

# REFLEXIONES SOBRE EL “MATRIARCADO” BIJAGÓ EN GUINEA-BISSAU: UN EJEMPLO DE ORDEN SOCIOSEXUAL IGUALITARIO

## REFLECTIONS ON THE “MATRIARCHY” BIJAGÓ IN GUINEA-BISSAU: AN EXAMPLE OF AN EGALITARIAN SOCIOSEXUAL ORDER

Águeda Gómez Suárez

### Resumen

Este texto analiza el orden sociosexual y los sistemas de gestión del deseo en la sociedad africana bijagó, considerada por cierta literatura científica como un “matriarcado” contemporáneo. El fin último es identificar las dimensiones de las desigualdades de género en este grupo étnico, con el propósito de verificar si el patriarcado y la dominación masculina resulta un elemento transcultural o no, y si han existido y/o perviven matriarcados en alguna sociedad humana contemporánea.

**Palabras clave:** Bijagó / Matriarcado / Etnicidad / Sexualidad / Género

### Abstract

This analyzes the sociosexual order and desire management systems in the bijagó African society, considered by some scientific literature as a contemporary “matriarchy”. The ultimate goal is to identify the dimensions of gender inequalities in this ethnic group, with the purpose of verifying if patriarchy and male domination is a cross-cultural element or not, and if matriarchies have existed and survive in some contemporary human society.

**Keywords:** Bijagó / Matriarchy / Ethnicity / Sexuality / Gender

[Recibido: 4/10/2017 – Aceptado: 13/12/2017]

### Género y etnicidad

En un momento histórico de fuerte cuestionamiento del orden patriarcal desde los movimientos feministas, cabe preguntarse: ¿es un universal la subordinación de la mujer? Autores como Johann Jacob Bachofen, Henry Maine, Lewis Morgan y Friedrich Engels (Beltrán y Maquieira, 2001, p. 139) consideraban que en el pasado de la humanidad habían existido sociedades matriarcales. Lewis Morgan, desde su visión evolucionista, coincide en considerar el periodo matriarcal como históricamente primigenio, caracterizado por ser una sociedad sedentaria, con propiedad comunal y donde se produce la domesticación de animales (Heritier, 2002).

En cuanto a la universalidad de la asimetría en el poder, el prestigio y la autoridad del hombre frente a la mujer, autoras como Margaret Mead (1973), Sherry Ortner (1979) o Michelle Rosaldo (Collier y Rosaldo, 1981), después de múltiples estudios etnográficos, acaban concluyendo que esto es una verdad transcultural y global (Heritier, 2002). Posteriormente, esta afirmación ha sido matizada, al contrastarla con realidades como las de las sociedades *aborígenes australianas*, los *enga* de Papua Nueva Guinea o los pueblos precoloniales

del África occidental, donde no hay una subordinación de géneros y donde la mujer posee autonomía económica (Beltrán y Maquieira, 2001)<sup>1</sup>.

De todos estos estudios antropológicos se deduce que el significado de ser mujer varía cultural e históricamente y que el género es una realidad social construida, que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado. También se deduce que no ha habido ninguna sociedad donde a los hombres se les haya desposeído de su poder y sus derechos, como se hizo con las mujeres en occidente durante el periodo decimonónico y que no hay ninguna sociedad conocida en la que el sistema de estratificación de los sexos favorezca a las mujeres, aunque se sabe que existen sociedades con gran igualdad entre los sexos (Chafetz, 1989, pp. 36, 293).

Todos estos enfoques teóricos anteriormente desarrollados tratan de explicar el fenómeno de la opresión de la mujer. De todas ellas, se puede deducir cuáles son las variables que explican la desigualdad en la relación entre sexos. Para ello, se han extraído una serie de indicadores que son y que, para efectos operativos interesa identificar para realizar el análisis del grado de desigualdad en distintas sociedades.

Partiendo de los postulados desarrollados por el antropólogo holandés Geert Hofstede (1998) en su “teoría de las dimensiones culturales” (distancia del poder, individualismo/colectivismo, masculinidad/feminidad, grado de incertidumbre y orientación temporal), el mundo de lo reproductivo regula los valores sociales y los procesos de socialización de todos y todas. Como corresponde a una “sociedad de madres”, priman las lógicas “del cuidado” y colectivas, tanto a nivel institucional como social (figura de “hombres maternales”) y se valora, respeta y admira al mundo fisiológicamente femenino (gestación, parto, lactancia, etc.), equilibrando el poder simbólico del mundo femenino y del mundo masculino. Este hecho contrasta con nuestra sociedad occidental, más volcada en los valores individualistas, productivistas y consumistas, lo que se traduce en los problemas frecuentes de imposibilidad de conciliación del mundo laboral y de la educación (Reeves Sanday, 1981).

#### **a. Variable económica**

El poder económico es definido por la antropóloga Peggy Reeves Sanday, en su libro *Poder femenino y dominio masculino: sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, como la habilidad para controlar la distribución de los bienes y alimentos más allá del nivel doméstico. La distribución de los recursos, la estructura de la propiedad, la división sexual del trabajo, los roles de prestigio, las oportunidades de educación, y el acceso a la salud, nutrición o seguridad física, son varios de los indicadores fundamentales para conocer el grado de desigualdad sexo/género en las sociedades (Chafetz, 1989, p. 36). Por ejemplo, la “división sexual del trabajo” es uno de los indicadores fundamentales para conocer el grado de desigualdad sexo/género en las sociedades. En muchas sociedades se ha comprobado que a mayor divi-

---

<sup>1</sup> Existen trabajos, como los de la antropóloga nigeriana Oyewumi Oyeronke, que cuestionan la categoría sexogenérica como un universal cultural. Ella afirma que entre los Oyo–Yoruba del occidente nigeriano, el género no ha sido el organizador social principal ni creador de jerarquías de poder o de subjetividades en los individuos, pues poseían mayor relevancia la edad y la pertenencia a algún linaje concreto. Todo ello se refleja en el lenguaje yoruba donde no hay marcas de género (Oyeronke, 1997).

sión entre lo doméstico y lo público en el reparto sexista de roles y espacios, mayor es la asimetría entre sexos. Este modelo organizacional varía culturalmente pues, aunque habitualmente la mujer es la que se suele encargarse del trabajo doméstico o reproductivo (educación de los hijos, preparación de la comida y cuidado de la casa) y los hombres suelen encargarse del trabajo extra doméstico o productivo (política, economía, y religión), la aplicación de las categorías doméstico/público en sociedades no occidentales es cuestionable. Por ejemplo, entre los indios *iroqueses* y entre los *yoruba* no tiene sentido diferenciar entre ámbito doméstico y ámbito público y productivo porque se perciben como un único espacio (Leacock, 1978; Sudarkasa, en Moore, 1991, p. 154).

El economista Adam Smith va a ser uno de los primeros autores en explicar la subordinación universal de las mujeres a través de la variable económica. El considera que su escaso poder es proporcional al ingreso económico que las mujeres realizan a la economía familiar: a menor ingreso, menor poder. El nacimiento de la propiedad privada y la familia nuclear, está en el origen de la infravaloración femenina.

Desde la perspectiva marxista, autores como Eleanor Leacock (1978) y Friedrich Engels (2006) [1887] conciben a la propiedad privada y el control de los medios de producción como las causas que generaron la subordinación de la mujer, ya que constatan que en las sociedades precapitalistas existió mayor igualdad de género.

#### **b. Variable política**

Desde los planteamientos weberianos, el “poder” es definido como la capacidad de una persona para provocar obediencia en otras, en función de la posesión y creencia de que se goza de algo que los que obedecen, desean. La autoridad es el poder *legitimado*, es decir, aquel basado en la percepción de los que obedecen, de que deben obedecer y del que mandan, de que debe mandar. Para Peggy Reeves Sanday (1981), el poder es considerado como la habilidad para controlar o influir en las decisiones más allá del ámbito doméstico. Por ello, la distribución por género del ejercicio del poder y la autoridad (formal e informal) va ser otro indicador fundamental para saber el grado de paridad entre ambos sexos.

En general, el hombre en muchas sociedades y en distintos momentos históricos, ha ejercido habitualmente estos “roles de poder”, pero no en todas las culturas y en todo momento. Por ejemplo, en la África precolonial occidental y en algunas partes de la Polinesia, muchas mujeres desempeñaban cargos públicos, poseían grandes cuotas de poder y ostentaban cargos políticos.

En otros lugares, existían sistemas duales, en los que cada género decidía sobre ámbitos distintos. Daryl Feil (1978) dice que, entre los *enga* de Nueva Guinea, las mujeres poseían poder en unos espacios distintos a los de los hombres, y no estaban subordinadas a ellos. La fertilidad, la perpetuación del matrilineal, la regulación del mercado y comercio eran responsabilidad de las mujeres entre los *ibo* de Nigeria.

Entre los *yoruba*, había una representante mujer ante el rey, que defendía los intereses del colectivo femenino (Awe, 1977, citada en Moore, 1991, p. 160). Asimismo, “*Hoffer descubrió que las mujeres mende y sherbo, antes del colonialismo, podían llegar a ser jefes de sus comunidades, igual que los hombres*” (Moore, 1991, p. 160).

Pero no solo se alcanza el “poder” a través de los mecanismos formales institucionalizados: en toda sociedad existen espacios no hegemónicos de reproducción de significados y de “redes sumergidas” sobre las que emergen ciertas acciones colectivas y grupos de presión.

Si lo personal es político, la mujer también participa en política a través de la cultura de resistencias (Scott, 1985) que se concretan en la realización de marchas, sabotajes, calumnias, chistes, posesiones de espíritus para denunciar cosas, rechazo a cocinar, a mantener relaciones sexuales, etc. Varias investigaciones han constatado la existencia de ciertas sociedades donde las mujeres generan *redes de solidaridad* (como la maternidad simbólica *bijagó*) a través del parentesco o a través de la amistad, para repartir el trabajo en el hogar, lo que les faculta para participar en las actividades productivas y les permite obtener mayor independencia de sus maridos. Así, entre las campesinas del sur de Malawi esta solidaridad es denominada *chinjira*; en Kenia, se denominan “*harambee*”, y se conforma a través de grupos femeninos de acción colectiva. En Nigeria se mantienen grupos solidarios femeninos de ayuda mutua entre las *ibo* y los *otu umuada* (Holmquist, 1984, Harris y Young, 1981, y Vaughan, 1983, citadas en Moore, 1991, pp. 83, 185; Heritier, 2002).

### **c. Variable social**

En muchas sociedades, las mujeres ocupan el espacio principal en las ceremonias, celebraciones y rituales místicos, lo que les confiere una visibilidad y un poder simbólico concreto. Ellas son las responsables de la reproducción de la identidad étnica y espiritual del grupo. Para Jane Collier y Michelle Rosaldo (1981), el parentesco y el matrimonio determinan las relaciones de género. Ellas identifican dos tipos de matrimonio: por “servicio” (el marido ayuda y regala a los padres de la mujer) y por “compra” (el marido paga a los suegros por el trabajo y la fecundidad de su futura esposa), dando lugar a diferentes relaciones de producción. La patrilinealidad y patrilocalidad (agnática) provoca que la mujer se desplace del hogar e incrementa la dependencia por parte de la mujer y del esposo (Meillasoux, 1981, citada en Moore, 2001, p. 68). La existencia de filiación matrilineal, no quiere decir que el poder político o familiar se encuentre en manos de las mujeres, pues muchas veces quien ejerce de cabeza de familia es el hermano. Lo que sí se evidencia es que en las sociedades matrilineales y matrilocales (que supone residencia en la casa de la madre), la posición social de las mujeres es más elevada que en otros casos. Es cierto que en estas sociedades, que además poseen reglas de residencia de concentración geográfica de mujeres emparentadas, la posición social de la mujer es más elevada (Gough, 1977, citada en Beltrán y Maquieira, 2001, p. 143) (Martín y Voorhies, 1978, citadas en Moore, 1991, p. 144), pero como afirma Malinowski, la matrilinealidad y la matrifocalidad no suponen la existencia de matriarcados o de un gran poder de las mujeres. En el Caribe y en el África negra, en lugares de alta migración masculina, la matrifocalidad es muy frecuente, generando sociedades en torno a la mujer, lo que provoca que muchos hogares estén dirigidos por mujeres.

### **d. Variable sociosexual**

Autores como Burton (1985) consideran que no es la división sexual del trabajo sino la ideología cultural de género quien determina si una sociedad es más o menos simétrica respecto a las relaciones de género (Sacks, 1979; Burton, 1985 citadas en Beltrán y Maquieira, 2001, p. 49). En la sociedad occidental se ha relacionado a la mujer con la naturaleza, lo doméstico, las funciones expresivas, el poder informal, la reproducción y el sentimiento; mientras que al hombre se le ha vinculado con la cultura; lo público, las funciones instrumentales, el poder formal, la producción y la razón, categorías que siempre han sido más valoradas que las femeninas, menospreciadas e infravaloradas. Sin embargo, Anette Weiner

(1976) demuestra que en otras culturas esto no ocurre así, por ejemplo, las mujeres *trobiand* son muy valoradas por su maternidad y ellas poseen una autopercepción elevada de sí mismas.

Michelle Rosaldo observa que la unidad madre-hijo, de la que se deriva la reclusión de la mujer en el ámbito doméstico, no es un universal, pues el concepto de madre es una construcción social, y no todas las unidades domésticas se construyen en torno a la madre biológica y a la prole (Collier y Rosaldo, 1981). Por ejemplo, entre los bosquimanos *kung* de Kalahari, los aborígenes *murgin* de Australia y los *ilongots* de Filipinas, la figura de mujer no se relaciona con la idea de madre fértil y la figura de la “mujer madre”, tal y como ocurre en occidente.

Otros autores constatan que existen culturas, como los *kurtachi* del Pacífico, los *bua* de Papua Nueva Guinea o los antiguos *castrexos* gallegos, donde existe una institución, la *cuvada* que reconoce el papel del hombre en el alumbramiento de los hijos. Ellos observan patrones de tabús dietéticos o de reclusión durante el periodo del parto y postparto de sus esposas. Entre los *buas*, el hombre llega incluso a simular la menstruación (Collier y Rosaldo, 1981). En torno a la temática de la diversidad sexual, para autoras como Gayle Rubin (2007) y Carole Vance (1989) la sexualidad es política, es un producto histórico y está organizado a través de un sistema de poder y recompensas, fortaleciendo a unos y castigando a otros<sup>2</sup>. La antropóloga Peggy Reeves Sanday (1981) considera que toda sociedad elabora unas pautas simbólicas para guiar el comportamiento y hacerlo previsible, muchas veces derivado de antiguos conceptos de poder sagrado que se refleja en el orden secular. Esta autora analiza las formas de entender el mundo de cada sociedad (las estrategias que los humanos nos otorgamos con el fin de saber que “dios no está loco”), una especie de etnofilosofía en torno a la forma de entender su relación con otros seres humanos, (qué significa ser hombre y ser mujer) con el medio y con el más allá. Después de un pormenorizado trabajo etnográfico comparativo (analiza 186 sociedades a partir de la *Standar Cross Cultural Sample*, publicada por George P. Murdock y Douglas R. White en 1969), elabora una tipología para clasificar a las distintas sociedades:

–*Sociedades de orientación interna*, donde las fuerzas de la naturaleza son sacralizadas y las mujeres los controlan y manipulan.

–*Sociedades de orientación externa*, donde el poder es exterior a la propia sociedad: Cuando un pueblo ve en peligro su identidad o existencia, se hace dependiente de la agresividad masculina; también el colonialismo y la introducción de nuevas tecnologías ha favorecido el crecimiento del poder masculino (la caza, la guerra, las migraciones forzadas, las hambrunas, la escasez de recursos, etcétera).

Esta autora considera que las sociedades con un simbolismo de origen femenino, donde apenas existen tabúes sobre la sangre menstrual, y donde la sexualidad y la maternidad son muy valoradas, son consideradas sociedades donde la mujer posee un significativo dominio.

---

<sup>2</sup> Se valora más el sexo marital heterosexual, luego a los heterosexuales no casados, por debajo estarían los heterosexuales promiscuos, los gays y las lesbianas y, por último, los travestis, los transexuales, los sadomasoquistas y las prostitutas (Rubin, 2007). Desde la biología se está poniendo en cuestión la existencia de un sistema sexual binario, pues Anne Fausto-Exterling (2006) argumenta que las identidades sexuales, desde el punto de vista biológico, responden más a un *continuum* o escala gradual de estadios, en función del tipo de cromosomas, hormonas, gónadas y aparatos genitales, que a patrones binarios inmanentes, esencialistas y excluyentes. Existen los también llamados *sexos supernumerarios* los *nadles* del grupo *navajo* (Martin y Voorhies, 1981, citadas en Beltrán y Maquieira, 2001, p. 218).

En este texto vamos a analizar un caso etnográfico concreto, caracterizado por el dominio y protagonismo de las mujeres en su sociedad, tal y como aparecen recogido en la literatura historiográfica y antropológica: el pueblo *bijagó* del archipiélago Bijagó de Guinea-Bissau.

## El pueblo *bijagó* de Guinea-Bissau

El archipiélago de Bolama-Bijagós, se sitúa a lo largo de la costa de Guinea-Bissau. Está compuesto por más de cien islas e isletas, con un ecosistema de selva tropical, sabana arborizada y manglares a lo largo de las numerosas entradas del mar en cada una de las islas. Estas islas, unas dieciocho están habitadas, son el territorio del pueblo *bijagó*, formado por unos 20.000 habitantes. Cada una de estas islas o agrupamientos de islas, tienen una identidad sociocultural y lingüística propia, aunque todas comparten una matriz cultural común. Aunque no se sabe exactamente cuáles son los orígenes del pueblo Bijagó, su idioma los conecta claramente con los ocupantes actuales de la costa cercana del continente, el grupo de pueblos atlánticos-occidentales (*bijagós*, *landumas*, *balantas*, *diolas*, *baiotes*, *papeis*, *nalús*, *tandas* y *koniguís*) (Scantamburlo, 1991, p. 20).

El origen mítico de los *bijagós* es confuso. Conviven diferentes versiones de esta historia, en función de la isla. Una de ellas trata de que el primer ser humano era una mujer llamada *Mar-ía*, que significa en *bijagó*, llévame:

Los *bijagós* vienen del sur del continente y la primera isla que poblaron fue Cañabaque, porque está cerca del sur fue la primera isla habitada. Las tres generaciones son los tres hijos (deben ser hijas) que tuvo una mujer (*Mar-ía llévame*) con su marido (no lo conoce): el primero Orákuma, el segundo Orakan y el tercero Oraga, por eso se dividen las generaciones en tres partes, la generación de cada hijo/a. Todos pertenecen a la generación de la madre siempre son las mujeres las responsables de la educación de los hijos.<sup>3</sup>

Otros dicen que se llamaba Euodicag, y que tuvo cuatro hijas, que dieron lugar a las cuatro generaciones o clanes a los que pertenece todo *bijagó*:

La primera mujer que vino al mundo era Orákuma, después vino la mujer Ominca, después vino otra hija: Ogubane; después de otra hija, Oraga. Euodigcag, la madre de las cuatro hijas. A partir de ahí, las hijas comenzaron también a reproducir y ahí comenzó para salir a todas las islas. Había una quinta hija, pero murió al nacer, por eso no tenía nombre. (Gómez Suárez, 2008)

---

<sup>3</sup> Estas entrevistas han sido realizadas a diferentes actores sociales por Djamanca o Papís, traducción *bijagó*-portugués: Djamanca; traducción del portugués al castellano, Águeda Gómez Suárez, abril, 2007 (Gómez Suárez, 2008).

## Características de la sociedad bijagó

SOCIEDAD	ECONOMÍA	POLÍTICA	SEXUALIDAD
Mujeres responsables de reproducción cultural –Mujeres papel destacado en ritos y celebraciones –Sanción contra actitudes violentas –Matrilinealidad –Residencia uxorilocal y matrilocal. –Preferencia por parir hijas –Valoración y respeto por la maternidad –Protección durante la gestación y crianza de los niños. –Sociedades animistas y politeístas –Sacralización de los fenómenos naturales –Feminización del aspecto de ciertos dioses y espíritus. –Mujeres responsables de la relación espíritus, antepasados y dioses. –Mitos de origen: mujer primer ser humano	–Economía redistributiva y recíproca –Igualdad económica –Sostenibilidad medioambiental –Sanción social a la acumulación de capital –Herencia vía femenina –Propiedad de tierra y capital: mujeres y de carácter colectivo –Gestión femenina de la totalidad de los ingresos familiares	–Cargos políticos formales ocupados por hombres. –Poder político informal: consejo de mujeres –Decisiones políticas: consenso entre ambas entidades. –Mujer: posee la autoridad moral	–Figura del padre no institucionalizada –Matrimonio de visita –Flexibilidad en las relaciones sexuales (poliginia y poliandria) –Terceros géneros institucionalizados –Homonormatividad tolerada –Lo femenino sobrelorado, respetado e incluso temido

Otras narraciones aseguran que *Nindo* (dios supremo) creó el mundo, los *iranes* o dioses, –en *bijagó* se nombran como *mento* o *unikan*–, y creó dos entidades importantes en el hombre: el “espíritu que habla” (el alma) y la “lengua de la boca”. La tierra, donde vive la diosa *Motó* se considera como una mujer (*okanto*); y el cielo, donde habita *Nindo*, se considera un hombre (*okutá*)<sup>4</sup>.

Dios creó dos cosas importantes en el hombre: el espíritu que habla y la lengua. El espíritu que habla es el alma y la lengua está en la boca. Las personas tienen siempre algo que hacer aquí en la tierra, cada cual tiene una misión, una vocación que tiene que cumplir y Dios da la capacidad para conocer esa misión, y Dios siempre da una señal de lo que viniste a hacer a la tierra, si lo cumpliste o no (cuando muere uno), es como una vocación, esa es su misión,

<sup>4</sup> Otros seres pertenecientes a la mítica *bijagó* se refiere a *Akapakama* o *Kapakama*, algunos dicen que fue un hombre soltero, otros una mujer, quien inició el ritual del “*fanado*”, es decir, la forma que los *bijagós* utilizan para educar y socializar a sus miembros, transmitiendo las normas, valores, conocimientos, y reglas que rigen su sociedad, y que “humanizó” a los seres humanos frente al mundo animal. Otras historias cuentan que *Akapakama* era una mujer que tuvo muchos hijos. Ella murió, pero sorprendentemente resucitó. Esto asustó y alegró tanto a sus hijos que empezaron a gritar, lo que provocó que muriera de nuevo pues se avergonzó de la actitud de sus hijos. Dicen que, si ella no hubiera muerto otra vez, todas las personas podrían morir y resucitar. También se habla de seres malvados como *Iagogo* (Isla de Orango Grande) o *Omruiá* en la isla de Canogo, o el danzarín guerrero *Nadjakué* de la isla de Formosa (Gómez Suárez, 2008).

los que no quieren trabajar, entonces no están cumpliendo su misión. Yo, por ejemplo, vine para ser régulo, por eso es obligatorio ser régulo porque mi misión no se escoge. (Gómez Suárez, 2008)

Las referencias escritas más tempranas sobre las Islas Bijagós datan de 1456, cuando los primeros exploradores italianos y portugueses los citan en sus escritos (Scantamburlo, 1991, p. 17), donde dan testimonio de que eran un pueblo extremadamente hábil en la navegación, de espíritu guerrero, dedicado al saqueo de las costas, al tráfico de esclavos y a acciones de piratería. En estos textos se relata que su población prefería el suicidio colectivo, antes que la pérdida de libertad (Pussetti, 1998; Henry, 1994). A lo largo del siglo XVII y XVIII las islas se usaron como puertos temporales para concentrar, en los mismos, las partidas de esclavos para exportar a América. Sólo a finales del XIX fueron colonizados por los portugueses, presionados por el Tratado de Berlín de 1885, con el fin de reforzar su presencia entre las colonias de ultramar que controlaban, amenazadas por posibles nuevos repartos coloniales (Pussetti, 1998; Henry, 1994).

Desde los años veinte hasta 1974, la dictadura salazarista centralizó el control administrativo de la colonia e instituyó un duro sistema de trabajo forzado y pesados impuestos. Los portugueses dominaban la administración, y los mestizos caboverdianos ocupaban el 70 por ciento de los puestos administrativos. Las autoridades o jefes tradicionales eran *designados* por la administración portuguesa. En el año 1935 se consigue el control portugués de las islas, después de una sanguinaria guerra, poniendo fin a la tradicional actividad bélica bijagó, para transformarse en pacíficos agricultores dominados por un férreo sistema, que les obligaba al pago de excesivos impuestos y al trabajo forzado.

Esta sociedad es pacífica, igualitaria y redistribuidora. Está ubicada en un entorno natural exuberante y generoso, que es sacralizado y respetado por sus moradores, con un sistema religioso complejo, que regula la trayectoria vital de un individuo y su relación comunal. Cada isla o isleta reconoce la autoridad que emana del jefe superior del principal linaje o clan de la isla. Los temas relacionados con la distribución de tierras, las tierras que se dejan en barbecho, la explotación forestal, etc., son administrados por el Consejo de Superiores de la isla o por el jefe de la isla (*rey o régulo*). Las reuniones sobre estos temas se realizan siempre lejos de las playas, bajo el resguardo de los grandes árboles del interior.

Martin y Voorhies (1978, citadas en Moore, 1991) dicen que las reglas de descendencia y residencia, orientadas hacia la línea materna son propias de entornos fértiles y exuberantes, lo que suponen sociedades más integradoras. Esto ocurre entre los *bijagós*, pues son un pueblo matrilineal, conformado por cuatro clanes principales: *Oraga*, *Ominca*, *Ogubane* y *Orácuma*, al que pertenece toda persona *bijagó*:

La mujer prefiere tener primero una hija hembra, porque cuando sea adulta se va a quedar en la casa, es la que hace que la familia se amplíe, porque dan la luz... para engrandecer a la familia. (Gómez Suárez, 2008)

En esta sociedad, como en otras muchas de carácter preestatal, las relaciones de parentesco articulan la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial. Los deberes, las responsabilidades y los privilegios de un individuo frente a otros se definen en términos del mutuo parentesco o de su inexistencia. El intercambio de bienes y servicios, la producción y la distribución, la hostilidad y la solidaridad, los rituales y las ce-

remonias, todo tiene lugar dentro de la estructura organizativa del parentesco (Rubin, en Lamas, 2007). Hay dos tipos de uniones entre los bijagós, dependiendo de la edad de ambos cónyuges: cuando son jóvenes (antes de hacer todos los ritos de paso) las uniones son temporales; en la edad madura, en torno a los 50 años, las uniones son más sagradas y requieren de un mayor compromiso entre ambos miembros.

La escala de poder, privilegios y prestigio se asienta en un sistema de desarrollo espiritual basado en la realización de las ceremonias prescritas para que un individuo consiga la plenitud de su ser integral (personal, social y espiritualmente).

El *fanado*<sup>5</sup> o rito de paso, funciona en el hombre a modo de escuela de la vida y de círculo ceremonial con el fin de completar su crecimiento espiritual y les garantiza el descanso en el más allá (Gómez Suárez, 2008; Pussetti, 1998; Scantamburlo, 1978). El *fanado* es una especie de proceso formativo vivenciado, donde se enseña cómo tiene que vivir en la sociedad una persona adulta y como se debe relacionar con la naturaleza. También instruye en cómo debe ser la convivencia con la mujer, cómo educar a los hijos, cómo utilizar los remedios naturales, cómo funcionan las mareas o cómo afectan los astros en el comportamiento de los seres vivos. Son los hombres los que nacen incompletos y deben completarse a través de las ceremonias de iniciación (*fanado*) no así la mujer, quien, por el hecho de poder ser madre, de dar vida, es un ser que no requiere de realizar ninguna ceremonia de iniciación. Las mujeres durante sus rituales, acogen a los espíritus de los hombres muertos en sus cuerpos, con el fin de equilibrar los vínculos con el más allá: “...solo las mujeres saben de quién es el espíritu del defunto<sup>6</sup>, es un secreto” (Gómez Suárez, 2008).

La maternidad es un elemento central en esta sociedad toda mujer, por el hecho de poder ser madre, goza de un alto prestigio. Dan vida, y por eso, también puede provocar la muerte, por ello son muy respetadas y en algunos casos, temidas.

Los distintos cronistas que retrataron al pueblo *bijagó* hicieron hincapié en el inmenso poder que las mujeres ostentaban en estas islas, reforzando esta idea de sociedad matriarcal. Y así sigue siendo en la actualidad. Ellas son las que se comunican y gestionan la relación con el mundo espiritual, del mundo místico y religioso; ellas inauguran el ciclo ceremonial antes que los hombres (lo que les otorga una mayor autoridad); ellas son las que escogen a las parejas afectivas y también deciden poner fin a una relación; también tienen el poder político dentro de las *tabanka*; ellas son las que levantan la casa y son sus propietarias; y ellas son autónomas económicamente.

Frente a los balantas, donde la mujer esta oprimida y tiene que aceptar al hombre, aunque no lo quiera, pues lo decide su familia (...) aquí la mujer es libre de hacer lo que quiere, allá la mujer Balanta vive en una opresión, la mujer balanta esta humillada (...) aquí un hombre ni siquiera puede insultar a una mujer, aquí la vida es matriarcal, quien manda es la mujer (...) aquí la mujer es la que manda, se casa con quien quiere, se separa de quien quiere. (Gómez Suárez, 2008)

---

<sup>5</sup> El “fanado” es el término *creoule* con el que se designa a los “ritos de paso” que deben realizar, tanto hombres como mujeres, a lo largo de sus vidas, para poder acceder a los diferentes estatus de edad y madurez espiritual considerados por esta cultura.

<sup>6</sup> “Defunto” es la denominación en creoule del término “espíritu”.

## **Economía bijagó**

La población *bijagó* vive en pequeños poblados, llamados *tabankas*, formados por casas de adobe y paja. Poseen una economía de subsistencia basada en el cultivo de pequeñas huertas donde plantan cebolla, pimiento, berenjena, repollo y otros tubérculos. Las plantaciones de arroz y la pesca de bajura, complementan su base alimenticia. Toda la economía de orienta al autoconsumo favorecida por un entorno natural exuberante, fértil y generoso, y apenas dedican excedentes para la venta en el mercado local, regional o nacional. Esta simpleza material de la vida *bijagó* contrasta fuertemente con la complejidad de sus creencias sobre el mundo espiritual. En su cosmovisión, el más allá está muy presente en su cotidianidad. Ese universo sacralizado, misterioso y secreto que rodea su forma de entender el mundo, es lo que va a determinar su mundo terrenal. Los *bijagós* siempre priorizan el equilibrio y la armonía con los seres del más allá, con los dioses y con las fuerzas sacralizadas de la naturaleza, anteponiéndolos a las necesidades vitales, aunque ello suponga ofrendar la comida de varios días a sus dioses.

La población de las Islas Bijagós comparte una economía de subsistencia. Se extrae de la naturaleza lo que se va a consumir en ese día. A través de sus sistemas de creencias místicas, han conseguido establecer una relación sostenible con el medio ambiente natural que los rodea. Existen múltiples ideas sobre la vigilancia que los *iranes* (dioses) ejercen al que se excede al extraer productos de la naturaleza. Si no reparte los alimentos sobrantes con el resto de la comunidad, puede recibir una pequeña sanción divina.

...si uno se está volviendo más rico (...) entonces pueden hacerte mal. Dicen que es un hechizo (...) lo envenenan, con veneno en el vino. Uno que es hechicero dicen que lo mató. Porque ellos quieren a todos horizontales: no hay ricos, no hay pobres (...) por eso es que ahora no todas las *tabankas* tienen casas cimentadas, no hay más (...) Tienen todo: tienen pescado, tienen *chabeu*, tienen...una selva muy rica (...) con la agricultura y solo la pesca es suficiente... el óleo de palma da dinero, ellos tienen dinero, pero cada cual muestra que no tiene, no mejora la casa para que esté bonita, porque todo el mundo va a estar mal con él, envidia... (Gómez Suárez, 2008)

Para Marcel Mauss (1971), en las organizaciones sociales preestatales, el dar, recibir y devolver regalos (*don*) domina las relaciones sociales. En estas sociedades, circulan en intercambio toda clase de cosas: alimentos, hechizos, rituales, palabras, nombres, adornos, herramientas y poderes. En este intercambio de regalos ninguna de las partes saca un beneficio material mayor que el de las otras personas implicadas. Pero, para Mauss, estos regalos expresan, afirman y crean un vínculo social entre los participantes en este intercambio, confirmando una relación especial basada en la confianza, la solidaridad y la ayuda mutua. Los regalos, para este autor, son los medios con los que estas sociedades se mantienen unidas en ausencia de instituciones gubernamentales especializadas. Esto ocurre también entre los *bijagós*. Las lógicas redistributivas y recíprocas dominan esta sociedad, derivadas de su sistema religioso circular (la *kusina* o *manrase*), que obliga a los jóvenes que van a realizar su *manrase* (rito de paso) a regalarle bienes y comida a los ancianos, a cambio de que éstos les entreguen sus conocimientos y reconozcan el grado de desarrollo espiritual obtenido en el ritual (Pussetti, 1998; Scantamburlo, 1978).

Entre los *bijagós* existe una división sexual del trabajo. El hombre se encarga sobre todo del espacio de la *an`oka* o selva (el mato) donde recogen la sabia y el fruto de las palmeras, limpia y quema para la plantación de campos de arroz y pesca en el mar (Pussetti, 1998; Henry, 1994). Las mujeres se dedican al trabajo doméstico como, preparación de comida, recogida y pila de arroz, transformación del óleo de palma, el cultivo de pequeños huertos, la recogida de mariscos en las playas, la construcción de casas, confección de la tradicional falda bijagó y además cuidan el santuario de la aldea y educan a sus hijos.

Es un sistema matriarcal porque la mujer es la que compone la casa, la cubre; la mujer es la que labra, hace la cosecha, es responsable de la familia, es la que procura marido, lo deja (...) aquí quien manda es la mujer, cuando quiere, quiere y cuando no quiere, no quiere. (Gómez Suárez, 2008)

### Política bijagó

Las mujeres son particularmente importantes entre los bijagós para su sistema político, porque ellos deciden la línea hereditaria de los jefes. Las tres fuentes de emanación del poder en los bijagós se reparten entre los clanes matrilineales, el género y las edades.

En cualquier *tabanka* bijagó tiene que haber dos reinados, uno de las mujeres y otro de los hombres; aquí infelizmente solo estoy yo, la *okinka*, porque el régulo falleció. Cuando hay rey y reina, la reina tiene que ver con las mujeres, el rey tiene que ver con los hombres. Si hubiera fanado de los hombres, yo tendría que ponerles en a boca la comida sagrada a los hombres antes de ir a su fanado porque no hay régulo, pero ella solo tiene que ver con todas las actividades de las mujeres, y el régulo con las actividades de los hombres. (Gómez Suárez, 2008)

La edad y el consiguiente capital simbólico, acumulado a través de los diferentes rituales de iniciación, distribuye el poder, el prestigio y los privilegios entre los miembros de esta sociedad. De los clanes matrilineales deriva la elección del *oroñó* (*régulo* o jefe de la *tabanka*), representante del poder dentro de la *ande/neguen* (aldea o *tabanka*) y representante del poder masculino; y de la *okinka* (sacerdotisa y jefe de la *baloba* sagrada), responsable del culto a los ancianos y las divinidades (guardiana de los *eraminde* o *iranes* y garante de la salud del vientre de las mujeres), representante del poder femenino. Ambos están regulados, controlados y asesorados por el consejo de ancianos de la *tabanka*.

La *Okinka* como es mujer, tiene relación con las mujeres. Las *okinkas* tienen su *baloba*, organizan cosas para la mujer; el régulo y los hombres están juntos. El régulo no puede ir a la *baloba* de las femias; por eso llaman a un mensajero representante del régulo hombre que va a junto de las mujeres y avisar al régulo; este llama a su dirección, el consejo de ancianos que están cerca del régulo “oye, queremos saber esto, esto, esto... tenemos nuestra tradición (...) La voz más alta de la *tabanka* es del régulo, pero no puede hacer nada sin comunicar a las *Okinkas*. (Gómez Suárez, 2008)

De las clases de edades emana el capital simbólico que cada individuo acumula, a medida que va realizando las respectivas ceremonias religiosas, en las diferentes fases del *manrase* (rito de paso)<sup>7</sup>. Esto conlleva un sistema circular (la *kusina*, en creoule o *manrase*, en bijagó), de prestaciones materiales (arroz, óleo de palma, vino, vacas, puercos, aguardiente, paños, etc.) de los jóvenes<sup>8</sup> hacia los ancianos<sup>9</sup> (hombres grandes) y de contraprestaciones en forma de conocimientos y grados de desarrollo espiritual que los mayores ponen a disposición hacia los más jóvenes.

La realización de la *kusina* o *manrase* entre las clases de edad femeninas no se presenta como escuela para la vida sino que ellas ceden sus cuerpos a los espíritus de jóvenes que fallecieron antes de realizar el *fanado*, para a través de la posesión de estos espíritus (*oreboké*<sup>10</sup>), realicen el *fanado* y puedan completar el círculo ceremonial que les garantice el descanso en el más allá, estableciendo una intensa relación de parentesco simbólico (Mendes, 1995, p. 75) pues las madres de los jóvenes muertos pasan a ser madres simbólicas de las mujeres portadoras del espíritu del muerto, lo que refuerza la red de solidaridad y apoyo entre las mujeres.

Las fricciones entre el poder de los linajes y el poder de las clases de edad, provocó que a mitad del siglo XIX en la isla de Orango Grande, un linaje, los *Oraga*, que había acumulado mucha riqueza, se hiciera con gran poder político frente al consejo de ancianos, convirtiéndose en una dinastía reinante de esta isla y en otras de alrededor. Esto ocasionó que llegara al poder la famosa y controvertida Reina Pampa. Su popularidad descansa en que consiguió proteger a Orango Grande y a las islas de su entorno de la salvaje conquista de los portugueses y que éstos respetaran su poder y autoridad. Dicen que, en ese tiempo, las mujeres gozaban de grandes privilegios y, en cambio, los hombres estaban esclavizados (Mendes, 1995, p. 75).

Dicen que la Okinka Pampa, una mujer bella, pequeña, inquieta, fuerte, enérgica, muy inteligente y con “*cabeza*” (poderes sobrenaturales, ella dictó las normas del *fanado*), gobernó la isla de Orango Grande y sus alrededores desde fines del XIX a principios del XX<sup>11</sup>. Sin embargo, el recuerdo de su gestión y persona difiere según la versión de la población de cada isla. En las islas más alejadas de Orango, la Reina Pampa fue una mujer mala, autoritaria, explotadora y dictatorial, que tenía poderes excepcionales que provocaba que “(...) *todo lo que soñaba se convertía en realidad*” (Gómez Suárez, 2008). Narran que ella solía realizar sacrificios humanos de jóvenes (hombres y mujeres) vírgenes, destinados a satisfacer a los *iranes* a cambio de buenas cosechas, o también, cuando había fallecido alguien muy importante. Todos debían trabajar para ella, aunque estuvieran enfermos, pues si se negaban, eran castigados poniéndoles un cinturón de piel de cabra con hormigas que les picaban durante días. Dividía a la población en categorías en función del tipo y de la dureza del

---

<sup>7</sup> En el creoule de Guinea–Bissau se denomina “*fanado*” a estos ritos de paso, que se realiza en todos los grupos étnicos del país, aunque realizan diferentes ceremonias según cada grupo y se buscan diferentes objetivos. En los *bijagós* estos se realizan en el espacio del *an`oka* (floresta o mato).

<sup>8</sup> Las categorías por las que pasa un joven en el proceso ceremonial a lo largo de la vida, son los de *kabaro*, *kanhokan* y *kamabi*.

<sup>9</sup> Categorías que se denominan, según la isla o *tabanka* como *otobongo* / *kabugna* / *onokoto*.

<sup>10</sup> “*Defunto*” en el creoule de la Guinea–Bissau.

<sup>11</sup> Dicen que falleció en los años treinta, a los 100 años de edad.

trabajo que deberían realizar<sup>12</sup>. Dicen que, en ese tiempo, las mujeres apenas tenían que trabajar. En cambio, en Orango Grande o en las islas cercanas, la imagen de esta reina es totalmente diferente. La retratan como una mujer buena, justa, generosa, valiente, rica e inteligente, amante de su pueblo al que protegió de los abusos y barbaridades de los colonizadores portugueses de forma hábil y pacífica. Cuentan que ella se enfrentó sola, en la playa de Orango, a los soldados portugueses, a los que ofreció pactar la paz a cambio de ganado y otras mercancías. Fue muy amada por la población, a la que ayudaba cuando se lo requerían. Era hospitalaria y solía correr con todos los gastos de las ceremonias fúnebres (*choros*) de sus súbditos. La Reina Pampa fue una mujer pacifista y, pese a que poseía un ejército, decidió pagar grandes tributos a los portugueses ubicados en la isla de Bolama a cambio de que evitar que los colonizadores cometiesen abusos y esclavizaran a su población. En la *tabanka* de Eticoga de la isla de Orango se encuentra su tumba, guardada, venerada y cuidada con esmero y reverencia por la población de ese lugar. Un informante de la isla de Orango Grande cuenta que, en el funeral de la Reina Pampa, cubrieron todo su cuerpo con oro.

### Sexualidad bijagó

Los *bijagós* no comparten nuestra idea de amor romántico de connotaciones idealizadas, sino que basan sus vínculos erótico/afectivos en la pasión. La fidelidad no actúa como un valor fundamental. Hay dos tipos de uniones entre los *bijagós*, dependiendo de la edad de ambos cónyuges: cuando son jóvenes (antes de hacer todo el fanado) las uniones son temporales; en la edad madura, las uniones son más permanentes y sagradas y requieren de un mayor compromiso entre ambos miembros.

Entre los *bijagós*, las mujeres son las que escogen a sus esposos y parejas. La mujer *bijagó* escoge a su pareja y decide cuándo se separa. El hombre cumple el rol pasivo en el cortejo *bijagó* y se deja seducir por la mujer. Para ello se adorna con pendientes, turbantes, y telas de colores. Ellas son las propietarias de las casas en las que habitan que ellas mismas construyen, y además son las responsables de las relaciones con el mundo de los espíritus, tan importante entre esta población mística y espiritual: “(...) si le gusta uno, tiene uno, si tiene duda, el que llegue primero, sin problema” (Gómez Suárez, 2008).

En islas como en Cañabaque, a veces se dan pauta de poliandria femenina. También existe la poligamia masculina, aunque habitualmente la primera esposa debe dar su consentimiento para un nuevo casamiento, y cada esposa puede residir en su propia casa.

La maternidad es un elemento central en esta sociedad. Toda mujer, por el hecho de poder ser madre, goza de un alto respeto y prestigio, pues esto le confiere la posibilidad de entrar en contacto con el mundo espiritual, y gestar en su vientre un nuevo ser producto de la reencarnación de un espíritu.

Los periodos de abstinencia sexual se suceden a lo largo de la vida de los hombres y mujeres *bijagós*: así, las mujeres deben abstenerse de mantener relaciones sexuales durante

---

<sup>12</sup> Obligaba a los hombres a remar hasta Bolama o Bissau para comprar y cambiar mercancías por azúcar, y estos, remando, debían volver en el mismo día, si no era así, los castigaba duramente. No dejaba que utilizaran barcos a motor, porque decían que así podía identificar cuando se acercaban barcos portugueses.

los tres años que dura el amamantamiento y también cuando son elegidas para ostentar el cargo a perpetuidad de okinka o sacerdotisa (Pussetti, 1999). Los hombres deben mantener patrones de castidad cuando están realizando el *fanado* en la selva, época en la que deben evitar hablar con mujeres y comer la comida elaborada por ellas (en algunas islas, como Canhabaque este periodo puede prolongarse durante 7 u 8 años); y también cuando están bajo los efectos de medicamentos protectores contra agresiones externas, lo que les confiere la categoría de hombres sagrados. Esto era muy habitual a principios del siglo XX, cuando mantenían una actividad belicosa muy frecuente. Entre los *bijagós*, no se conciben las identidades homosexuales entre su población. Sin embargo, en algunas prácticas ceremoniales femeninas se pueden generar situaciones homoeróticas rituales, derivadas del hecho de que las posesiones femeninas de espíritus de hombres muertos provocan que éstas se comporten como ese espíritu, sean ese espíritu durante varios meses. Durante este período, la madre del difunto pasa a ser su madre simbólica y las parejas o compañeras del difunto pasan a ser sus propias parejas. Esta mujer poseída es, durante un periodo, ese hombre y, a través de ella, ese espíritu masculino va a completar sus ritos de iniciación (Gómez Suárez, 2008). Es lo que Anna Bolin (en Nieto, 2003) incluye en la categoría de “*rituales de género cruzado*”, que consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género, únicamente en contextos ritualizados concretos y no permanentes.

## **A modo de conclusión**

El largo debate antropológico en torno a la existencia o no de sociedades matriarcales, y las características de estas sociedades, desembocó en diferentes postulados teóricos: por un lado se sitúan los científicos que negaban su existencia; por otro, los pensadores que lo consideran el reverso de las sociedades patriarcales, lo que significa que todos los puestos de poder están en manos de las mujeres (Bachofen, Morgan, etc.); y por último, los teóricos que la describen como sociedades con unas peculiaridades propias y proponen una elaborada “teoría del matriarcado” (Engels, feminismo de la diferencia).

Esta última postura es sostenida por autoras como la inglesa Jacketta Hawkes, la lituana María Gimbutas o la española Encarnación Sanahuja, quienes, a través del estudio científico de culturas antiguas como la cretense, las del este de Europa, del yacimiento de Çatal Höyük (Turquía), y del análisis de las figuras arqueológicas femeninas, defendieron la existencia de una cultura igualitaria y pacífica, organizada en torno a la adoración a la “Diosa Madre” (Serrano y Rodríguez, 2005).

Más recientemente, Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) y Heide Göttner-Abendroth (1991), han realizado una labor de sistematización en torno a las características de las sociedades matriarcales. Ellas consideran que todas estas sociedades poseen patrones comunes, de índole igualitaria y pacífica. Económicamente, son sociedades agrarias, reguladas por principios de igualdad, redistribuidoras (circulación de bienes en forma de regalo) y recíprocas. Además, en estas comunidades suele existir la propiedad colectiva junto con la propiedad individual, casi siempre en manos de las mujeres, quienes heredan los bienes y el capital familiar: ellas disponen y gestionan los bienes del clan.

Socialmente, estas comunidades se organizan mediante clanes matrilineales, con patrones de asentamiento matrilocales; la maternidad está muy valorada; existe una alta liber-

tad sexual para ambos sexos y, en muchos casos, no se reconoce la paternidad biológica. Culturalmente, son animistas y politeístas; comparten creencias en torno a la reencarnación dentro del propio clan; realizan cultos a los antepasados y a los espíritus; sacralizan a la naturaleza, sus fenómenos y su expresión; creen en la existencia de dioses en el cosmos; y comparten la idea de que “la vida crea muerte y la muerte crea vida”. Políticamente, el consenso es el principio en todas las tomas de decisión que afectan a la vida pública; existen consejos de mujeres que asesoran y resuelven conflictos; se usan estrategias para que nadie acumule un exceso de poder.

La distribución del poder político, económico, social y cultural determina el grado de asimetría entre género y un sistema social. Cualquier dominación comporta una dimensión simbólica según el cual el dominador debe conseguir obtener del dominado una forma de adhesión a través de la interiorización de la ideología dominante. El género, por tanto, es el portador de uno de los mecanismos centrales para la distribución del poder y de los recursos en la sociedad (Bourdieu, 2000).

Este trabajo se inserta en de una línea de investigación preocupada por el análisis de las culturas sexuales y los sistemas sexo/género en diferentes grupos étnicos del mundo. Con esta investigación, se ha pretendido responder a la pregunta sobre si los sistemas sexo/género (Rubin, 2007) son modelos universales y transculturales, o bien responden a las dinámicas culturales y las cosmovisiones, propias de cada sociedad.

El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se consideran universales, se enriqueció a través del análisis de realidades contemporáneas étnicas, ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Tal fue la intención de este escrito. Como se ha podido observar, el sistema sexo/género de una sociedad no obedece a un orden natural dado, sino que es un producto de la cultura y, por tanto, es temporal y cambiante. Existen diferentes culturas sexuales que determinan los modos de ser hombre y ser mujer.

Este estudio pretendió retratar los sistemas sexo/género de la comunidad *bijagó* del archipiélago de Guinea–Bissau. Esta realidad presenta una serie de atractivos y retos para las ciencias sociales debido a la singularidad de su sistema de género y la integración de la diversidad sexual en su seno, entre otros aspectos.

Para la antropóloga norteamericana Peggy Reeves Sanday (1981) las sociedades donde la mujer disfruta de poder y prestigio suelen caracterizarse por estar situadas en ricos entornos naturales, donde se sacraliza a la naturaleza, donde dominan los valores cooperativos, igualitarios y pacíficos, donde el papel de la madre es central en la sociedad, la mujer es autónoma económicamente y donde el parentesco es matrilineal. Esto es así en el pueblo *bijagó*. Ambos se sitúan en exuberantes entornos naturales a los que respetan y veneran; su sistema económico se apoya en lógicas de redistribución de recursos y en la propiedad colectiva de la tierra, lo que garantiza la igualdad social y la inexistencia de bolsas de pobreza. El prestigio social se fundamenta en el que más da, no en el que más tiene. Las mujeres poseen autonomía económica, pues ellas trabajan, incluso más que los hombres. Ella es el eje principal de las ceremonias, los rituales y las celebraciones religiosas y laicas, que se desarrollan en el ámbito público. Además, las madres son el núcleo de la estructura clánica familiar, siendo la maternidad muy estimada, cuidada y venerada entre la población, a cuyo objeto disfrutaban de un alto prestigio y un gran respeto social. Pero, como corresponde a una sociedad de madres, a veces los hombres son tratados como niños a los que se les exige de múltiples responsabilidades y se les deja disfrutar de más tiempo destinado al

ocio y al placer. En el imaginario bijagó dominante, tanto los hombres como las mujeres, valoran y admiran al mundo femenino.

En esta investigación se constató que el sistema de sexo/género bijagó no está regido por una lógica de la identidad fundada en oposiciones binarias, ni por una lógica patriarcal y heteronormativa. Se caracteriza por una mayor igualdad en las relaciones entre las diversas identidades sexuales debido a varias razones.

Esta sociedad expone a cielo abierto, que tanto la definición de los géneros, como la oposición entre los sexos son construcciones sociales que cuestionan el binario y desnaturalizan la norma heterosexual. Pese a que la dominación masculina y el modelo heterocrático son realidades transculturales, su carácter más analógico o más digital, varía en las diferentes sociedades, produciendo, en algunos casos, una especie de mundo al revés del que estamos acostumbrados a conocer. Todo ello demuestra que la naturalización biologicista y la legitimación del orden sexo/genérico, es una falacia, pues los sistemas sexo/género son representaciones culturales, con un fuerte componente arbitrario, que responden a relaciones históricas y sociales, de poder y de control social, que no derivan únicamente de la naturaleza sexual de los seres humanos.

## Bibliografía

- Bachofen, J. J. (1988). El derecho materno: una investigación sobre la ginococracia del mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica. En Ortiz–Osés (Ed.), *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos.
- Beltrán, E. y Maquieira, V. (Eds.) (2001). *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial. Madrid.
- Bennholdt–Thomsen, V. (1994). *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño e las Culturas. México – Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Boserup, E. (1970). *Women's Role in economic development*. London: Allen and Unwin.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- Burton, C. (1985). *Subordination: feminism and social theory*. Sydney: George Allen and Unwin.
- Chafetz, J. S. (1992). *Equidad y género. Una teoría integrada de la estabilidad y cambio*. Madrid: Cátedra.
- Collier, J. y Rosaldo, M. (1981). Politics and gender in simple societies. En Ortner, S. y Whitehead, H. (Eds.), *Sexual Meaning*, 275–329. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, F. (2006) (1887). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Fundación Federico Engels. Madrid.
- Fausto–Exterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Feil, D. (1978). Women and men in the engattee. *American Ethnologist*, 5(2), 293–79.
- Gómez Suárez, A. (2008). *Matriarcados, etnicidad y sistemas sexo/género analógicos y digitales: los bijagós (Guinea–Bissau) y los zapotecas (México)*. Vigo: Universidad de Vigo.
- Göttner–Abendroth, H. (1991). *Das Matriarchats II, enste Stannegesellschaften in Ostasien, Ozeanien, Amerika*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Harris, O. y Young, K. (Comps.). *Antropología y feminismo*. Madrid: Anagrama.
- Henry, Ch. (1994). *Les îles où dansent les enfants défunts: âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée–Bissau*. Paris: CNRS éditions y Maison des sciences de l'Homme.
- Heritier, F. (2002). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel Antropología.

- Hofstede, G. (Ed.) (1998). *Masculinity and Femininity: The Taboo Dimension of National Cultures*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Lamas, M. (Comp.) (2007). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: FCE.
- Leacock, E. (1978). Women's status in egalitarian society: implications for social evolution. *Current Anthropology*, 19(2), 247–75.
- MacCormack, C. y Strathern, M. (1980). *Nature, Culture and Gender. Critique*. New York: Cambridge University Press.
- Maine, H. S. (1893). *El Derecho Antiguo*. Madrid: Editorial España Moderna.
- Martin, M. K., y Voorhies, B. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Laia.
- Mendes Fernandes, R. (1995). Contradições entre linhagens dominantes e classes de idade nos Bijagós. *Soronda*, 20, 73–79.
- Moore, H. L. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra – Universidad de Valencia – Instituto de la Mujer.
- Murdock, G. P. y White, D. R. (1969). Standard Cross-Cultural Sample. *Ethnology*, (9), 329–369. <https://escholarship.org/uc/item/62c5c02n>
- Nieto, J. A. (2003). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?, en Harris, O. y Young, K. (Comps.) *Antropología y feminismo*. Madrid: Anagrama.
- Pussetti, Ch. (1998). *Uruté arebok: Le Piroghe d'Anime. Culto di Possessione Bijago della Guinea Bijago della Guinea-Bissau . Tesi di Laurean on pubblicata*. Italia: Università degli Studi di Torino.
- Reeves Sanday, P. (1981). *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Barcelona: Editorial Mitre.
- Rubin, G. (2007). Reflexionando sobre el sexo: notas para una filosofía radical de la sexualidad. En Lamas, M. (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: FCE.
- Sacks, K. (1979). *Sisters and wives: the past and future of sexual equality*. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Scantamburlo, L. (1978). *The Ethnography of the Bijagós People of the Island of Bubaque (Guinea-Bissau)*. Detroit: Masters of Arts.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Serrano L. y Rodríguez, R. (2005). El concepto de Matriarcado: una revisión crítica. *Arqueoweb: revista sobre arqueología en Internet*, 7(2). [http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo\\_1372806](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo_1372806)