa la mujer no es una esfera o un dominio aparte de la existencia, sino que está dentro de la existencia social en general ... El pensamiento feminista se está alejando de la desgajada visión de la realidad social que heredó de un pasado reciente. Nuestra perspectiva actual ha cambiado, cediendo paso a una nueva conciencia del «lugar» que ocupa la mujer dentro de la familia y la sociedad... Lo que vemos no son dos esferas de realidad social (la casa y el trabajo, lo privado y lo público), sino dos (o tres) grupos de relaciones sociales. (3)

Estamos añadiendo la visión femenina a la masculina y ese proceso es transformador. Pero hay que obligar a dar un paso más a la metáfora de Joan Kelly: cuando miramos sólo con un ojo, nuestro campo de visión es limitado y carece de profundidad. Si miramos luego con el otro, nuestro campo visual se amplía pero todavía le falta profundidad. Sólo cuando abrimos ambos ojos a la vez logramos tener todo el campo de visión y una percepción exacta de la profundidad.

El ordenador nos proporciona otra metáfora. La pantalla nos muestra la imagen de un triángulo (bidimensional). Conservando todavía esa imagen, el triángulo se desplaza y se transforma en una pirámide (tridimensional). Ahora la pirámide se desplaza y crea una curva (la cuarta dimensión), aunque todavía aparecen las imágenes de la pirámide y el triángulo. Vemos las cuatro dimensiones a la vez, sin perder ninguna de ellas, pero observando también la relación que hay entre una y otra.

La forma en que hemos estado viendo es, en términos patriarcales, bidimensional. «Añadir las mujeres» al esquema patriarcal lo convierte en tridimensional. Pero sólo cuando la tercera dimensión queda plenamente integrada y se mueve con el todo, sólo cuando la visión femenina es igual a la masculina, percibimos las verdaderas relaciones existentes en el todo

y la conexión entre sus partes.

Para acabar, otra imagen. Hombres y mujeres viven en un escenario en el que interpretan el papel, de igual importancia, que les ha tocado. La obra no puede proseguir sin ambas clases de intérpretes. Ninguna contribuye «más o menos» al todo; ninguna es secundaria o se puede prescindir de ella. Pero la escena ha sido concebida, pintada y definida por los hombres. Ellos han escrito la obra, han dirigido el espectáculo, e interpretado el significado de la acción. Se han quedado las partes más interesantes, las más heroicas, y han dado a las mujeres los papeles secundarios.

Cuando las mujeres se dan cuenta de la diferencia de la manera en que participan en la obra, piden una mayor igualdad en el reparto de papeles. A veces eclipsan a los hombres, otras veces sustituyen a un intérprete masculino que ha desaparecido. Finalmente las mujeres, tras un esfuerzo considerable, obtienen el derecho a acceder a un reparto igualitario de los papeles, pero primero deberán mostrar que están «cualificadas». Nuevamente son los hombres quienes fijan los términos de su «cualificación»; ellos juzgan si las mujeres están a la altura del papel; ellos les conceden o niegan la admisión. Dan preferencia a las mujeres dóciles y a aquellas que se adecuan perfectamente a la descripción del trabajo. Los hombres castigan con el ridículo, la exclusión o el ostracismo a cualquier mujer que se arroga el derecho a interpretar su propio papel o, el peor de todos los males, el derecho a reescribir el argumento.

Las mujeres tardan mucho tiempo en comprender que conseguir partes «iguales» no las convertirá en iguales mientras el argumento, *el atrezzo*, la puesta en escena y la dirección estén en manos de los hombres. Cuando las mujeres empiezan a darse cuenta de ello y a reunirse durante los entreactos, e incluso en medio de la representación, para discutir qué hacer al respecto, la obra se acaba.

Si miramos la Historia de la sociedad que se ha escrito como si de dicha obra se tratara, caemos en la cuenta de que el relato de las representaciones dadas durante miles de años ha sido escrito sólo por hombres y contado con sus propias palabras. Han fijado su atención principalmente en los hombres. No es de sorprender que ni se hayan dado cuenta de las acciones emprendidas por mujeres. Finalmente, en los últimos cincuenta años, algunas de ellas han adquirido la formación necesaria para escribir las obras de la compañía. Cuando lo hacen, empiezan a prestar una mayor atención a lo que hacían las mujeres. Sin embargo, sus mentores masculinos las habían adiestrado bien. Así que encontraban que lo que hacían los hombres era más importante y, en sus

ansias de realzar la parte de las mujeres en el pasado, buscaban a aquellas mujeres que hubieran hecho las mismas cosas que los hombres. De esta forma nació la historia compensatoria.

Lo que las mujeres deben hacer, lo que las feministas están haciendo, es señalar con el dedo el escenario, el *atrezzo*, el decorado, el director y el guionista, igual que lo hiciera aquel niño del cuento que descubrió que el emperador iba desnudo, y decir: la verdadera desigualdad que hay entre nosotros está dentro de este marco. Y luego han de derrumbarlo.

¿Qué tipo de historia se escribirá cuando se aleje la sombra de la dominación, y hombres y mujeres compartan por un igual la tarea de hacer las definiciones? ¿Devaluemos el pasado, depondremos categorías, suplantaremos el orden por el caos?

No. Simplemente caminaremos bajo el cielo. Observaremos cómo cambia, cómo salen las estrellas y gira la Luna, y describiremos la Tierra y el trabajo que en ella se hace con voces masculinas y femeninas. Después de todo, su visión nos podrá enriquecer. Ahora sabemos que el hombre no es la medida de todo lo que es humano; lo son los hombres y las mujeres. Los hombres no son el centro del mundo: los son hombres y mujeres. Esta idea transformará la conciencia de una forma tan decisiva como el descubrimiento de Copérnico de que la Tierra no es el centro del universo. Podemos interpretar partes distintas sobre el escenario, a veces intercambiándonoslas o decidiendo conservarlas, según nos parezca. Podemos descubrir talentos nuevos entre aquellas a las que siempre se ha mantenido a la sombra de lo que otros hacían. Podemos encontrarnos con que los que siempre habían asumido la carga de actuar y definir pueden disponer ahora de más libertad para interpretar y experimentar el puro goce de vivir. No tenemos ninguna obligación de describir qué hallaremos al final, igual que no la tenían aquellos exploradores que navegaron al otro extremo del mundo para encontrarse con que la Tierra era redonda.

Nunca lo sabremos hasta que no empecemos. El mismo proceso es el camino, es el objetivo.

1. Para marcar la diferencia escribiré «historia», el pasado que no ha quedado escrito, en minúscula, e «Historia», el pasado que se ha escrito e interpretado, con mayúscula.

2. El sexo es una realidad biológica en hombres y mujeres. El *género* es la definición cultural de la conducta que se considera apropiada a los sexos en una sociedad y en un momento determinados. El género es una serie de papeles culturales; por lo tanto, es un producto cultural que cambia con el tiempo (se recomienda consultar los apartados de sexo y género en el Apéndice: «Definiciones»).

3. Joan Kelly, conferencia sobre «The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the "Women and Power"», *Feminist Studies*, vol. 6, n.º 1 (primavera de 1987), pp. 221-222.

1. LOS ORÍGENES

Ante nosotros se extienden en confusa amalgama los pedazos de restos materiales: útiles, tumbas, fragmentos de cerámica, los restos de casas y santuarios, artefactos de origen dudoso sobre las paredes de las cuevas, restos humanos; todos ellos con su historia. [Los unimos ayudados por mitos y conjeturas; los comparamos con lo que sabemos de los pueblos «primitivos» que sobreviven en la actualidad; utilizamos la ciencia, la filosofía o la religión para elaborar un modelo de ese lejano pasado previo al inicio de la civilización.

El enfoque que usamos en la interpretación -nuestro esquema conceptual- determina el resultado final. Este esquema no se halla libre de juicios de valor. Hacemos al pasado las preguntas que queremos ver respondidas en el presente. Durante largos períodos de la época histórica el marco conceptual que conformaba nuestras preguntas era aceptado como un hecho reconocido, indiscutible e incuestionable. Mientras la concepción teleológica cristiana dominó el pensamiento histórico se consideró a la historia precristiana meramente un estadio previo a la verdadera historia, que comenzó con el nacimiento de Cristo y acabaría con el segundo advenimiento. Cuando la teoría darwiniana dominó el pensamiento histórico, se vio la prehistoria como un estadio de «barbarie» dentro de un proceso evolutivo de la humanidad que iba de lo más simple a lo más complejo. Lo que triunfaba y sobrevivía era considerado, por el mero hecho de su supervivencia, superior a lo que se esfumaba y que, por consiguiente, había «fallado». Mientras los presupuestos androcéntricos dominaron nuestras interpretaciones,

encontrábamos en el pasado la ordenación según sexos/géneros prevaeciente en el presente. Dábamos por sentada la existencia de un dominio masculino y cualquier evidencia en contra aparecía como una mera excepción a la norma o una alternativa fallida.

Los tradicionalistas, tanto los que trabajan dentro de un ámbito religioso como «científico», han considerado la subordinación de las mujeres un hecho universal, de origen divino, o natural y, por tanto, inmutable. Así que no hay que cuestionárselo. Lo que ha sobrevivido lo ha logrado porque era lo mejor; lo que sigue debería continuar siendo igual.

Aquellos que critican las asunciones androcéntricas y los que reconocen la necesidad de un cambio social en el presente han puesto en duda el concepto de universalidad de la subordinación femenina. Estiman que si el sistema de dominación patriarcal tuvo un origen en la historia, podría abolirse si se alteran las condiciones históricas. Por consiguiente, la cuestión sobre la universalidad de la subordinación femenina ha sido, durante más de 150 años, el núcleo del debate entre tradicionalistas y pensadoras feministas.

Para quienes critican las explicaciones patriarcales, la siguiente pregunta por orden de importancia es: si la subordinación femenina no era universal entonces, ¿existió alguna vez un modelo alternativo de sociedad? Esta pregunta se ha convertido con frecuencia en la búsqueda de una sociedad matriarcal en el pasado. Ya que muchas de las evidencias de esta búsqueda proceden de los mitos, la religión y los símbolos, casi no se ha prestado atención a los testimonios históricos.

La cuestión más importante y significativa para el historiador es esta: cómo, cuándo y por qué se produjo la subordinación de las mujeres.

Por consiguiente, antes de que podamos emprender una discusión acerca de la evolución histórica del patriarcado, hemos de revisar las principales posturas en el debate en torno a estas tres cuestiones.

La respuesta tradicional a la primera cuestión es, por supuesto, que la dominación masculina es un fenómeno universal y natural. Se podría presentar la argumentación en términos religiosos: la mujer está subordinada al hombre porque así la creó Dios. (1) Los tradicionalistas aceptan el fenómeno de la «asimetría sexual», la atribución de tareas y papeles diferentes a hombres y mujeres, observada en cualquier sociedad humana conocida, como prueba de su postura y señal de que es «natural». (2) Puesto que a la mujer se le asignó por designio divino una función biológica diferente a la del hombre, dicen, también se le deben adjudicar cometidos sociales distintos. Si Dios o la naturaleza crearon las diferencias de sexo, que a su vez determinaron la división sexual del trabajo, no hay que culpar a nadie por la desigualdad sexual y el dominio

masculino.

La explicación tradicional se centra en la capacidad reproductiva de las mujeres y ve en la maternidad el principal objetivo en la vida de la mujer, de ahí se deduce que se cataloguen de desviaciones a aquellas mujeres que no son madres. La función maternal de las mujeres se entiende como una necesidad para la especie, ya que las sociedades no hubieran sobrevivido hasta la actualidad a menos que la mayoría de las mujeres no hubieran dedicado la mayor parte de su vida adulta a tener y cuidar hijos. Por lo tanto, se considera que la división sexual del trabajo fundamentada en las diferencias biológicas es funcional y justa.

Una explicación corolaria de la asimetría sexual es la que sitúa las causas de la subordinación femenina en factores biológicos que atañen a los hombres. La mayor fuerza física de éstos, su capacidad para correr más rápido y cargar mayor peso, junto con su mayor agresividad, les capacitan para ser cazadores. Por tanto, se convierten en los que suministran los alimentos a la tribu, y se les valora y honra más que a las mujeres. Las habilidades derivadas de las actividades cinegéticas les dotan a su vez para ser guerreros. El hombre cazador, superior en fuerza, con aptitudes, junto con la experiencia nacida del uso de útiles y armas, protege y defiende «naturalmente» a la mujer, más vulnerable y cuya dotación biológica la destina a la maternidad y a la crianza de los hijos. (3) Por último, esta interpretación determinista biológica se aplica desde la Edad de Piedra hasta el presente gracias a la aseveración de que la división sexual del trabajo basada en la «superioridad» natural del hombre es un hecho y, por consiguiente, tan válido hoy como lo fuera en los primitivos comienzos de la sociedad humana.

Esta teoría, en sus diferentes formas, es con mucho la versión más popular en la actualidad del argumento tradicional y ha tenido un fuerte efecto explicativo y de refuerzo sobre las ideas contemporáneas de la supremacía masculina. Probablemente se deba a sus adornos «científicos», basados en una selección de los datos etnográficos y en el hecho de que parece explicar el dominio masculino de tal manera que exime a todos los hombres contemporáneos de cualquier responsabilidad por ello. Con qué profundidad esta explicación ha afectado incluso a las teóricas feministas queda patente en su aceptación parcial por parte de Simone de Beauvoir, quien da por seguro que la «trascendencia» del hombre deriva de la caza y la guerra y del uso de las herramientas necesarias para estas actividades. (4)

Lejos de las dudosas afirmaciones biológicas sobre la superioridad física masculina, la interpretación del hombre cazador ha sido rebatida gracias a las evidencias antropológicas de las sociedades cazadoras y recolectoras. En

la mayoría de ellas, la caza de animales grandes es una actividad auxiliar, mientras que las principales aportaciones de alimento provienen de las actividades de recolección y caza menor, que llevan a cabo mujeres y niños. (5) Además, como veremos más adelante, es precisamente en las sociedades cazadoras y recolectoras donde encontramos bastantes ejemplos de complementariedad entre sexos, y en las que las mujeres ostentan un estatus relativamente alto, en oposición directa a lo que se afirma desde la escuela de pensamiento del hombre cazador.

Las antropólogas feministas han puesto recientemente en duda muchas de las antiguas generalizaciones, que sostenían que la dominación masculina era virtualmente universal en todas las sociedades conocidas, por ser asunciones patriarcales de parte de los etnógrafos e investigadores de esas culturas. Cuando las antropólogas feministas han revisado los datos o han hecho su propio trabajo de campo se han encontrado con que la dominación masculina no es ni mucho menos universal. Han hallado sociedades en las que la asimetría sexual no comporta connotaciones de dominio o subordinación. Es más, las tareas realizadas por ambos sexos resultan indispensables para la supervivencia del grupo, y en muchos aspectos se considera que ambos tienen el mismo estatus. En estas sociedades se cree que los sexos son «complementarios»; tienen papeles y estatus diferentes, pero son iguales. (6)

Otra manera de refutar las teorías del hombre cazador ha sido la de mostrar las contribuciones fundamentales, culturalmente innovadoras, de las mujeres a la creación de la civilización con sus inventos de la cestería y la cerámica y sus conocimientos y el desarrollo de la horticultura. (7) Elise Boulding, en concreto, ha demostrado que el mito del hombre cazador y su perpetuación son creaciones socioculturales al servicio del mantenimiento de la supremacía y hegemonía masculinas. (8)

La defensa tradicional de la supremacía masculina basada en el razonamiento determinista biológico ha cambiado con el tiempo y ha demostrado ser extremadamente adaptable y flexible. Cuando en el siglo XIX empezó a perder fuerza el argumento religioso, la explicación tradicional de la inferioridad de la mujer se hizo «científica». Las teorías darwinianas reforzaron la creencia de que la supervivencia de la especie era más importante que el logro personal. De la misma manera que el Evangelio Social utilizó la idea darwiniana de supervivencia del más apto para justificar la distribución desigual de riquezas y privilegios en la sociedad norteamericana, los defensores científicos del patriarcado justificaban que se definiera a las mujeres por su rol maternal y que se las excluyera de las oportunidades económicas y educativas porque estaban al servicio de la causa más noble de la supervivencia de la especie. A causa de su constitución

biológica y su función maternal se pensaba que las mujeres no eran aptas para una educación superior y otras actividades profesionales. Se consideraba la menstruación y la menopausia, incluso el embarazo, estados que debilitaban, enfermaban, o eran anormales, que imposibilitaban a las mujeres y las hacían verdaderamente inferiores. (9)

Asimismo, la psicología moderna observó las diferencias de sexo existentes desde la asunción previa y no verificada de que eran naturales, y construyó la imagen de una hembra psicológica que se encontraba biológicamente tan determinada como lo estuvieron sus antepasadas. Al observar desde una perspectiva ahistórica los papeles sexuales, los psicólogos tuvieron que hacer conclusiones partiendo de datos clínicos observados, en los que se reforzaban los papeles por géneros predominantes. (10)

Las teorías de Sigmund Freud alentaron también la explicación tradicional. Para Freud, el humano corriente era un varón; la mujer era, según su definición, un ser humano anormal que no tenía pene y cuya estructura psicológica supuestamente se centraba en la lucha por compensar dicha deficiencia. Aunque muchos aspectos de la teoría freudiana serían de gran utilidad en la construcción de la teoría feminista, fue el dictamen de Freud de que para la mujer «la anatomía es el destino» lo que dio nuevo vigor y fuerzas al argumento supremacista masculino. (11)

Las aplicaciones a menudo vulgarizadas de la teoría freudiana en la educación infantil y en obras de divulgación dieron un renovado prestigio al viejo argumento de que el principal papel de la mujer es tener y cuidar hijos. La doctrina popularizada de Freud se convirtió en texto obligado de educadores, asistentes sociales y de la audiencia de los medios de comunicación. (12)

Recientemente, la sociobiología de E. O. Wilson ha ofrecido la visión tradicional del género bajo una argumentación en la que se aplican las ideas darwinianas de la selección natural a la conducta humana. Wilson y sus seguidores argumentan que las conductas humanas que son «adaptativas» para la supervivencia del grupo quedan codificadas en los genes, e incluyen en estas conductas cualidades tan complejas como el altruismo, la lealtad o la conducta maternal. No sólo dicen que los grupos que practiquen una división sexual del trabajo en la que las mujeres hagan de niñeras y educadoras de los niños tendrán una ventaja evolutiva, sino que defienden que este comportamiento pasa de alguna manera a formar parte de nuestro código genético, de modo que las propensiones psicológicas y físicas necesarias para esta organización social se desarrollan selectivamente y se seleccionan genéticamente. El papel de madre no es tan sólo un papel asignado por la sociedad, es también el que se ajusta a las necesidades físicas y psicológicas de las mujeres. Aquí, nuevamente, el determinismo biológico se

convierte en una obligación, en realidad una defensa política del *statu quo* en lenguaje científico. (13)

Las críticas feministas han demostrado la argumentación circular, la falta de pruebas y los presupuestos acientíficos de la sociobiología de Wilson. (14) Desde un punto de vista no científico, la falacia más obvia de los sociobiólogos es su ahistoricidad por lo que respecta al hecho de que los hombres y las mujeres de hoy no viven en un estado natural. La historia de la civilización describe el proceso por el cual los humanos se han distanciado de la naturaleza mediante la invención y el perfeccionamiento de la cultura. Los tradicionalistas ignoran los cambios tecnológicos que han hecho posible alimentar a un niño con biberón sin riesgos y hacerle crecer con otras personas que le cuiden que no sean su madre. Ignoran las consecuencias del cambio sufrido en la duración de la vida y en los ciclos vitales. Hasta que las normas comunales de higiene y los conocimientos médicos actuales no frenaron la mortalidad infantil al punto que los progenitores podían contar con que cada hijo que tuvieran llegaría a la madurez, las mujeres estaban obligadas a alumbrar bastantes hijos a fin de que unos cuantos sobrevivieran. Del mismo modo, el aumento de la esperanza de vida y el descenso de la mortalidad infantil modificaron los ciclos vitales de hombres y mujeres. Estos avances iban ligados a la industrialización y ocurrieron en la civilización occidental (para los blancos) a finales del siglo XIX, produciéndose más tarde para los pobres y las minorías a causa de la distribución desigual de los servicios sanitarios y sociales. Mientras que hasta 1870 la crianza de los hijos y el matrimonio eran coterminales -es decir, cabía esperar que uno o ambos progenitores falleciesen antes de que el menor de sus hijos llegara a la madurez-, en la sociedad norteamericana actual las parejas pueden contar con vivir juntas doce años más después de que el menor de sus hijos haya llegado a adulto, y las mujeres pueden esperar sobrevivir siete años a sus maridos. (15)

Y en cambio los tradicionalistas pretenden que las mujeres continúen en los mismos papeles y ocupaciones que eran operativos y necesarios para la especie en el neolítico. Aceptan los cambios culturales gracias a los cuales los varones se han liberado de las necesidades biológicas. Suplir el esfuerzo físico por el trabajo de las máquinas es progreso; sólo las mujeres están, en su opinión, destinadas para siempre al servicio de la especie a causa de su biología. Decir que de todas las actividades humanas tan sólo el que las mujeres cuiden de los hijos es inmutable y eterno es, en verdad, relegar la mitad de la raza humana a un estado inferior de existencia, a la naturaleza y no a la cultura.

Las cualidades que habrían ayudado a la supervivencia humana

durante el neolítico ahora les son innecesarias a las personas. Independientemente de si cualidades como la agresividad o el cuidado de los hijos se transmiten genética o culturalmente, es obvio que la agresividad masculina, que pudo ser muy funcional durante la Edad de Piedra, es una amenaza a la supervivencia de la humanidad en la era nuclear. En un momento en que la superpoblación y el agotamiento de los recursos naturales suponen un verdadero peligro para la supervivencia humana, puede que sea más adaptativo refrenar la capacidad reproductiva de las mujeres que fomentarla.

Además, en desacuerdo con cualquier argumento que se base en el determinismo biológico, las feministas cuestionan las asunciones androcéntricas ocultas en las ciencias que se dedican a los seres humanos. Han denunciado que en biología, antropología, zoología y psicología estas asunciones han inducido a hacer lecturas de los datos científicos que distorsionan su significado. De este modo, por ejemplo, se reviste el comportamiento de los animales de un significado antropomórfico, y se convierte a los chimpancés machos en patriarcas. (16) Muchas feministas sostienen que las interpretaciones culturales han exagerado enormemente el escaso número de diferencias reales que hay entre los sexos, y que el valor dado a las diferencias sexuales es de por sí un producto cultural. Los atributos sexuales son una realidad biológica, pero el género es un producto del proceso histórico. El hecho de que las mujeres tengan hijos responde al sexo; que las mujeres los críen se debe al género, una construcción cultural. El género ha sido el principal responsable de que se asignara un lugar determinado a las mujeres en la sociedad. (17)

Demos ahora un breve repaso a las teorías que niegan la universalidad de la subordinación femenina y que defienden un primer estadio de dominación femenina (matriarcado) o de igualdad entre mujeres y hombres. Las principales explicaciones son la economicomarxista y la materialista.

El análisis marxista ha influido enormemente sobre las estudiosas feministas al indicarles las cuestiones a preguntar. La obra de referencia básica es *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels, que describe la «histórica derrota del sexo femenino» como un evento que deriva del surgimiento de la propiedad privada. (18) Engels, que extrajo sus generalizaciones del trabajo de etnógrafos y teóricos del siglo XIX tales como J. J. Bachofen y L. M. Morgan, defendía la existencia de sociedades comunistas sin clases previas a la formación de la propiedad privada. (19) Puede que estas sociedades fueran o no matriarcales, pero eran igualitarias. Engels suponía una «primitiva» división del trabajo

entre los sexos.

El hombre lucha en la guerra, va de caza y de pesca, procura los alimentos y las herramientas necesarias para ello. La mujer atiende la casa y la preparación de los alimentos, confecciona ropas, cocina, teje y cose. Cada uno es el amo en su esfera: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada uno es propietario de los instrumentos que hace y emplea ... Aquello que se haga o utilice en común es de propiedad comunal: la casa, el jardín, la barca. (20)

La descripción que hace Engels de la primitiva división sexual del trabajo se parece curiosamente a la de las unidades familiares campesinas de Europa trasladadas a la prehistoria. La información etnográfica en la que él basó sus generalizaciones ha sido rebatida. En la mayoría de las sociedades primitivas del pasado y en todas las sociedades cazadoras y recolectoras que todavía existen hoy, las mujeres aportan por término medio el 60 por 100 o más de la comida. Para ello a menudo tienen que alejarse de sus casas, llevándose consigo bebés y niños pequeños. Además, la asunción de que existe una fórmula y un modelo de la división sexual del trabajo es errónea. El trabajo concreto realizado por hombres y mujeres difiere muchísimo según la cultura, y depende bastante del entorno ecológico en que viven estas personas. (21) Engels planteó la teoría de que en las sociedades tribales el desarrollo de la domesticación animal llevó al comercio y a la propiedad de los rebaños en manos de los cabezas de familia, presumiblemente varones, pero fue incapaz de explicar cómo se produjo. Los hombres se apropiaron de los excedentes de la ganadería y los convirtieron en propiedad privada. Una vez adquirida esta propiedad privada, los hombres buscaron la manera de asegurarla para sí y sus herederos; lo lograron institucionalizando la familia monógama. Al controlar la sexualidad femenina mediante la exigencia de una castidad premarital y el establecimiento del doble estándar sexual dentro del matrimonio, los hombres se aseguraron la legitimidad de su descendencia y garantizaron así su interés de propiedad. Engels subrayó la vinculación entre la ruptura de las anteriores relaciones de parentesco basadas en la propiedad comunal y el nacimiento de la familia nuclear como unidad económica.

Con el desarrollo del Estado, la familia monógama se transformó en la familia patriarcal, en la que el trabajo de la esposa «pasó a ser un *servicio privado*; la esposa se convirtió en la principal sirvienta, excluida de participar en la producción social». Engels concluía:

La abolición del derecho materno fue *la histórica derrota del sexo femenino*. El hombre también tomó el mando en la casa; la mujer quedó degradada y reducida a la servidumbre; se convirtió en la esclava de su lujuria y en un mero instrumento de reproducción.^[23]

Engels empleó el término *Mutterrecht*, traducido aquí por derecho materno, recogido de Bachofen, para describir las relaciones de parentesco matrilineales en las que las propiedades de los hombres no pasaban a sus hijos sino a los hijos de sus hermanas. También aceptaba el modelo de Bachofen de una progresión «histórica» de la estructura familiar, desde el matrimonio de grupo al monógamo. Argumentaba que el matrimonio monógamo era visto por la mujer como una mejora en su condición, ya que con ello adquirió «el derecho a entregarse solamente a un hombre». Engels llamó también la atención respecto a la institucionalización de la prostitución, que describió como uno de los pilares indispensables del matrimonio monógamo.

Se han criticado las conjeturas que hace Engels acerca de la sexualidad femenina por ser un reflejo de sus propios valores sexistas victorianos, pues parte de la asunción, no probada, de que los estándares de mojigatería de las mujeres del siglo XIX podían explicar los actos y las actitudes de las mujeres en los albores de la civilización. (24) Con todo, Engels realizó una gran contribución a nuestros conocimientos sobre la posición de las mujeres en la sociedad y en la historia: 1) Subrayó la conexión entre cambios estructurales en las relaciones de parentesco y cambios en la división del trabajo, por un lado, y la posición que ocupan las mujeres en la sociedad, por el otro. 2) Demostró una conexión entre el establecimiento de la propiedad privada, el matrimonio monógamo y la prostitución. 3) Mostró la conexión entre el dominio económico y político de los hombres y su control sobre la sexualidad femenina. 4) Al situar «la histórica derrota del sexo femenino» en el período de formación de los estados arcaicos, basados en el dominio de las elites propietarias, dio historicidad al acontecimiento. Aunque fue incapaz de probar ninguna de estas propuestas, definió las principales cuestiones teóricas de los siguientes cien años. También ciñó la discusión de «la cuestión femenina» al ofrecer una explicación convincente, uncausal, y al concentrar la atención en un solo acontecimiento que para él se asemejaba a una «derrota» revolucionaria. Si la causa de la «esclavización» de las mujeres fuera el desarrollo de la propiedad privada y las instituciones que de ella se derivan, lógicamente se deducía que la abolición de la propiedad privada liberaría a las mujeres. En cualquier caso, la mayor parte de los trabajos teóricos en el tema del origen de la subordinación de las mujeres se han dirigido a aprobar, mejorar o refutar la obra de Engels.

Las asunciones básicas de Engels acerca de la naturaleza de los sexos estaban basadas en la aceptación de las teorías evolutivas de la biología, pero su mayor mérito fue destacar el influjo que tienen las fuerzas sociales

y culturales en la estructuración y definición de las relaciones entre los sexos. Paralelamente a su modelo de relaciones sociales, desarrolló una teoría evolutiva de las relaciones entre los sexos en la que el punto álgido de desarrollo era el matrimonio monógamo entre clases obreras en una sociedad socialista. Al vincular las relaciones sexuales con relaciones sociales en proceso de cambio quebró el determinismo biológico de los tradicionalistas. Por llamar la atención sobre el conflicto sexual incorporado a la institución tal y como emergió de las relaciones de propiedad privada, reforzó el vínculo entre cambio económico-social y lo que hoy denominaríamos relaciones de género. Él definió el matrimonio monógamo de la manera en que se formó en la primera sociedad estatal como «la sujeción de un sexo a otro, la proclama de un conflicto entre sexos totalmente desconocido hasta ahora en los tiempos prehistóricos». Significativamente, continuaba:

La primera oposición de clases que aparece en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre hombre y mujer en el matrimonio monógamo, y la primera opresión de clases con la del sexo femenino por el masculino.⁽²⁵⁾

Estas afirmaciones ofrecían muchas vías prometedoras para la elaboración de teorías, de las cuales se hablará más adelante. Pero la identificación que hace Engels de la relación entre los sexos con el «antagonismo de clases» ha resultado ser un callejón sin salida que durante mucho tiempo ha apartado a los teóricos del conocimiento real de las diferencias entre relaciones de clases y relaciones entre sexos. Ello se vio agravado por la insistencia que ponían los marxistas en que las cuestiones de las relaciones entre sexos debían estar subordinadas a cuestiones de relaciones entre clases, expresado no sólo en la teoría sino también en la práctica política, allí donde tuvieron el poder para ello. Sólo recientemente las nuevas especialistas feministas han empezado a forjar las herramientas teóricas con que corregir dichos errores.

El antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss ofrece también una explicación teórica en la que la subordinación de las mujeres resulta crucial para la formación de la cultura. Pero a diferencia de Engels, Lévi-Strauss defiende que los hombres construyeron la cultura a partir de un solo componente básico. Lévi-Strauss reconoce en el tabú del incesto un mecanismo humano universal, arraigado en cualquier organización social.

La prohibición del incesto no es tanto una norma que prohíbe el matrimonio con la madre, la hermana o la hija, como una norma que obliga a dar la madre, la hermana o la hija a otros. Esta es la regla suprema del obsequio.⁽²⁶⁾

El «intercambio de mujeres» es la primera forma de comercio, mediante la cual se las convierte en una mercancía y se las «cosifica», es decir, se las considera cosas antes que seres humanos. El intercambio de mujeres, según Lévi-Strauss, marca el inicio de la subordinación de las mujeres. Ello a su vez refuerza una división sexual del trabajo que establece el dominio masculino. De todas formas Lévi-Strauss considera el tabú del incesto como un paso positivo y necesario hacia la creación de la cultura humana. Las pequeñas tribus autosuficientes estaban obligadas a relacionarse con las tribus vecinas, bien mediante una guerra continua o bien buscando una vía de coexistencia pacífica. Los tabúes de la endogamia y el incesto estructuraron una interacción pacífica y promovieron las alianzas entre tribus.

La antropóloga Gayle Rubin define con precisión la manera en que este sistema de intercambio afecta a las mujeres:

El intercambio de mujeres es la manera rápida de expresar que las relaciones sociales del sistema de parentesco decretan que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninos, y que las mujeres no los tienen sobre sus parientes masculinos ... [Es un] sistema en el cual las mujeres no tienen plenos derechos sobre sí mismas.⁽²⁷⁾

Debemos advertir que en la teoría de Lévi-Strauss los hombres son los actores que imponen una serie de estructuras y relaciones sobre las mujeres. Una explicación de esta índole no se puede considerar aceptable. ¿Cómo ocurrió? ¿Por qué se tenía que intercambiar mujeres y no hombres o niños y niñas? Aunque se admitiera la utilidad operativa de este arreglo, ¿por qué tenían que estar las mujeres de acuerdo?⁽²⁸⁾ Indagaremos estas cuestiones en el próximo capítulo, en un esfuerzo por elaborar una hipótesis fiable.

El gran influjo de Lévi-Strauss sobre las teóricas feministas ha provocado un cambio de atención, desde la búsqueda de los orígenes económicos al estudio de los sistemas simbólicos y los significados de las sociedades. La obra más influyente fue el ensayo de Sherry Ortner, en el año 1974, en donde ella argumentaba convincentemente que en cualquier sociedad conocida se identifica a las mujeres por estar más cerca de la naturaleza que de la cultura. (29) Puesto que cualquier cultura infravalora la naturaleza porque lucha por dominarla, las mujeres se han convertido en el símbolo de un orden inferior, intermedio, de seres. Ortner mostraba que se las identificaba así porque:

1) El cuerpo de la mujer y su función ... parecen acercarla más a la naturaleza; 2) el cuerpo femenino y sus funciones la colocan en papeles sociales que a su vez se consideran de orden inferior dentro de los procesos culturales a los de los hombres; y 3) los roles tradicionales de la mujer, que su cuerpo y las funciones de éste le imponen, le dan a su vez una estructura psíquica distinta ... que ... se considera más próxima a la naturaleza. (30)

Este breve ensayo provocó un debate largo y muy informativo entre las teóricas y las antropólogas feministas que todavía prosigue. Ortner, y quienes coinciden con ella, abogan fuertemente por la universalidad de la subordinación femenina, si no en las condiciones sociales actuales, al menos en los sistemas de significado de la sociedad. Quienes se oponen a este punto de vista refutan la idea de universalidad, lo critican por ser ahistórico y se niegan a situar a las mujeres en el papel de las víctimas pasivas. Por último, ponen en duda la aceptación, implícita en la posición estructuralista feminista, de la existencia de una dicotomía inamovible e inmutable entre hombre y mujer.⁽³¹⁾

No es este el lugar para hacer justicia a la copiosidad y sofisticación de este debate feminista, que todavía continúa, pero la discusión de la universalidad de la subordinación femenina ha ofrecido ya tantas alternativas que incluso aquellas que responden afirmativamente a su existencia reconocen que la forma de plantear las cuestiones tiene defectos. Cada vez más, a medida que se ahonda en el debate, queda claro que las explicaciones unicasales y hablar de universalidad no van a responder correctamente la cuestión de las causas. El enorme mérito de la postura funcionalista es que revela la estrechez de las explicaciones meramente económicas, con lo que quienes se inclinaban por dar relieve a la biología y a la economía se ven forzados ahora a tratar con el poder de los sistemas de creencias, los símbolos y las construcciones mentales. En especial, la fe compartida por la mayoría de las feministas en que el género es una construcción social plantea un desafío intelectual más serio a las explicaciones tradicionalistas.

Hay otra corriente teórica que merece nuestra seria consideración, en primer lugar porque es feminista en la práctica y en intención y, en segundo, porque representa una tradición histórica en el pensamiento sobre las mujeres. La teoría maternalista está construida sobre la aceptación de las diferencias biológicas entre los sexos. Muchas feministas-maternalistas también consideran inevitable la división sexual del trabajo montada sobre estas diferencias biológicas, aunque algunas pensadoras recientes han empezado a revisar esta postura. Las maternalistas se diferencian de los tradicionalistas en que a partir de esto hablan en favor de la igualdad de las mujeres, e incluso en pro de la superioridad femenina.

La primera gran teoría basada en los principios maternalistas fue elaborada por J. J. Bachofen en su influyente obra *Das Mutterrecht*. (32) El trabajo de Bachofen influyó en Engels y en Charlotte Perkins Gilman y tiene su paralelo en el pensamiento de Elizabeth Cady Stanton. Una amplia serie de feministas del siglo XX aceptaron sus datos etnográficos y el análisis que él efectuó de las fuentes literarias, y los utilizaron para elaborar toda una gama de diferentes teorías. (33) Las ideas de Bachofen también han ejercido una gran influencia sobre Robert Briffault, así como en una escuela de analistas y teóricos jungianos cuyos trabajos han gozado de gran aprecio y estima popular en Norteamérica durante este siglo. (34)

El esquema básico de Bachofen era evolucionista y darwiniano; describía varias etapas en la evolución de la sociedad, que pasaban ininterrumpidamente desde la barbarie al moderno patriarcado. La contribución original de Bachofen fue su afirmación de que las mujeres de las sociedades primitivas desarrollaron la cultura y que hubo un estadio de «matriarcado» que sacó a la civilización de la barbarie. Bachofen se expresa con elocuencia y de forma poética sobre dicho estadio:

En el estadio más remoto y oscuro de la existencia humana, [el amor entre madre e hijo] fue la única luz que brillaba en medio de la oscuridad moral ... Porque cría a sus hijos, la mujer aprende antes que el hombre a desplegar sus atenciones amorosas a otra criatura más allá de los límites de su propio ser ... En este estadio la mujer es la depositaria de toda la cultura, de toda la benevolencia, de toda la devoción, de todo el interés por los vivos y de todo el dolor por los muertos.⁽³⁵⁾

A pesar de la alta estima que concedió al papel de la mujer en el sombrío pasado, Bachofen veía el ascenso del patriarcado en la civilización occidental como el triunfo de un pensamiento y una organización religiosa y política superiores, a lo cual oponía negativamente el desarrollo histórico de Asia y África. Pero él abogaba, igual que sus seguidores, por la incorporación del «principio femenino» de cuidado de los hijos y de altruismo en la sociedad moderna.

Las feministas norteamericanas del siglo pasado desarrollaron una teoría maternalista muy completa, basada no tanto en Bachofen como en su redefinición de la doctrina patriarcal de la «esfera aparte de la mujer». Aun así, hay estrechos paralelismos entre sus ideas y las ideas de Bachofen de características «femeninas» innatas y positivas. Las feministas del siglo XIX, tanto de Norteamérica como de Inglaterra, consideraban más altruistas a las mujeres que a los hombres a causa de sus instintos maternos y su práctica de siempre, y más virtuosas a causa de su supuesta tendencia de ser el sexo débil. Creían que estas características,

que a diferencia de Bachofen ellas adscribían frecuentemente al *histórico* papel de las mujeres como criadoras, daba a las mujeres una misión especial: rescatar la sociedad de la destrucción, la competitividad y la violencia creadas por los hombres que poseían un poder absoluto. Elizabeth Cady Stanton, en concreto, desarrolló un argumento que mezclaba el derecho natural, la filosofía y el nacionalismo norteamericano con el maternalismo.⁽³⁶⁾

Stanton escribió en una época, la naciente república norteamericana, en que las ideas tradicionalistas del género se estaban redefiniendo. En la Norteamérica colonial, al igual que en la Europa del siglo XVIII, se consideraba que las mujeres estaban subordinadas y dependían de los varones de su familia, aunque se las apreciara, especialmente en las colonias y en la región fronteriza, como compañeras en la vida económica. Se las había apartado del acceso a una educación igual y de la participación y el poder dentro de la vida pública. Ahora, cuando los hombres estaban creando una nueva nación, adjudicaron a la mujer el nuevo papel de «madre de la república», responsabilizándola de la educación de los ciudadanos varones que dirigirían la sociedad. Las mujeres republicanas iban a ser ahora las soberanas en la esfera doméstica, aunque los hombres continuaran reclamando para sí la esfera pública, incluida la vida económica. Esferas separadas, determinadas por el sexo, como se define en el «culto a la verdadera feminidad», se convirtieron en la ideología prevalente. Mientras que los hombres institucionalizaban su predominio en la economía, la educación y la política, se animaba a la mujer a que se adaptara a un estatus de subordinación mediante una ideología que concedía una mayor importancia a su función de madre.⁽³⁷⁾ En las primeras décadas del siglo XIX, las norteamericanas redefinieron en la práctica y en la teoría la posición que debían ocupar en la sociedad. Aunque las primeras feministas aceptaban en realidad la separación de esferas, transformaron el significado de este concepto al abogar por el derecho y el deber de la mujer a entrar en la vida pública en virtud de la superioridad de sus valores y la fuerza incorporadas a su papel de madres. Stanton transformó la doctrina de una «esfera aparte» en un argumento feminista cuando dijo que las mujeres tenían derecho a una igualdad porque eran ciudadanas y, como tales, disfrutaban de los mismos derechos naturales que los hombres, y porque al ser madres estaban mejor equipadas que los hombres para mejorar la sociedad.

Un argumento maternalista-feminista parecido se puso de manifiesto en la ideología del último movimiento sufragista y de aquellas reformistas que, junto con Jane Addams, sostenían que el trabajo de las mujeres se extendía apropiadamente a una «domesticidad municipal». Resulta muy interesante

que las feministas-maternalistas actuales hayan razonado de una forma similar, basando sus datos en los informes psicológicos y en las pruebas de las experiencias históricas de la mujer como alguien ajeno al poder político. Dorothy Dinnerstein, Mary O'Brien y Adrienne Rich son las últimas de una larga cadena de maternalistas. (38)

Puesto que aceptaban las diferencias biológicas entre los sexos como algo determinante, las maternalistas del siglo pasado no estaban tan interesadas por la cuestión de los orígenes como sus seguidoras del siglo XX. Pero desde el principio, con Bachofen, la negación de la universalidad de la subordinación femenina estaba implícita en la corriente maternalista evolutiva. Las maternalistas afirmaban que existió un modelo alternativo de organización social humana previo al patriarcado. Así pues, la búsqueda de un matriarcado era esencial para su teoría. Si se pudieran encontrar pruebas en cualquier momento y lugar de la existencia de sociedades matriarcales, entonces las reivindicaciones femeninas por una igualdad y por formar parte del poder tendrían un mayor prestigio y reconocimiento. Hasta hace muy poco estas pruebas, tal y como se las podía encontrar, consistían en una combinación de arqueología, mitología, religión y artefactos de dudoso significado, ligados por medio de conjeturas. Parte esencial de este argumento en pro de un matriarcado eran las pruebas, que aparecían por doquier, de estatuillas de diosas-madre en muchas religiones antiguas, a partir de las cuales las maternalistas afirmaban la existencia y la realidad del poder femenino en el pasado. Nos ocuparemos con más detalle de la evolución de las diosas-madre en el capítulo 7; ahora sólo tenemos que subrayar la dificultad que entraña deducir a partir de estas evidencias la construcción de organizaciones sociales en las cuales dominaban las mujeres. En vista de las pruebas históricas de la coexistencia de una idolatría simbólica de las mujeres y el estatus inferior que realmente tienen, como sucede en el culto a la Virgen María en la Edad Media, el culto a la señora de la plantación en Norteamérica, o el de las estrellas de Hollywood en la sociedad contemporánea, una vacila en elevar estas evidencias a la categoría de prueba histórica.

Los antropólogos modernos han refutado las evidencias etnográficas en las cuales Bachofen y Engels basaron sus argumentos. Esta evidencia, tal y como se la presentaba, pasó a ser una prueba no del matriarcado sino de una matrilinealidad y matrilinealidad. En contra de lo que antes se creía, no se puede mostrar una conexión entre la estructura del parentesco y la posición social que ocupan las mujeres. En muchas sociedades matrilineales es un pariente varón, por lo general el hermano o el tío de la mujer, quien controla las decisiones económicas y familiares. (39)

Ahora tenemos a nuestro alcance un amplio *corpus* de datos antropológicos modernos que describen organizaciones sociales relativamente igualitarias y las soluciones complejas y diversas que las sociedades dan al problema de la división del trabajo.(40) La literatura está basada en las sociedades tribales modernas, con unos cuantos ejemplos del siglo XIX. Ello plantea el problema, en especial al historiador, de la fiabilidad de esta información para hacer generalizaciones respecto a los pueblos prehistóricos. En todo caso, a partir de los datos que se tienen, parece que las sociedades más igualitarias se han de encontrar entre las tribus cazadoras y recolectoras, características por su interdependencia económica. Una mujer debe conseguir los servicios de un cazador para garantizarse una reserva de carne para sí y sus hijos. Un cazador debe asegurarse que una mujer le proporcione la comida de subsistencia para la cacería y para el caso en que ésta no sea fructífera. Como hemos dicho antes, en estas sociedades las mujeres son quienes aportan la mayor parte de los alimentos que se consumen y, sin embargo, en todas partes se da más valor a la caza y se la utiliza en los intercambios de presentes. Estas tribus cazadoras y recolectoras inciden en la cooperación económica y tienden a vivir en paz con otras tribus. Las rivalidades quedan ritualizadas en competiciones de canto o deportivas, pero no se las fomenta en la vida diaria. Como siempre, los especialistas en el tema no se muestran de acuerdo en las interpretaciones que hacen de las evidencias, pero un examen cuidadoso de ellas permite sacar la generalización de que en estas sociedades el estatus de los hombres y las mujeres está «separado pero es igual». (41)

Hay una gran polémica entre los antropólogos acerca del modo de categorizar a una sociedad. Varias antropólogas y escritoras feministas han interpretado la complementariedad o incluso una ausencia clara de dominio masculino como una prueba de igualdad o incluso de dominación por parte de las mujeres. En esta línea, Eleanor Leacock describe el elevado estatus de las iroquesas, especialmente antes de la invasión europea: su poderoso cometido público de controlar la distribución de alimento y su participación en el consejo de ancianos. Leacock interpreta estos hechos como prueba de la existencia de un «matriarcado», definiendo el término en el sentido de que «las mujeres tenían autoridad pública en las principales áreas de la vida del grupo». (42) Otras antropólogas, con los mismos datos y admitiendo el estatus relativamente alto y la fuerte posición de las iroquesas, se centran en el hecho de que éstas nunca fueron los líderes políticos de la tribu ni tampoco sus jefes. Señalan asimismo la singularidad de la situación de los iroqueses, que se basa en los abundantes recursos naturales de que disponían en el entorno en que

vivían. (43) Hay que advertir también que en todas las sociedades cazadoras y recolectoras las mujeres, no importa cual sea su estatus social y económico, están siempre en algún aspecto subordinadas a los hombres. No existe ni una sola sociedad que conozcamos donde el colectivo femenino tenga el poder de adoptar decisiones *sobre los* hombres o donde las mujeres marquen las normas de conducta sexual o controlen los intercambios matrimoniales.

Es en las sociedades horticultoras donde encontramos más a menudo mujeres dominantes o con mucha influencia en la esfera económica. En un estudio realizado a partir de un muestreo de 515 sociedades horticultoras, las mujeres dominaban las actividades agrícolas en un 41 por 100 de los casos, si bien históricamente estas sociedades tendieron hacia el sedentarismo y la agricultura de arado, en la que los hombres dominaban la economía y la existencia política. (44) La mayoría de las sociedades horticultoras estudiadas son patrilineales, a pesar del papel económico decisivo que desempeñan las mujeres. Parece que las sociedades horticultoras matrilineales surgen principalmente cuando se dan ciertas condiciones ecológicas: en los márgenes de bosques, donde no hay rebaños de animales domésticos. Dado que estos hábitats están desapareciendo, las sociedades matrilineales se encuentran casi extinguidas.

Resumiendo los hallazgos de los estudios concernientes a una dominación femenina, se pueden señalar los siguientes puntos: 1) La mayor parte de las evidencias de una igualdad femenina en la sociedad provienen de sociedades matrilineales, matrilocales, históricamente transicionales y actualmente en vías de desaparición. 2) Aunque la matrilinealidad y la matrilocalidad confieran ciertos derechos y privilegios a las mujeres, sin embargo el poder decisorio dentro del grupo de parentesco está en poder de los varones de más edad. 3) La patrilinealidad no implica subyugación de las mujeres, igual que la matrilinealidad no significa un matriarcado. 4) Desde una perspectiva temporal, las sociedades matrilineales han sido incapaces de adaptarse a los sistemas técnico-económicos, competitivos y explotadores, y han dado paso a las sociedades patrilineales.

La causa contra la universalidad del matriarcado en la prehistoria parece claramente ganada gracias a la evidencia antropológica. Aun así, el debate en torno al matriarcado es acalorado, sobre todo porque los abogados defensores de la teoría del matriarcado han sido lo suficientemente ambiguos con su definición del término de manera que éste incluya otras categorías distintas. Quienes definen el matriarcado como una sociedad donde las mujeres dominan a los hombres, una especie de inversión del patriarcado, no pueden recurrir a datos antropológicos, etnológicos o

históricos. Basan su defensa en evidencias extraídas de la mitología y la religión. ⁽⁴⁵⁾ Otros llaman matriarcado a cualquier tipo de organización social en que las mujeres tengan poder sobre algún aspecto de la vida pública. Aún hay otros que incluyen cualquier sociedad en la que las mujeres tengan un estatus relativamente alto. ⁽⁴⁶⁾ La última definición es tan vaga que no tiene sentido como categoría. Creo de veras que sólo puede hablarse de matriarcado cuando las mujeres tienen un poder *sobre los hombres* y no a su lado, cuando ese poder incluye la esfera pública y las relaciones con el exterior, y cuando las mujeres toman decisiones importantes no sólo dentro de su grupo de parentesco sino también en el de su comunidad. Continuando la línea de mi anterior exposición, dicho poder debería incluir el poder para definir los valores y sistemas explicativos de la sociedad y el poder de definir y controlar el comportamiento sexual de los hombres. Podrá observarse que estoy definiendo el matriarcado como un reflejo del patriarcado. Partiendo de esta definición, he de terminar por decir que nunca ha existido una sociedad matriarcal.

Han habido, y todavía hay, sociedades en las que las mujeres comparten el poder con los hombres en muchos o algunos de los aspectos de la vida, y sociedades en las que el colectivo femenino tiene un considerable poder para influir en el poder masculino o controlarlo. Existen también, y han existido en la historia, mujeres solas que tienen todos o casi todos los poderes de los hombres a quienes representan o a quienes suplen, como las reinas y gobernantas. Como se va demostrar en este libro, la posibilidad de compartir el poder económico y político con hombres de su clase o en su lugar ha sido precisamente un privilegio de algunas mujeres de clase alta, lo que las ha confinado más cerca del patriarcado.

Hay algunas evidencias arqueológicas de la existencia de sociedades en el neolítico y en la Edad del Bronce en las que las mujeres gozaban de una alta estima, lo que también puede indicar que tenían algún poder. La mayor parte de dichas evidencias consisten en estatuillas femeninas, interpretadas como diosas de la fertilidad; y, en la Edad del Bronce, de artefactos artísticos que representan a las mujeres con dignidad y atributos de un estatus alto. Evaluaremos la evidencia concerniente a las diosas en el capítulo 7 y hablaremos de la sociedad mesopotámica en la Edad del Bronce en todo el libro. Pasemos ahora a revisar, brevemente, las pruebas en un caso concreto, frecuentemente citado por los que abogan en pro de la existencia del matriarcado: el ejemplo de Catal Hüyük, en Anatolia (hoy Turquía).

Las excavaciones dirigidas por James Mellaart, en concreto las de Hacilar

y Catal Hüyük, aportaron una gran información sobre el desarrollo de las primeras ciudades de la región. Catal Hüyük, un asentamiento urbano del neolítico con capacidad para 6.000 a 8.000 personas, fue edificado en sucesivas etapas durante un período de 1.500 años (6250-5720 a.C.), y donde la nueva ciudad cubría los restos de los asentamientos más antiguos. La comparación de los diversos niveles del asentamiento urbano de Catal Hüyük con los de Hacilar, un poblado de menor tamaño y más antiguo (construido entre el 7040-7000 a.C.), nos permite hacernos una idea de una sociedad antigua en vías de cambio histórico. ⁽⁴⁷⁾

Catal Hüyük era una ciudad construida formando una colmena de casas particulares que mostraban muy poca variación en el tamaño y la decoración. Se accedía a las casas por el terrado con ayuda de una escalera; cada una estaba equipada con un hogar hecho de ladrillos y un horno. Cada casa disponía de una gran plataforma que servía para dormir, bajo la cual se hallaron enterramientos de mujeres y a veces de niños. Se encontraron plataformas más pequeñas en diferentes posiciones en distintas habitaciones, a veces con hombres y otras con niños enterrados debajo, aunque nunca con ambos juntos. Las mujeres eran sepultadas con espejos, joyas e instrumentos de hueso y piedra; los hombres con sus armas, anillos, cuentas y herramientas. Los recipientes de madera y los tejidos hallados en el yacimiento muestran un elevado nivel técnico y de especialización, así como un amplio comercio. Mellaart encontró alfombrillas de junco, cestos tejidos y numerosos objetos de obsidiana que indican que la ciudad mantenía un comercio a larga distancia y disfrutaba de considerable riqueza. En los últimos niveles aparecieron restos de una amplia muestra de alimentos y cereales, así como de la domesticación de la oveja, la cabra y el perro.

Mellaart cree que sólo las personas privilegiadas eran enterradas dentro de las casas. De las 400 personas que hay enterradas allí, sólo 11 son enterramientos con «ocre», es decir, que sus esqueletos estaban teñidos de ocre rojo, lo que Mellaart explica como un signo de estatus elevado. Puesto que muchos de ellos eran de mujeres, Mellaart sostiene que ellas ocupaban un estatus alto en la sociedad, y especula que podría tratarse de sacerdotisas. Esta evidencia se debilita un tanto por el hecho de que de los 222 esqueletos de individuos adultos hallados en Catal Hüyük, 136 eran mujeres, una proporción inusualmente elevada. ⁽⁴⁸⁾ Si Mellaart se encontró con que la mayoría de los enterramientos «a base de ocre» eran femeninos, puede que simplemente se deba a la proporción general de sexos de la población. De todas maneras indica que las mujeres estaban entre las personas de alto rango, es decir, siempre que las conjeturas de

Mellaart acerca del significado de un enterramiento «con ocre» sean correctas.

La ausencia de calles, de una gran plaza o de un palacio y la uniformidad en el tamaño y la decoración de las casas hicieron pensar a Mellaart que en Catal Hüyük no existía una jerarquía ni una autoridad política central, y que ésta era compartida entre sus habitantes. La primera conjetura parece correcta y se puede sustentar en evidencias comparativas, pero no se puede demostrar a partir de ello que se compartiese la autoridad. La autoridad, incluso en ausencia de una estructura palaciega o de un *corpus* formal de gobierno, podría haber residido en el cabeza de cada grupo de parentesco o en un grupo de ancianos. No hay nada entre las evidencias que aporta Mellaart que demuestre la existencia de una autoridad compartida.

Los diversos estratos de Catal Hüyük muestran un número extraordinariamente elevado de lugares de culto, profusamente decorados con pinturas murales, relieves en yeso y estatuas. En los niveles inferiores de la excavación no hay representaciones figurativas humanas, sólo toros y carneros, pinturas de animales y astas de toro. Mellaart lo interpreta como representaciones simbólicas de dioses masculinos. En el nivel correspondiente al 6200 a.C. aparecen las primeras representaciones de estatuillas femeninas, con pechos, nalgas y caderas enormemente exagerados. Algunas aparecen sentadas, otras en el momento del parto; están rodeadas de pechos en yeso sobre las paredes, algunos de ellos modelados sobre cráneos y mandíbulas de animales. Hay también una estatua extraordinaria que representa una figura masculina y otra femenina abrazadas, y junto a ella otra de una mujer que sostiene un niño en brazos. Mellaart cree que son deidades y señala que están asociadas tanto con la vida como con la muerte (dientes y mandíbulas de buitre en los pechos); también advierte su asociación con flores, cereales y diseños vegetales en las decoraciones y con leopardos (símbolo de la caza) y buitres (símbolo de la muerte). En los últimos niveles no hay representaciones de dioses masculinos.

Mellaart piensa que en Catal Hüyük el varón era objeto de orgullo, valorado por su virilidad, y que se reconocía su papel dentro de la procreación. Cree que hombres y mujeres compartían el poder y el control de la comunidad en el período más antiguo y que ambos participaban en las cacerías. Esto último se basa en lo que muestran las pinturas murales, que presentan a mujeres participando en una escena ritual o de caza en la que hay un ciervo y un jabalí. Parece una conclusión muy exagerada, si se tiene en cuenta que ambas pinturas murales muestran a muchos hombres participando en la cacería y rodeando al animal, mientras que sólo hay dos

figuras femeninas visibles, ambas con las piernas muy separadas, lo que puede tener algún simbolismo sexual pero que parece bastante incompatible con mujeres que participen en la caza.(49) A partir de la estructura que tienen los edificios y las plataformas, Mellaart deduce que la organización de la comunidad era matrilineal y matrilocal. Esto sí que parece probable según las evidencias. Cree que las mujeres desarrollaron la agricultura y controlaban sus productos. Argumenta, a partir de la falta de indicios de sacrificio en los altares, que no existía una autoridad central ni una casta militar y afirma que en todo Catal Hüyük no hay ni una prueba de guerra durante un período de 1.000 años. Mellaart también defiende la idea de que las mujeres crearon la religión neolítica y que ellas eran principalmente las artistas.

Estos hallazgos y evidencias han sido objeto de diversas interpretaciones. En un especializado estudio, P. Singh detalla todas las evidencias de Mellaart y las pone en el contexto de otros yacimientos neolíticos, pero omite las conclusiones de Mellaart excepto las de la economía de la ciudad.(50) Ian Todd, que participó en algunas de las campañas de Catal Hüyük, advierte en un estudio realizado en 1976 que la naturaleza restringida de las excavaciones en Catal Hüyük hace que las conclusiones relativas a la estratificación de la sociedad sean prematuras. Está de acuerdo en que los descubrimientos arqueológicos presentan una sociedad con una compleja estructura social, pero concluye diciendo que «si la sociedad era realmente matriarcal, como se ha sugerido, es algo que no se puede saber». (52) Anne Barstow, en una interpretación prudente, está de acuerdo con la mayoría de las conclusiones de Mellaart. Hace hincapié en la importancia de las observaciones de Mellaart en lo que respecta a la celebración de la fecundidad y el poder de las mujeres y de su papel como creadoras de la religión, pero no halla ninguna evidencia a favor de un matriarcado. (52) Ruby Rohrllich recoge la misma evidencia y a partir de ella argumenta la existencia de un matriarcado. Acepta sin reservas las generalizaciones de Mellaart y argumenta que sus datos rebaten la universalidad de la supremacía masculina en las sociedades humanas. El ensayo de Rohrllich es importante pues dirige la atención sobre diversos elementos que evidencian un cambio social en cuanto a las relaciones entre sexos durante el período de formación de los estados arcaicos, pero su confusión en la distinción entre relaciones igualitarias entre hombre y mujer y matriarcado oscurece nuestra visión. (53)

Los hallazgos de Mellaart son importantes, pero debemos mostrarnos precavidos ante las generalizaciones que hace al respecto del papel de las mujeres. Parece que hay evidencias claras de matrilocalidad y culto a

diosas. La cronología del inicio de este culto es incierta: Mellaart lo vincula al comienzo de la agricultura, que él cree que otorgó un estatus más alto a las mujeres. Como veremos, en muchas sociedades se da todo lo contrario. Mellaart podría haber dado una mayor fuerza a su argumento si hubiera usado los descubrimientos de uno de sus colaboradores, Lawrence Angel, quien a partir del análisis de los restos humanos halló un incremento significativo en la esperanza media de vida de las mujeres del neolítico con respecto a las del paleolítico, de 28,2 a 29,8 años. Este aumento de la longevidad de las mujeres de casi dos años debe ser considerado frente a la esperanza media de vida, de 34,3 años en Catal Hüyük. En otras palabras, aunque los hombres vivían cuatro años más que las mujeres se produjo un considerable aumento de la longevidad femenina en comparación con el período anterior. Este incremento pudo deberse al paso de la caza y recolección a la agricultura, y pudo dar a las mujeres un papel relativamente más dominante en aquella cultura.⁽⁵⁴⁾ Las observaciones que Mellaart hace acerca de la ausencia de guerras en Catal Hüyük debe evaluarse frente a las abundantes evidencias de la existencia de luchas y comunidades militares en las regiones vecinas. Y, finalmente, no podemos omitir de la consideración el súbito e inexplicable abandono del asentamiento por parte de sus habitantes hacia 5700 a.C., que parece indicar una derrota militar o la incapacidad de la comunidad para adaptarse a unas condiciones ecológicas en transformación. En cualquiera de los dos casos, confirmaría la observación de que las comunidades con relaciones relativamente igualitarias entre sexos no sobreviven. (55)

Aun así, Catal Hüyük nos presenta pruebas sólidas de la existencia de algún tipo de modelo alternativo al patriarcado. Sumándolas a las otras evidencias que hemos citado, podemos afirmar que la subordinación femenina no es universal, aunque no tengamos prueba alguna de la existencia de una sociedad matriarcal. Pero las mujeres, igual que los hombres, sienten una profunda necesidad de un sistema explicativo coherente, que no nos diga únicamente qué es y por qué ha de ser así, sino que permita una visión alternativa en el futuro. (56) Antes de pasar a la discusión de los testimonios históricos sobre el establecimiento del patriarcado, presentaremos un modelo hipotético de este tipo: para liberar la mente y el alma, para jugar con las posibilidades, para considerar las alternativas.

1. Véanse los capítulos 10 y 11, para una discusión más detallada de esta postura.

2. Véase, por ejemplo, George P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, Nueva York, 1934; R. B. Lee e Irven De Vore, eds., *Man, the Hunter*, Chicago, 1968.

Margaret Mead, en *Male and Female*, Nueva York, 1949, aunque presente algo novedoso cuando demuestra la existencia de una amplia gama de actitudes sociales hacia las funciones según el sexo, acepta la universalidad de la asimetría sexual.

3. Véanse Lionel Tiger, *Men in Groups*, Nueva York, 1970, cap. 3; Robert Ardrey, *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, Nueva York, 1966; Alison Jolly, *The Evolution of Primate Behaviour*, Nueva York, 1972; Marshall Sahlins, «The Origins of Society», *Scientific American*, vol. 203, n.º 48 (septiembre de 1960), pp. 76-87.

Si se quiere ver una explicación androcéntrica, en la que se valora negativamente a los hombres y en la que se culpa a sus impulsos agresivos de ser la causa de la guerra y de la subordinación de las mujeres, léase a Marvin Harris, «Why Men Dominate Women», *Columbia* (verano de 1978), pp. 9-13 y 39.

4. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, 1953, reimpresión, 1974, pp. xxxiii-xxxiv [para las traducciones castellanas de las obras citadas, véase la Bibliografía].

5. Peter Farb, *Humankind*, Boston, 1978, cap. 5; Sally Slocum, «Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology», en Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, 1975, pp. 36-50. Una interesante revisión del artículo de Sally Slocum, hecha desde otro punto de vista, puede leerse en Michelle Z. Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *SIGNS*, vol. 5, n.º 3 (primavera de 1980), pp. 412-413, 213.

6. Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere, «Introduction», en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, *Woman, Culture and Society*, Stanford, 1974, p. 3. Para una discusión más amplia, véase Rosaldo, «A Theoretical Overview», *ibid.*, pp. 16-42; L. Lamphere, «Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups», *ibid.*, pp. 97-112. Véase también Slocum, en el libro de Reiter, *Anthropology of Women*, pp. 36-50, y los artículos de Patricia Draper y Judith K. Brown, en el mismo libro.

Sobre un ejemplo de complementariedad de los sexos, véase Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.º 3 (octubre de 1978), pp. 37-61.

En el libro de Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, 1981, se puede encontrar una revisión de toda la literatura sobre este tema y una interpretación interesante de ello.

7. M. Kay Martin y Barbara Voorhies, *Female of the Species*, Nueva York, 1975, en especial el cap. 7; Nancy Tanner y Adrienne Zihlman, «Women in Evolution, Part 1: Innovation and Selection in Human Origins», en *SIGNS*, vol. 1, n.º 3 (primavera de 1976), pp. 585-608.

8. Elise Boulding, «Public Nurture and the Man on Horseback», en Meg Murray, ed., *Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters - Essays for a Non-sexist Future*, Westport, Connecticut, 1983, pp. 273-291.

9. Las obras de William Alcott, *The Young Woman's Book of Health*, Boston, 1850, y Edward H.

Clarke, *Sex in Education or a Fair Chance for Girls*, Boston, 1878, son típicas de las posturas del siglo XIX.

Una discusión reciente en torno a la visión decimonónica de la salud femenina se encuentra en Mary S. Hartman y Lois Banner, eds., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Nueva York, 1974. Véanse los artículos de Ann Douglas Wood, Carroll Smith-Rosenberg y Regina Morantz.

10. Naomi Weisstein fue quien expuso por primera vez la tendencia patriarcal inconsciente que existía en los experimentos psicológicos denominados científicos en «Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs the Female», en Robin Morgan, ed., *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Nueva York, 1970, pp. 205-220.

11. La visión freudiana tradicional aparece en: Sigmund Freud, «Female Sexuality» (1931), en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, Londres, 1964; Ernest Jones, «Early Development of Female Sexuality», *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 8 (1927), pp. 459-472; Sigmund Freud, «Some Physical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes» (1925), en *Standard Edition*, vol. 19 (1961); Erik Erikson, *Childhood and Society*, Nueva York, 1950; Helene Deutsch, *Psychology of Women*, vol. 1 (Nueva York, 1944). Véase asimismo la discusión de la postura freudiana revisionista en Jean Baker Miller, ed., *Psychoanalysis and Women*, Harmondsworth, Inglaterra, 1973.

12. Véase, por ejemplo, Ferdinand Lundberg y Marynia Farnham, M. D., *Modern Women: The Lost Sex*, Nueva York, 1947.

13. Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Massachusetts, 1975, en especial el último capítulo: «Man: From Sociobiology to Sociology».

14. Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York, 1984, cap. 2. Véase también Marian Lowe, «Sociobiology and Sex Differences», en *SIGNS*, vol. 4, n.º 1 (otoño de 1978), pp. 118-125.

Un número especial de *SIGNS*, «Development and the Sexual Division of Labor», vol. 7, n.º 2 (invierno de 1981), trata la cuestión desde una óptica feminista, empírica y teórica a la vez. Véase en concreto el artículo de María Patricia Fernández Kelly, «Development and the Sexual Division of Labor: An Introduction», pp. 268-278.

15. Para un resumen esclarecedor del impacto de los cambios demográficos sobre las mujeres, véase Robert Wells, «Women's Lives Transformed: Demographic and Family Patterns in America, 1600-1970», en Carol Ruth Berkin y Mary Beth Norton, eds., *Women of America, A History*, Boston, 1979, pp. 16-36.

16. Estas críticas se encuentran mucho mejor sintetizadas en una serie de ensayos aparecidos en *SIGNS*. Cf.: Mary Brown Parlee, «Psychology», vol. 1, n.º 1 (otoño de 1975), pp. 119-138; Carol Stack *et al.*, «Anthropology», *ibid.*, pp. 147-160; Reesa M. Vaughtner, «Psychology», vol. 2, n.º 3 (otoño de 1976), pp. 120-146; Louise Lamphere, «Anthropology», vol. 2, n.º 3 (primavera de 1977), pp. 612-627.

17. Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en Reiter, *Anthropology of Women*, p. 159.

18. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, editado por Eleanor Leacock, Nueva York, 1972.

19. J. J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, traducido por Ralph Manheim, Princeton, 1967; y Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, editado por Eleanor Leacock, Nueva York, 1963; reimpresión de la edición de 1877.

20. Engels, *Origin*, p. 218.

21. Hay un estudio sobre la división del trabajo según los sexos en 224 sociedades en Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, Nueva York, 1934, y George P. Murdock, «Comparative Data on the Division of Labor by Sex», en *Social Forces*, vol. 15, n.º 4 (mayo de 1937), pp. 551-553. Karen Sacks ha evaluado estos datos y ha formulado una crítica desde la perspectiva feminista en *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Westport, Connecticut, 1979, caps. 2 y 3.

22. Engels, *Origin*, pp. 220-221.

23. *Ibid.*, p. 137; primera cita; pp. 120-121, segunda cita.

24. Mary Jane Sherfey, M. D., presenta la teoría biológico-determinista contraria en *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, Nueva York, 1972. Sherfey defiende que la ilimitada capacidad orgásmica de las mujeres y el estro perpetuo eran un problema para la naciente vida comunitaria en el período neolítico. La biología femenina propiciaba los conflictos entre los hombres e impedía la cooperación dentro del grupo, dando lugar a que los hombres instituyeran los tabúes del incesto y el dominio sexual masculino para controlar el potencial socialmente destructivo de la sexualidad femenina. 25. Engels, *Origin*, p. 129.

26. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, 1969, p. 481.

27. Gayle Rubin, «Traffic in Women», en Reiter, *Anthropology of Women*, p. 177.

28. Hay una crítica feminista a la teoría de Lévi-Strauss en Sacks, *Sisters*, pp. 55-61.

29. Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», en Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 67-88.

30. *Ibid.*, pp. 73-74.

31. El debate queda muy bien definido en dos colecciones de ensayos: Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Nueva York, 1981, y Carol MacCormack y Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Inglaterra, 1980.

32. Johann Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861.

33. Cf. Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics*, Nueva York, 1966, reimpresión de la edición de 1898; Helen Diner, *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, Nueva York, 1965; Elizabeth Gould Davis, *The First Sex*, Nueva York, 1971; Evelyn Reed, *Women's Evolution*, Nueva York, 1975.

34. Robert Briffault, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, 3 vols., Nueva York, 1927; véase también la Introducción de Joseph Campbell al *Das Mutterrecht* de Bachofen, pp. xxv-vii.

35. Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 79.

36. Cf. Discursos de E. Cady Stanton, en Ellen DuBois, ed., *Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches*, Nueva York, 1981.

37. Sobre este cambio en la actitud hacia las mujeres, véanse Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*, Boston, 1980, caps. 8, 9 y las conclusiones; y Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Chapel Hill, 1980, cap. 9.

38. La idea de las aptitudes especiales de la mujer para reformar y prestar servicios a la comunidad aparece en toda la obra de Jane Addams. Influyó en el pensamiento de Mary Beard, quien lo sustentó con evidencias históricas en *Women's Work in Municipalities*, Nueva York, 1915. Se pueden encontrar ejemplos de la postura maternalista moderna en Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood Experience and Institution*, Nueva York, 1976; y Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York, 1977. Mary O'Brien, *The Politics of Re production*, Boston, 1981, elabora una teoría explicativa dentro del esquema marxista en la que se equipara el trabajo reproductivo al trabajo económico.

Esta postura subyace en la ideología del movimiento pacifista de las mujeres y está expresada por feministas ecologistas tales como Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Nueva York, 1978; y Robin Morgan, *The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics*, Nueva York, 1982.

Alice Rossi presenta un argumento maternalista diferente en «A Biosocial Perspective on Parenting», *Daedalus*, vol. 106, n.º 2 (primavera de 1977), pp. 1-31. Rossi acepta los argumentos de la sociobiología y se sirve de ellos con fines feministas. Pide una reestructuración de las instituciones sociales que permita a las mujeres cumplir sus funciones de ser madres y cuidadoras de los niños sin tener que abandonar su lucha por la igualdad y las oportunidades. Rossi ha aceptado sin plantear críticas las afirmaciones ahistóricas y sin base científica de la sociobiología, y difiere de la mayoría de feministas en que no defiende que los hombres hayan de compartir por igual el cuidado de los niños. Aun así, su postura merece que se le preste atención ya que es una variedad del pensamiento maternalista y a causa de su papel pionero en la crítica feminista desde el campo de la sociobiología.

39. Martin y Voorhies, *Female of the Species*, p. 187, describen las pautas económicas de estas sociedades.

40. Se repasa perfectamente esta literatura en N. Tanner y A. Zihlman (véase la nota 7), y en Sacks, *Sisters and Wives*, caps. 2 y 3.

41. Martin y Voorhies, *Female of the Species*, p. 190. Sobre ejemplos de estos desacuerdos entre los especialistas, véase la nota 43, más adelante, y el trabajo de Leacock sobre los esquimales. Respecto a otras interpretaciones diferentes: Jean L. Briggs, «Eskimo Women: Makers of Men», en Carolyn J. Matthiasson, *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*, Nueva York, 1974, pp. 261-304, y Elise Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time*, Boulder, Colorado, 1976, p. 291.

42. Eleanor Leacock, «Women in Egalitarian Societies», en Renate Bridenthal y Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, 1977, p. 27.

43. Sobre una descripción y un análisis detallados de la posición de las iroquesas, véase Judith K. Brown, «Iroquois Women: An Ethnohistoric Note», en Reiter, *Anthropology of Women*, pp. 235-251. El análisis presentado en Martin y Voorhies, *Female of the Species*, pp. 225-229, es interesante porque insiste en la poderosa posición de las iroquesas sin catalogarlo de matriarcado.

La afirmación parecida que hace Eleanor Leacock respecto a la existencia de un matriarcado es puesta en duda por Farb, pp. 212-213, y Paula Webster, «Matriarchy: A Vision of Power», en Reiter, *Anthropology*, pp. 127-156.

44. Martin y Voorhies, *Female of the Species*, p. 214. Véase asimismo David Aberle, «Matrilineal Descent in Crosscultural Perspective», en Kathleen Gough y David Schneider, eds., *Matrilineal Kinship*, Berkeley, 1961, pp. 657-727.

45. Para un estudio global de toda la literatura existente sobre las amazonas, véase Abby Kleinbaum, *The Myth of Amazons*, Nueva York, 1983. La conclusión a la que llega la autora es que las amazonas nunca existieron, pero que el mito de su existencia sirvió para reforzar la ideología patriarcal.

46. Sin tener en cuenta la estructura familiar y la organización del parentesco, el hecho de que las mujeres ostenten un estatus elevado no implica necesariamente que tengan poder. Rosaldo afirma de modo convincente que incluso cuando poseen un poder formal, carecen de autoridad y cita a las iroquesas a modo de ejemplo. En aquella sociedad matrilineal algunas mujeres ocupaban cargos con prestigio y se sentaban en el consejo de ancianos aunque sólo los hombres podían llegar a jefes. Un ejemplo de una cultura con una organización patriarcal y en la que las mujeres tenían el poder económico es el *shtetl* judío a comienzos del siglo XX. Dirigían los negocios, ganaban el dinero y controlaban la economía familiar; por medio del cotilleo, la concertación de alianzas matrimoniales y gracias al ascendiente que tenían sobre sus hijos, ejercían una gran influencia en la política. Y sin embargo mostraban una actitud deferente hacia sus padres y maridos e idolatraban la figura del sabio -por definición un varón-, como la persona con mayor estatus dentro de la comunidad. Véase Michelle Rosaldo, «A Theoretical Overview», en Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 12-42.

47. La siguiente descripción se ha realizado a partir de James Mellaart, *Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, Nueva York, 1967. Asimismo: James Mellaart, «Excavations at Catal Hüyük, 1963, Third Preliminary Report», *Anatolian Studies*, vol. 14 (1964), pp. 39-102; James Mellaart, «Excavations at Catal Hüyük, 1965, Fourth Preliminary Report», *Anatolian Studies*, vol. 16 (1966), pp. 165-192; Ian A. Todd, *Catal Hüyük in Perspective*, Menlo Park, 1976.

48. Lawrence Angel, «Neolithic Skeletons from Catal Hüyük», *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98, 80. La presencia de ocre sobre los huesos se debe a que, al parecer, primero se dejaban los cuerpos a los buitres, que los limpiaban de carne, y luego se enterraban. Varias pinturas murales del yacimiento ilustran el proceso.

49. Mellaart, «Fourth Preliminary Report». Hay que señalar que las conjeturas y las interpretaciones que presenta Mellaart en sus informes de excavación son más comedidas que las que aparecen en el libro final. Véase asimismo Todd, *Catal Hüyük in Perspective*, pp. 44-45.

50. Purushottam Singh, *Neolithic Cultures of Western Asia*, Londres, 1974, pp. 65-78, 85-105.

51. Todd, *Catal Hüyük in Perspective*, p. 133.

52. Anne Barstow, «The Uses of Archaeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Catal Hüyük», *Feminist Studies*, vol. 4, n.º 3 (octubre de 1978), pp. 7-18.

53. Ruby Rohrlich-Leavitt, «Women in Transition: Crete and Sumer», en Bridenthal y Koonz, *Becoming Visible*, pp. 36-59; y Ruby Rohrlich, «State Formation in Sumer and the Subjugation of Women», *Feminist Studies*, vol. 6, n.º 1 (primavera de 1980), pp. 76-102. Las referencias que hago corresponden en su mayoría a este último ensayo.

54. Angel (véase la nota 48), pp. 80-96

55. Todd, *Catal Hüyük in Perspective*, p. 137.

56. Paula Webster, después de examinar todas las evidencias a favor de un matriarcado, llegó a la conclusión de que no puede probarse su existencia, pero explicó que las mujeres necesitaban tener la «visión de un matriarcado» que les ayudara a dar forma a su futuro frente a las innumerables evidencias de falta de poder y de subordinación. Véase Paula Webster, «Matriarchy: A Vision of Power», en Reiter, *Anthropology of Women*, pp. 141-156; asimismo en Joan Bamberger, «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society», en Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society*, pp. 263-280.

2. UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO

La asunción básica con la que debemos comenzar cualquier teorización del pasado es que hombres y mujeres construyeron conjuntamente la civilización. (1) Al tener que partir, como nos toca hacer, del resultado final para ir retrocediendo en el tiempo, nos hacemos una pregunta distinta a la de un «origen» único. Nos preguntamos: ¿cómo llegaron los hombres y mujeres que construyeron su sociedad y levantaron lo que hoy llamamos civilización occidental a la presente situación? Una vez abandonamos el concepto de mujeres como víctimas de la historia, dominadas por hombres violentos, «fuerzas» inexplicables e instituciones sociales, hay que encontrar una explicación al enigma principal: la participación de la mujer en la construcción de un sistema que la subordina. Creo que abandonar la búsqueda de un pasado rehabilitador, la búsqueda del matriarcado, es el primer paso en la dirección adecuada. La creación de mitos compensatorios del pasado lejano de las mujeres no las va a emancipar en el presente ni en el futuro. (2) El sistema de pensamiento patriarcal está tan imbuido en nuestros procesos mentales que no podremos sacárnoslo de encima hasta que no seamos antes conscientes de ello, lo cual siempre supone hacer un esfuerzo especial. Por eso, cuando pensamos en el pasado prehistórico de las mujeres, estamos tan trabadas por el sistema explicativo androcéntrico que el único modelo alternativo que fácilmente se nos viene a la cabeza es el inverso. Si no había un patriarcado, entonces es que debía de existir un matriarcado. Indudablemente existieron muchas formas distintas en que hombres y mujeres organizaran la sociedad y repartieran el poder y los recursos.

Ninguna de las evidencias arqueológicas que tenemos es concluyente y nos basta para permitirnos elaborar un modelo realmente científico de aquel período tan importante que fue la transición de las sociedades cazadoras y recolectoras del neolítico a sociedades agrícolas. El método que siguen los antropólogos, que nos ofrecen ejemplos de sociedades cazadoras y recolectoras actuales a partir de las cuales sacan conclusiones acerca de las sociedades del quinto milenio a.C., no es menos especulativo que el del filósofo y el especialista en religiones que razonan a partir de la literatura y los mitos. El caso es que la mayoría de los modelos especulativos han sido androcéntricos y han aceptado el patriarcado como algo natural, mientras que los escasos modelos feministas han sido ahistóricos y por tanto, a mi modo de ver, insatisfactorios.

El análisis correcto de nuestra situación y de cómo ha llegado a ser lo que es nos ayudará a crear una teoría autorizada. Debemos pensar en el género de la manera histórica y específica en que aparece en distintas y mutables sociedades. La antropóloga Michelle Rosaldo llegó a unas conclusiones parecidas, aunque partía de otro punto de vista. Escribió lo siguiente:

Ir en busca de los orígenes es, en última instancia, pensar que lo que hoy somos es algo que no tiene nada que ver con el producto de nuestra historia y nuestro mundo social actual, y, más concretamente, que nuestros sistemas de género son primordiales, transhistóricos y básicamente inmutables desde sus raíces. (3)

Luego, nuestra investigación se convierte en la búsqueda de la historia del sistema patriarcal. Dar historicidad al sistema de dominación masculino y afirmar que sus funciones y manifestaciones cambian con el paso del tiempo es romper de forma tajante con la tradición heredada. Esta tradición ha mistificado el patriarcado convirtiéndolo en ahistórico, eterno, invisible e inmutable. Pero es precisamente a causa de los cambios en las oportunidades sociales y educativas al alcance de las mujeres por lo que, durante los siglos XIX y XX, un gran número de ellas fueron al fin capaces de evaluar críticamente el proceso mediante el cual habíamos contribuido a crear ese sistema y mantenerlo. Ahora tan sólo somos capaces de conceptualizar el papel de las mujeres en la historia y gracias a eso generar una conciencia que las pueda emancipar. Esta conciencia puede liberar también a los hombres de las consecuencias no queridas ni deseadas del sistema de dominación masculino.

Para enfocar esta investigación como historiadores, debemos abandonar las explicaciones unicasales. Debemos asumir que sí, y cuando, los acontecimientos ocurren simultáneamente la relación entre ellos no

necesariamente ha de ser causal. Debemos aceptar que cambios tan complejos como una alteración básica de las estructuras de parentesco ocurrió, lo más probable, a consecuencia de una multiplicidad de fuerzas interactuantes. Debemos verificar cualquier hipótesis que desarrollemos para un modelo de forma comparativa entre culturas. La posición de las mujeres en la sociedad debe verse siempre en comparación con la de los hombres de su mismo grupo social y su misma época.

Debemos verificar nuestro estudio no sólo con pruebas materiales sino también con las fuentes escritas. Aunque vayamos a buscar la existencia de «pautas» y similitudes, hay que estar abiertos a la posibilidad de que se puedan obtener resultados parecidos, procedentes de factores diversos, a consecuencia de procesos muy distintos. Sobre todo, debemos entender que la posición de las mujeres en la sociedad está sujeta a cambios con el tiempo, no sólo de forma sino también de contenido. Por ejemplo, no se puede juzgar el papel social de la «concubina» a partir de los parámetros del siglo XX o incluso del XIX, cuando lo que vamos a estudiar es el primer milenio a.C. Es un ejemplo tan evidente que citarlo puede parecer innecesario y, sin embargo, errores de esta índole suelen producirse en la discusión del pasado de las mujeres. Concretamente, en muchas sociedades el género tiene una importancia simbólica, así como ideológica y legal, tan fuerte que no podemos realmente entenderla a menos que prestemos atención a todos los aspectos de su significado.

La construcción hipotética que voy a ofrecer pretende ser sólo una entre los muchos modelos posibles. Incluso dentro del limitado terreno geográfico del antiguo Próximo Oriente debieron de haber muchas formas distintas de darse la transición al patriarcado. Seguramente nunca sabremos qué fue lo que ocurrió, así que nos vemos restringidas a hacer conjeturas de lo que pudo ser. Estas proyecciones utópicas en el pasado tienen una importante función para quienes desean crear una teoría: saber lo que podría haber sido nos abre a nuevas interpretaciones. Nos permite especular sobre lo que podría ser posible en el futuro, libres de las restricciones de un marco conceptual cerrado y totalmente caduco.

Empezamos con el período transicional cuando los homínidos evolucionaron de los primates, hace unos tres millones de años, y examinemos la pareja básica, la madre y el niño. La primera característica que distingue a los humanos de los otros primates es la prolongada y desvalida infancia del niño humano. Es la consecuencia directa del bipedismo, pues a causa de la postura erecta se estrecharon la pelvis femenina y el canal del parto (vagina). Una consecuencia de esto fue que los bebés humanos nacían con un grado de inmadurez superior al de otros primates, pues tenían una cabeza relativamente más pequeña que les

permitía pasar más fácilmente por el canal del parto. Además, en contraste con los simios más evolucionados, las crías humanas nacen casi sin pelo y por tanto experimentan una mayor necesidad de calor. No pueden asirse a sus madres de forma regular, ya que no poseen los móviles dedos de los simios, así que las madres deben utilizar las manos o, más tarde, sustitutos mecánicos de las manos para acunarlas. (4)

El bipedismo y la postura erecta condujeron también a un mejor desarrollo de la mano, del pulgar oponible y a una mayor coordinación sensorial de las manos. Una consecuencia de ello es que el cerebro humano se desarrolla durante varios años en la infancia y el período de absoluta dependencia del niño, y por consiguiente puede verse modificado a través del aprendizaje y el intenso moldeado cultural de una manera radicalmente distinta al desarrollo de los animales. La neurofisióloga Ruth Bleier utiliza estos hechos en un eficaz argumento contra cualquiera de las teorías que hablan de características humanas «innatas». (5)

El paso del forrajeo a una recolección de alimentos cara a su posterior consumo, posiblemente por parte de más de un individuo, fue crucial para el avance de la evolución humana. Debió de propiciar la interacción humana, la invención y el desarrollo de recipientes, y el lento aumento evolutivo del tamaño del cerebro. Nancy Tanner sugiere que las hembras que cuidaban de sus desvalidas crías tenían más incentivos para desarrollar estas habilidades, mientras que los machos habrían continuado, durante un largo período, forrajeando solos. Ella especula que fueron estas actividades las que condujeron por primera vez al uso de útiles a fin de abrir y separar los alimentos vegetales con los niños y para escarbar buscando raíces. En cualquier caso, la supervivencia del niño dependía de la calidad de las atenciones maternas. «Asimismo, la efectividad de una madre en la tarea de recolección redundaba en su propia nutrición y por tanto incrementaba su esperanza de vida y fertilidad.» (6)

Afirmamos, al igual que Tanner y Bleier, que en el lento avance desde los homínidos erectos a los humanos completamente evolucionados del período Neanderthal (100.000 a.C.), el papel de las mujeres fue crucial. En algún momento después de este período se desarrolló la caza a gran escala por grupos de hombres en África, Europa y norte de Asia; las primeras evidencias de la existencia de arcos y flechas datan tan sólo de hace 15.000 años. Puesto que la mayor parte de las explicaciones de la presencia de una división sexual del trabajo defienden la existencia de sociedades cazadoras y recolectoras, tenemos que examinar más a fondo estas sociedades en el paleolítico y en los primeros estadios del neolítico.

Del neolítico nos llegan restos de pinturas rupestres y estatuillas que

sugieren una profunda veneración a la diosa-madre. Podemos entender por qué razón hombres y mujeres habrían escogido ésta como su primera forma de expresión religiosa si tenemos presente el vínculo psicológico existente entre madre e hijo. Debemos nuestros conocimientos de las complejidades y la importancia de ese lazo en gran parte a los estudios psicoanalíticos modernos. (7) Tal y como Freud nos ha mostrado, la primera experiencia que tiene el niño en el mundo es que todo su entorno y su yo apenas están separados. El entorno, formado principalmente por la madre, que es su fuente de alimento, calor y placer, sólo de una forma gradual empezará a distanciarse del yo cuando el niño sonríe o llora para obtener una gratificación a sus necesidades. Cuando no se satisfacen las necesidades del niño y experimenta la ansiedad y el dolor asociados al frío y al hambre, aprende a reconocer el poder abrumador de «ese otro externo», la madre. Los estudios psicológicos modernos nos han dado detallados informes de la compleja interacción entre madre e hijo y de las maneras en que la respuesta física de su madre, su sonrisa, su voz, contribuyen a que el niño se forme un concepto del mundo y de sí mismo. Es dentro de esta interacción humanizante donde el niño comienza a obtener placer gracias a su capacidad para imponer sus deseos al entorno. El esfuerzo por ser autónomo y el reconocimiento de su propia identidad nacen de la lucha del niño contra la poderosa presencia materna.

Los informes psicoanalíticos en que están basadas estas generalizaciones provienen del estudio de la maternidad en las sociedades occidentales modernas. Aun así, hacen hincapié en la crucial importancia que tiene la experiencia de absoluta dependencia del niño y del poder abrumador de la madre en la formación del carácter y la identidad del individuo. En una época en que las leyes contra el infanticidio así como la posibilidad de disponer de biberones, habitaciones calientes y mantas proporcionan una protección social a los niños, independientemente de cuáles sean las inclinaciones de la madre, este «poder materno abrumador» parece más simbólico que real. Durante doscientos o más años, otros cuidadores, varones y mujeres, podían si hacía falta brindar cuidados maternos a un niño sin poner en peligro sus posibilidades de supervivencia. La sociedad civilizada se ha interpuesto entre la madre y el niño y ha transformado la maternidad. Pero en las condiciones primitivas, antes de que surgieran las instituciones de la sociedad civilizada, el poder de la madre sobre el niño debió de ser impresionante. Tan sólo los brazos y los cuidados maternos protegían al niño del frío; tan sólo su leche le podía proporcionar el sustento necesario para sobrevivir. Su indiferencia o negligencia significaban la muerte segura. La madre, dadora de vida, tenía

un poder real sobre la vida y la muerte. No es de extrañar que hombres y mujeres, al ver este dramático y misterioso poder femenino, pasaran a venerar a las diosas-madre. (8)

Lo que intento subrayar aquí es la situación de *necesidad*, que dio lugar a la primera división del trabajo por la cual las mujeres hacían de madres. Durante milenios la supervivencia del grupo dependió de ello y no existía otra alternativa. Bajo las condiciones extremas y peligrosas en que vivían los primitivos humanos, cada mujer debía tener varios embarazos para que al menos dos niños de cada pareja llegaran a ser adultos. Resulta difícil conseguir datos precisos sobre la esperanza de vida en la prehistoria, pero las estimaciones realizadas a partir del estudio de los restos humanos sitúan la media de vida del paleolítico y el neolítico entre los treinta y los cuarenta años. En el minucioso estudio sobre 222 esqueletos de individuos adultos de Catal Hüyük antes citado, Lawrence Angel llega a una expectativa media de vida de 34,3 años para los varones y de 29,8 años en las mujeres (se excluyen los que murieron en la infancia). (9) Las mujeres habrían tenido más embarazos que hijos vivos, como también se ha producido en la época histórica en las sociedades agrícolas. La infancia era más prolongada, pues las madres amamantaban sus hijos durante dos o tres años. Así pues, cabe suponer que era absolutamente esencial para la supervivencia del grupo que las mujeres núbiles dedicasen la mayor parte de su vida adulta a los embarazos, la maternidad y la crianza de los hijos. Cabría esperar que hombres y mujeres aceptarían esta necesidad y construirían creencias, costumbres y valores en sus culturas que mantuvieran estas prácticas tan necesarias.

A ello seguiría que las mujeres escogerían o preferirían aquellas actividades económicas que pudiesen combinar mejor con sus deberes maternos. Aunque es lógico pensar que algunas mujeres de cada tribu o banda tendrían las capacidades físicas para cazar, resultaría que muchas no querrían cazar grandes presas de forma regular porque cargaban físicamente con los niños: en el útero, la cadera o la espalda. Además, aunque un niño colgado en la espalda no impediría a su madre participar en una cacería, un niño que llora sí que podría. Los ejemplos que citan los antropólogos de tribus cazadoras y recolectoras del mundo contemporáneo, en las que se llega a soluciones alternativas para encargarse del cuidado de los niños y en que las mujeres ocasionalmente toman parte en las cacerías, no contradicen el argumento anterior. (10) Meramente muestran lo que se puede hacer e intentar en una sociedad; no muestran cuál fue el modo históricamente predominante que las permitió sobrevivir. Obviamente, dadas la precariedad y brevedad de la esperanza de vida que antes he citado para el período neolítico, las tribus que pusieran

en peligro las vidas de sus mujeres núbiles en cacerías u obligándolas a participar en guerras, e incrementando así la posibilidad de que resultaran heridas, no tenderían a sobrevivir de la misma forma que las tribus en las que se empleara a estas mujeres en otras cosas. Por tanto, la primera división sexual del trabajo, por la cual los hombres cazaban los animales grandes y las mujeres y niños practicaban la caza menor y recolectaban, parece provenir de las diferencias biológicas entre ambos sexos. (11) Estas diferencias biológicas no están causadas por la fuerza o resistencia de hombres y mujeres, sino únicamente por diferencias reproductivas, en concreto la capacidad femenina de amamantar a los niños. Después de haber dicho esto, quisiera recalcar que sólo acepto la «explicación biológica» en los primeros estadios de la evolución humana y ello no significa que una posterior división sexual del trabajo basada en el hecho de ser madre sea «natural». Al contrario, voy a demostrar que la dominación masculina es un fenómeno *histórico* en tanto que surgió de una situación determinada por la biología y que, con el paso del tiempo, se convirtió en una estructura creada e impuesta por la cultura.

Mi síntesis no pretende dar a entender que todas las sociedades primitivas están organizadas de este modo para impedir a las madres que intervengan en la actividad económica. Sabemos, gracias al estudio de las sociedades primitivas pasadas y actuales, que los grupos tienen formas diversas de estructurar la división del trabajo para el cuidado de los niños y, de esta manera, dejar tiempo a las madres para una gran variedad de actividades económicas. Algunas madres se llevan consigo a sus hijos cuando cubren trayectos largos, en otros casos los niños mayores y los ancianos se encargan de vigilarlos. ⁽¹²⁾ Es obvio que el lazo entre la maternidad y la crianza para las mujeres viene determinado por la cultura y está sujeto a la manipulación social. Quiero insistir en que la primera división sexual del trabajo, por la cual las mujeres *optaron* por unas ocupaciones compatibles con sus actividades de madres y criadoras, fue funcional y por consiguiente aceptada a la par por hombres y mujeres.

La prolongada y desvalida niñez humana crea el fuerte lazo que hay entre madre e hijo. La evolución fortaleció esta relación socialmente necesaria durante los primeros estadios de desarrollo de la humanidad. Enfrentados a situaciones nuevas y cambios en el entorno, las tribus y grupos en que las mujeres no hacían bien de madres o que no protegían la salud y la vida de las mujeres núbiles, seguramente no pudieron sobrevivir. O, visto de otra forma, los grupos que aceptaron e institucionalizaron una división sexual del trabajo funcional tenían más posibilidades de sobrevivir.

Tan sólo podemos hacer conjeturas acerca de las personalidades y la

forma en que se pueden ver a sí mismas las personas que vivan en condiciones como las que prevalecieron en el neolítico. La necesidad debió de refrenar a hombres igual que a mujeres. Hacía falta tener coraje para dejar la protección de una cueva o una cabaña y enfrentarse con unas armas primitivas a los animales, vagando lejos de casa y arriesgándose a un tropiezo con tribus vecinas potencialmente hostiles. Hombres y mujeres debieron reunir el coraje necesario para defenderse y defender a los más jóvenes. A causa de su decidida tendencia cultural a centrarse en las actividades masculinas, los etnógrafos nos han dado muchísima información acerca de las consecuencias del desarrollo de la confianza en sí mismo y la suficiencia del hombre cazador. Basándose en evidencias etnográficas, Simone de Beauvoir ha especulado que fue de esta primera división del trabajo de la cual surgirá la desigualdad entre los sexos y la que ha destinado a la mujer a la «inmanencia» -en un trabajo diario, rutinario-, frente a las osadas proezas del hombre que le llevaban a la «trascendencia». La fabricación de herramientas, de las invenciones, el desarrollo de las armas, todo se ha descrito como producto de las actividades masculinas para subsistir.⁽¹³⁾ Pero el desarrollo psicológico de las mujeres ha recibido una atención menor y por lo general se ha descrito con términos más propios de un ama de casa contemporánea que de un miembro de una tribu de la Edad de Piedra. Elise Boulding, en su visión general del pasado de las mujeres, ha sintetizado los estudios antropológicos para presentar una interpretación considerablemente diferente. Boulding halla en las sociedades neolíticas un reparto igualitario del trabajo, en el que cada sexo desarrolló las habilidades adecuadas y el conocimiento esencial para la supervivencia del grupo. Ella nos explica que la recolección de alimentos exigía un profundo conocimiento de la ecología, las plantas, los árboles y las raíces, de sus propiedades alimentarias y medicinales. Describe a la mujer primitiva como la guardiana del fuego doméstico, la inventora de los recipientes de arcilla y de los cestos, gracias a los cuales se podían guardar los excedentes alimentarios de la tribu en previsión de los tiempos de penuria. La describe como la que ha quitado los secretos a las plantas, los árboles y los frutos para transformar sus productos en sustancias curativas, en tintes, cáñamo, hilo y ropas. La mujer sabía cómo transformar las materias primas y los cadáveres de animales en productos alimentarios. Sus habilidades han sido tan variadas como las de los hombres y seguramente igual de esenciales. Sus conocimientos eran quizá superiores o al menos iguales a los de él; es fácil imaginar que le debía de parecer más que suficiente. Formó parte tanto como él en el desarrollo de rituales y ritos, de la música, la danza y la poesía. Y aun así se debía saber responsable de dar vida y de criar los hijos.

La mujer de la sociedad precivilizada debió de ser igual al hombre y sin ningún problema se podía sentir superior a él. (14)

La literatura psicoanalítica y, más recientemente, la reinterpretación feminista que hizo Nancy Chodorow nos brindan unas descripciones muy útiles del proceso a través del cual, partiendo del hecho que son las mujeres quienes cuidan los niños, se crea el género. Veamos si estas teorías tienen validez cuando se describe un proceso de desarrollo histórico. Chodorow argumenta que «la relación con la madre difiere de una forma sistemática en chicos y chicas ya desde las primeras etapas». ⁽¹⁵⁾ Niños y niñas aprenden a esperar de las mujeres el amor infinito, sin reparos, de una madre, pero también asocian con ella sus temores de impotencia. A fin de encontrar su identidad los niños crecen apartados de la madre, se identifican con el padre, vuelven la espalda a la expresión de las emociones y dirigen la vista a la acción en el mundo. Puesto que son las mujeres las que cuidan los niños, Chodorow dice:

Las chicas en edad de crecimiento se definen y se ven a sí mismas como continuación de las otras; su experiencia de sí mismas tiene unos límites del ego más flexibles y permeables. Los chicos se definen como separados y distintos, tienen una mayor sensación de las fronteras rígidas del ego y de la diferenciación. El sentido femenino básico de la personalidad está conectado con el mundo, el sentido masculino básico de la individualidad está aparte.
(16)

A causa de la forma en que su individualidad se define por oposición a la de su madre que les educa, los chicos se preparan para su participación en la esfera pública. Las chicas, identificadas con la madre y conservando siempre su estrecha relación primaria con ella, a pesar de que transfieren sus intereses amorosos a los hombres, se preparan para una mayor participación en la «esfera de las relaciones». Chicos y chicas, definidos según el género, son preparados «para asumir los papeles de género adultos que sitúan principalmente a las mujeres en la esfera de reproducción en una sociedad sexualmente desigual». (17)

La sofisticada reinterpretación feminista de Chodorow de la explicación freudiana de la creación de personalidades acordes al género está basada en la sociedad occidental y en las relaciones de parentesco y familiares que se dan en ella. Dudo que se la pueda aplicar incluso a la gente de color que vive en esa misma sociedad, lo que debería precavernos ante las generalizaciones que se saquen de ella. Aun así, ello plantea un argumento de las bases psicológicas sobre las cuales se asientan las relaciones sociales y las instituciones. Tanto ella como otras autoras argumentan de forma convincente que debemos fijarnos en la «maternidad» en la sociedad

patriarcal, su estructura y las relaciones que engendra, si queremos alterar las relaciones entre los sexos y acabar con la subordinación de las mujeres. (18)

Yo diría que el tipo de formación de la personalidad que Chodorow describe como resultado de que las mujeres cuiden a los niños en las sociedades industriales del presente no se dio en las primitivas sociedades del neolítico. Al contrario, las actividades de hacer de madres y educadoras, asociadas a su autosuficiencia en la recolección de alimento y su sentido de la competitividad en muchas y variadas técnicas esenciales para vivir, debieron de ser experimentadas por hombres y mujeres como una fuente de fortaleza y, probablemente, de poder mágico. En algunas sociedades las mujeres guardaban celosamente sus «secretos» de grupo, su magia, sus conocimientos de las hierbas curativas. La antropóloga Lois Paul, en un trabajo sobre un poblado indio guatemalteco del siglo XX, dice que el misterio y reverencia que rodean a la menstruación contribuye a que las mujeres tengan «la sensación de estar incluidas en los poderes místicos del universo». Las mujeres manipulan el miedo de los hombres a que la sangre menstrual amenace su virilidad convirtiendo la menstruación en una arma simbólica. (19)

En la sociedad civilizada son las chicas las que tienen más dificultades para formarse una personalidad. Diría que en la sociedad primitiva este peso recaía sobre los chicos, cuyo miedo y temor ante la figura de la madre tenía que transformarse a través de la acción colectiva en una identificación con el colectivo masculino. Si las madres con sus niños pequeños se unían a otros grupos de madres y niños para la recolección y preparación de alimentos o si los hombres tomaban la iniciativa de llevarse a los chicos jóvenes en su grupo, pertenece al reino de las conjeturas. Las evidencias procedentes de las sociedades primitivas que sobreviven en el presente prueban que hay muchas formas diferentes de estructurar la división sexual del trabajo en las instituciones sociales que unan a los jóvenes con los adultos: una preparación aparte, según el sexo, durante los ritos de iniciación; ser miembro de las logias del mismo sexo y la participación en rituales del mismo sexo son sólo algunos ejemplos. Inevitablemente, las bandas para cazar presas de mayor tamaño hubieran conducido a un vínculo masculino, que se habría reforzado con las guerras y la preparación necesaria para convertir a estos chicos en guerreros. Así como las dotes maternas de las mujeres eran esenciales para asegurar la supervivencia de la tribu y por consiguiente debieron de ser muy apreciadas, también lo sería la habilidad en la caza y la guerra de los hombres. Se puede defender fácilmente que aquellas tribus que no preparaban hombres dotados para la

guerra y la defensa acababan con el tiempo sucumbiendo ante las tribus que promovían dichas aptitudes entre sus hombres. Ya se han planteado otras veces estos argumentos evolucionistas, pero aquí estoy abogando también a favor de un argumento psicológico basado en el cambio de las condiciones históricas. La formación del ego en el varón, que puede haberse producido en un contexto de miedo, temor y quizás aprensión ante la mujer, debe de haber conducido a los hombres a crear instituciones sociales que animaran sus egos, fortalecieran la confianza en sí mismos y respaldaran el sentido de su propia valía.

Los teóricos han ofrecido gran variedad de hipótesis para explicar la aparición del guerrero y la propensión masculina a crear estructuras militaristas. Van desde explicaciones biológicas (los niveles más altos de testosterona y la mayor fuerza física de los hombres les hacen ser más agresivos) a psicológicas (los hombres compensan su incapacidad de tener hijos con el dominio sexual de las mujeres y la agresión a otros hombres). Freud vio el origen de la agresividad masculina en la rivalidad edípica entre padre e hijo por el amor de la madre y afirmó que los hombres construyeron la civilización para compensar la frustración de los instintos sexuales en su primera infancia. Las feministas, comenzando por Simone de Beauvoir, han estado muy influidas por estas ideas, lo que posibilitó que se explicara el patriarcado como consecuencia de la biología o la psicología masculinas. De este modo, Susan Brownmiller cree que la *capacidad* que poseen los hombres de violar a las mujeres conduciría a su *propensión* a violarlas, y muestra cómo esto ha conducido al dominio masculino sobre las mujeres y a la supremacía masculina. Elizabeth Fisher argumentaba ingeniosamente que la domesticación de los animales enseñó a los hombres cuál era su papel en la procreación y que la práctica de cruzar animales les dio la idea de violar a las mujeres. Ella defiende que la brutalidad y la violencia ligadas a la domesticación animal condujeron a los hombres a la dominación sexual y a una institucionalización de la agresión. Más recientemente, Mary O'Brien ha elaborado una minuciosa explicación del origen de la dominación masculina basada en la necesidad psicológica de los hombres de compensar su incapacidad de tener hijos a través de la construcción de instituciones de dominación y, al igual que Fisher, fecha este «descubrimiento» en el período del comienzo de la domesticación animal. (20)

Estas hipótesis, aunque nos lleven por caminos interesantes, adolecen de una tendencia a buscar explicaciones unicasales, y aquellas que basan su argumentación en los descubrimientos ligados a la ganadería son de hecho erróneas. La cría de animales se introdujo, al menos en el Próximo Oriente,

hacia él 8000 a.C. y tenemos indicios de sociedades relativamente igualitarias, como la de Catal Hüyük, que practicaban la ganadería unos 2.000 a 4.000 años después. Por tanto, no puede haber una relación causal. Me parece mucho más probable que el desarrollo de la guerra entre tribus durante períodos de escasez económica propiciara el ascenso al poder de hombres con éxitos militares. Como veremos más adelante, su mayor prestigio y reputación pudieron acrecentar su propensión a ejercer la autoridad sobre las mujeres y luego sobre los hombres de su misma tribu. Pero éstos factores solos no son suficientes para explicar los vastos cambios sociales ocurridos con el advenimiento del sedentarismo y la agricultura. Para entenderlos en toda su complejidad, nuestro modelo teórico ha de recurrir ahora a la práctica del intercambio de mujeres. (21)

El «intercambio de mujeres», un fenómeno observado en numerosas sociedades tribales de muchísimas áreas distintas del mundo, ha sido identificado por el antropólogo Lévi-Strauss como la causa principal de la subordinación femenina. Puede adoptar formas distintas, como la de separar por la fuerza a la mujer de su tribu (el rapto de la novia); la desfloración o violación ritual; o los matrimonios acordados. Va precedido siempre por tabúes relativos a la endogamia y del adoctrinamiento de las mujeres, ya desde su primera infancia, con vistas a que acepten sus obligaciones para con sus familiares y consientan a éstos matrimonios forzados. Lévi Strauss dice:

La relación global de intercambio que es 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 y no como una de las participantes ... Esta afirmación sigue siendo igualmente válida incluso cuando se tienen en cuenta los sentimientos de la joven, como habitualmente suele pasar. Al aceptar la unión que se le propone, ella precipita o permite que tenga lugar el intercambio, pero no altera su naturaleza. (22)

Lévi-Strauss dice que con este proceso se «cosifica» a las mujeres; se las deshumaniza y se las trata más como a cosas que como a seres humanos.

Varias antropólogas feministas han aceptado esta postura y han trabajado en el tema. La matrilocidad estructura de tal modo el parentesco que un hombre abandona su familia de origen para ir a residir con su esposa o la familia de ella. La patrilocidad estructura del tal modo el parentesco que una mujer ha de abandonar a su familia de origen y residir con su esposo o la familia de él. Esta constatación ha llevado a la asunción de que el paso de matrilinealidad a patrilinealidad en las relaciones de parentesco debió de constituir un viraje decisivo de las relaciones entre ambos sexos, y debe de coincidir con la subordinación de las mujeres. Pero, ¿cómo y por qué se originó

este tipo de organización? Ya hemos discutido el argumento por el cual los hombres, recién llegados al poder gracias a sus cualidades marciales, coaccionaron a unas mujeres que estaban poco dispuestas a ello. Pero, ¿por qué se intercambiaron mujeres y no hombres? C. D. Darlington nos lo explica. Él cree que la exogamia es una innovación cultural, aceptada porque supone una ventaja evolutiva. Defiende el deseo instintivo entre los humanos de mantener a la población en «la densidad óptima» de un entorno. Las tribus lo consiguen gracias al control sexual, mediante rituales que estructuran a hombres y mujeres dentro de los papeles sexuales adecuados, y recurriendo al aborto, al infanticidio y la homosexualidad cuando sea necesario. Según este razonamiento, de esencia evolucionista, el control de población obligaba a regular la sexualidad femenina.⁽²³⁾

Existen otras posibles explicaciones: suponiendo que se intercambiasen varones adultos entre las tribus, ¿qué podría asegurar su lealtad a la tribu a la que eran entregados? El lazo de los hombres con su descendencia no era por entonces lo suficientemente fuerte para asegurar su sumisión por bien a sus hijos. Los hombres podrían realizar actos violentos contra los miembros de la tribu ajena; gracias a su experiencia en la caza y en los viajes a gran distancia podrían escaparse fácilmente y regresar como guerreros en busca de venganza. Por otro lado, sería más fácil coaccionar a las mujeres, seguramente violándolas. Una vez casadas o cuando ya fueran madres, permanecerían leales a sus hijos y a los parientes de sus hijos, creándose de esta manera un vínculo potencialmente fuerte con la tribu de afiliación. Esta fue de hecho la manera en que históricamente se originó la esclavitud, como veremos más adelante. Una vez más la función biológica de la mujer hacía que se pudiera adaptar más fácilmente a su nuevo papel de peón, una creación cultural.

También se podría defender que podría haberse usado como peones a los niños de uno y otro sexo en vez de las mujeres con el propósito de asegurar la paz entre tribus, como frecuentemente hicieron las elites dirigentes en los tiempos históricos. Posiblemente, la práctica del intercambio de mujeres empezó de ese modo. Se intercambiaban niños de uno y otro sexo y cuando llegaban a adultos contraían matrimonio en el seno de la nueva tribu.

Boulding, que insiste siempre en la «agencia» de mujeres, asume que eran ellas (en su función de guardianas del hogar) las que llevaban a cabo las negociaciones necesarias para concertar los matrimonios entre tribus. Las mujeres desarrollan flexibilidad y sofisticación cultural gracias a su papel de ser quienes vinculan tribus. Las mujeres, alejadas de su propia cultura, navegan entre dos culturas y aprenden las costumbres de ambas. El conocimiento que de ello sacan les puede permitir tener poder y

ciertamente ser influyentes.⁽²⁴⁾

Encuentro que las observaciones de Boulding son útiles para reconstruir el proceso gradual por el cual las mujeres pueden haber iniciado o participado en el establecimiento del intercambio de mujeres. En la literatura antropológica contamos con varios ejemplos de reinas que, en su posición de jefes de estado, adquieren varias «esposas» a las cuales conciertan matrimonios que puedan servirles para incrementar sus riquezas e influencia. (25)

Si se intercambiaban chicos y chicas, haciendo de peones, y su descendencia quedaba incorporada a la tribu a la que se les había entregado, es obvio que la tribu que tuviera más chicas que chicos incrementaría más rápidamente su población que la tribu que aceptase a más chicos. Mientras los niños de uno y otro sexo supusieran una amenaza para la supervivencia de la tribu o, como mucho, un estorbo, estas distinciones no se hubieran percibido o no habrían importado. Pero, si a causa de cambios en el entorno o en la economía de la tribu, los niños se convirtieron en una baza cara a un poder laboral en potencia, sería de esperar que el intercambio de niños de uno y otro sexo diera paso al intercambio de mujeres. Los factores que condujeron a este desarrollo están bien explicados, en mi opinión, por los antropólogos estructuralistas marxistas.

El proceso que ahora estamos tratando tiene lugar en distintas épocas y áreas del mundo; sin embargo, muestra una regularidad en cuanto a causas y resultados finales. Aproximadamente en el momento en que la caza y recolección o la horticultura dan paso a la agricultura, los sistemas de parentesco tienden a pasar de la matrilinealidad a la patrilinealidad, y surge la propiedad privada. Existe, como hemos visto, un desacuerdo respecto a la secuencia de los sucesos. Engels y quienes le siguen creen que la propiedad privada aparece primero, *ocasionando* «la histórica derrota del sexo femenino». Lévi-Strauss y Claude Meillassoux opinan que es el intercambio de mujeres el que origina finalmente la propiedad privada. Meillassoux ofrece una detallada descripción del estadio de transición.

En las sociedades cazadoras y recolectoras, hombres, mujeres y niños de uno y otro sexo participan en la producción y en el consumo de lo que producen. Las relaciones sociales entre ellos tienen carácter inestable, son desestructuradas e involuntarias. No hay necesidad alguna de estructuras de parentesco o de intercambios estructurados entre tribus. Este modelo conceptual (del que resulta algo difícil encontrar ejemplos en la actualidad) da paso a un modelo de transición, una etapa intermedia:

la sociedad horticultora. La cosecha, basada en tubérculos y tala, es inestable y está sujeta a las variaciones climáticas. La incapacidad de estos pueblos para conservar los cultivos durante algunos años les obliga a depender de la caza, la pesca y la recolección como alimentos suplementarios. Durante este período, en el que proliferan los sistemas matrilineales y matrilocales, la supervivencia del grupo exige un equilibrio demográfico entre hombres y mujeres. Meillassoux argumenta que la vulnerabilidad biológica de las mujeres en el momento del parto indujo a las tribus a procurarse más mujeres de otros grupos, y que esta tendencia al hurto de mujeres condujo a constantes guerras entre las tribus. En el proceso surgió una cultura guerrera. Otra consecuencia de este robo de mujeres es que las cautivas eran protegidas por los hombres que las habían conquistado o por toda la tribu vencedora. Durante este proceso se trataba a las mujeres como posesiones, cosas -se las cosificaba-, mientras que los hombres se convertían en los que cosificaban pues ellos conquistaban y protegían. Por primera vez se reconoce la capacidad reproductora de las mujeres como un recurso de la tribu. Luego, a medida que van surgiendo las elites dominantes, la adquiere en propiedad un grupo de parientes en particular.

Ello ocurre con el desarrollo de la agricultura. Las condiciones materiales de la agricultura cerealística exigen una cohesión de grupo y una continuidad temporal, lo que refuerza la estructura de la unidad doméstica. Para obtener una cosecha, los trabajadores de un ciclo productivo están en deuda con los trabajadores del ciclo productivo anterior por los alimentos y las semillas. Puesto que la cantidad de alimentos depende de la disponibilidad de trabajo, la producción se convierte en el principal interés. Ello tiene dos consecuencias: refuerza la influencia de los varones ancianos e incrementa el incentivo de las tribus a adquirir más mujeres. En una sociedad completamente formada y basada en la agricultura de arada, las mujeres y los niños son indispensables en el proceso de producción, que es cíclico e intensivo. Los niños son ahora una baza económica. En esta etapa las tribus prefieren adquirir el potencial reproductivo de las mujeres y no a éstas. Los hombres no tienen hijos de una forma directa; por tanto, serán mujeres y no hombres lo que se intercambie. Esta práctica queda institucionalizada en el tabú del incesto y las pautas de un matrimonio patrilocal. Los hombres ancianos, que dan continuidad a los conocimientos concernientes a la producción, mistifican ahora estos «secretos» y ejercen poder sobre los hombres jóvenes controlando los alimentos, el saber y las mujeres. Controlan el intercambio de mujeres, restringen su conducta sexual y adquieren la propiedad privada de ellas. Los jóvenes han de ofrecer servicios laborales a

los ancianos a cambio del privilegio de poder acceder a las mujeres. En estas circunstancias ellas pasan también a ser parte del botín de los guerreros, lo que alienta y refuerza el dominio de los hombres ancianos sobre la comunidad. Por último, «la histórica derrota femenina» es posible por medio de la abolición de la matrilinealidad y la matrilocalidad, resultando ventajosa a aquellas tribus que la logran.

Hay que advertir que en el esquema de Meillassoux el control de la reproducción (la sexualidad femenina) *precede a* la adquisición de la propiedad privada. De esta manera, Meillassoux pone en la picota a Engels, proeza que Marx realizó con Hegel.

La obra de Meillassoux abre horizontes nuevos al debate en torno a los orígenes, aunque las críticas feministas objetan su modelo androcéntrico en el que las mujeres sólo figuran en el papel de víctimas pasivas. (26) También hemos de señalar que el modelo de Meillassoux aclara que lo que se cosifica no son las mujeres sino su capacidad reproductiva y, sin embargo, él y otros antropólogos estructuralistas continúan hablando de la cosificación de las mujeres. La distinción es importante, y hablaremos de ella más adelante. Hay otras cuestiones que su teoría no responde. ¿Cómo adquirieron los ancianos el control sobre la agricultura? Si nuestras primeras especulaciones acerca de las relaciones sociales entre ambos sexos en las tribus cazadoras y recolectoras son correctas, y si el hecho comúnmente aceptado de que fueron las mujeres quienes desarrollaron la horticultura es exacto, entonces sería de esperar que fueran ellas quienes controlasen el producto de la labor agrícola. Pero aquí entran otros factores a los que hay que prestar atención.

No todas las sociedades atravesaron un estadio de horticultura. En muchas sociedades la ganadería y la cría de animales, solas o combinadas con las actividades de recolección, precedieron al desarrollo de la agricultura. La ganadería fue seguramente desarrollada por los hombres. Era una ocupación que llevaba a la acumulación de excedentes en ganado, carne o pieles. Sería de esperar que los acumulasen aquellos que los generaban. Es más, la agricultura de arada exigía inicialmente la fuerza masculina y, ciertamente, no era la ocupación que habrían escogido las mujeres embarazadas o las madres lactantes, excepto de forma auxiliar. Así pues, la práctica económica de la agricultura reforzó el control masculino sobre los excedentes, que también podían adquirir mediante conquista durante las guerras entre tribus. Otro posible factor que habría contribuido al desarrollo de la propiedad privada en manos de los hombres pudo ser el reparto desigual del tiempo libre. Las actividades hortícolas son más productivas que la recolección y dejan más tiempo libre. Pero el reparto de ese tiempo de ocio

es desigual: los hombres se benefician más que las mujeres por el simple hecho de que las actividades femeninas de preparar la comida y cuidar de los niños prosiguen igual. Así es que, posiblemente, los hombres podían emplear este nuevo tiempo de ocio para desarrollar oficios nuevos, iniciar rituales que les dieran un mayor poder de influencia, y administrar los excedentes. No quisiera insinuar la existencia de un determinismo o una manipulación consciente; todo lo contrario. Las cosas fueron por unas vías y luego han tenido unas consecuencias que ni hombres ni mujeres esperaban. Ni tenían que ser conscientes de ello, igual que no lo fueron los hombres modernos que dieron nacimiento al mundo feliz de la industrialización con sus consecuencias de contaminación y sus efectos ecológicos. En el momento en que pudo surgir una conciencia del proceso y de sus consecuencias era ya demasiado tarde para detenerlo, al menos para las mujeres.

El antropólogo danés Peter Aaby señala que las evidencias de Meillassoux partían en gran parte del modelo europeo, que incluye la interacción de la actividad hortícola y la cría de ganado, y de ejemplos tomados de los indios de los llanos de Sudamérica. Aaby menciona casos, como el de las tribus cazadoras australianas, en los que existe un control sobre las mujeres en ausencia de actividad hortícola. Luego cita el caso de los iroqueses, una sociedad en la que las mujeres no fueron cosificadas ni dominadas, como ejemplo de horticultores que no acaban en dominio masculino. Sostiene que en condiciones ecológicamente favorables sería posible mantener un equilibrio demográfico dentro de una tribu sin tener que recurrir a la importación de mujeres. No sólo las relaciones de producción sino también «la ecología y la reproducción socialbiológica son factores determinantes o decisivos». (27) De todas formas, y puesto que todas las sociedades agrícolas han cosificado la capacidad reproductiva de las mujeres y no la de los hombres, se llega a la conclusión de que estos sistemas tienen una ventaja en lo que respecta a la expansión y apropiación de excedentes por encima de aquellos basados en una complementariedad entre sexos. En estos últimos no se dispone de medios para forzar a los productores a incrementar la producción.

Las herramientas neolíticas eran relativamente sencillas, así que cualquiera podía fabricarlas. La tierra no era un recurso escaso. Por tanto, ni herramientas ni tierra ofrecían oportunidad alguna para que alguien se apropiase de ellas. Pero ante una situación en la que las condiciones ecológicas y las irregularidades en la producción biológica amenazasen la supervivencia del grupo, las personas buscarían más reproductores, o sea, más mujeres. La apropiación de hombres en calidad de cautivos (que se da

sólo en una etapa posterior) simplemente no cubriría las necesidades para la supervivencia del grupo. De esta manera, la primera apropiación de propiedad privada consiste en la apropiación del trabajo *reproductor* de las mujeres. (28)

Aaby concluye diciendo:

La conexión entre la cosificación de las mujeres por un lado y el estado y la propiedad privada por otro es exactamente la contraria a la que proponen Engels y sus seguidores. Sin la cosificación de las mujeres como una característica socioestructural dada históricamente, el origen de la propiedad privada y el estado seguiría siendo inexplicable. (29)

Si seguimos el argumento de Aaby, que encuentro muy persuasivo, debemos concluir que en el curso de la revolución agrícola la explotación del trabajo humano y la explotación sexual de las mujeres quedaron inextricablemente ligadas.

La historia de la civilización es la historia de los hombres y las mujeres que hacen frente a las necesidades, desde su desvalida dependencia de la naturaleza, hacia la libertad y el dominio parcial sobre aquélla. En esta lucha las mujeres se encontraban más afectadas por las actividades esenciales de la especie que los hombres y eran, por tanto, más vulnerables a quedar en una disposición desventajosa. Mi argumento distingue claramente entre la necesidad biológica, a la cual hombres y mujeres se sometían y adaptaban, y las costumbres e instituciones de origen cultural, que forzaron a las mujeres a desempeñar papeles subordinados. He intentado mostrar cómo pudo suceder que las mujeres aceptaran una división sexual del trabajo, que al final las colocaría en desventaja, sin ser capaces de prever sus ulteriores consecuencias.

La afirmación de Freud, a la que he aludido ya en otro contexto, de que para las mujeres «la anatomía es el destino» es errónea porque es ahistórica y busca el pasado en el presente sin hacer concesión alguna a los cambios temporales. Peor, esta afirmación ha sido tratada como una receta para el presente y el futuro: no sólo la anatomía es el destino para las mujeres, sino que *debería* serlo. Lo que Freud habría tenido que decir es que para las mujeres la anatomía fue *una vez* su destino. Esta afirmación es correcta e histórica. Lo que fue en su día ya no lo es y no tiene porque serlo nunca más.

Con Meillassoux y Aaby nos hemos trasladado del reino de la especulación pura a la consideración de evidencias fundamentadas en los

datos antropológicos de sociedades primitivas en época histórica. Hemos tenido en cuenta evidencias materiales tales como la ecología, el clima y los factores demográficos, y hemos insistido en la compleja interacción entre diversos factores que pudieron afectar los avances que estamos intentando comprender. No hay manera de que podamos aportar pruebas consistentes para referirnos a estas transiciones en la prehistoria que no sea a través de las inferencias y las comparaciones con lo que ya conocemos. Como luego veremos, se puede verificar en varios puntos la hipótesis explicativa que hemos propuesto con evidencias históricas.

Hay unos pocos hechos acerca de los cuales podemos estar seguros con los datos arqueológicos. En algún momento durante la revolución agrícola, unas sociedades relativamente igualitarias, con una división sexual del trabajo basada en las necesidades biológicas, dieron paso a unas sociedades muchísimo más estructuradas en las que tanto la propiedad privada como el intercambio de mujeres basado en el tabú del incesto y la exogamia eran comunes. Las primeras sociedades fueron a menudo matrilineales y matrilocales, mientras que las últimas sociedades sobrevivientes eran predominantemente patrilineales y patrilocales. No existen en ningún lugar pruebas de un proceso contrario, que pase de la patrilinealidad a la matrilinealidad. Las sociedades más complejas presentaban una división del trabajo que ya no sólo se basaba en las diferencias biológicas, sino también en las jerárquicas y en el poder de algunos hombres sobre otros hombres y todas las mujeres. Varios especialistas han concluido que el cambio descrito aquí coincide con la formación de los estados arcaicos. (30) Es entonces en este período donde hay que acabar con las especulaciones teóricas y empezar la investigación histórica.

1. Los conceptos que tengo sobre este punto están basados en la perspectiva que por primera vez formuló Mary Beard en *Woman as Force in History*, Nueva York, 1946. He trabajado este tema en toda mi obra histórica. Véase en especial Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Place: Placing Women in History*, Nueva York, 1979, caps. 10-12.

2. Véase Paula Webster, «Matriarchy: A Vision of Power», en Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, 1975, pp. 141-156, sobre una discusión completa de la necesidad que tienen las mujeres contemporáneas de contar con la idea de la existencia de un matriarcado en el pasado.

3. Michelle Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross Cultural Understanding», *SIGNS*, vol. 5, n.º 3 (primavera de 1980), p. 393. Rosaldo trabaja estas perspectivas en un artículo inédito, «Moral/Analytical Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science», preparado para las Conferencias sobre el Problema de la Moralidad en Ciencias Sociales, celebradas en Berkeley en marzo de 1980. La siguiente declaración me parece particularmente ajustada: «Al poner en cuestión la visión de que somos las víctimas de unas normas sociales crueles o el producto inconsciente de un mundo natural que (por desgracia) nos minusvalora, las feministas hemos subrayado la necesidad que tenemos de teorías que presten atención a la forma en que los actores modelan sus mundos; a las interacciones a las que se confiere importancia y a las formas culturales y simbólicas en función de las cuales se organizan las expectativas, los deseos se articulan, se confieren premios y se da un sentido al resultado final» (p. 18).

4. Véase Nancy Makepeace Tanner, *On Becoming Human*, Cambridge, Inglaterra, 1981, pp. 157-158. Asimismo véase Nancy Tanner y Adrienne Zihlman, «Women in Evolution, Part 1: Innovation and Selection in Human Origins», *SIGNS*, vol. 1, n.º 3 (primavera de 1976), pp. 585-608.

5. Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, Nueva York, 1984, cap. 3, en especial las páginas 55 y 64-68. El mismo punto es tratado por Clifford Geertz, «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, pp. 33-54.

6. *Ibid.*, pp. 144-145; cita de la p. 145.

7. Véase la nota 11 del capítulo 1. También: Karen Horney, *Feminine Psychology*, Nueva York, 1967; Clara Thompson, *On Women*, Nueva York, 1964; Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, 1953, caps. 4-12.

8. A la inversa, uno de los primeros poderes que los hombres institucionalizaron en el patriarcado fue el poder del cabeza de familia a decidir qué recién nacido había de vivir y cuál tenía que morir. Debió de percibirse como una victoria de las leyes sobre la naturaleza, pues iba en contra de ésta y de toda experiencia humana previa.

9. La información que se tiene de las poblaciones prehistóricas no es muy fiable y tan sólo se puede expresar en términos muy aproximativos. Cipolla piensa que «las evidencias indirectas secundan la idea de que las poblaciones prehistóricas tenían una mortalidad muy alta. Puesto que la especie ha sobrevivido, hemos de admitir también que el hombre primitivo tenía una fertilidad muy elevada. Un estudio realizado a partir de 187 restos fósiles de neandertales revela que la tercera parte murió antes de llegar a los 20 años. Un análisis de 22 restos fósiles de la población asiática de *Sinanthropus* revela que quince de ellos murieron antes de cumplir 14 años, tres antes de los 29 y otros tres entre los 40 y los 50 años». Carlo M. Cipolla, *The Economic*

History of World Population, Nueva York, 1962, pp. 85-86. Lawrence Angel, «Neolithic Skeletons from Catal Hüyük», *Anatolian Studies*, vol. 21 (1971), pp. 77-98; cita de la p. 80.

En las sociedades cazadoras y recolectoras actuales nos encontramos con tasas de mortalidad infantil muy elevadas, del orden del 60 por 100 en el primer año de vida. Véase F. Rose, «Australian Marriage, Land Owning Groups and Institutions», en R. B. Lee e Irven DeVore, eds., *Man, the Hunter*, Chicago, 1968, p. 203.

10. Cf. Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Urbana, 1982, cap. 2. Existe, además, la posibilidad de que la menstruación sea un obstáculo para la mujer cuando caza, no sólo porque la incapacite físicamente sino también por los efectos que tiene sobre los animales el olor a sangre. Esta posibilidad se me ocurrió en un reciente viaje a Alaska. En los folletos para campistas y excursionistas del Servicio Nacional de Parques, se aconseja a las mujeres que tengan la menstruación que se mantengan apartadas de las áreas con animales salvajes, porque el olor a sangre atrae a los osos pardos.

11. El antropólogo Marvin Harris defiende en cambio que «la caza no es una actividad ininterrumpida y nada impide a las mujeres que están amamantando dejar a sus hijos al cuidado de otra persona durante unas cuantas horas una o dos veces a la semana». Harris sostiene que la especialización en la caza por el hombre surgió de su formación guerrera y que en las actividades guerreras de los hombres hay que buscar la causa de la supremacía masculina y el sexismo. Marvin Harris, «Why Men Dominate Women», *Columbia* (verano de 1978), pp. 9-13, 39. Es bastante improbable y no tenemos evidencias que prueben que la guerra organizada precedió a la caza mayor, pero en todo caso creo que las mujeres no habrían optado por las actividades cinegéticas ni militares por las razones que ya he dado.

Para una reinterpretación feminista de los mismos materiales que no hace concesiones al «determinismo biológico», véase Bleier, *Science and Gender*, caps. 5 y 6.

12. Cf. Kay Martin y Barbara Voorhies, *Female of the Species*, Nueva York, 1975, pp. 77-83; Sacks, *Sisters and Wives*, pp. 67-84; Ernestine Friedl, *Women and Men: An Anthropologist's View*, Nueva York, 1975, pp. 8, 60-61.

13. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, 1953; reimpresión de la edición de 1974.

14. Aunque no existen pruebas fiables de estas afirmaciones acerca de la originalidad de las contribuciones de las mujeres, tampoco las hay de las capacidades inventivas de los hombres. Ambas se basan en conjeturas. Para nuestros propósitos, es importante que nos permitamos a nosotras mismas la libertad de especular sobre la igualdad de las contribuciones de las mujeres.

El único problema que entraña este ejercicio es que queramos llevar nuestras conjeturas, porque parezcan lógicas y convincentes, a la categoría de prueba. Esto es lo que han hecho los hombres; no se debe caer en el mismo error.

Elise Boulding, *The Underside History: A View of Women Through Time*, Boulder, Colorado, 1976, caps. 3 y 4. Véase también Gordon V. Childe, *Man Makes Himself*, Nueva York, 1951, pp. 76-80. Para una síntesis bastante similar basada en los recientes trabajos antropológicos, véase Tanner y Zihlman, y Sacks, citados en las notas 4 y 10.

15. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, 1978, p. 91.

16. *Ibid.*, p. 169. Sobre un análisis similar fundamentado en otras evidencias, véase Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts, 1982.

17. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, pp. 170, 173.

18. Adrienne Rich, cuando analiza «la institución de la maternidad bajo el patriarcado» y «la heterosexualidad obligada», y Dorothy Dinnerstein, en su interpretación del pensamiento de Freud, llegan a las mismas conclusiones. Véanse Adrienne Rich, *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nueva York, 1976; Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *SIGNS*, vol. 5, n.º 4 (verano de 1980), pp. 631-660; Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, 1977.

M. Rosaldo critica en «Dilemmas» (véase la nota 3, más arriba) estas teorías psicológicas porque descuidan o ignoran el contexto social en el que tiene lugar la paternidad. Aunque admiro el trabajo de Chodorow y de Rich, estoy de acuerdo con esta crítica y he de añadir que en ambos casos se intenta presentar como una generalización universal cuando sólo es aplicable a las personas de clase media de una nación industrializada.

19. Lois Paul, «The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village», en M. Z. Rosaldo y Louise Lamphere, *Woman Culture and Society*, Stanford, 1974, pp. 297-299.

20. Cf. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent*, Nueva York, 1962; Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Nueva York, 1975; Elizabeth Fisher, *Woman's Creation, Sexual Evolution and the Shaping of Society*, Garden City, Nueva York, 1979, pp. 190, 195.

21. Mis ideas sobre el tema del surgimiento y las consecuencias de la guerra están influenciadas por Marvin Harris, «Why Men Dominate Women», y por el estimulante intercambio de cartas y el diálogo con Virginia Brodine.

22. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, 1969, p. 115. Para una ilustración contemporánea del funcionamiento de este proceso y de cómo realmente la joven «no altera su naturaleza», véase Nancy Lurie, ed., *Mountain Wolf Woman, Sisters of Crashing Thunder*, Ann Arbor, 1966, pp. 29-30.

23. C. D. Darlington, *The Evolution of Man and Society*, Nueva York, 1969, p. 59.

24. Boulding, *Underside*, cap. 6.

25. Véase, por ejemplo, el caso de los lovedu, en Sacks, *Sisters and Wives*, cap. 5.

26. Cf. Maxine Molyneux, «Androcentrism in Marxist Anthropology», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.º 9-10 (invierno de 1977), pp. 55-81.

27. Peter Aaby. «Engels and Women», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.º 9-10 (invierno de 1977), pp. 39-43.

28. *Ibid.*, p. 44. La explicación de Aaby tiene en cuenta el caso, inexplicable en la tesis de Meillassoux, de sociedades que evolucionan en línea directa desde una división sexual del trabajo relativamente igualitaria a la dominación patriarcal mediante difundidas actividades guerreras. Véase, por ejemplo, el desarrollo de la sociedad azteca que describe June Nash en «The Aztecs

and the Ideology of Male Dominance», *SIGNS*, vol. 4, n.º 2 (invierno de 1978), pp. 349-362. Respecto a la sociedad inca, véase Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, vol. 4, n.º 3 (octubre de 1978), pp. 37-61.

29. Aaby, «Engels and Women», p. 47. Hay que señalar que la argumentación de Aaby secunda la tesis evolucionista de Darlington. Véase la p. 47.

30. Rayna Rapp Reiter, «The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.º 9-10 (invierno de 1977), pp. 5-24; Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966; Robert Carneiro, «A Theory of the Origin of the State», *Science*, vol. 19, n.º 3.947 (agosto de 1970), pp. 733-738.

9. LA ALIANZA

La respuesta a la pregunta «¿quién crea la vida?» es la esencia misma de cualquier sistema religioso de creencias. La facultad de engendrar incorpora al mismo tiempo el poder de creación, o la capacidad de crear algo de la nada, como el de procreación, o la capacidad de tener descendencia. Hemos visto que las explicaciones sobre el poder de engendrar han pasado de la diosa-madre como principio único de fertilidad universal a la diosa-madre a quien dioses o reyes humanos acompañan para que sea fértil; y luego al concepto de un poder de creación simbólico expresado primero en «el nombre» y más tarde en «el espíritu creador». También hemos presenciado el cambio experimentado en el panteón de dioses, desde la todopoderosa diosa-madre al omnipotente dios de la tormenta, cuya consorte es una versión domesticada de la diosa de la fertilidad. Al panteón de dioses sólo le queda verse reemplazado por un único poderoso dios masculino y que ese dios incorpore el principio del poder de engendramiento en su doble vertiente. Esta transformación, que se da de muchas maneras distintas en culturas diferentes, en el caso de la civilización occidental se produce en el Libro del Génesis.

El relato de la creación en el Génesis se aparta sensiblemente de los relatos de la creación de los otros pueblos en la región. Yahvé es el único creador del universo y de todo lo que en él existe. A diferencia de los principales dioses de los pueblos vecinos, Yahvé no está vinculado a ninguna

diosa ni tiene lazos familiares. (1) La creación del universo y de la vida sobre la tierra ya no tienen un origen maternal, y no hay ningún indicio de que el poder de creación y el de procreación vayan ligados. Todo lo contrario. El acto de creación por parte de Dios no tiene nada que ver con lo que puedan experimentar los humanos.

El gran avance en el pensamiento abstracto que representa la simbolización del poder de creación en «un concepto», un «nombre», el «aliento de vida», tiene su eco en las palabras iniciales: «Dijo Dios "haya luz"; y hubo luz» (Génesis, 1, 3). La palabra de Dios, el aliento de Dios, crean. La metáfora del soplo divino que da la vida está más elaborada en el Génesis, 2, 7: «Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices un aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente». Luego Dios forma a los animales del campo y las aves del cielo «y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Génesis, 2, 19). De esta manera, el aliento divino crea, pero el significado y el orden provienen del acto humano de dar un nombre. Y Dios otorga ese poder de dar nombre a Adán. Si leemos la palabra hebrea *adam* como «género humano», entonces podríamos pensar que Dios dio el poder de dar nombre tanto al varón como a la mujer de la especie. Pero en este caso concreto, Dios otorgó ese poder sólo al varón humano. (2) Ello podría deberse simplemente a que aún no se había creado a la mujer, pero la pauta se repite tras la creación de Eva, cuando Adán le da un nombre del mismo modo que se lo había dado a los animales: «Entonces éste exclamó: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada"» (Génesis, 2, 23). Aquí dar un nombre no es tan sólo un acto simbólico del poder de creación sino que, de una forma muy especial, define a la Mujer como una parte «natural» del hombre, carne de su carne, en el marco de una relación que resulta ser una peculiar inversión de la única relación entre humanos para la cual podría sostenerse una afirmación de esta índole, es decir, la que existe entre madre e hijo. El Hombre se define aquí a sí mismo como «la madre» de la Mujer: gracias al milagro del poder creador divino se ha creado a partir de su cuerpo a otro ser humano, de la misma forma que una madre da vida con el suyo. La frase siguiente explica el significado del nexo en términos humanos: «Por eso deja el hombre a su padre y a la madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Génesis, 2, 24). Aquí se toma la creación de la Mujer a partir del cuerpo del Hombre para dar una interpretación muy especial a este acontecimiento: la mujer fue creada como parte del hombre, por lo tanto el Hombre debe unirse a ella, ponerla por delante

de cualquier otra relación de parentesco, y los dos serán una sola carne. Esa carne, como nos dice la fórmula que el Hombre utiliza para dar un nombre, será de Él, pues aquí a través del acto de creación de Dios y por su propio poder de imponer un nombre ha definido la autoridad que tiene sobre ella: absoluta y obligatoria. Esta autoridad implica también intimidad; conlleva interdependencia y durante siglos de interpretaciones teológicas ha sido usada para dar un mayor valor a la relación matrimonial y con ella a la dignidad de las esposas. La ambigüedad y complejidad del pasaje han sido el motivo de que se interpretara de muchas formas distintas, de las que hablaremos más adelante.

Imponer un nombre es un acto de poder, un símbolo de soberanía. En los tiempos bíblicos, de acuerdo con la antigua tradición oriental, tenía también una cualidad mágica pues daba significado y predecía el futuro. Cuando al hijo de Agar se le da el nombre de Ismael, su destino queda sellado. En la Biblia se da este poder de «dar nombre» tanto a hombres como a mujeres. En los relatos bíblicos, exceptuando circunstancias especiales, el padre o la madre escogen el nombre de sus hijos. Pero hay otra forma de dar nombre, que podríamos llamar «renombrar», y que supone que se ha dado un nuevo y poderoso papel a la persona a quien se le ha impuesto. Hemos mencionado antes los cincuenta apelativos que recibe el joven dios Marduk con su ascenso al poder. De forma similar, Dios da un nuevo nombre a las personas después de un evento importante. Tras la alianza, Él cambia el nombre de Abram por el de Abraham, «pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido» (Génesis, 17, 5), y el de Saray por Sara. Ello añade significado al hecho de que Adán, quien utiliza el poder de dar nombre en el relato de la creación antes citado, rebautiza a la Mujer con el nombre de Eva después de la caída. Se tiene la fuerte y constante impresión de que el varón comparte el poder divino de nombrar y renombrar.⁽³⁾

Las metáforas sobre el género más influyentes presentes en la Biblia han sido las de la Mujer, creada de la costilla del Hombre, y Eva, la tentadora que provoca la pérdida de gracia de la humanidad. Durante dos milenios se las ha citado como prueba del apoyo divino a la subordinación de las mujeres. Como tales, han ejercido gran influencia en la definición de los valores y las prácticas relativas a las relaciones de género. Aunque sea de esperar que las interpretaciones de una composición poética, mítica y localista como el Libro del Génesis varíen según las necesidades de los intérpretes, hemos de señalar que la tradición de traductores ha sido principalmente patriarcal, y que las diferentes

interpretaciones feministas que unas mujeres han realizado durante los últimos siete siglos han sido hechas contra una tradición que se ha parapetado y cuenta con una aprobación teológica que viene de antes del cristianismo.

Hay dos versiones, algo contradictorias, del relato de la creación del Génesis. La versión J aparece en el Génesis, 2, 18-25, y fue escrita varios siglos antes de la versión P, que aparece al principio en el Génesis, 1, 27-29. En la versión J, Dios crea a Eva a partir de la costilla de Adán, mientras que en la versión P «él creó al hombre y a la mujer». La crítica bíblica se ha centrado durante siglos sobre las discrepancias entre ambas versiones y los méritos de la una sobre la otra. (4)

La versión P recuerda al *Enuma Elish*, el relato de la creación mesopotámico, en detalles varios y en el orden de los sucesos. Ello podría explicar la tesis andrógina de la creación -Él creó al hombre y la mujer-, pues reflejaría la influencia de las ideas religiosas mesopotámicas. Algunos intérpretes han intentado extender esta resonancia andrógina a la versión J al señalar que la palabra hebrea *adam*, que significa género humano, equivale al término genérico de humanidad, que incluye a hombres y mujeres, y que escribir en mayúsculas el nombre de Adán es un error posterior fundado en supuestos androcéntricos. (5) La consecuencia de ese «error», impreso en decenas de millares de copias de la Biblia en cada idioma, iba a añadir otro peso a las interpretaciones tradicionales del Génesis, 2, 18-25.

Durante cientos de años se ha interpretado en su sentido más literal la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán para indicar que la inferioridad de las mujeres tiene una procedencia divina. Si la interpretación partía de que la costilla era una de las partes «inferiores» de Adán, lo cual denotaba inferioridad, o del hecho de que Eva fuera creada de la carne y los huesos de Adán mientras que él había sido creado de la tierra, el caso es que el pasaje ha tenido históricamente un profundo significado simbólico patriarcal. A modo de ejemplo podemos citar la interpretación relativamente benigna que hace Calvino:

Puesto que la raza humana ha sido creada en la persona del hombre, la dignidad común de toda nuestra naturaleza no tenía distinción ... La mujer ... no fue más que un añadido al hombre. Claro que no se puede negar que también la mujer, aunque en menor grado, fue creada a imagen de Dios ... Por lo tanto podemos concluir que dentro del orden natural la mujer debe ser la que ayude al hombre. El proverbio vulgar dice que ella es un mal necesario; pero hay que escuchar a la voz de Dios, que dice que ha dado a la mujer como compañera y asociada del hombre, para ayudarle a una vida mejor. (6)

En otro lugar Calvino comenta que: «Se enseñó a Adán a reconocerse en su esposa, como si se viera en un espejo; y a su vez a Eva a someterse gustosamente a él pues era de quien había salido». (7)

Las feministas, intentando rehuir este significado, han utilizado diversas interpretaciones sutiles. Entre éstas se incluyen un ingenioso argumento planteado por Raquel Speght, de diecisiete años, hija de un clérigo inglés, quien en el año 1617 hizo observar que la mujer fue creada a partir de una materia refinada, mientras que Adán fue creado del polvo. «No se la formó del pie de Adán para que fuera inferior a él, ni de su cabeza para ser su superior, sino de su costado, cerca del corazón, para que fuera su igual». (8) Más de doscientos años más tarde la norteamericana Sara Grimké centró su interpretación en el término «compañera».

Se le dio una compañera, su igual en cualquier aspecto; del mismo modo que él, era un ser libre, con intelecto e inmortal, no era una mera pareja de los deseos animales de él sino que era capaz de entender todos sus sentimientos como ser responsable y moral. Si no hubiera sido así, ¿de qué modo, pues, se habría convertido en su compañera? ... Era una parte de él, como si Yahvé hubiera planeado que la unicidad e identidad del hombre y la mujer fueran perfectas y completas. (9)

Este argumento, en cierta forma circular aunque se muestre firme en sus supuestos luteranos de libre albedrío y responsabilidad moral del individuo, elude las implicaciones de la imagen de la costilla en la creación de la mujer.

En un audaz intento de «releer (no reescribir) la Biblia sin los anteojos» de la tendencia patriarcal, la moderna teóloga feminista Phyllis Trible nos presenta una provocativa reinterpretación del relato de la creación, del que opina que «está imbuido de la imagen de una deidad transexual». (10) La reinterpretación de Phyllis Trible, del siglo XX, recuerda bastante a la de Grimké aunque parece que desconozca la obra de ésta. Trible encuentra una similitud entre la creación de Adán a partir del polvo y la de Eva a partir de la costilla en que ambos están hechos de una materia frágil que Yahvé ha de trabajar antes de que tengan vida. También considera el hecho de que Eva fuera creada la última como prueba de que fue la obra culminante de la creación. (11) Otra teóloga feminista subraya la similitud fundamental en la principal afirmación que se hace sobre el hombre y la mujer: «La mujer es junto con el hombre la creación directa e intencionada de Dios y la joya de su creación. El hombre y la mujer están hechos el uno para el otro. Juntos constituyen el género humano, que es bisexual por naturaleza plena y esencial». (12) En un argumento basado en consideraciones lingüísticas, R. David Freedman sostiene que la expresión «voy a hacerle una ayuda adecuada» podría significar «un poder igual al del hombre». (13) En cualquier caso, casi no hay evidencias en otras partes de la Biblia que secunden estas optimistas interpretaciones feministas.

su misma imagen y a la mujer de otro modo. ⁽¹⁵⁾

David Bakan, en una interpretación muy original y sugerente del Libro del Génesis, sostiene que el tema central del libro es que los hombres asumen la paternidad. Cuando los hombres realizan el descubrimiento «científico» de que la concepción proviene de la relación sexual entre ellos y las mujeres, comprenden que tienen el poder de procrear que hasta entonces creían que sólo poseían los dioses. Los hombres, en su deseo por «legitimar las prerrogativas que parecía que les concedía el gran descubrimiento», aprendieron a distinguir entre «creación» (divina) y «procreación» (masculina). Sustituyeron la filiación matrilineal por la patrilineal y, a fin de garantizar la autoridad paterna, exigieron que las mujeres fueran vírgenes antes del matrimonio y absolutamente fieles durante éste. Con esta explicación Bakan sigue el argumento de Engels, del que ya hemos hablado antes, pero añade: «Uno de los grandes dispositivos metafóricos ... es conceptualizar como "simiente" a la exudación sexual del hombre. Esta manera de pensar atribuye toda la carga genética al varón y nada a la mujer». Bakan afirma también que durante esta transición los hombres se adueñaron del papel de cuidadores-protectores de los niños, que hasta entonces había sido el papel femenino. Lo denomina el «afeminamiento del varón» (16)

Aunque la tesis de Bakan me parece convincente y en algunos puntos coincide con mis hallazgos, creo que su razonamiento es excesivamente determinista y que su método es ahistórico y muy subjetivo. Un ejemplo es la lectura que hace del Génesis, 6, 1-4:

Quando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. Y entonces dijo Yahvé: «No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años». Los nefilim existían en la tierra por aquel entonces, y también después, cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos.

Bakan considera este relato de las relaciones de seres divinos con mortales la pieza clave del proceso que describe en su tesis. Observa que el pasaje se ocupa de las cuatro grandes preocupaciones de los humanos: el origen, la muerte, la propiedad y el poder:

Los versos indican el origen de los hombres de valor. Muestran que la vida tiene término, si bien la muerte les sobreviene después de unos generosos ciento veinte años de vida. Indican la prerrogativa de uso, la esencia de la propiedad, que tienen los hijos de Dios con respecto a las hijas de los hombres, que toman para sí las que más prefieren. Demuestran que los hombres

Pasemos a examinar las diferentes fuentes del relato bíblico de la creación. Entre los elementos sumerios incorporados y transformados en la narración bíblica están el comer de la fruta prohibida, el concepto del árbol de la vida y la historia del diluvio.

La descripción del Jardín del Edén tiene su paralelo en el jardín sumerio de la creación, que también se describe como un lugar bordeado por cuatro grandes ríos. En el mito sumerio de la creación, la diosa-madre Nunhursag permitió que ocho preciosas plantas crecieran en el jardín pero prohibió a los dioses que comieran de ellas. Sin embargo el dios del agua, Enki, las comió y Ninhursag le condenó a morir. A consecuencia de ello, ocho órganos de Enki cayeron enfermos. El Zorro intercedió por él y la diosa accedió a conmutarle la sentencia de muerte. Ella creó una deidad curadora especial para cada uno de los órganos dañados. Cuando llegó a la costilla, dijo: «Para ti he hecho nacer la diosa Ninti». En sumerio «Ninti» tiene un doble significado, o sea, «la que gobierna la costilla» y «la que gobierna la vida». En hebreo la palabra «Javvah» (Eva) significa «la que crea vida», lo que sugiere que puede haber una fusión de la Ninti sumeria y la Eva bíblica. La elección de la costilla de Adán como el lugar del que se crea a Eva puede que simplemente refleje la incorporación del mito sumerio. Stephen Langdon sugiere otra fascinante posibilidad cuando asocia «Javvh» en hebreo con el significado que esta palabra tiene en arameo, que es «serpiente». (14) Tanto si se acepta como si se rechaza el origen sumerio del relato de la creación como explicación válida de la metáfora de la costilla de Adán, es significativo que históricamente se la haya ignorado y haya prevalecido en cambio la más sexista.

El simbolismo del relato del Génesis sugiere una dicotomía entre Adán, creado del polvo, y Eva, sucesora de la antigua diosa de la fertilidad, creada de una parte del cuerpo humano, ambos imbuidos con sustancia divina gracias a la intervención de Yahvé. La dicotomía se refuerza en la historia de la caída, cuando Yahvé decreta la división sexual del trabajo, esta vez a modo de castigo. Adán trabajará con el sudor de su frente, Eva parirá con dolor y educará a los hijos. Vale la pena señalar que el castigo impuesto convierte el trabajo del hombre en una carga, pero condena al dolor y al sufrimiento no sólo el trabajo de las mujeres sino su cuerpo con el que dan vida, una consecuencia natural de la sexualidad femenina.

Hay otro aspecto del texto del Génesis que merece nuestra atención. La divinidad creadora de la vida humana, que en el relato sumerio era la diosa Ninhursag, es ahora Yahvé, Dios padre y Señor. Puede que, si damos crédito a la versión P, Él «los» creara varón y mujer, pero hizo al varón a

que nacieron de esas uniones fueron hombres con poder. (17)

Bakan fundamenta su argumento en una de las partes más complejas y controvertidas del Génesis. Gerhard von Rad interpreta este mismo texto de otro modo. Lee «hijos de Dios» (*elohim*) como «ángeles» y llama a la unión de éstos con las mortales «las nupcias de los ángeles». Los *nefilim* que nacen de esta unión son los gigantes de las mitologías. Von Rad, que interpreta la Biblia sólo como documento religioso, considera estas «nupcias de los ángeles» un ejemplo de la depravación de las criaturas de Dios (desde la caída, al pecado de Lot, hasta el diluvio). La maldad inherente a los hombres queda ilustrada en estos incidentes, que van seguidos del castigo de Dios, y que terminan con la alianza, gracias a la misericordia redentora divina.^[18]

E. A. Speiser cree que «la naturaleza del fragmento nos impide realizar una interpretación fiable». También considera «seres divinos» a los *elohim* y para él la unión con las mujeres humanas es una abominación. Menciona la notable similitud que el relato de los gigantes tiene con un mito hurrita en el cual el dios de la tormenta Teshup ha de luchar contra un formidable monstruo de piedra. Speiser no hace ningún comentario acerca de las mujeres del relato.⁽¹⁹⁾

Creo que Bakan cometió un error al interpretar literalmente el término «hijos de Dios» y creer que se aplicaba a los varones humanos. La alusión a los gigantes de antaño y su parecido no sólo con el mito hurrita sino también con los mitos sumerio y griego del origen, que describen a unos gigantes míticos en lucha con los dioses, me parecen convincentes.⁽²⁰⁾ A mi entender lo que importa en este texto es la alusión que se hace de las mujeres humanas como las hijas nacidas de los hombres. «Cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas.» No se explica cómo los hombres empezaron a multiplicarse, pero la omisión de las mujeres en el proceso me parece muy significativa. Una habría esperado leer en el pasaje: «cuando las mujeres tuvieron hombres y ellos empezaron a multiplicarse». El texto, escrito por J en el siglo X a.C., evidencia que por aquel entonces ya estaban firmemente establecidas las asunciones patriarcales acerca de la procreación. El autor no se ve en la obligación de explicar por qué «les nacieron a los hombres» seres humanos. De hecho, este es el presupuesto que prevalece en todo el Génesis. Dios llama a Isaac «el hijo de Abraham» y este es el lenguaje que se utiliza todo el tiempo. En la cronología, la «descendencia de los hijos de Noé» son «los hijos de sus padres». Y por consiguiente: «A Héber le nacieron dos hijos» (Génesis, 10, 25). Por supuesto, es lógico y de

esperar que en una sociedad patrilineal la línea familiar se siga a través del padre, pero lo que aquí me interesa señalar es que esta forma metafórica de organizar el parentesco se vio un tanto transformada en una aseveración que no tiene nada que ver con la realidad de los hechos: no tan sólo el linaje, la misma procreación se había convertido en un acto masculino. No hay ninguna madre implicada en el proceso.

En las plegarias a Ishtar, igual que en las dirigidas a otras diosas de la fertilidad, uno de los atributos laudatorios de la diosa era que «ella hacía fecundas a las mujeres». En el Génesis ese lenguaje sólo se emplea con relación a Yahvé: «Vio Yahvé que Lía era aborrecida y la hizo fecunda» (Génesis, 29, 31); «Entonces se acordó Dios de Raquel ... y abrió su seno, y ella concibió y dio a luz un hijo. Y dijo: "Ha quitado Dios mi afrenta"» (Génesis, 30, 22-23). Asimismo, Eva dice después de haber concebido y parido a Caín: «He adquirido un varón con el favor de Yahvé» (Génesis, 4, 1). El poder de procreación está, pues, claramente definido como algo que emana de Dios, quien hace que las mujeres sean fecundas y bendice la simiente de los varones. Aun así, dentro del marco de referencia patriarcal, se honra el papel procreador de la esposa y madre.

En el relato de la caída, la maldición de la mortalidad que ha caído sobre Adán y Eva se suaviza simbólicamente cuando se les concede la inmortalidad que llega con el engendramiento, a través del poder de procrear. A este respecto hombre y mujer mantienen una relación idéntica con Dios. También podría interpretarse este aspecto de la caída como prueba de que la mujer, en el papel de madre, es la portadora del espíritu redentor y misericordioso de Dios.

El cambio decisivo en la relación entre el hombre y Dios se produce en el relato de la alianza y queda definido de tal manera que margina a la mujer. Con la alianza los humanos entran en la historia; en adelante su inmortalidad colectiva se convierte en uno de los aspectos de la alianza pactada con Yahvé. Su paso por el tiempo y la historia es una prueba del cumplimiento de la promesa de Yahvé; sus acciones y su conducta colectiva son interpretadas y juzgadas bajo el prisma de sus obligaciones para con la alianza. La alianza, de una forma más literal, es también lo que une a las doce tribus distintas para que formen una nación. Antes de la construcción del templo, el altar de la alianza es el centro de la vida religiosa; el rito de la alianza, la circuncisión, simboliza la reconsagración de cada niño varón, de cada familia, a los deberes con la alianza. (21) No es una casualidad ni carece de importancia el que las mujeres no estén presentes en ninguna de las vertientes de la alianza.

Yahvé pacta varias alianzas con Israel: una con Noé (Génesis, 9, 8-17), dos con Abram (Génesis, 15, 7-18, y Génesis, 17, 1-13), y otra con Moisés

(Éxodo, 3; 6, 2-9, y 21-23). La alianza con Noé prelude las otras: Yahvé promete no enviar jamás otro diluvio para destruir la tierra y las criaturas que habitan en ella, y elige el arco iris como «señal de la alianza». La alianza con Moisés, inclusive el Decálogo, es la elaboración concreta del pacto de alianza con Abraham. Puesto que no altera básicamente los conceptos de género implícitos en las alianzas previas, queda dentro de nuestro ámbito de investigación. La definición fundamental de la relación entre el pueblo escogido y su Dios y de la comunidad de la alianza aparecen en las alianzas con Abraham, que ahora pasaremos a analizar.

En el capítulo 15 del Génesis, la promesa previa que Dios había hecho a Abram de tierras y descendencia se formaliza y se hace irrevocable merced al rito de la alianza. Puesto que a los israelitas se les promete la ocupación efectiva de su tierra tan sólo en generaciones venideras, perciben el transcurso de la historia como cumplimiento de su destino.

(22) Lo notable desde nuestro punto de vista es el lenguaje que se emplea para describir el proceso de engendramiento. Dios expresa su propósito con estas palabras que dirige a Abram: «te heredaré uno que saldrá de tus entrañas» (Génesis, 15, 4).⁽²³⁾ Le pide a Abram que cuente las estrellas y le promete: «Así será tu simiente»* (Génesis, 15, 5) y «a tu simiente he dado esta tierra» (Génesis, 15, 18). La «simiente» masculina adquiere así el poder y la bendición del poder procreador que reside en Yahvé. La metáfora de la simiente masculina implantada en el útero femenino, el surco, la tierra, es anterior al período en que se escribió el Antiguo Testamento. Proviene, lo más seguro, de un contexto agrícola. Aparece, por ejemplo, en el relato del noviazgo de Inanna y Dumuzi, en el llamado «Cántico nupcial de los pastores». (24) Pero hay que señalar que la franca y gráfica descripción del acto sexual en el poema sumerio, en el que Inanna inquiere «¿quién sembrará en mi vulva, quién arará mi campo?», a lo cual el poeta responde «el rey Dumuzi lo arará para ti ... », no confunde nunca la metáfora con el verdadero proceso. Por ejemplo, se refiere a Dumuzi como «el que ha nacido de un vientre fecundo». Lo que sucede en el Génesis es que se ha transformado la antigua metáfora con el propósito de realzar el sentido patriarcal. La bendición de Dios sobre la «simiente» de Abram otorga la aprobación divina al traspaso del poder de creación que tiene la mujer al varón.

La principal alianza de Yahvé con Abram se presenta en el capítulo 17 del Génesis, que forma parte del documento P. Aquí el rito de la alianza es más formal y conlleva la participación activa de Abram. Dios promete a Abram, que se ha postrado ante Él: «Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos»

(Génesis, 17, 5). Y añade: «Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu simiente después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad» (Génesis, 17, 7).

Yahvé reitera que Él dará la tierra de Canaán a Abram «en posesión perpetua». Y llegados a este punto Yahvé agrega importancia al ritual dando un nuevo nombre a Abram y Saray.

¿Qué le pide Dios a Abraham? Le pide que acepte que Él será el Dios de Israel, sólo Él y ningún otro. Y le pide que su pueblo, que le adorará sólo a Él, se distinga de las otras naciones por una señal física, una señal que sea fácilmente identificable:

Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros -también tu posteridad-: todos vuestros varones serán circuncidados. Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros [Génesis, 17, 10-11].

Hemos de tomar nota del hecho de que Yahvé pacta la alianza sólo con Abraham, sin incluir a Sara, y que cuando lo hace da su aprobación divina al liderazgo que ejerce el patriarca sobre su familia y su tribu. Abraham personifica a la tribu y la familia de una manera que la legislación romana, en un período bastante posterior, institucionalizaría como el *pater familias*. A Sara se la menciona en el pasaje de la alianza únicamente como la portadora de la «simiente» de Abraham: «Yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. La bendeciré, y se convertirá en madre de naciones; reyes de pueblos procederán de ella» (Génesis, 17, 16). Aunque a Abraham y a Sara se les bendice por igual como progenitores de reyes y naciones, el vínculo de alianza se establece sólo con los varones: primero con Abraham, luego explícitamente con el hijo de Abraham y Sara, Isaac, al que sólo se alude como hijo de Abraham. Es más, la comunidad de la alianza es definida por la divinidad como una comunidad masculina, como puede verse en la elección del símbolo que es la «señal de la alianza».

Los comentaristas se han centrado principalmente en la forma de la alianza, que guarda un enorme parecido con los tratados reales hititas. En dichos tratados se obliga al vasallo a atenerse a las órdenes especificadas en el tratado por el rey hitita; se trata, por tanto, de un contrato entre partes desiguales. El vasallo ha de confiar en la benevolencia del soberano, pero se ve obligado a cumplir su parte. Por lo general, el tratado era sellado con un juramento y con algún tipo de ceremonia solemne. Los comentaristas han señalado que existen notables paralelismos de forma entre la alianza con Moisés, tal y como se describe en los libros del

Deuteronomio, Éxodo y Josué, y los tratados reales. Coincidiría con el desarrollo histórico, en el que las doce tribus se constituirían en una confederación gracias a la ley mesiánica, mientras que la aceptación formal del Decálogo, la ceremonia del arca de la alianza y la circuncisión de los varones adultos serían el juramento obligatorio y la ceremonia solemne. Hay una gran probabilidad de que el énfasis que se da a la alianza en el documento P y las reiteraciones acerca de la alianza de Dios con David (Samuel, II, 23, 1-5; II, 7, 1-17) reflejen las necesidades políticas de legitimar el derecho de David al trono en el momento en que se escribió. Yahvé dio a Abraham las tierras y le prometió que bendeciría su simiente y la de sus descendientes; Moisés unió a su pueblo obligándole a jurar su adhesión a la alianza. David, que afirmaba que descendía por línea directa de Abraham y que gracias a la alianza con Moisés reivindicaba el derecho a la tierra y a un liderazgo, formó una nación con las tribus. Tierra, poder y una nación eran la promesa implícita en la alianza. (25)

A pesar de que los comentaristas han discutido ampliamente las implicaciones políticas y religiosas de la alianza, no se han preocupado de explicar la naturaleza de la «señal» que la sella. Los comentarios acerca de la circuncisión han sido de manera uniforme poco esclarecedores. Se nos dice que la circuncisión era una práctica muy difundida en todo el antiguo Próximo Oriente, por razones de higiene, como preparación a la vida sexual, como sacrificio y una marca de distinción. Los babilonios, los asirios y los fenicios no la practicaban, pero sí lo hacían los egipcios y algunos pueblos mesopotámicos. Que se trata de una práctica antiquísima lo atestiguan testimonios pictóricos que datan del 2300 a.C. y las menciones a las cuchillas de sílex empleadas en las ceremonias, lo que supondría que era anterior a la Edad del Bronce. (26) Todos los comentaristas coinciden en que el rito experimentó una transformación decisiva en Israel, no sólo por el sentido religioso que se le dio, sino porque pasó de realizarse en la pubertad a practicarla en la infancia. La circuncisión era entre muchísimos pueblos un rito de pubertad, que presumiblemente iniciaba a los hombres en la vida sexual y procreadora. Ese hecho y la manera en que los israelitas transformaron el rito merecen, por consiguiente, una mayor atención.

¿Por qué se decidió que el órgano que tenía que ser la «señal» fuera el pene circunciso? Si Yahvé, como numerosos comentaristas han sugerido, pretendía distinguir con esta marca en el cuerpo a su pueblo de los demás, ¿por qué motivo no la situó sobre la frente, el tórax o el dedo? Si, como otros comentaristas han insinuado, el rito era meramente higiénico, ¿por qué se escogió concretamente ése, que sólo afectaba a los varones, de entre los varios ritos y costumbres relativos a la salud y la nutrición que hubieran servido igual? Calvino fue, por una vez, consciente de los

problemas que planteaba este pasaje bíblico e intentó tratarlo con franqueza en sus *Comentarios*.

Os circuncidaréis la carne del prepucio. A primera vista esta orden resulta bastante extraña e inexplicable. El tema que se discute es la sagrada alianza ... ¿y quién puede creer que sea sensato que el signo de un misterio tan grande consista en la circuncisión? Pero del mismo modo que Abraham tuvo que enloquecer para probar su obediencia a Dios, cualquiera que sea sabio recibirá con modestia y reverencia aquello que Dios, a nuestro parecer de forma absurda, nos ha ordenado. Y aun así nos preguntamos si existe alguna analogía clara entre la señal visible y lo que significa. (27)

La pregunta de Calvino acerca del simbolismo sexual de la circuncisión es atinada. Creo que la clave para su interpretación se halla en los diferentes pasajes que hemos citado antes y en los que Yahvé promete bendecir la «simiente» de Abraham. ¿Qué puede haber más lógico y apropiado que utilizar como principal símbolo de la alianza el órgano que produce esa «simiente» y que la «planda» en el útero femenino? Nada convencería más al hombre de la vulnerabilidad de este órgano y de que depende de Dios para ser fértil (inmortal). La ofrenda de otra parte del cuerpo no hubiera lanzado un mensaje tan vivo y descriptivo al hombre de la conexión entre su capacidad reproductora y la gracia de Dios. Puesto que Abraham y los hombres de su linaje pasaron el rito de la circuncisión cuando ya eran adultos, el acto en sí, que debió ser muy doloroso, evidencia su confianza y su fe en Dios y la sumisión a sus deseos.

El simbolismo implícito en la circuncisión está repleto de ecos patriarcales. No solamente significa que ahora el poder de procrear reside en Dios y en los varones humanos, sino que también lo vincula a la tierra y al poder. Las teorías psicoanalíticas han sugerido que el pene es el símbolo del poder para los hombres y las mujeres de la civilización occidental, y considera a la circuncisión un sustituto simbólico de la castración. Esta explicación nos remite a una referencia histórica interesante: en la época en que se redactó la Biblia y anteriormente, los sacerdotes y las sacerdotisas de la diosa de la fertilidad Ishtar consagraban su sexualidad a la diosa. Algunos aceptaban voluntariamente la virginidad o el celibato, mientras que otros realizaban el acto sexual ritual en honor a la diosa. En cualquier caso, los humanos sacrificaban su propia sexualidad para celebrar y acrecentar la fertilidad de la diosa. No es inconcebible que el rito de la circuncisión exigido en señal de alianza sea una adaptación del antiguo rito mesopotámico, pero transformado para celebrar la fertilidad del único Dios y las bendiciones que Él derrama sobre el poder de procreación masculino. (28)

Lo más extraordinario es la omisión de un papel simbólico o de un ritual de la madre dentro del proceso de procreación. Dios bendice la

simiente de Abraham como si ésta pudiera engendrar por sí sola. La imagen de los pechos de la diosa de la fertilidad que amamanta la tierra y los campos ha sido reemplazada por la imagen del pene circunciso que simboliza el pacto de alianza entre los hombres mortales y Dios. Se le promete la inmortalidad colectiva, en forma de una descendencia numerosa, tierras, poder y victorias sobre los enemigos de los pueblos de la alianza, si cumplen con sus obligaciones, entre las cuales prima la circuncisión: «El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, ese tal será borrado de entre los suyos por haber violado mi alianza» (Génesis, 17, 14).

La aceptación del monoteísmo, la circuncisión y la observancia de las leyes divinas tal y como le han sido dadas a Moisés son las obligaciones del pueblo escogido y le distinguirán de sus vecinos. Pero su cohesión y su pureza ha de garantizarse mediante la circuncisión de los varones y la estricta virginidad de las mujeres antes del matrimonio. El control sexual que asegura la dominación paterna se ve ascendido aquí no meramente a un arreglo social de los hombres, que queda incorporado a una legislación hecha por el hombre, como, por ejemplo, sucedía en los códigos jurídicos mesopotámicos; se presenta aquí como la voluntad de Dios expresada en su alianza con los hombres de Israel.

A la pregunta «¿quién crea la vida?», el Génesis responde: Yahvé y el varón que Él ha creado a su imagen.

Nos queda por discutir la tercera de las grandes cuestiones religiosas: «¿Cuál es el origen del mal y de la muerte en el mundo?». Los antiguos mesopotámicos se hacían esta pregunta separándola en dos partes: ¿De qué manera la humanidad disgustó a los dioses? y ¿por qué sufre un hombre bueno? El concepto mesopotámico de los dioses iguales a gobernantes y de los humanos como sus obedientes servidores implicaba que, cuando se padecían infortunios, enfermedades o derrotas en la tierra, era debido a que los seres humanos habían disgustado de alguna manera a los dioses. En el pensamiento mesopotámico se aceptaba la muerte como algo real; era el destino de la humanidad y no se la podía evitar, y estaba personificada por un dios o una diosa. Asimismo, la vida eterna es fundamental; puede alcanzarse si se come cierto alimento o del «árbol de la vida».⁽²⁹⁾

En la *Epopéya de Gilgamesh* hay dos pasajes que están relacionados con nuestro tema. Uno es la experiencia del hombre salvaje, Enkidu, que vive en armonía con la naturaleza y con quien hablan los animales. Después de que una ramera le conceda sus favores y le «civilice» al mantener relaciones sexuales con él durante siete días, los animales le rehúyen. «Ya no era como antes / pues ahora era sabio, tenía más conocimientos.» Y la ramera le

dice: «Eres sabio Enkidu, te has hecho igual a un Dios». (30) La adquisición del conocimiento sexual separa a Enkidu de la naturaleza. El conocimiento humano se reviste aquí de connotaciones sexuales y con la sugerencia de que ello aproxima a Enkidu más a los dioses que a los animales.

El segundo tema es la búsqueda de la inmortalidad por parte del hombre. Gilgamesh, tras la muerte de su bien amado amigo Enkidu, vaga por el mundo en busca del secreto de la inmortalidad. Después de varias aventuras se le ofrece una planta, un secreto de los dioses, «gracias a la cual un hombre puede recuperar su aliento vital», pero una serpiente se la roba. Aunque Gilgamesh es un semidiós, finalmente se le niega el secreto de la inmortalidad que es un privilegio de los dioses. Hemos de destacar el papel de la serpiente, que generalmente va asociada a la diosa de la fertilidad y le guarda sus conocimientos secretos.

La escuela de teología sumeria de Eridu nos ha proporcionado uno de los primeros mitos sobre la caída del hombre. El dios Ea ha creado un hombre, Adapa, que es un hábil navegante. «Él poseía unos conocimientos infinitos que le permitían dar nombre a todas las cosas con el aliento de la vida.» (31) Adapa, durante una discusión con el dios del viento del sur, le rompe las alas y por dicho crimen el dios Anu requiere su presencia en el cielo. El mentor de Adapa, el astuto dios Ea, le previene que no coma o beba nada de lo que le ofrezcan en el cielo. Obediente a las instrucciones recibidas, Adapa rechaza el pan y el agua de la vida que le ofrece el dios Anu. Se le devuelve a la tierra y se le hace responsable de todos los males que caen sobre la humanidad. «Y cualquier mal que este hombre haya traído sobre los hombres ... que caiga sobre él el horror.»`

En estos mitos los dioses guardan celosamente el poder que les otorga la inmortalidad. A los hombres que aspiran a obtener el conocimiento divino se les culpa de traer el mal al mundo. Hemos de advertir, asimismo, que los medios con los cuales los humanos adquieren conocimientos divinos es por comer y beber ciertas sustancias y mantener relaciones sexuales.

En el relato bíblico de la caída encontramos todos estos elementos: el árbol del conocimiento, la fruta prohibida, la serpiente, con su asociación a la diosa de la fertilidad y a la sexualidad femenina.

El árbol de la vida y su fruto ya están antes asociados con la diosa de la fertilidad. Desde comienzos del tercer milenio a.C. en adelante la vemos representada sosteniendo una fruta o espigas de trigo o, alternativamente, un cuenco del que mana el agua de la vida (véanse las ilustraciones 4 y 13). Posteriormente, los reyes y gobernantes tomarán algunos de estos símbolos. Una de las representaciones más antiguas en las que se asocia al gobernante con el árbol de la vida es una estatua del dirigente Gudea de Lagash (2275-2260 a.C.), que sostiene una jarra y reparte el agua de la vida con

una pose idéntica a la que tiene una escultura de la diosa Ishtar hallada en Mari (véase la ilustración 12). La Estela de Ur-Nammu de Ur muestra al monarca coronado sentado ante un vaso de libación del cual mana agua y del que crece el árbol de la vida. Una pintura mural del palacio de Mari representa la investidura del rey Zimri-Lim por la diosa Ishtar. Un panel inferior muestra a dos figuras que parecen diosas con la típica corona; cada una sostiene un cuenco del que mana el agua formando cuatro grandes ríos. De cada uno de los cuencos de agua brota un árbol de la vida.⁽³³⁾

La imagen pervive durante casi dos mil años. La encontramos en muchísimos sellos (véanse las ilustraciones 18 y 20) y la vemos en las monumentales esculturas de los muros del palacio de Asurbanipal de Asiria, construido en el siglo VII a.C. La encontramos en un mural que representa al rey y la reina celebrando un banquete bajo una enramada (véase la ilustración 22). El motivo del rey y su séquito o ciertas figuras míticas de genios regando el árbol de la vida aparece en algunos de los relieves en los muros de aquel palacio (véanse las ilustraciones 18-21).⁽³⁴⁾ El símbolo estaba muy difundido en Canaán, donde Aserá, la diosa de la fertilidad, estaba simbolizada por un árbol de forma estilizada. Su culto, popular en Israel durante el período patriarcal, tenía lugar en las arboledas. (35)

Dentro de nuestros objetivos merece la pena observar la dirección general que toma la evolución de este símbolo, desarrollo que encaja dentro del modelo de ascenso del patriarcado, que ya hemos dejado al descubierto.

Al principio el árbol de la vida y su fruto -la cañafístula, la granada, el dátil, la manzana- estaban asociados a la diosa de la fertilidad. En la época de la formación de la monarquía, los soberanos se arrogaron algunos de los servicios a la diosa y con ellos parte de su poder, y se representaban a sí mismos con los símbolos ligados a ella. Llevan el jarro del agua de la vida; riegan el árbol de la vida. Es muy probable que este avance coincidiera con el cambio de concepto de la diosa de la fertilidad: es decir, que ahora tenía que contar con un consorte masculino para iniciar su fertilidad. El rey de las nupcias sagradas se convierte en el rey «que riega» el árbol de la vida. Este cambio es especialmente llamativo en los paneles del palacio de Asurbanipal en Nínive, que revelan los cambios de definición del género de forma bastante categórica. El rey y sus sirvientes tienen un tamaño enorme; se les representa ataviados de guerreros con la armadura, tienen poderosos músculos y portan armas. Sin embargo, el rey lleva una regadera, con lo que rinde homenaje al principio de fertilidad simbolizado en el árbol de la vida. El centro de poder ha pasado claramente de la

mujer al hombre, pero no se puede ignorar al reino de la diosa; hay que honrarlo y pacificarlo.

El simbolismo hebreo estaba fuertemente influido por la herencia mesopotámica y cananea, los vecinos de Israel. En la historia de la caída encontramos todos los elementos simbólicos de esa herencia transformados de forma intensa y significativa.

En el relato bíblico del paraíso hay dos árboles: el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal: «y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal» (Génesis, 2, 9). La segunda alusión que se hace es más ambigua y parece que se hayan fundido ambos significados en un solo símbolo: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio» (Génesis, 2, 16-17). Puesto que aquí no se prohíbe comer del árbol de la vida, cabe presumir que ambos árboles han quedado fundidos en uno. Pero (Génesis, 3, 22) Dios los separa claramente y expulsa a Adán y Eva del jardín: «no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre». (36)

En el relato bíblico la ciencia que se prohíbe a la humanidad tiene una doble naturaleza: es un conocimiento moral, la ciencia del bien y del mal, y un conocimiento sexual. Cuando los seres humanos adquieren el conocimiento del bien y del mal, toman para sí la obligación de adoptar decisiones morales, pues han perdido la inocencia y con ella la facultad de cumplir los deseos de Dios sin consideraciones de carácter moral. La humanidad que ha caído en desgracia con este acto de adquirir un nivel mayor de «conocimientos» asume la carga de distinguir entre el bien y el mal y de optar por un dios a fin de salvarse. La otra vertiente de la ciencia es el conocimiento sexual; queda patente en la frase que describe una de las consecuencias de la caída: «y se dieron cuenta de que estaban desnudos» (Génesis, 3, 7). Las consecuencias de la transgresión de Adán y Eva caen con distinto peso sobre la mujer. La consecuencia del conocimiento sexual es separar la sexualidad femenina de la procreación. Dios pone enemistad entre la serpiente y la mujer (Génesis, 3, 15). En el contexto histórico de la época en que se redactó el Génesis, la serpiente estaba claramente asociada a la diosa de la fertilidad y era su representación simbólica. De esta manera, por mandato divino, la sexualidad libre y abierta de la diosa de la fertilidad le iba a ser prohibida a la mujer caída. La maternidad sería la forma en que encontraría expresión su sexualidad. Por tanto, se definía dicha sexualidad como servicio a su papel de

madre y estaba limitada a dos condiciones: ella tenía que estar subordinada al marido y pariría sus hijos con dolor.

Pero allí, en el centro del jardín, quedaba el árbol de la vida. En el acto de la pareja humana de probar la fruta prohibida del árbol de la vida, el conocimiento de la inmortalidad, que está reservado a Dios. La implicación se evidencia tanto en la orden antes citada que prohíbe el fruto como en el castigo de Dios, «porque eres polvo y al polvo tornarás» (Génesis, 3, 19). Aspirar al conocimiento de Dios es el supremo acto de insolencia; el castigo por ello es la mortalidad. Pero Dios es misericordioso y redime, y por tanto el castigo sobre Eva tiene también una connotación redentora. De una vez y para siempre se separa el poder de creación (y con ella el secreto de la inmortalidad) del de procreación. La facultad de crear está reservada a Dios; la procreación de seres humanos es el destino de las mujeres. La maldición que cayó sobre Eva lo convierte en un destino doloroso y de subordinación.

Pero hay la otra cara del relato de la caída. La maldición de Dios sobre Adán acaba cuando le adjudica la mortalidad. Y, sin embargo, en la siguiente línea Adán da a su esposa el nombre de Eva «por ser ella la madre de todos los vivientes». Es el reconocimiento profundo de que en ella reside la única inmortalidad a la que pueden aspirar los humanos: la inmortalidad de la descendencia. He aquí el aspecto redentor de la doctrina bíblica de la división del trabajo según el sexo: no sólo el hombre trabajará con el sudor de su frente y la mujer parirá con dolor, sino que hombres y mujeres mortales dependen de la función redentora, dadora de vida, de la madre para la única inmortalidad que podrán experimentar.

En el primer acto después de la caída, Adán da un nombre a Eva o, más bien, reinterpreta de esta manera el significado de su nombre. Eva, caída en desgracia, ha de tomar esperanza y coraje de su nuevo papel redentor de madre, pero hay dos condiciones que definen y delimitan sus opciones, ambas impuestas por Dios: se le separa de la serpiente y su marido la dominará. Si entendemos que la serpiente era el símbolo de la antigua diosa de la fertilidad, esta condición resulta fundamental en el establecimiento del monoteísmo. Se repetirá y reafirmará en la alianza: sólo habrá un único Dios y la diosa de la fertilidad será desechada como algo malo y se convertirá en el símbolo del pecado. No tenemos que forzar la interpretación para verlo como la condena de Yahvé a la sexualidad femenina practicada de modo libre y autónomo, incluso sagrada.

La segunda condición es que Eva, para que se la honre de por vida, deberá estar gobernada por su marido. Es la ley del patriarcado,

perfectamente definida aquí y a la que se otorga la aprobación divina. Hemos visto un desarrollo anterior, que conduce a una definición parecida, en el código de Hammurabi y en el artículo 40 de las leyes mesoasirias. Ahora la vemos bajo la apariencia de decreto divino totalmente integrada en una poderosa visión religiosa del mundo.

Acabamos de ver cómo se respondió a las preguntas de «¿quién creó la vida?» y «¿quién habla con Dios?» en diferentes culturas, y hemos visto cómo la respuesta a ambas en el Antiguo Testamento reafirmaba el poder de los hombres sobre las mujeres.

A la cuestión de «¿quién trajo el mal y la muerte al mundo?», el Génesis responde: «la mujer en su alianza con la serpiente, que representa la libre sexualidad femenina». Acorde a esta manera de pensar está que se debería excluir a las mujeres de la participación activa en la comunidad de la alianza y que el símbolo de esa comunidad y de ese pacto con Dios deberá ser un símbolo masculino.

El desarrollo del monoteísmo en el Libro del Génesis supuso un paso enorme de los seres humanos hacia el pensamiento abstracto y la definición de símbolos con carácter universal. Es un trágico accidente de la historia que este avance se produjera en una sociedad y bajo unas circunstancias que reforzaron y reafirmaron el patriarcado. Así es que el proceso de creación de símbolos ocurrió de tal modo que marginó a las mujeres. Para éstas, el Libro del Génesis representó su definición como criaturas diferentes en esencia a los hombres; una redefinición de su sexualidad como beneficiosa y redentora sólo dentro de los límites fijados por el dominio patriarcal; y por último el reconocimiento de estar excluidas de representar de forma directa el principio divino. El peso de la narración bíblica parece decretar que por deseo de Dios las mujeres estaban incluidas en la alianza de Él sólo gracias a la mediación de los hombres. Este es el momento histórico en que muere la diosa-madre y se la sustituye por el Dios padre y la madre metafórica bajo el patriarcado.

1. William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, p. 199; E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Londres, 1958, p. 63.

2. Gerhard von Rad, en su apreciado trabajo *Genesis: A Commentary* (Filadelfia, 1961; trad. de la ed. alemana, 1956), comenta: «Dar nombre es un acto de copiar y de dar el orden apropiado al mismo tiempo, por el cual el hombre objetiviza intelectualmente por sí mismo a las criaturas ... En el antiguo Oriente imponer un nombre era principalmente una muestra de realeza, de poder» (p. 81). Véanse también Roland de Vaux, O.P., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Nueva York, 1961; edición de bolsillo, 2 vols. 1965, 1, pp. 43-46; Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, Garden City, Nueva York, 1966, pp. 126-127; Sarna, *Understanding Genesis*, Nueva York, 1966, pp. 129-130; Alfred Jeremias, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*, Berlín, 1929, pp. 33-34.

3. Phyllis Trible intenta interpretar el pasaje «Ésta será llamada mujer» (Génesis, 2, 23) no como el acto de imposición de un nombre a Eva por parte de Adán, sino como el reconocimiento de su sexualidad y género, una especie de definición. Cuando discute el contradictorio pasaje del versículo 3, 20, donde «el hombre llamó a su mujer Eva» y que, tal y como ella admite, es la aseveración del poder de él sobre ella, lo explica como «la corrupción de una relación mutua e igual» por parte de él. Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, marzo de 1973, p. 38 y la cita es de la p. 41. Esta explicación me parece poco convincente y forzada, aunque simpatice con el esfuerzo que hace Trible por ofrecer otra lectura distinta a la patriarcal.

4. La interpretación actual y que parece que acepta todo el mundo es que ambas versiones fueron escritas independientemente y que ambas provienen de un corpus de tradiciones anterior. Véase E. A. Speiser, *Genesis*, pp. 8-11; Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 1-16.

5. La última versión feminista de este argumento está en Maryanne Cline Horowitz, «The Image of God in Man; Is Woman Included?», *Harvard Theological Review*, vol. 72, n.º 3-4 (julio-octubre de 1979), pp. 175-206.

6. Juan Calvino, *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, trad. del reverendo John King, Grand Rapids, Michigan, 1948, vol. I, p. 129.

7. *Ibid.*, pp. 132-133.

8. Rachel Speght, *A Mouzell for Melastomus, the Cynical Bayter and foulemouthed Barker against Evah's Sex*, Londres, 1617.

9. Sarah M. Grimké, *Letters on the Equality of Sexes and the Condition of Women*, Boston, 1838, p. 5.

10. Phyllis Trible, «Depatriarchalizing», pp. 31 y 42.

11. *Ibid.*, pp. 36-37.

12. Phyllis Bird, «Images of Women in the Old Testament», en Rosemary Radford Ruether, ed., *Religion and Sexism*, Nueva York, 1974, p. 72.

13. R. David Freeman, «Woman, a Power Equal to Man; Translation of Woman as a "Fit Helpmate" for Man Is Questioned», *Biblical Archaeologist*, vol. 9, n.º 1 (enero-febrero de 1983), pp. 56-58.

14. Stephen Langdon, *The Sumerian Epic of Paradise, The Flood and The Fall of Man*, Universidad de Pensilvania, publicaciones de la sección sobre Babilonia del Museo de la Universidad, vol. 10, n.º 1 (Filadelfia, 1915), pp. 36-37. I. M. Kikawada presenta un interesante paralelismo entre el nombre de Eva, «madre de todos los vivientes», y el apelativo «señora de todos los dioses» que recibe la diosa creadora Mami en la epopeya babilónica de Atrahasis. Véase I. M. Kikawada, «Two Notes on Eve», *Journal of Biblical Literature*, vol. 19 (1972), p. 34.

15. Maryanne Cline Horowitz, coincidiendo con la interpretación de Phyllis Trible, sostiene que el concepto de «hombre y mujer a imagen de Dios» nos invita a «trascender las metáforas masculinas y femeninas de Dios que proliferan en la Biblia y a trascender nuestras personalidades e instituciones sociales históricas ante el reconocimiento del Único». Horowitz, «Image of God», p. 175. Estoy de acuerdo en que el texto es lo bastante ambiguo para «dejar abierta» la posibilidad a una interpretación menos «misógina», pero creo que en la Biblia el peso mayor de los símbolos del género recae en las interpretaciones patriarcales y, como se ha indicado antes, éstas son las que han imperado durante dos mil años.

16. David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, Nueva York, 1979, pp. 27-28. Una explicación psicológica similar de la necesidad que tienen los hombres de una autoridad y un dominio simbólicos se encuentra en Mary O'Brien, *Politics of Reproduction*, Boston, 1981.

17. Bakan, *And They Took Themselves Wives*, p. 28.

18. Von Rad, *Genesis*, pp. 113-116.

19. Speiser, *Anchor Bible*, pp. 44-46.

20. James, *Myth and Ritual*, pp. 154-174.

21. Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969, pp. 66, 74-80.

22. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 122-124.

23. Compárese con el nacimiento partenogenético de Atenea a partir de la cabeza de Zeus.

* En la versión inglesa de la Biblia que emplea la autora se habla de *seed*, «semilla» o «simiente», aunque en la edición castellana de la Biblia de Jerusalén se utiliza el término «descendencia». A pesar de que para la traducción de las citas bíblicas se ha seguido siempre este último texto, en este caso concreto se ha respetado el original inglés para no romper con la argumentación de la autora (*N. de la t.*).

24. Véase Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, 1976, p. 46.

25. Para una completa y esclarecedora discusión en torno a la alianza, véase Hillers, *Covenant, passim*; en lo que respecta a las tres distintas alianzas, véase especialmente el capítulo 5. Véase también G. Mendenhall, «Covenant Forms in Israelite Tradition», *Biblical Archaeologist*, vol. 17 (1954), pp. 50-76.

26. Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 131-133, De Vaux, *Ancient Israel*, pp. 46-48; Robert Graves y Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Nueva York, 1983, p. 240; los artículos «Circuncisión» en la *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, p. 567, y *The Interpreter's Bible*, Nueva York, 1962,

pp. 629-631; Michael V. Fox, «The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly "ôôt" Etiologies», *La Revue Biblique*, vol. 81 (1974), pp. 557-596. Fox considera que la circuncisión es un signo *cognitivo* «cuya función es la de recordar a Dios que mantenga su promesa de posteridad». A este respecto se trata de un símbolo igual que el arco iris en la alianza con Noé.

27. Calvino, *Commentaries*, p. 453.

28. Esta interpretación está fundada en el artículo sobre la circuncisión en *The Interpreter's Bible*, p. 630.

29. H. y H. A. Frankfurt, «Myth and Reality», en Henri Frankfurt, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen y William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, pp. 14-17.

30. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, p. 75, ambas citas.

31. Citado en Langdon, *The Sumerian Epic*, pp. 44-46. Adviértase el paralelo con el poder de «dar nombres» que tiene Adán en el Génesis.

32. *Ibid.*

33. Anton Moortgat, *Die Kunst des alten Mesopotamien: Sumer und Akkad*, Colonia, 1982, Estela de Urnammu, vol. 1, pp. 117, 127, fotografías 196 y 203; los frescos de Mari están en las pp. 121-122.

34. John Gray, *Near Eastern Mythology*, Londres, 1969 pp. 62-63.

El mismo tema aparece tratado en G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala Universitets Arsskift, n.º 4 (Upsala, 1951), y en Ilse Seibert, «Hirt-Herde-König», *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft*, n.º 53 (Berlín, 1969).

35. André Lemaire, «Who or What Was Yahweh's Asherah?», *Biblical Archaeology Review*, vol. 10, n.º 6 (noviembre-diciembre de 1984), pp. 42-51.

36. Existe una amplia literatura para la interpretación de este texto, y no la podemos ofrecer íntegramente aquí. Se presentan dos opiniones distintas sobre el tema de los dos -o el único- árboles en Speiser, *Anchor Bible*, p. 20, quien sugiere que el texto original sólo mencionaba al árbol de la ciencia. Llama la atención también sobre los pasajes de *Gilgamesh* y del relato de Adapa que ya hemos discutido. Su análisis secunda el mío en lo que respecta a las connotaciones sexuales del «conocimiento del bien y del mal».

Sarna, *Understanding Genesis*, pp. 26-28, subraya la importancia de lo que él considera un cambio deliberado desde el árbol de la vida al árbol de la ciencia. Ve en ello la desvinculación intencionada de la Biblia de la preocupación por la búsqueda de la inmortalidad en la literatura mesopotámica. Piensa que el significado de la Biblia es «No lo mágico ... sino la acción humana es la clave para una vida con sentido».

Arthur Ungnad discute el paralelismo entre los dos árboles del paraíso con los árboles frente a las puertas del palacio del dios del cielo en el mito mesopotámico: uno el árbol de la vida, el otro el de la verdad o la ciencia. Ungnad explica la ambigüedad del pasaje bíblico como una señal de que el camino al árbol del saber pasa a través del árbol de la vida. Cuando los seres humanos

empiezan a pensar y a razonar acerca de la vida y de Dios, el siguiente paso es arrogarse el secreto de la inmortalidad, reservado sólo a Dios. Para impedirlo, se expulsa a Adán y Eva del paraíso. Véase Arthur Ungnad, «Die Paradiesbäume», *Zeitung der deutshen morgenlaendischen Gesellschaft*, LXXIX, Neue Folge, vol. 4, pp. 111-118.

10. SÍMBOLOS

La civilización occidental se asienta sobre las ideas morales y religiosas expresadas en la Biblia, y la filosofía y la ciencia desarrolladas en la Grecia clásica. En los capítulos precedentes hemos mostrado cómo ya en época histórica, cuando la humanidad dio un salto cualitativo hacia adelante en su capacidad para conceptualizar amplios sistemas de símbolos que explicasen el mundo y el universo, las mujeres se encontraban en una posición tan desventajosa que se excluyó su participación en este importante avance cultural. Para comprender enteramente las implicaciones de este hecho hemos de pensar por un instante en la importancia que tiene la creación de símbolos.

Al igual que los animales, las personas se protegen, propagan la especie y construyen refugios para sí y su descendencia. A diferencia de los animales, los seres humanos inventan herramientas, modifican el entorno, reflexionan sobre su mortalidad y crean construcciones mentales para explicar el significado de su existencia y sus relaciones con lo sobrenatural. Cuando fabrica símbolos, crea lenguajes y sistemas simbólicos, el *Homo sapiens* se convierte en un verdadero humano. Erich Fromm dice que «los seres humanos son mitad animal y mitad simbólico». (1)

Ernst Becker explica que:

El hombre tiene una identidad simbólica que le aparta claramente de la naturaleza. Él es un individuo simbólico, una criatura con un nombre, una vida con historia. Es un creador cuya mente se remonta a las alturas para reflexionar acerca de los átomos y el infinito; que con la imaginación puede situarse a sí mismo en un punto del espacio y contemplar absorto su propio planeta ... Y, al mismo tiempo, ... el hombre es un gusano y pasto para los gusanos ... Su cuerpo es materia ... ajena a él en muchas formas: el ser más extraño y repugnante, doliente y sangrante, y algo que acabará por debilitarse y morir. El hombre se encuentra literalmente dividido en dos. (2)

El hombre (el varón) ha hallado una manera de resolver este dilema existencial al atribuirse a sí mismo el poder de crear símbolos y a la mujer la limitación que suponen la vida-muerte-naturaleza. Becker comenta que a causa de esta división «el hombre pretende controlar los misteriosos procesos de la naturaleza tal y como se manifiestan en su propio cuerpo. No puede permitir que éste le domine». (3)

A los seres humanos les preocupa sobre todo la inmortalidad. El deseo de sobrevivir a la propia muerte ha sido la fuerza más importante que ha impelido a los humanos a codificar el pasado y conservarlo. La elaboración de la Historia es el proceso por el cual los seres humanos registran, interpretan y reinterpretan el pasado para transmitirlo a las generaciones venideras. Ello sólo fue posible después que las personas aprendieran a manejar los símbolos.

Este adelanto tuvo lugar en Mesopotamia con la invención de la escritura hacia 3500 a.C. El desarrollo de un sistema simbólico de anotación numérica precedió a la invención de la escritura. Ambos avances se produjeron en el transcurso del desarrollo de las actividades mercantiles y el comercio. Hemos mostrado que estas actividades estaban centralizadas en los templos y en la corte, y que las elites dirigentes, al establecer la sociedad de clases, se apropiaron del control, del sistema de símbolos. La sociedad de clases, en mi opinión, comenzó con la dominación masculina de las mujeres y evolucionó a la dominación de algunos hombres sobre los demás hombres y todas las mujeres. De este modo, el proceso de la formación de clases incorporaba una condición ya existente de dominio masculino sobre las mujeres y marginó a éstas de la formación del sistema de símbolos. A pesar de que, como ya hemos visto, persistieran durante siglos los antiguos sistemas de explicación religiosos y metafóricos en los cuales las mujeres tenían parte de representación y de poder simbólico. Su exclusión de la creación del sistema de símbolos quedó plenamente institucionalizada sólo con el desarrollo del monoteísmo.

El monoteísmo hebreo concibió un universo creado por una sola fuerza: la voluntad divina. El origen del poder creador era, pues, un dios invisible e inefable. Él creó al hombre y a la mujer de una forma significativamente distinta, a partir de sustancias diferentes, aunque animara a ambos con su aliento divino. Pactó e hizo un contrato sólo con los varones. La circuncisión como símbolo de la alianza expresaba esa realidad.

Sólo los hombres podían hacer de mediadores entre Dios y los humanos. Ello quedaba simbólicamente expresado en la existencia de un clero formado exclusivamente por hombres, en las diversas formas de apartar a las mujeres de los ritos religiosos más importantes y significativos como, por ejemplo, excluirlas

de la formación del *minyán*, asientos separados en el templo, apartarlas de la participación activa en el servicio al templo, etc. Se les negó un acceso igualitario a la enseñanza religiosa y el sacerdocio, y con ello se les denegó la capacidad de interpretar y modificar el sistema de creencias religioso.

Hemos visto que con la creación del monoteísmo se separó el poder de procreación del de creación. La bendición divina sobre la simiente del varón, que sería plantada en el receptáculo pasivo que era el útero femenino, definía de un modo simbólico las relaciones entre géneros en el patriarcado. Y en el relato de la caída, la mujer y, más concretamente, la sexualidad femenina se convirtió en el símbolo de la debilidad humana y en el origen del mal.

El monoteísmo judío y el cristianismo, creado a partir de aquél, dieron un propósito y un sentido a la vida del hombre al situar cada vida dentro de un plan divino más amplio que se revelaba conductor del hombre desde la caída a la redención, de la mortalidad a la inmortalidad, del pecador al Mesías. De este modo, encontramos en la Biblia el desarrollo de la primera filosofía de la historia. Se da un sentido a la vida humana al ponerla dentro de un contexto histórico, el cual se define como el cumplimiento de los designios y la voluntad divina. El hombre, dotado de libre albedrío e instruido por las Sagradas Escrituras, que son interpretadas por sacerdotes varones, podría cumplir activamente su destino e influir en el proceso histórico. Los hombres interpretan la palabra de Dios; los hombres llevan a cabo los ritos que simbólicamente unen a la comunidad humana con Dios. El acceso de las mujeres a las intenciones de la voluntad divina y al plan de la historia sólo es posible gracias a la mediación de los hombres. Por tanto, y de acuerdo con la Biblia, son los hombres quienes viven y se mueven por la historia.

Durante los siglos VI y V a.C. en Grecia se formó y floreció una escuela histórica de naturaleza laica. Con las obras de Tucídides y Heródoto se desvinculó el registro y la interpretación de la historia del pensamiento religioso, igual que lo hicieran la ciencia y la filosofía. Pero la construcción de la historia era un producto masculino y lo continuaría siendo durante otros 2.500 años.

Las principales definiciones para los símbolos del género en el Antiguo Testamento habían quedado completadas hacia la época de la caída de Jerusalén y el exilio en Babilonia en el siglo VI a.C. Aunque no podamos tratar con detalle los avances en la Grecia del mismo período, es importante que examinemos brevemente el desarrollo del pensamiento y la filosofía griegos, que constituyen el segundo pilar del sistema ideológico de la civilización occidental. Pasaré por alto la ciencia, el tercer sistema de símbolos por orden de importancia, y sus raíces en el pensamiento de Grecia y del Próximo Oriente, porque excede los límites de este trabajo y queda más allá de mis capacidades y conocimientos.

Pero vale la pena mencionar de pasada que la ciencia se [desarrolló de](#) tal manera que no se incluyó a las mujeres en la comunidad de participantes y creadores, aunque hubiera unas cuantas practicantes en el campo de las matemáticas durante la antigüedad. (4)

Igual que sucedía en Mesopotamia e Israel, la Grecia de los siglos VIII al V a.C. era una sociedad de clases esclavista y era una sociedad totalmente patriarcal. Aunque existen algunas controversias historiográficas sobre el grado de reclusión doméstica de las mujeres y acerca de las esferas separadas en que vivían hombres y mujeres, la subordinación legal y económica de ellas es un hecho indiscutible. (5)

Las atenienses no podían participar en la vida política de la ciudad y legalmente eran toda su vida menores de edad bajo la tutela de un varón. La práctica corriente de que hombres de treinta años se casaran con chicas adolescentes reforzaba la dominación masculina en el matrimonio. Los derechos económicos de las mujeres estaban fuertemente restringidos, aunque las de clase rica quedaban un tanto protegidas cuando se casaban gracias a la previsión de que sus dotes revertirían en su familia de origen en caso de divorcio. La función principal de las esposas era producir herederos varones y supervisar la casa del marido. Muchas niñas eran abandonadas cuando nacían y se las dejaba morir; el padre era siempre quien tomaba la decisión de cuál iba a ser su destino. Se imponía una estricta castidad prematrimonial y matrimonial sobre las mujeres, pero sus maridos podían disfrutar libremente de las gratificaciones sexuales con mujeres de clase inferior, las hetairas y las esclavas, además de hombres jóvenes. La gran excepción al confinamiento doméstico de las mujeres de clase media era su participación en los festivales y cultos religiosos y su asistencia a bodas y funerales.

La sociedad griega llevó la *polis*, la ciudad-estado bordeada de granjas independientes y gobernada por los magistrados y las leyes, a su forma más elevada. Durante el período arcaico (siglos VII y VI a.C.), que en Grecia corresponde a la Edad del Hierro, un importante adelanto militar repercutió en la sociedad y con ello en la estructura política. La infantería griega, basada en la figura del *hoplita* -el soldado con armas pesadas y armadura organizado en falanges cerradas-, reemplazó a la caballería como fuerza decisiva en el campo de batalla. El *hoplita* era un soldado civil, salido de entre las filas de agricultores acomodados y la clase media, que se costeaba su propia espada, lanza, yelmo y escudo. Su vida y la victoria militar dependían del trabajo en equipo dentro de la falange, la cual les inculcaba un espíritu de igualdad, responsabilidad y disciplina. Su predominio acabó con la primacía aristocrática del período previo y fomentó conceptos democráticos dentro del estado y el

ejército. Como dijo un historiador: «La falange... fue la escuela que creó la *polis* griega». William H. McNeill prosigue:

El derecho a tener voz en los asuntos públicos, que antes estaba restringido a los nobles, se amplió para incluir a todos los ciudadanos que tuvieran medios para equiparse y ser miembros de la falange. El «voto *hoplita*» siguió siendo un ideal conservador para muchas ciudades griegas durante y después del siglo V a.C.⁽⁶⁾

Ello significa que, nuevamente, se definía la ciudadanía de tal manera que, de forma accidental y probablemente al principio inintencionada, se excluía a las mujeres. Si la democracia tenía que estar basada en el concepto de soldado-ciudadano, entonces esa exclusión parecía inevitable y lógica a la vez. Sin embargo, la sociedad espartana, influida igualmente por el desarrollo de la falange *hoplita*, siguió la vía de suprimir todas las señales de desigualdad y diferenciación y convirtió su sociedad en un estado militar de iguales. La legislación espartana codificada bajo Licurgo durante el siglo VII permaneció sin cambios toda la historia de Esparta. El concepto de que criar niños era un servicio tan importante para el estado como el prestado por un guerrero quedaba expresado en una ley, por la cual sólo se permitía inscribir en la tumba el nombre del fallecido si era un hombre muerto en batalla o una mujer que había muerto al dar a luz. Las espartanas se dedicaban a practicar gimnasia, a la administración de la casa y al cuidado de los niños, mientras que las tareas domésticas y la ropa se dejaban a las mujeres que no eran espartanas. Se dejaba vivir a todas las niñas recién nacidas, pero se practicaba el infanticidio con los varones débiles y enfermizos. En Esparta el adulterio se proscribía tan estrictamente como en la sociedad ateniense, y la sociedad espartana, que ponía un fuerte énfasis en la necesidad de tener guerreros sanos, se mostraba relativamente indiferente ante si un niño era legítimo o no. A causa del intenso contraste entre las cuestiones de regulación sexual y su política, a los griegos de otras ciudades les parecía que la sociedad espartana representaba una opción clara en otro sentido: relativa igualdad y estatus elevado de las mujeres combinado con la oligarquía y ausencia de libertades frente a la estricta regulación de las mujeres en la democracia. Esta elección está reflejada en el pensamiento político de Platón y Aristóteles. (7)

En las ciudades-estado jonias el desarrollo de una agricultura destinada a la exportación y basada en un animado comercio del vino y el aceite a colonias y centros comerciales lejanos, originó una división de clases más marcada porque dio nacimiento a una clase media muy adinerada y una clase empobrecida formada por ciudadanos sin propiedades y pequeños agricultores. En muchas ciudades, su descontento llevó en los siglos VII y VI al establecimiento de tiranías. En el caso de Atenas ello evidenció la necesidad de llevar a cabo una

enmienda de la legislación que redujera el antagonismo de clases y de ese modo salvaguardara al estado. Las leyes de Dracón y, más tarde, las de Solón de Atenas (c. 640/635 a 560 (?) a.C.) sentaron los cimientos de la democracia en la época clásica.

Los antagonismos de clase y la inseguridad de la clase de los agricultores pobres que luchaban por elevarse al nivel de la clase media quedaron reflejados en la poesía misógina de Hesíodo y de Semónides, en el siglo VII a.C. Hesíodo expresaba en su obra *Los trabajos y los días* el individualismo de un hombre pobre, que ya no confía en la protección de su clan o su tribu y que espera aumentar sus riquezas mediante el trabajo duro y una administración prudente. La moderación, el control de uno mismo y la competitividad se convierten a sus ojos en virtudes, mientras que los gustos lujosos y los placeres carnales suponen una amenaza a la economía familiar. La misoginia de Hesíodo es obligada y mítica a la vez. En la oposición que establece entre la «buena esposa», que es casta, trabajadora, ahorrativa y alegre, y la «mala esposa», fija los estándares de lo que va a ser la definición de género entre los hombres de su misma clase, y encuentra a la víctima propiciatoria para los males de la sociedad de su tiempo. Cuando refunde el mito de Pandora consigue lo que la mitología hebrea había logrado en el relato de la caída: echar la culpa a las mujeres y a su naturaleza sexual de traer el mal al mundo.

La *Teogonía* de Hesíodo define y narra con detalle el ascenso del dios del trueno, Zeus, al principal puesto dentro del panteón divino griego. Sin duda alguna, Hesíodo no inventó este mito de transformación que se asemeja bastante a los mitos mesopotámicos que hemos comentado, en los que los dioses masculinos quitan el poder a las fuerzas del caos identificadas con las diosas de la fertilidad. La *Teogonía* de Hesíodo refleja un cambio en los conceptos religiosos y del género que ya había tenido lugar en la sociedad griega. (8) Tal y como él lo describe, el conflicto entre los dioses está expresado en términos de masculino-femenino y de tensión generacional. En el período mítico más antiguo el dios del cielo, Urano, que intenta evitar que un hijo suyo le arrebatara el poder, impide que nazcan los hijos que ha concebido con Gaia (la diosa de la tierra). Pero Gaia y su hijo Cronos castran a Urano y le derrocan. Ahora Cronos teme a su vez ser depuesto por los hijos que lleva su esposa Rea, así que los devora. Pero Rea esconde a su hijo Zeus en una cueva protegida por la diosa tierra. Cuando Zeus se hace adulto, lucha y vence a su padre y sube al poder. Para evitar que le destruyan a él también, devora a su esposa Metis para que no tenga más adelante un hijo, y con este acto asimila en sí mismo el poder de procreación de ella. De esta manera el mismo Zeus puede dar a luz a Atenea, que nace adulta de su cabeza. Ella pasa a simbolizar las fuerzas de la justicia y del orden. Hemos de observar que el dios masculino no sólo toma el poder, sino que también asume la facultad de procrear; ello recuerda a las definiciones simbólicas que acabamos de

ver en el Génesis.

La fuerza y la importancia de esta devaluación simbólica de la madre se encuentra más elaborada en *Las furias* de Esquilo, la última obra de su trilogía la *Orestíada*. Numerosos críticos han interpretado la *Orestíada* como la última defensa del poder de la diosamadre frente al patriarcado. (9) La historia narra los acontecimientos que siguen al sacrificio de Ifigenia, la hija de Agamenón, lo que aplacó a los dioses del viento y permitió que la flota griega navegara hasta Troya y venciera. Diez años después, tras su retorno de Troya, Agamenón, que ha regresado con la princesa troyana Casandra, ahora su concubina y esclava, es asesinado por su esposa Clitemnestra en venganza por la muerte de Ifigenia. El hijo de Clitemnestra, Orestes, que considera lo que ha hecho su madre como un acto de rebeldía contra el rey, la mata y por dicho crimen le persiguen las furias. Para desviar el enfado, él argumenta que su acción estaba justificada y que ellas deberían haber perseguido a su madre por el crimen que había cometido. Las furias excusan el crimen de ella haciendo valer la primacía del derecho materno: «El hombre que ella mató no era de su misma sangre». Orestes pregunta: «¿Y soy yo de la misma sangre que mi madre?». Las furias le señalan lo que es obvio: «Ser infame, ella te alimentó en su propio vientre. ¿Reniegas de la sangre de tu madre?». El dramaturgo deja que Apolo decida el argumento y que vindique el derecho patriarcal:

La madre no es el progenitor del niño
al que llama suyo. Ella es la nodriza que vigila el crecimiento
de la joven simiente plantada por su verdadero progenitor, el varón...

Apolo apela a la diosa Atenea para que le secunde. Ella accede: «No me parió una madre. Por tanto el derecho paterno y la supremacía masculina sobre todas las cosas ... reciben la lealtad de todo mi corazón». Es el voto decisivo de Atenea lo que libera a Orestes y hace que las furias se esfumen, y con ellas los derechos de la diosa madre. De todos modos, hay que pacificar al principio femenino y se concede a las furias una residencia sagrada y se las venerará por ser las guardianas de las leyes.

La doctrina del poder de procreación masculino aparece en su expresión más elaborada en la obra de Aristóteles. Bajo dicha forma ha tenido una influencia determinante y modeladora sobre la ciencia y la filosofía occidentales. Aristóteles elevó el relato contrario a los hechos del origen de la vida humana del nivel de mito al nivel de ciencia al basarlo en un amplio sistema filosófico. Su teoría de la causalidad postula cuatro factores que convierten a una cosa en lo que es: (1) una causa material; (2) una causa eficiente (que le da ímpetu); (3) una causa formal (que le da forma); y (4) el *telos*, aquello a lo que tiende a ser. De acuerdo con el

pensamiento filosófico griego, Aristóteles considera menos importante la materia que el espíritu. En su explicación del origen de la vida humana, tres de las cuatro causas de ser eran atribuidas a la contribución masculina en la procreación (al semen), mientras que la cuarta y menos importante, lo material, era la contribución femenina. Aristóteles negó incluso que el semen aportara un componente material al embrión; entendía su contribución como algo espiritual y por tanto «más divina». «El primer principio del movimiento, o causa eficiente, según el cual lo que cobra vida es masculino, es mejor y más divino que el material por el cual es femenino.» (10) Aristóteles explicaba que la vida se creaba mediante el encuentro entre el esperma y lo que él llamaba catamenia, la carga femenina. Sin embargo, él define esperma y catamenia como «semen» o «simiente», con la diferencia de que «la catamenia no es semen en estado puro, sino que tiene que desarrollarse». (11) Aristóteles creía que la sangre más fría de la mujer impedía que se completara la necesaria transformación en semen. Vale la pena apuntar aquí que en cualquier parte de su sistema explicativo ocurre siempre que la dotación o la contribución femenina es inferior a la del varón. Él postula además que lo masculino es activo y lo femenino pasivo: Si, entonces, el hombre representa lo efectivo y lo activo y la mujer, vista como tal, lo pasivo, se sigue que en lo que la mujer contribuiría al semen del hombre no sería semen, sino materia para que el semen se excitase. Esto es justamente de lo que se trata, pues la catamenia tiene en su naturaleza una afinidad con la materia primitiva.⁽¹²⁾

Aristóteles se extendió sobre la diferencia tan fundamental e importante entre el activo sexo masculino y el pasivo sexo femenino. Sin aportar excesivas pruebas de su aseveración, él explicaba que «si ... es el hombre quien tiene el poder de crear el alma sensitiva, es imposible que la mujer genere un animal a partir de sí». (13) En una analogía que hizo más tarde describía el proceso como un artesano que fabrica una cama con madera o una pelota de cera, en la que el artesano presumiblemente era el varón y la sustancia material correspondía a la contribución femenina. (14) La historiadora Maryanne Cline Horowitz, que ha escrito una aguda crítica feminista a la obra de Aristóteles, comenta que según éste:

La mujer acepta pasivamente su cometido, labora con su cuerpo para cumplir los designios y el plan de otro. El producto de su labor no es suyo. El hombre, por otro lado, no labora sino que trabaja ... Aristóteles daba a entender que el hombre es un *homo faber*, el hacedor, que trabaja la materia inerte de acuerdo con una idea preconcebida y produce una obra de arte definitiva. Su alma aporta la forma y el modelo a lo que crea.⁽¹⁵⁾

Puesto que parte de un *a priori* y, sin pensar en ningún otro tipo de explicación, da por sentada la inferioridad de la dotación biológica de la mujer, Aristóteles explica que un exceso del principio femenino es lo responsable del nacimiento de monstruos. Entre éstos enumera a los niños que no se parecen a los progenitores y a las mujeres, y usa este lenguaje: «La primera excepción [al tipo] es que la descendencia consista en una mujer en vez de un varón; de todas maneras, es una necesidad natural». (16) Aristóteles se muestra aún más explícito en otra parte:

... igual que los hijos de padres mutilados nacen unas veces mutilados y otras no, también los hijos nacidos de mujer son a veces mujeres y otras, en cambio, varones. La mujer es, y siempre ha sido, un varón mutilado, y la catamenia es semen sólo que no en estado puro; hay una sola cosa que no se puede encontrar en ellas: el principio del ánimo. (17)

Estas definiciones de las mujeres igual a varones mutilados, que no poseen el principio del alma, no son puntuales sino que impregnan toda la obra biológica y filosófica de Aristóteles. (18) Éste se muestra bastante coherente cuando argumenta que la inferioridad biológica de las mujeres hace que sus dotes, su capacidad de raciocinio y por consiguiente su capacidad para tomar decisiones sean inferiores también. De ellos se deriva la definición aristotélica del género y la manera en que la integra dentro de su pensamiento político.

La gran construcción mental de Aristóteles parte de un principio teleológico: «La naturaleza de una cosa es su fin. A lo que es cada cosa cuando está totalmente formada lo llamamos la naturaleza de esa cosa, tanto si hablamos de un hombre, un caballo o una familia». (19)

Esta postura predispone al filósofo a razonar desde lo que ya es y a aceptar cualquier cosa que su sociedad dé por sentada. Así pues, «es evidente que el estado es una creación de la naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político». (20) La prueba que aporta Aristóteles a esta aseveración estriba en el hecho de que el individuo, cuando se encuentra solo, no es autosuficiente. Para que un estado funcione correctamente ha de estar gobernando por la justicia, que es «el principio del orden en la sociedad política». (21)

El estado está compuesto de unidades familiares y para que se comprenda adecuadamente la administración estatal hay que entender la administración de la unidad doméstica. «Las partes primarias y menores posibles dentro de una familia son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y el niño.»(22) Aristóteles pasa entonces a discutir la institución de la esclavitud y la describe como algo controvertido. Algunas personas declaran que es contraria a la naturaleza y por tanto injusta. Él

lo rebate con todo detalle y razona que algunos han nacido para gobernar y otros para ser gobernados. Ello se debe a lo que considera una dicotomía natural: el alma es por naturaleza la que gobierna, el cuerpo es el mero sujeto. Asimismo, la mente gobierna los apetitos. «Es evidente que el principio de que el alma gobierne el cuerpo, y la mente y el raciocinio lo pasional, es necesario y conveniente... Una vez más, el varón es superior por naturaleza y la mujer es inferior; uno manda y la otra es mandada; este principio, de necesidad, se extiende a toda la humanidad.»⁽²³⁾ Que los hombres dominen a los animales es igualmente natural: «Y en verdad el uso que se da a los esclavos y los animales domésticos no es muy diferente; los cuerpos de ambos sirven para atender las necesidades vitales... Es evidente, pues, que algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que para estos últimos la esclavitud es conveniente y correcta». (24)

Aristóteles obra con arreglo a la lógica de su argumento cuando describe las diferentes maneras en que un hombre manda a sus esclavos, a su esposa, a sus hijos; la diferencia radica en la naturaleza de la persona mandada. «Pues el esclavo no tiene facultades deliberativas de ningún tipo; la mujer sí que las tiene, pero sin autoridad, y también el niño, pero todavía no ha madurado.» Asimismo, su virtud moral difiere, «el coraje de un hombre se demuestra cuando gobierna, el de la mujer cuando obedece». (25)

La visión del mundo que tiene Aristóteles es jerárquica y dicotómica. El alma gobierna al cuerpo; lo racional a lo emocional; los humanos a los animales; el varón a la mujer; los amos a los esclavos; y los griegos a los bárbaros. Todo lo que el filósofo necesita hacer para justificar las relaciones de clase existentes en la sociedad es demostrar de qué manera cada grupo subordinado ha sido designado «por naturaleza» para ocupar el rango apropiado dentro de la jerarquía. Tropieza con algunas dificultades en el caso de los esclavos y se ve en la necesidad de justificar su subordinación y de explicarla porque es «justa». Lo hace así porque incluso en el momento álgido de la democracia ateniense la institución de la esclavitud era lo suficientemente controvertida para que se la cuestionase. Incluso quienes aceptan que esclavizar a los cautivos está legalmente justificado, dice Aristóteles, se cuestionan si lo estaría en caso de una guerra injusta. El filósofo admite que «hay fundamentos para esta diferencia de opinión». (26) Pero no hay diferencias de opinión en cuanto a la inferioridad de las mujeres. Así es que Aristóteles utiliza la metáfora de la relación matrimonial para justificar el dominio del amo sobre el esclavo. Puesto que lo primero parece «natural», es decir, que no plantea controversias y por tanto es justo, puede lograr que lo último resulte aceptable.

La sociedad humana se divide en dos sexos: el varón, racional, fuerte, que tiene la capacidad de procrear, con un alma y apto para gobernar; y la mujer, pasional e incapaz de controlar sus apetitos, débil, que sólo aporta la materia en el proceso de procreación, sin alma y destinada a ser gobernada. Y puesto que así son las cosas, la dominación de unos hombres sobre otros queda justificada si se les atribuye a los últimos las mismas cualidades que a la mujer. Es justo lo que hace Aristóteles. Los esclavos «atienden con sus cuerpos las necesidades vitales» -igual que las mujeres-. Los esclavos «participan del principio racional lo suficiente para comprenderlo pero no lo poseen» -igual que las mujeres-.⁽²⁷⁾ De este modo Aristóteles justifica de una forma lógica, y a partir de las definiciones que da de género, la dominación de clases.

El hecho de que la dominación sexual preceda a la dominación de clases y se encuentre en la base de ésta queda explícito e implícito en la filosofía aristotélica. Es implícito en la elección que hace de las metáforas explicativas, en la que da por sentado que su público entenderá la «naturalidad» de la dominación masculina sobre las mujeres y tendrá en cuenta la esclavitud sólo si él prueba su analogía. Es explícito en la forma en que plantea las dicotomías y cuando concede un mayor valor a lo que hacen los hombres (política, filosofía, discurso racional) que a lo que hacen los mujeres (atender las necesidades vitales). Y es del todo explícito en la forma en que elabora las descripciones y las obligaciones de cada género dentro de su discurso político. Su gran e innovadora idea de que «el hombre es un animal político por naturaleza» va inmediatamente seguida de la explicación de que el estado está formado por unidades domésticas individuales y que la administración de cada una es análoga y sirve de modelo a la gestión del sistema político. Lo que él está describiendo en este punto es exactamente el mismo desarrollo que hemos estado siguiendo desde sus inicios en Mesopotamia: la familia patriarcal es la forma en que se constituye el estado arcaico. La familia patriarcal es la célula de la que nace el amplísimo sistema de dominación patriarcal. La dominación sexual subyace a la dominación de clases y de razas.

El vasto y osado sistema explicativo de Aristóteles, que abarcaba y superaba casi todos los conocimientos que se tenían en su sociedad, incorporó el concepto patriarcal de género de la inferioridad de la mujer de tal manera que resultaba imposible discutirlo y, a decir verdad, quedaba oculto. Las definiciones de clase, de propiedad privada y de explicación científica podían y fueron debatidas durante siglos a partir del pensamiento aristotélico; la supremacía y la dominación masculinas son un fundamento básico del pensamiento del filósofo y por tanto se las eleva a la categoría de leyes naturales. Fue todo un logro, si tenemos presente la

interpretación contraria de la valía y el potencial femeninos expresados en la *República* y las *Leyes* de Platón.

En el libro V de la *República*, Platón -en voz de Sócrates-, pone por escrito las condiciones para formar a los guardianes, su grupo elitista de líderes. Sócrates propone que las mujeres deberían tener las mismas oportunidades para pertenecer a los guardianes que los hombres. En apoyo de esto presenta un sólido argumento en contra del uso de las diferencias de sexo como base para la discriminación:

... si la diferencia [entre hombres y mujeres] tan sólo consiste en que las mujeres llevan los niños y los hombres los engendran, no sirve para probar que una mujer difiera de un hombre en cuanto al tipo de educación que ha de recibir; y por consiguiente seguiremos manteniendo que nuestros guardianes y sus esposas deben tener los mismos objetivos. (28)

Sócrates propone que se eduque igual a niños que a niñas, lo que libera a las guardianas del trabajo en la casa y del cuidado de las criaturas. Pero esta igualdad de oportunidades para las mujeres tiene un propósito: la destrucción de la familia. El objetivo de Platón es abolir la propiedad privada, la familia privada, y con ella los intereses personales dentro de su grupo de líderes, pues ve claramente que la sociedad privada engendra el antagonismo de clases y la desarmonía. Por consiguiente, «hombres y mujeres han de tener un estilo de vida común... -educación en común, niños en común; y han de vigilar a los ciudadanos conjuntamente». (29) En sus escritos filosóficos, Aristóteles aceptaba la dualidad cuerpo *versus* alma de Platón, así como su concepto de una desigualdad natural entre los seres humanos y la justicia de que el más fuerte gobierne al más débil. Pero no le influyeron lo más mínimo las ideas de Platón (o sea, de Sócrates) sobre las mujeres. Si hubiera conocido las ideas que tenía Platón sobre el tema y las hubiera refutado, su dictamen sobre las mujeres habría tenido una menor fuerza prescriptiva. Sin embargo, en cierto sentido, es bastante justificado que pase por alto las ideas de Platón, ya que sobre lo que Aristóteles escribía era el estado y las relaciones de clase y de género que realmente existían. Platón visionaba la igualdad de las mujeres tan sólo en términos de un estado utópico, una benevolente dictadura de los guardianes. (30) Entre una elite cuidadosamente seleccionada y educada, algunas mujeres podrían ser iguales. En la *polis* democrática basada en la esclavitud acerca de la cual escribía Aristóteles, la definición de ciudadano tenía que excluir a todos aquellos considerados inferiores: esclavos, mujeres. De este modo, la ciencia política de Aristóteles institucionaliza y racionaliza como principio de la democracia la exclusión femenina de la ciudadanía política. Es esta herencia, y no el pensamiento utópico de Platón, lo que

durante siglos ha utilizado la civilización occidental en su ciencia, su filosofía y su doctrina de los géneros.

Para cuando los hombres comenzaron a ordenar simbólicamente el universo y las relaciones entre los humanos y Dios dentro de grandes sistemas explicativos, la subordinación femenina estaba tan completamente aceptada que tanto a hombres como a mujeres les parecía «natural». A consecuencia de este desarrollo histórico las principales metáforas y símbolos de la civilización occidental incorporarían el presupuesto de la subordinación femenina y de su inferioridad. Con las figuras de la Eva caída de la Biblia y la de mujer, un varón mutilado, de Aristóteles, presenciamos el surgimiento de dos construcciones simbólicas que sostienen y dan por sentada la existencia de dos clases de seres humanos, el varón y la mujer, con una esencia, una función y un potencial diferentes. Esta construcción metafórica, la «mujer inferior y no del todo completa», se introduce en cualquier gran sistema explicativo hasta cobrar el vigor y la fuerza de una verdad. Bajo el presupuesto no verificado de que este estereotipo representaba la realidad, las instituciones denegaron a las mujeres la igualdad de derechos y el acceso a privilegios, quedó justificada la privación de la educación y, dada la santidad de la tradición y de la dominación patriarcal durante milenios, pareció algo justo y natural. Para la sociedad organizada patriarcalmente esta construcción simbólica fue el ingrediente básico en el orden y la estructura de la civilización.

Es difícil estimar la importancia que este desarrollo tuvo para las mujeres. Trataremos algunas de sus consecuencias en el segundo volumen, cuando exploremos y discutamos cómo la asunción oculta en las filosofías de la civilización occidental de la inferioridad femenina y la dominación masculina impidió a las mujeres comprender su situación y ponerle remedio. En resumen, no sólo hemos de observar cómo la desigualdad entre hombres y mujeres estaba elaborada en el lenguaje, el pensamiento y la filosofía de la civilización occidental, sino la manera en que el mismo género se convirtió en una metáfora que definía las relaciones de poder de tal forma que las mistificó y acabó por ocultarlas.

1. Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*, Nueva York, 1964, pp. 116-117.
2. Ernst Becker, *The Denial of Death*, Nueva York, 1973, p. 26.
3. Fromm, *Heart*, p. 32.
4. Hay un análisis feminista del problema en Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, 1985.
5. Cf. A. W. Gomme, «The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries», *Classical Philology*, vol. 20, n.º 1 (enero de 1925), pp. 1-25; Donald Richter, «The Position of Women in Classical Athens», *Classical Journal*, vol. 67, n.º 1 (octubre-noviembre de 1971), pp. 1-8. Las conclusiones que present están fundadas en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, Nueva York, 1975, cap. 4; Marilyn B. Arthur, «Origins of the Western Attitude Toward Women», en John Peradotto y J. P. Sullivan, eds., *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*, Albany, 1984, pp. 31-37; Helene P. Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, Nueva York, 1981, pp. 127-132; S. C. Humphreys, *The Family, Women and Death: Comparative Studies*, Londres, 1983, pp. 1-78; Victor Ehrenberg, *From Solon to Sokrates: Greek History and Civilization During the Sixth and Fifth Centuries B.C.*, Londres, 1973; Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford, 1951, pp. 192-218; Ivo Bruns, *Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts*, Kiliae, 1900.
6. William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, 1963, publicado por Mentor Books, ambas citas en la p. 221.
7. Las conclusiones que presento acerca de la sociedad espartana están basadas en McNeill, *Rise of the West*, p. 220; Pomeroy, *Goddesses*, pp. 36-40, y Raphael Sealey, *A History of the Greek City States: 700-338 B.C.*, Berkeley, 1976.
8. Se puede encontrar una interpretación diferente de la obra de Heródoto y del significado que tiene para las mujeres; véase el artículo de Arthur «Origins», pp. 23-25. Respecto a los mitos de creación, léase Robert Graves, *The Greek Myths*, vol. 1, Nueva York, 1959, pp. 37-47.
9. Cf. Kate Millet, *Sexual Politics*, Garden City, Nueva York, 1969, p. 111-115; Erich Fromm, «The Theory of Mother Right and Its Relevance for Social Psychology», en Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, Greenwich, Connecticut, 1970; reimpresión en la edición en tapa dura, p. 115. Debo agradecer la sugerencia del pasaje de Esquilo a la conferencia de Marilyn Arthur, «Greece and Rome: The Origins of the Western Attitude Toward Woman», 1971. Dicha conferencia se plasmó más tarde en el artículo citado en la nota 5, pero estos pasajes no fueron incluidos en él.
10. *The Works of Aristotle*, trad. de J. A. Smith y W. D. Ross, Oxford, 1912. *De Generatione Animalium*, II, 1 (732a, 8-10). Se abreviará GA.
11. GA, 1, 20 (728b, 26-27).
12. GA, 1, 20 (729a, 28-34).
13. GA, II, 5 (741a, 13-16).
14. GA, 1, 21 (729b, 12-21).
15. Maryanne Cline Horowitz, «Aristotle and Woman», *Journal of the History of Biology*, vol. 9, n.º 2 (otoño de 1976), p. 197.
16. GA, IV, 3 (767b, 7-9).
17. GA, II, 3 (737a, 26-31).
18. Para una detallada discusión sobre este tema, véase Horowitz, «Aristotle and Woman», *passim*.
19. Aristotle, *Politica* (trad. de Benjamin Jowett). En W. D. Ross, ed., *The Works of Aristotle*, Oxford, 1921. Abreviado *Pol.*, 1, 2, 1.252a, 32-34.
20. *Ibid.*, 1.253, 1-2.
21. *Ibid.*, 1.253a, 39-40.
22. *Ibid.*, 1.253, 5-7.
23. *Ibid.*, 1.254b, 4-6, 12-16.
24. *Ibid.*, 1.254b, 24-26; 1.255a, 2-5. 25. *Ibid.*, 1.260a, 11-13, 24-25.
26. *Ibid.*, 1.255b, 4-5.
27. *Ibid.*, 1.254b, 25; 21-23. Hay que señalar (1.260a) que Aristóteles concede a las mujeres «capacidad deliberativa», a diferencia de los esclavos, pero afirma que no tienen autoridad.
28. Platón, *The Republic*, trad. de B. Jowett, Nueva York, Random House, n.f., edición de bolsillo, V. 454.
29. *Ibid.*, 466.
30. Esta discusión superficial no hace justicia alguna a la complejidad y las posibilidades que tiene la obra de Platón para generar ideas acerca de la emancipación de las mujeres. Es un tema que merece ser estudiado por los especialistas. Yo he fundado mis ideas en la obra de Alban D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940, en concreto los caps. 10 y 11; Paul Shorey, *What Plato Said*, Chicago, 1933; A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, Londres, 1955; Dorothea Wender, «Plato: Misogynist, Phaenophile, and Feminist», en Peradotto y Sullivan, *Arethusa Papers*, pp. 213-218.

EL ORIGEN DEL PATRIARCADO

El patriarcado es una creación histórica elaborada por hombres y mujeres en un proceso que tardó casi 2.500 años en completarse. La primera forma del patriarcado apareció en el estado arcaico. La unidad básica de su organización era la familia patriarcal, que expresaba y generaba constantemente sus normas y valores. Hemos visto de qué manera tan profunda influyeron las definiciones del género en la formación del estado. Ahora demos un breve repaso de la forma en que se creó, definió e implantó el género.

Las funciones y la conducta que se consideraba que eran las apropiadas a cada sexo venían expresadas en los valores, las costumbres, las leyes y los papeles sociales. También se hallaban representadas, y esto es muy importante, en las principales metáforas que entraron a formar parte de la construcción cultural y el sistema explicativo.

La sexualidad de las mujeres, es decir, sus capacidades y servicios sexuales y reproductivos, se convirtió en una mercancía antes incluso de la creación de la civilización occidental. El desarrollo de la agricultura durante el periodo neolítico impulsó el «intercambio de mujeres» entre tribus, no sólo como una manera de evitar guerras incesantes mediante la consolidación de alianzas matrimoniales, sino también porque las sociedades con más mujeres podían reproducir más niños. A diferencia de las necesidades económicas en las sociedades cazadoras y recolectoras, los agricultores podían emplear mano de obra infantil para incrementar la producción y estimular excedentes. El colectivo masculino tenía unos derechos sobre las mujeres que el colectivo femenino no tenía sobre los hombres. Las mismas mujeres se convirtieron en un recurso que los hombres

adquirían igual que se adueñaban de las tierras. Las mujeres eran intercambiadas o compradas en matrimonio en provecho de su familia; más tarde se las conquistaría o compraría como esclavas, con lo que las prestaciones sexuales entrarían a formar parte de su trabajo y sus hijos serían propiedad de sus amos. En cualquier sociedad conocida los primeros esclavos fueron las mujeres de grupos conquistados, mientras que a los varones se les mataba. Sólo después que los hombres hubieran aprendido a esclavizar a las mujeres de grupos catalogados como extraños supieron cómo reducir a la esclavitud a los hombres de esos grupos y, posteriormente, a los subordinados de su propia sociedad.

De esta manera la esclavitud de las mujeres, que combina racismo y sexismo a la vez, precedió a la formación y a la opresión de clases. Las diferencias de clase estaban en sus comienzos expresadas y constituidas en función de las relaciones patriarcales. La clase no es una construcción aparte del género, sino que más bien la clase se expresa en términos de género.

Hacia el segundo milenio a.C. en las sociedades mesopotámicas las hijas de los pobres eran vendidas en matrimonio o para prostituirlas a fin de aumentar las posibilidades económicas de su familia. Las hijas de hombres acaudalados podían exigir un precio de la novia, que era pagado a su familia por la del novio, y que frecuentemente permitía a la familia de ella concertar matrimonios financieramente ventajosos a los hijos varones, lo que mejoraba la posición económica de la familia. Si un marido o un padre no podían devolver una deuda, podían dejar en fianza a su esposa e hijos que se convertían en esclavos por deudas del acreedor. Estas condiciones estaban tan firmemente establecidas hacia 1750 a.C. que la legislación hamurábica realizó una mejora decisiva en la suerte de los esclavos por deudas al limitar su prestación de servicios a tres años, mientras que hasta entonces había sido de por vida.

Los hombres se apropiaban del producto de ese valor de cambio dado a las mujeres: el precio de la novia, el precio de venta y los niños. Puede perfectamente ser la primera acumulación de propiedad privada. La reducción a la esclavitud de las mujeres de tribus conquistadas no sólo se convirtió en un símbolo de estatus para los nobles y los guerreros, sino que realmente permitía a los conquistadores adquirir riquezas tangibles gracias a la venta o el comercio del producto del trabajo de las esclavas y su producto reproductivo: niños en esclavitud.

Claude Lévi-Strauss, a quien debemos el concepto de «el intercambio de mujeres», habla de la cosificación de las mujeres que se produjo a consecuencia de lo primero.

Pero lo que se cosifica y lo que se convierte en una mercancía no son las mujeres. Lo que se trata así es su sexualidad y su capacidad reproductiva. La distinción es importante. Las mujeres nunca se convirtieron en «cosas» ni se las veía de esa manera.

Las mujeres, y no importa cuán explotadas o cuánto se haya abusado de ellas, conservaban su poder de actuación y de elección en el mismo grado, aunque más limitado, que los hombres de su grupo. Pero ellas, desde siempre y hasta nuestros días, tuvieron menos libertad que los hombres. Puesto que su sexualidad, uno de los aspectos de su cuerpo, estaba controlada por otros, las mujeres, además de estar en desventaja física, eran reprimidas psicológicamente de una manera muy especial. Para ellas, al igual que para los hombres de grupos subordinados y oprimidos, la historia consistió en la lucha por la emancipación y en la liberación de la situación de necesidad. Pero las mujeres lucharon contra otras formas de opresión y dominación distintas que las de los hombres, y su lucha, hasta la actualidad, ha quedado por detrás de ellos.

El primer papel social de las mujeres definido según el género fue ser las que eran intercambiadas en transacciones matrimoniales. El papel genérico anverso para los hombres fue el de ser los que hacían el intercambio o que definían sus términos.

Otro papel femenino definido según el género fue el de esposa «suplente», que se creó e institucionalizó para las mujeres de la elite. Este papel les confería un poder y unos privilegios considerables pero dependía de que estuvieran unidas a hombres de la elite como mínimo, en que cuando les prestaran servicios sexuales y reproductivos lo hicieran de forma satisfactoria. Si una mujer no cumplía esto que se pedía de ella, era rápidamente sustituida, por lo que perdía todos sus privilegios y posición.

El papel de guerrero, definido según el género, hizo que los hombres lograran tener poder sobre los hombres y las mujeres de las tribus conquistadas. Estas conquistas motivadas por las guerras generalmente ocurrían con gentes que se distinguían de los vencedores por la raza, por la etnia o simplemente diferencias de tribu. En un principio, la «diferencia» como señal de distinción entre los conquistados y los conquistadores estaba basada en la primera diferencia clara observable, la existente entre sexos. Los hombres habían aprendido a vindicar y ejercer el poder sobre personas algo distintas a ellos con el intercambio primero de mujeres. Al hacerlo obtuvieron los conocimientos necesarios para elevar cualquier clase de «diferencia» a criterio de dominación.

Desde sus inicios en la esclavitud, la dominación de clases adoptó formas distintas en los hombres y las mujeres esclavizados: los hombres eran explotados principalmente como trabajadores; las mujeres fueron siempre explotadas como trabajadoras, como prestadoras de servicios sexuales y como reproductoras. Los testimonios históricos de cualquier sociedad esclavista nos aportan pruebas de esta generalización. Se puede observar la explotación sexual de las mujeres de clase inferior por hombres de la clase alta en la antigüedad, durante el feudalismo, en las familias burguesas de los siglos XIX y XX en Europa y en las complejas relaciones de sexo/raza entre las mujeres de los países colonizados y los colonizadores: es

universal y penetra hasta lo más hondo. La explotación sexual es la verdadera marca de la explotación de clase en las mujeres.

En cualquier momento de la historia cada «clase» ha estado compuesta por otras dos clases distintas: los hombres y las mujeres.

La posición de clase de las mujeres se consolida y tiene una realidad a través de sus relaciones sexuales. Siempre estuvo expresada por grados de falta de libertad en una escala que va desde la esclava, con cuyos servicios sexuales y reproductivos se comercia del mismo modo que con su persona; a la concubina esclava, cuya prestación sexual podía suponerle subir de estatus o el de sus hijos; y finalmente la esposa «libre», cuyos servicios sexuales y reproductivos a un hombre de la clase superior la 'autorizaba' a tener propiedades y derechos legales. Aunque cada uno de estos grupos tenga obligaciones y privilegios muy diferente en lo que respecta a la propiedad, la ley y los recursos económicos, comparten la falta de libertad que supone estar sexual y reproductivamente controladas por hombres. Podemos expresar mejor la complejidad de los diferentes niveles de dependencia y libertad femeninos si comparamos a cada mujer con su hermano y pensamos en como difieren las vidas y oportunidades de una y otro.

Entre los hombres, la clase estaba y está basada en su relación con los medios de producción: aquellos que poseían los medios de producción podían dominar a quienes no los poseían. Los propietarios de los medios de producción adquirían también la mercancía de cambio de los servicios sexuales femeninos, tanto de mujeres de su misma clase como de las de clases subordinadas. En la antigua Mesopotamia, en la antigüedad clásica y en las sociedades esclavistas, los hombres dominantes adquirían también, en concepto de propiedad, el producto de las capacidades reproductivas de las mujeres subordinadas: niños, que harían trabajar, con los que comerciarían, a los que casarían o venderían como esclavos, según viniera al caso. Respecto a las mujeres, la clase está mediatizada por sus lazos sexuales con un hombre. A través de un hombre las mujeres podían acceder o se les negaba el acceso a los medios de producción y los recursos. A través de su conducta sexual se produce su pertenencia a una clase. Las mujeres «respetables» pueden acceder a una clase gracias a sus padres y maridos, pero romper con las normas sexuales puede hacer que pierdan de repente la categoría social. La definición por género de «desviación» sexual distingue a una mujer como «no respetable», lo que de hecho la asigna al estatus más bajo posible. Las mujeres que no prestan servicios heterosexuales (como las solteras, las monjas o las lesbianas) están vinculadas a un hombre dominante de su familia de origen y a través de él pueden acceder a los recursos. O, de lo contrario, pierden su categoría social. En algunos períodos históricos, los conventos y otros enclaves para solteras crearon un cierto espacio de refugio en el cual esas mujeres podían actuar y conservar su respetabilidad. Pero la amplia mayoría de las mujeres solteras están, por definición, al margen y dependen de la protección de sus parientes varones. Es cierto en toda

la historia hasta la mitad del siglo XX en el mundo occidental, y hoy día todavía lo es en muchos de los países subdesarrollados. El grupo de mujeres independientes y que se mantienen a sí mismas que existe en cada sociedad es muy pequeño y, por lo general, muy vulnerable a los desastres económicos.

La opresión y la explotación económicas están tan basadas en dar un valor de mercancía a la sexualidad femenina y en la apropiación por parte de los hombres de la mano de obra de la mujer y su poder reproductivo, como en la adquisición directa de recursos y personas.

El estado arcaico del antiguo Próximo Oriente surgió en el segundo milenio a.C. de las dos raíces hermanas del dominio sexual de los hombres sobre las mujeres y de la explotación de unos hombres por otros. Desde su comienzo el estado arcaico estuvo organizado de tal manera que la dependencia del cabeza de familia del rey o de la burocracia estatal se veía compensada por la dominación que ejercía sobre su familia.

Los cabezas de familia distribuían los recursos de la sociedad entre su familia de la misma manera que el estado les repartía a ellos los recursos de la sociedad. El control de los cabeza de familia sobre sus parientes femeninas y sus hijos menores era tan vital para la existencia del estado como el control del rey sobre sus soldados. Ello está reflejado en las diversas recopilaciones jurídicas mesopotámicas, especialmente en el gran número de leyes dedicadas a la regulación de la sexualidad femenina.

Desde el segundo milenio a.C. en adelante el control de la conducta sexual de los ciudadanos ha sido una de las grandes medidas de control social en cualquier sociedad estatal. A la inversa, dentro de la familia la dominación sexual recrea constantemente la jerarquía de clases. Independientemente de cual sea el sistema político o económico, el tipo de personalidad que puede funcionar en un sistema jerárquico está creado y nutrido en el seno de la familia patriarcal.

La familia patriarcal ha sido extraordinariamente flexible y ha variado según la época y los lugares. El patriarcado oriental incluía la poligamia y la reclusión de las mujeres en harenes. El patriarcado en la antigüedad clásica y en su evolución europea está basado en la monogamia, pero en cualquiera de sus formas formaba parte del sistema el doble estándar sexual que iba en detrimento de la mujer. En los modernos estados industriales, como por ejemplo los Estados Unidos, las relaciones de propiedad en el interior de la familia se desarrollan dentro de una línea más igualitaria que en aquellos donde el padre posee una autoridad absoluta y, sin embargo, las relaciones de poder económicas y sexuales dentro de la familia no cambian necesariamente. En algunos casos, las relaciones sexuales son más igualitarias aunque las económicas sigan siendo patriarcales; en otros, se produce la tendencia inversa. En todos ellos, no obstante, estos cambios dentro de la familia no alteran el predominio masculino sobre la esfera pública, las instituciones y el gobierno.

La familia es el mero reflejo del orden imperante en el estado y educa a sus hijos para que lo sigan, con lo que crea y refuerza constantemente ese orden.

Hay que señalar que cuando hablamos de las mejoras relativas en el estatus femenino dentro de una sociedad determinada, frecuentemente ello tan sólo significa que presenciamos unas mejoras de grado, ya que su situación les ofrece la oportunidad de ejercer cierta influencia sobre el sistema patriarcal. En aquellos lugares en que las mujeres cuentan relativamente con un mayor poder económico, pueden tener algún control más sobre sus vidas que en aquellas sociedades donde no lo tienen. Asimismo, la existencia de grupos femeninos, asociaciones o redes económicas sirve para incrementar la capacidad de las mujeres para contrarrestar los dictámenes de su sistema patriarcal concreto. Algunos antropólogos e historiadores han llamado «libertad» femenina a esta relativa mejora. Dicha nominación es ilusoria e injustificada. Las reformas y los cambios legales, aunque mejoren la condición de las mujeres y sean parte fundamental de su proceso de emancipación, no van a cambiar de raíz el patriarcado. Hay que integrar estas reformas dentro de una vasta revolución cultural a fin de transformar el patriarcado y abolirlo.

El sistema patriarcal solo puede funcionar gracias a la cooperación de las mujeres. Esta cooperación le viene avalada de varias maneras: la inculcación de los géneros; la privación de la enseñanza; la prohibición a las mujeres a que conozcan su propia historia; la división entre ellas al definir la «respetabilidad» y la «desviación» a partir de sus actividades sexuales; mediante la represión y la coerción total; por medio de la discriminación en el acceso a los recursos económicos y el poder político; y al recompensar con privilegios de clase a las mujeres que se conforman.

Durante casi cuatro mil años las mujeres han desarrollado sus vidas y han actuado a la sombra del patriarcado, concretamente de una forma de patriarcado que podría definirse mejor como dominación paternalista. El término describe la relación entre un grupo dominante, al que se considera superior, y un grupo subordinado, al que se considera inferior, en la que la dominación queda mitigada por las obligaciones mutuas y los deberes recíprocos. El dominado cambia sumisión por protección, trabajo no remunerado manutención. En la familia patriarcal, las responsabilidades y las obligaciones no están distribuidas por un igual entre aquellos a quienes se protege: la subordinación de los hijos varones a la dominación paterna es temporal; dura hasta que ellos mismos pasan a ser cabezas de familia. La subordinación de las hijas y de la esposa es para toda la vida. Las hijas únicamente podrán escapar a ella si se convierten en esposas bajo el dominio/la protección de otro hombre. La base del paternalismo es un contrato de intercambio no consignado por escrito: soporte económico y protección que da el varón a cambio de la subordinación en cualquier aspecto, los servicios sexuales y el trabajo doméstico no remunerado de la mujer. Con frecuencia la relación continúa,

de hecho y por derecho, incluso cuando la parte masculina ha incumplido sus obligaciones.

Fue una elección racional por parte de las mujeres, en las condiciones de inexistencia de un poder público y de dependencia económica, el escoger protectores fuertes para sí y sus hijos. Las mujeres siempre compartieron los privilegios clasistas de los hombres de la misma clase mientras se encontraran bajo la protección de alguno. Para aquellas que no pertenecían a la clase baja, el «acuerdo mutuo» funcionaba del siguiente modo: a cambio de vuestra subordinación sexual, económica, política e intelectual a los hombres, podréis compartir el poder con los de vuestra clase para explotar a los hombres y las mujeres de clase inferior. Dentro de una sociedad de clases es difícil que las personas que poseen cierto poder, por muy limitado y restringido que este sea, se vean a sí mismas privadas de algo y subordinadas. Los privilegios clasistas y raciales sirven para minar la capacidad de las mujeres para sentirse parte de un colectivo con una coherencia, algo que en verdad no son, pues de entre todos los grupos oprimidos únicamente las mujeres están presentes en todos los estratos de la sociedad. La formación de una conciencia femenina colectiva debe desarrollarse por otras vías. Esta es la razón por la cual las formulaciones teóricas que han sido de ayuda a otros grupos oprimidos sean tan inadecuadas para explicar y conceptualizar la subordinación de las mujeres.

Las mujeres han participado durante milenios en el proceso de su propia subordinación porque se las ha moldeado psicológicamente para que interioricen la idea de su propia inferioridad. La ignorancia de su misma historia de luchas y logros ha sido una de las principales formas de mantenerlas subordinadas.

La estrecha conexión de las mujeres con las estructuras familiares hizo que cualquier intento de solidaridad femenina y cohesión de grupo resultara extremadamente problemático. Toda mujer estaba vinculada a los parientes masculinos de su familia de origen a través de unos lazos que conllevaban unas obligaciones específicas. Su adoctrinamiento, desde la primera infancia en adelante, subrayaba sus obligaciones no sólo de hacer una contribución económica a sus parientes y allegados, sino también de aceptar un compañero para casarse acorde con los intereses familiares. Otra manera de explicarlo es decir que el control sexual de la mujer estaba ligado a la protección paternalista y que, en las diferentes etapas de su vida, ella cambiaba de protectores masculinos sin superar nunca la etapa infantil de estar subordinada y protegida.

Las condiciones reales de su estatus de subordinación impulsaron a otras clases y a otros grupos oprimidos a crear una conciencia colectiva. El esclavo y la esclava podían trazar claramente una línea entre los intereses y los lazos con su familia y los ligámenes de servidumbre/protección que le vinculaban a su amo. En realidad, la protección de los padres esclavos de su familia frente al amo fue una de las causas más importantes de la resistencia esclavista. Por otro lado, las mujeres

«libres» aprendieron pronto que sus parientes las expulsarían si alguna vez se rebelaban contra su dominio.

En las sociedades campesinas tradicionales se han registrado muchos casos en los que miembros femeninos de una familia toleraban o incluso participan en el castigo, las torturas, inclusive la muerte, de una joven que ha transgredido el «honor» familiar. En tiempos bíblicos, la comunidad entera se reunía para lapidar a la adúltera hasta matarla. Prácticas similares prevalecieron en Sicilia, Grecia, Albania hasta entrado el siglo XX. Los padres y maridos de Bangladesh expulsaron a sus hijas y esposas que habían sido violadas por los soldados invasores, arrojándolas a la prostitución. Así pues, a menudo las mujeres se vieron forzadas a huir de un «protector» por otro, y su «libertad» frecuentemente se definía sólo por su habilidad para manipular a dichos protectores.

El impedimento más importante al desarrollo de una conciencia colectiva entre las mujeres fue la carencia de una tradición que reafirmase su independencia y su autonomía en alguna época pasada. Por lo que nosotras sabemos, nunca ha existido una mujer o un grupo de mujeres que hayan vivido sin la protección masculina.

Nunca ha habido un grupo de personas como ellas que hubiera hecho algo importante por sí mismas. Las mujeres no tenían historia, eso se les dijo y eso creyeron. Por tanto, en última instancia, la hegemonía masculina dentro del sistema de símbolos fue lo que situó de forma decisiva a las mujeres en una posición desventajosa.

La hegemonía masculina en el sistema de símbolos adopto dos formas: la privación de educación a las mujeres y el monopolio masculino de las definiciones. Lo primero sucedió de forma inadvertida, más como una consecuencia de la dominación de clases y de la llegada al poder de las elites militares. Durante toda la historia han existido siempre vías de escape para las mujeres de las clases elitistas, cuyo acceso a la educación fue uno de los principales aspectos de sus privilegios de clase. Pero el dominio masculino de las definiciones ha sido deliberado y generalizado, y la existencia de unas mujeres muy instruidas y creativas apenas ha dejado huella después de cuatro mil años.

Hemos presenciado cómo los hombres se apropiaron y luego transformaron los principales símbolos de poder femeninos: el poder de la diosa-madre y el de las diosas de la fertilidad. Hemos visto que los hombres elaboraban teologías basadas en la metáfora irreal del poder de procreación masculino y que redefinieron la existencia femenina de una forma estricta y de dependencia sexual. Por último, hemos visto cómo las metáforas del género han representado al varón como la norma y a la mujer como la desviación; el varón como un ser completo y con poderes, la mujer como ser inacabado, mutilado y sin autonomía. Conforme a estas construcciones simbólicas, fijadas en la filosofía griega, las teologías judeocristianas y la tradición jurídica sobre las que se levanta la civilización occidental, los hombres

han explicado el mundo con sus propios términos y han definido cuales eran las cuestiones de importancia para convertirse así en el centro del discurso.

Al hacer que el término «hombre» incluya el de «mujer» y de este modo se arroge la representación de la humanidad, los hombres han dado origen en su pensamiento a un error conceptual de vastas proporciones. Al tomar la mitad por el todo, no sólo han perdido la esencia de lo que estaban describiendo, sino que lo han distorsionado de tal manera que no pueden verlo con corrección. Mientras los hombres creyeron que la tierra era plana no pudieron entender su realidad, su función y la verdadera relación con los otros cuerpos celestes. Mientras los hombres crean que sus experiencias, su punto de vista y sus ideas representan toda la experiencia y todo el pensamiento humano, no sólo serán incapaces de definir correctamente lo abstracto, sino que no podrán ver la realidad tal y como es.

La falacia androcéntrica, elaborada en todas las construcciones mentales de la civilización occidental, no puede ser rectificadas «añadiendo» simplemente a las mujeres. Para corregirla es necesaria una reestructuración radical del pensamiento y el análisis, que de una vez por todas acepte el hecho de que la humanidad esta formada hombres y mujeres a partes iguales, y que las experiencias, los pensamientos y las ideas de ambos sexos han de estar representados en cada una de las generalizaciones que se haga sobre los seres humanos.

El desarrollo histórico ha creado hoy por primera vez las condiciones necesarias gracias a las cuales grandes grupos de mujeres, finalmente todas ellas, podrán emanciparse de la subordinación. Puesto que el pensamiento femenino ha estado aprisionado dentro de un marco patriarcal estrecho y erróneo, un prerrequisito necesario para cambiar es transformar la conciencia que las mujeres tenemos de nosotras mismas y de nuestro pensamiento.

Hemos iniciado este libro con una discusión de la importancia que tiene la historia en la concienciación y el bienestar psíquico humano. La historia da sentido a la vida humana y conecta cada existencia con la inmortalidad; pero la historia tiene todavía otra función. Al conservar el pasado colectivo y reinterpretarlo para el presente, los seres humanos definen su potencial y exploran los límites de sus posibilidades.

Aprendemos del pasado no sólo lo que la gente que vivió antes que nosotros hizo, pensó y tuvo la intención de hacer, sino que también en qué se equivocaron y en qué fallaron. Desde los días de las listas de monarcas babilonios en adelante, el registro del pasado ha sido escrito e interpretado por hombres y se ha centrado principalmente en los actos, las acciones e intenciones de los varones. Con la aparición de la escritura, el conocimiento humano empezó a avanzar a grandes saltos y a un ritmo más rápido que antes. A pesar de que, como hemos observado, las mujeres habían participado en el mantenimiento de la tradición oral y las funciones religiosas y rituales durante el periodo preliterario hasta casi un milenio

después, la privación de educación y su arrinconamiento de los símbolos tuvieron un profundo efecto en su futuro desarrollo.

La brecha existente entre la experiencia de aquellos que podían o podrían (en el caso de los hombres de clase inferior) participar en la creación del sistema de símbolos y aquellas que meramente actuaban pero que no interpretaban se fue haciendo cada vez más grande.

En su brillante obra *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir se centraba en el producto histórico final de este desarrollo. Describía al hombre como un ser autónomo y trascendente, a la mujer como inmanente. Cuando explicaba «por que las mujeres carecen de medios concretos para organizarse y formar una unidad» en defensa de sus intereses, declaraba con llaneza: «Ellas [las mujeres] no tienen pasado, ni historia, ni religión que puedan llamar suyos». Beauvoir tiene razón cuando observa que las mujeres no han «trascendido», si por trascendencia se entiende la definición e interpretación del saber humano. Pero se equivoca al pensar que por tanto la mujer no ha tenido una historia. Dos décadas de estudios sobre Historia de las mujeres han rebatido esta falacia al sacar a la luz una interminable lista de fuentes y desenterrar e interpretar la historia oculta de las mujeres. Este proceso de crear una historia de las mujeres está todavía en marcha y tendrá que continuar así durante mucho tiempo. Sólo ahora empezamos a comprender lo que implica.

El mito de que las mujeres quedan al margen de la creación histórica y de la civilización ha influido profundamente en la psicología femenina y masculina. Ha hecho que los hombres se formaran una opinión parcial y completamente errónea de cual es su lugar dentro de la sociedad humana y el universo. A las mujeres, como se evidencia en el caso de Simone de Beauvoir, que seguramente es una de las más instruidas de su generación, les parecía que durante milenios la historia solo había ofrecido lecciones negativas y ningún precedente de un acto importante, una heroicidad o un ejemplo liberador. Lo más difícil de todo era la aparente ausencia de una tradición que reafirmara la independencia y la autonomía femeninas. Era como si nunca hubiera existido una mujer o grupo de mujeres que hubieran vivido sin la protección masculina. Es significativo que todos los ejemplos de lo contrario fueran expresados a través de mitos y fabulas: las amazonas, las asesinas de dragones, mujeres con poderes mágicos. Pero en la vida real las mujeres no tenían historia: eso se les dijo y así lo creyeron. Y como no tenían historia, no tenían alternativas para el futuro. En cierto sentido, se puede describir la lucha de clases como una lucha por el control de los sistemas simbólicos de una sociedad concreta.

El grupo oprimido, que comparte y participa en los principales símbolos controlados por los dominadores, desarrolla también sus propios símbolos. En la época de un cambio revolucionario esto se convierte en una fuerza importante para la creación de alternativas. Otra forma de decirlo es que sólo se pueden generar ideas revolucionarias cuando los oprimidos poseen una alternativa al

sistema de símbolos y significados de aquellos que les dominan. De este modo, los esclavos que vivían en un medio controlado por los amos y que físicamente estaban sujetos a su total control, pudieron conservar su humanidad y a veces fijar límites al poder de un amo gracias a la posibilidad de asirse a su propia «cultura». Dicha cultura la formaban los recuerdos colectivos, cuidadosamente mantenidos con vida, de una etapa previa de libertad y de alternativas a los ritos, símbolos y creencias de sus amos. Lo que resulta decisivo para el individuo era la posibilidad de que el o ella decidieran identificarse con un estado distinto al de esclavitud o subordinación. De esta manera, todos los varones, tanto si eran esclavos como si estaban económica o racialmente oprimidos, todavía podían identificarse con aquellos -otros varones- que mostraban cualidades trascendentes, aunque pertenecieran al sistema simbólico del amo. No importa cuanto se les hubiera degradado, todo esclavo campesino eran iguales al amo en su relación con Dios. No era así en el caso de las mujeres. Todo lo contrario; en la civilización occidental y hasta la Reforma protestante, ninguna mujer, y no importan su posición elevada ni sus privilegios, podía sentir que reforzaba y confirmaba su humanidad imaginándose a personas como ella -otras mujeres- en puestos con autoridad intelectual en relación directa con Dios.

Allí donde no existe un precedente no se pueden concebir alternativas a las condiciones existentes. Es esta característica de la hegemonía masculina lo, que ha resultado más perjudicial a las mujeres y ha asegurado su estatus de subordinación durante milenios. La negación a las mujeres de su propia historia ha reforzado que aceptasen la ideología del patriarcado y ha minado el sentimiento de autoestima de cada mujer. La versión masculina de la historia, legitimada en concepto de «verdad universal», las ha presentado al margen de la civilización y como víctimas del proceso histórico. Verse presentada de esta manera y creérselo es casi peor que ser del todo olvidada. La imagen es completamente falsa por ambas partes, como ahora sabemos, pero el paso de las mujeres por la historia ha estado marcado por su lucha en contra de esta distorsión mutiladora.

Por otra parte, durante más de 2.500 años, las mujeres se han encontrado en una situación de desventaja educativa y se las ha privado de las condiciones para crear un pensamiento abstracto. Obviamente, esto no depende del sexo; la capacidad de pensar es inherente a la humanidad: puede alimentársela o desanimarla, pero no se la puede reprimir. Esto es cierto, sin duda alguna, en lo que respecta al pensamiento que genera la vida diaria y relacionado con ella, el nivel de pensamiento en el que la mayoría de hombres y mujeres se mueven toda la vida. Pero la generación de un pensamiento abstracto y de nuevos modelos conceptuales -la formación de teorías- es otra cuestión.

Esta actividad depende de que el pensador haya sido educado en lo mejor de las tradiciones existentes y de que le acepten un grupo de personas instruidas que, con sus críticas y el intercambio de ideas, le darán un «espaldazo cultural».

Depende de disponer de tiempo para uno. Por último, depende de que el pensador en cuestión sea capaz de absorber esos conocimientos y dar luego el salto creativo a un nuevo orden de ideas. Las mujeres, históricamente, no se han podido valer de ninguno de estos prerrequisitos necesarios. La discriminación en la enseñanza les ha impedido acceder a todos estos conocimientos; el «espaldarazo cultural», institucionalizado en las cotas más altas de los sistemas religioso y académico, no estaba a su alcance. De manera universal, las mujeres de cualquier clase han dispuesto siempre de menos tiempo libre que los hombres y, debido a que tienen que criar a sus hijos además de sus funciones de atender a la familia, el tiempo libre que tenían por lo general no era para ellas. El tiempo que necesitan los pensadores para sus trabajos y sus horas de estudio ha sido respetado como algo privado desde los inicios de la filosofía griega. Igual que los esclavos de Aristóteles, las mujeres, «que con sus cuerpos atienden a las necesidades vitales», han sufrido durante más de 2.500 años las desventajas de un tiempo fraccionado, constantemente interrumpido. Por último, el tipo de formación del carácter que hace que una mente sea capaz de dar nuevas conexiones y modelar un nuevo orden de abstracciones ha sido exactamente el contrario al que se exigía de las mujeres, educadas para aceptar su posición subordinada y destinadas a prestar servicios dentro de la sociedad.

No obstante, siempre ha existido una pequeña minoría de mujeres privilegiadas, por lo general pertenecientes a la élite dirigente, que han tenido acceso al mismo tipo de educación que sus hermanos. De entre sus filas han salido las intelectuales, las pensadoras, las escritoras, las artistas. Son ellas quienes en toda la historia nos han podido dar una perspectiva femenina, una alternativa al pensamiento androcéntrico.

Han pagado un precio muy alto por ello y lo han hecho con enormes dificultades.

Estas mujeres, que fueron admitidas en el centro de la actividad intelectual de su época y en especial de los últimos cien años, han tenido antes que aprender «a pensar como hombres». Durante el proceso, muchas de ellas asumieron tanto esa enseñanza que perdieron la capacidad de concebir alternativas. La manera para pensar en abstracto es definir con exactitud, crear modelos mentales y generalizar a partir de ellos. Ese pensamiento, nos han enseñado los hombres, ha de partir de la eliminación de los sentimientos. Las mujeres, igual que los pobres, los subordinados, los marginados, tienen un profundo conocimiento de la ambigüedad, de sentimientos mezclados con ideas, de juicios de valor que colorean las abstracciones. Las mujeres han experimentado desde siempre la realidad del individuo y la comunidad, la han conocido y la han compartido. Sin embargo, al vivir en un mundo en el que no se las valora, su experiencia arrostra el estigma de carecer de importancia. Por consiguiente, han aprendido a dudar de sus experiencias y a devaluarlas. ¿Qué sabiduría hay en la menstruación? ¿Qué fuente

de saber en unos pechos llenos de leche? ¿Qué alimento para la abstracción en la rutina de cocinar y limpiar? El pensamiento patriarcal ha relegado estas experiencias definidas por el género al reino de lo «natural», de lo intrascendente. El conocimiento femenino es mera intuición, la conversación entre mujeres, «cotilleo». Las mujeres se ocupan de lo perpetuamente concreto: experimentan la realidad día a día, hora a hora, en sus funciones de servicios a otros (preparando la comida y quitando la suciedad); en su tiempo continuamente interrumpido; en su atención dividida. ¿Puede alguien generalizar cuando lo concreto le está tirando de la manga? El es quien fabrica símbolos y explica el mundo y ella quien cuida de las necesidades físicas y vitales de él y sus hijos: el abismo que media entre ambos es enorme.

Históricamente, las pensadoras han tenido que escoger entre vivir una existencia de mujer, con sus alegrías, cotidianeidad e inmediatez, y vivir una existencia de hombre para así poder dedicarse a pensar. Durante generaciones esta elección ha sido cruel y muy costosa. Otras han optado deliberadamente por una existencia fuera del sistema sexo-género, viviendo solas o con otras mujeres. Muchos de los avances más importantes dentro del pensamiento femenino nos los dieron esas mujeres cuya lucha personal por un modo de vida alternativo les sirvió de inspiración para sus ideas. Pero esas mujeres, durante la mayor parte de la época histórica, se han visto obligadas a vivir al margen de la sociedad; se las consideraba «desviaciones» y por ello se hacía difícil generalizar a partir de sus experiencias y lograr influencia y aprobación. ¿Por qué no ha habido mujeres creadoras de sistemas? Porque no se puede pensar en lo universal cuando ya se está excluida de lo genérico.

Nunca se ha reconocido el costo social de la exclusión femenina de la empresa de crear el pensamiento abstracto. Podemos empezar a calcular lo que ha supuesto a las pensadoras si damos el nombre exacto a lo que se nos ha hecho y describimos, no importa lo doloroso que resulte, cómo hemos participado en dicha empresa. Hace tiempo que sabemos que la violación ha sido una forma de aterrorizarnos y mantenernos sujetas. Ahora sabemos también que hemos participado, aunque fuera inconscientemente, en la violación de nuestras mentes.

Las mujeres creativas, las escritoras y las artistas, han luchado asimismo contra una realidad distorsionada. Un canon literario que se defina a partir de la Biblia, los clásicos griegos y Milton, ocultará necesariamente la importancia y el significado de los trabajos literarios femeninos, del mismo modo que los historiadores hicieron desaparecer las actividades de las mujeres. El esfuerzo por resucitar este significado y revalorar la obra literaria y la poesía feministas nos han adentrado en la lectura de una literatura femenina que muestra una visión del mundo oculta, deliberadamente tendenciosa y sin embargo intensa. Gracias a las reinterpretaciones que han realizado las críticas literarias feministas estamos descubriendo entre las escritoras de los siglos XVIII y XIX un lenguaje femenino

repleto de metáforas, símbolos y mitos. Los temas son a menudo profundamente subversivos ante la tradición masculina. Presentan críticas interpretación bíblica de la caída de Adán; un rechazo a la dicotomía diosa/bruja; una proyección o miedo ante la división de la personalidad. El aspecto intenso de la creatividad masculina queda simbolizado en las heroínas dotadas con poderes mágicos de bondad o en mujeres fuertes a las que se destierra en sótanos o a vivir como «la loca del ático». Otras autoras escriben metáforas en las que se concede un alto valor al diminuto espacio domestico, convirtiéndolo en un símbolo del mundo.

Durante siglos encontramos en las obras literarias femeninas una búsqueda patética, casi desesperada, de una Historia de las mujeres mucho antes de que existieran esos estudios. Las escritoras decimonónicas leían con avidez los trabajos de las novelistas del siglo XVIII; releían una y otra vez las «vidas» de reinas, abadesas, poetizas, mujeres instruidas. Las primeras «compiladoras» indagaban en la Biblia y en todas las fuentes históricas a las que tenían acceso para crear tomos voluminosos repletos de heroínas femeninas.

Las voces literarias femeninas, que el sistema masculino dominante marginó y trivializó con éxito, sobrevivieron a pesar de todo. Las voces de mujeres anónimas estaban presentes, como una corriente sólida, en la tradición oral, las canciones populares y las canciones infantiles, en los cuentos que hablan de brujas poderosas y hadas buenas. A través del punto, el bordado y el tejido de colchas la creatividad artística femenina expreso una visión alternativa en las cartas, diarios, oraciones y canciones latía y pervivía la fuerza de la creatividad femenina para generar símbolos.

Todo este trabajo será el tema de nuestra investigación en el próximo volumen.

Cómo se las arreglaron las mujeres para sobrevivir bajo la hegemonía cultural masculina; qué efecto e influencia tuvieron sobre el sistema de símbolos patriarcal; cómo y en qué condiciones lograron crear una visión alternativa, feminista, del mundo. Estas son las cuestiones que examinaremos para seguir los derroteros del surgimiento de la conciencia feminista como un fenómeno histórico.

Las mujeres y los hombres han ingresado en el proceso histórico en ocasiones diferentes y han pasado por el a un ritmo distinto. Si el registro, la definición y la interpretación del pasado señalan la entrada del hombre en la historia, ello ocurrió en el tercer milenio a.C. En el caso de las mujeres (y sólo de algunas) sucedió, salvo notables excepciones, en el siglo XIX. Hasta entonces toda la Historia era para las mujeres prehistoria.

La falta de conocimientos que tenemos de nuestra propia historia de luchas y logros ha sido una de las principales maneras de mantenernos subordinadas. Pero incluso a aquellas de nosotras que nos consideramos pensadoras feministas y que estamos inmersas en el proceso de criticar las ideas tradicionales, nos refrenan todavía los impedimentos cuya existencia no admitimos y que están en el fondo de

nuestra psique. La nueva mujer afronta el reto de su definición de individuo. ¿Cómo puede su osado pensamiento -que da un nombre a lo que hasta hace poco era inenunciable, que pregunta cuestiones que todas las autoridades catalogan de «inexistentes»-, cómo puede ese pensamiento coexistir con su vida como mujer? Cuando sale de las construcciones patriarcales afronta, como señaló Mary Daly, la «nada existencial». Y, de un modo más inmediato, ella teme la amenaza de una pérdida de comunicación, de la aprobación y del amor del hombre (o los hombres) de su vida. La renuncia al amor y catalogar de «pervertidas» a las pensadoras han sido, históricamente, los medios de desalentar el trabajo intelectual de las mujeres. En el pasado y en el presente muchas mujeres nuevas han recurrido a otras como objeto de su amor y reforzadoras de la personalidad. Las feministas heterosexuales de cualquier época han sacado fuerzas de su amistad con mujeres, de su celibato voluntario o de la separación entre amor y sexo. Ningún pensador varón se ha visto amenazado en su persona y en su vida amorosa como precio a sus ideas. No deberíamos subestimar la importancia de este aspecto del control del género como una fuerza que impide a las mujeres participar de pleno en el proceso de creación de sistemas de pensamiento.

Afortunadamente para esta generación de mujeres instruidas, la liberación ha supuesto la ruptura con ese dominio emocional y el refuerzo consciente de nuestras personalidades gracias al apoyo de otras mujeres.

Tampoco es este el fin de nuestras dificultades. Acorde con nuestros condicionamientos de género históricos, las mujeres han aspirado a agrandar y han evitado por todos los medios la desaprobación. No es la preparación idónea para dar ese salto a lo desconocido que se exige a quienes elaboran sistemas nuevos. Por otra parte, cualquier mujer nueva ha sido educada dentro del pensamiento patriarcal.

Todas tenemos al menos un gran hombre en nuestra cabeza. La falta de conocimientos del pasado de las mujeres nos ha privado de heroínas femeninas, una situación que sólo recientemente ha empezado a corregirse con el desarrollo de la Historia de las mujeres. Por tanto, y durante largo tiempo, las pensadoras han renovado sistemas ideológicos creados por los hombres, entablando dialogo con las grandes mentes masculinas que ocupan sus cabezas. Elizabeth Cady Stanton lo hizo con la Biblia, los padres de la Iglesia; los fundadores de la república norteamericana; Kate Millet debatió con Freud, Norman Mailer y el mundo literario liberal; Simone De Beauvoir, con Sartre, Marx y Camus; todas las feministas marxistas dialogan con Marx y Engels y algo también con Freud. En este diálogo la mujer simplemente procura aceptar cualquier cosa que le sea útil del gran sistema del varón. Pero en estos sistemas la mujer -como concepto, entidad colectiva, individuo- esta marginada o se la incluye en ellos.

Al aceptar este diálogo, las pensadoras permanecen más tiempo del debido en los territorios o el planteamiento de cuestiones definidas por los «grandes

hombres». Y durante todo el tiempo en que lo hacen se secan las fuentes de nuevas ideas.

El pensamiento revolucionario ha estado siempre basado en conceder un valor más alto a la experiencia de los oprimidos. El campesino tuvo que aprender a creerse la importancia de su experiencia laboral antes de que pudiera atreverse a desafiar a los señores feudales. El obrero industrial ha tenido que llegar a una «conciencia de clase» y los negros a una «conciencia racial» antes que la liberación pudiera concretarse en una teoría revolucionaria. Los oprimidos han creado y aprendido al mismo tiempo: el proceso de llegar a ser una persona o un grupo recién concienciado es en sí liberador. Lo mismo con las mujeres.

El cambio de conciencia que hemos de hacer nosotras se produce en dos pasos: hemos de poner en el centro, al menos por un tiempo, a las mujeres. Hemos de aparcar, en la medida de lo posible, el pensamiento patriarcal.

Centrarse en las mujeres significa: al preguntar si las mujeres están en el centro de este argumento, ¿cómo lo definiríamos? Significa ignorar cualquier testimonio de marginación femenina porque, incluso cuando parece que las mujeres se hallan al margen, es consecuencia de la intervención del patriarcado; y por lo general también eso es mera apariencia. La asunción básica debería ser que es inconcebible que haya ocurrido algo en el mundo sin que las mujeres no estuvieran implicadas, a menos que por medio de la coerción o de la represión se les hubiera impedido expresamente participar.

Cuando se usen los métodos y los conceptos de los sistemas de pensamiento tradicionales, habrá que hacerlo desde el punto de vista de la centralidad de las mujeres. No se las puede colocar en los espacios vacíos del pensamiento y los sistemas patriarcales: al situarse en el centro transforman el sistema.

Aparcar el sistema patriarcal significa: mostrarse escépticas ante cualquier sistema de pensamiento conocido; ser críticas ante cualquier supuesto, valor de orden y definición.

Verificar una aseveración fiándonos de nuestra propia experiencia femenina. Puesto que habitualmente se ha trivializado o hecho caso omiso de esa experiencia, significa superar la inculcada resistencia que hay en nosotras a aceptar nuestra valía y la validez de nuestros conocimientos. Significa desembarazarse del gran hombre que hay en nuestra cabeza y sustituirle por nosotras mismas, por nuestras hermanas, por nuestras anónimas antepasadas.

Mostrarse críticas ante nuestro propio pensamiento que, después de todo, es un pensamiento formado dentro de la tradición patriarcal. Por último, significa buscar el coraje intelectual, el coraje para estar solas, el coraje para ir más allá de nuestra comprensión; el coraje para arriesgarse a fracasar. Puede que el mayor desafío para las pensadoras sea el de pasar del deseo de seguridad y aprobación a la cualidad «menos femenina» de todas: la arrogancia intelectual, el supremo

orgullo que da derecho a reordenar el mundo. El orgullo de los creadores de Dios, el orgullo de los que levantaron el sistema masculino.

El sistema del patriarcado es una costumbre histórica; tuvo un comienzo y tendrá un final. Parece que su época ya toca fin; ya no es útil ni a hombres, ni a mujeres y con su vínculo inseparable con el militarismo, la jerarquía y el racismo, amenaza la existencia de vida sobre la tierra.

Qué es lo que le seguirá, qué tipo de estructura será la base a formas alternativas de organización social, todavía no lo podemos saber. Vivimos en una época de cambios sin precedentes. Estamos en el proceso de llegar a ser. Pero ahora al menos sabemos que la mente de la mujer, al fin libre de trabas después de tantos milenios, participará en dar una visión, un orden, soluciones. Las mujeres por fin están exigiendo, como lo hicieron los hombres en el Renacimiento, el derecho a explicar, el derecho a definir.

Las mujeres, cuando piensan fuera del patriarcado, añaden ideas que transforman el proceso de redefinición.

Mientras que tanto hombres como mujeres consideren “natural” la subordinación de la mitad de la raza humana a la otra mitad, será imposible visionar una sociedad en la que las diferencias no connoten dominación o subordinación. La crítica feminista del edificio de conocimientos patriarcales está sentando las bases para un análisis correcto de la realidad, en el que al menos pueda distinguirse entre el todo y la parte.

La Historia de las mujeres, la herramienta imprescindible para crear una conciencia feminista entre las mujeres, esta proporcionando el *corpus* de experiencias con el cual pueda verificarse una nueva teoría, y la base sobre la que se puede apoyar la visión femenina.

Una visión feminista del mundo permitirá que mujeres y hombres liberen sus mentes del pensamiento patriarcal y finalmente construyan un mundo libre de dominaciones y jerarquías, un mundo que sea verdaderamente humano.