

RELATOS SOBRE EL ORIGEN DE LO SOCIAL (Y DE LA DESIGUALDAD SEXUAL): FUNDAMENTOS SIMBÓLICOS DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

STORIES OF THE ORIGIN OF THE SOCIAL LIFE (AND SEXUAL INEQUALITY):
SYMBOLIC BASICS OF THE VIOLENCE AGAINST WOMEN

María Silvana Sciortino*

Resumen

En las sociedades patriarcales, la dimensión simbólica legitima la institución de un orden social que necesita del ejercicio de la violencia contra las mujeres para su instauración y reproducción. Esta hipótesis atraviesa el siguiente trabajo y es trabajada a partir del análisis de dos mitos. El primero hace referencia a la *horda primitiva* narrada por Sigmund Freud en *Tótem y Tabú*. El segundo consiste en un mito sobre el matriarcado originario, reconstruido por Anne Chapman en su etnografía junto a los *selk'nam* en Tierra del Fuego. Ambas son historias conjeturales sobre un momento inaugural de la vida social. Llamativamente, en ambos relatos, la trama presenta la violencia contra las mujeres como hecho necesario para el desarrollo y resolución de la historia. Aunque provenientes de tradiciones diferentes, las dos narraciones funcionan como engranajes ineludibles en la reproducción simbólica del poder patriarcal, lo cual hace visible la forma en que la violencia contra las mujeres se naturaliza y/o se justifica.

Palabras clave: violencia contra las mujeres - valencia diferencial de los sexos - dominación masculina - mitos

Abstract

In patriarchal societies, the symbolic dimension legitimizes the establishment of a social order that makes use of the exertion of violence against women for its establishment and reproduction. This hypothesis will be presented through the analysis of two myths. The first one makes reference to the *primitive horde* by Sigmund Freud's *Totem and Taboo*. The second one refers to the myth of matriarchy, a reconstruction by Anne Chapman of the *Selk'nam* people in Tierra del Fuego. Both of them are stories that speculate on the start of social life. Strikingly, in the two stories, the plot presents violence against women as an inevitable fact for the development and resolution of history. Even though they come from different traditions, both narrations function as the necessary machinery for symbolic reproduction of patriarchal power; thus, they evidence the way in which violence against women is naturalized and justified.

Keywords: violence against women - differential valency of sexes - male domination - myths

* Antropóloga. Integrante del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales - Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE-UNLP-CONICET). Miembro del proyecto "Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje" (FAHCE- UNLP). Docente en la Cátedra de Antropología Sociocultural II de la Facultad de Trabajo Social, UNLP.

Trabajo recibido en marzo de 2012 y aceptado para su publicación en octubre de 2012.

Las cuestiones que a continuación se desarrollan refieren a la interrelación existente entre dos ámbitos muchas veces pensados de manera desarticulada. El orden simbólico de la vida social suele estudiarse como una dimensión independiente o como mero reflejo de la estructura social. En este trabajo se pone en evidencia cómo, en las sociedades patriarcales, la dimensión simbólica legitima un orden social que necesita del ejercicio de la violencia sobre las mujeres para su instauración y reproducción. Este tipo de violencia es un elemento central para el funcionamiento de las sociedades patriarcales. Pero, al mismo tiempo, la violencia contra las mujeres juega un papel necesario en *la reproducción simbólica del poder* (Segato, 2003).

Siguiendo a María Luisa Femenías y a Elida Aponte Sánchez, la violencia contra las mujeres se entiende como una violencia que:

[...] ocurre tanto en el ámbito público como en el privado; contra niñas y adultas, parientes o ajenas, relacionadas más o menos cercanamente a la víctima, con presencia de testigos o no, individualmente o en grupo, de modo sistemático o casual, delineando geografías del miedo, de la inseguridad psicológica y física, de la imposibilidad del ejercicio de la igualdad y de la libertad a la que como seres humanos tenemos derecho (Aponte Sánchez y Femenías, 2008: 9).

Las formas de violencia son heterogéneas, incluyendo desde el maltrato físico, verbal, psicológico hasta la inequidad, segregación y discriminación (Femenías, 2008: 13). Es decir, las formas de violentamiento pueden responder a causales económicas, políticas, laborales, legales, subjetivas y conducen a sostener la naturalidad de la inferioridad femenina (Herrera, 2008: 65).

Para sostener esta desigualdad, diferentes mecanismos materiales y simbólicos deben actuar con el fin de instaurar y mantener una relación arbitrariamente establecida entre los sexos. Una de las primeras preguntas consiste en entender por qué la desigualdad se dio de esta manera, es decir, por qué las mujeres somos las que ocupamos el peor lugar en esta relación. La antropóloga francesa Françoise Héritièr responde a este interrogante utilizando la noción de “valencia diferencial de los sexos”. Ésta es una matriz que ordena y rige la relación entre lo masculino y lo femenino, matriz definida como universal, que explica el lugar diferencial que ocupan los sexos en una tabla de valores, con predominio del principio masculino sobre el femenino (Héritièr, 2007: 114). La autora explica que en un marco de pensamiento binario, la relación varón/mujer está construida sobre el mismo modelo que la relación padres/hijos, que la relación mayor/menor y, más generalmente, que la

relación anterior/posterior, en la que anterioridad equivale a superioridad. Sostiene Héritièr que no hay ninguna sociedad, ni siquiera matrilineal, que invierta estas relaciones o simplemente niegue su existencia.

La “valencia diferencial de los sexos” se encuentra en la jerarquía que connota el sistema binario de oposiciones que nos sirven para pensar y que es compartido por varones y mujeres. Estas categorías binarias podrían ser neutras pero, en realidad, están jerarquizadas. De este modo, lo alto es superior a lo bajo, lo lleno es superior a lo vacío, lo duro a lo blando, la actividad a la pasividad, la creación a la repetición. Estas oposiciones remiten a la diferencia entre lo masculino y lo femenino; en esta distinción siempre el polo superior está asociado a lo masculino y el inferior a lo femenino. Esta categorización binaria se remontaría a los orígenes de la humanidad, momento en que la clasificación, probablemente, haya sido una de las primeras operaciones mentales a través de las cuales se manifestó el pensamiento¹. La anatómica visiblemente diferente entre el macho y la hembra sería el límite que permite aprehender las diferencias indudables e irrefutables bajo la forma de una oposición entre idéntico y diferente sobre la que se construyen todas las demás. Sin embargo, en el orden natural de las cosas no hay nada que fundamente que las categorías asociadas a lo masculino sean superiores a las asociadas con lo femenino.

Entonces, ¿por qué la diferenciación negativa de un sexo en relación a otro se da de esta manera? Ya no podemos apelar a una naturaleza o basamento biológico que lo sostenga. La autora se remonta a los orígenes de la especie humana. Sostiene que estos primeros homínidos realizaron “observaciones primordiales” a lo largo del proceso de hominización y a las cuales fue necesario darles un sentido. Los objetos vivientes que este Homo observa a lo largo del tiempo y mientras se desarrolla son, en principio, él mismo y sus congéneres (con sus características particulares: estatura, peso, vello, forma, color, entre otros). Observa una constante entre las distintas especies, la diferencia sexuada, con los mismos componentes anatómicos y fisiológicos y la producción de humores diferenciados. En especial, observa que

¹ Podría cuestionarse el carácter universal con que la autora define el sistema de pensamiento binario. Cabría preguntarse cómo se reformularía la valencia diferencial de los sexos en sociedades cuyo sistema de pensamiento difiere del binarismo que plantea Héritièr.

las mujeres tienen la “exorbitante” capacidad de producir cuerpos diferentes a los suyos.

Esta última observación es de una relevancia fundamental, ya que para reproducirse como idéntico, el varón está obligado a pasar por el cuerpo de una mujer. No puede hacerlo por sí mismo. El varón depende del cuerpo de la mujer para su reproducción, para reproducir a su igual. Esta observación, que pone en evidencia la dependencia de los varones de las mujeres en términos de reproducción de la especie, conduce a controlar y regular la capacidad femenina de engendrar. Por lo tanto, el control de dicho proceso ha llevado a recluir a las mujeres a un determinado espacio y a destinarlas a tareas ligadas a la reproducción y al mantenimiento del grupo. La subsunción en la esfera doméstica se da conjuntamente con la desvalorización de las actividades que se llevan adelante en ella, así como también junto a un proceso de despolitización de las relaciones entre mujeres. La apropiación de la fecundidad por parte de los varones también es señalada por Maurice Godelier. El autor intenta comprender por qué los hombres, que ocupan un lugar más valorado en el proceso material de la vida, dominan a las mujeres, que ocupan un lugar excepcional en el proceso de reproducción de la vida. Así, el autor señala la necesidad de control de las mujeres como reproductoras de la principal fuerza productiva, el hombre mismo: “[...] el hombre no sólo vive en sociedad, sino que se ve obligado a *producir sociedad*, a producir como ser social” (Godelier, 1980: 19).

Las mujeres conciben criaturas de ambos sexos y es esta capacidad la que está en el origen de una inversión simbólica que otorga a los varones un papel decisivo en la procreación. En términos de Héri-tier, se produce una apropiación conceptual de lo femenino, ligada a la apropiación del rol procreador: son los varones los que fecundan (Héri-tier, 2007: 32). De esta manera, el rol procreador de las mujeres queda reducido en ciertos sistemas de representación, a un lugar de paso, una matriz, o una materia que el hombre moldea hasta darle forma humana. Así, siguiendo el modelo aristotélico, la madre no provee más que una materia que proliferaría de un modo anárquico y monstruoso si no es dominada, controlada y ordenada por el *pneuma* masculino contenido en el semen². La apropiación simbólica de la fecundidad femenina debió acompañarse o sostenerse a través de la apropiación y control del cuerpo concreto de las mujeres.

En fin, desde los remotos orígenes de la humanidad, se ha construido un paisaje conceptual y

social a partir de la observación del hecho “escandaloso” e inexplicable de que las mujeres conciben hijos de ambos sexos; que la procreación, sobre todo de los niños de sexo masculino, y la reproducción social dependerían de la buena voluntad de la feminidad en el cuerpo de las mujeres. La dominación, destaca Héri-tier, tiene que ser situada en el cuerpo, específicamente, en la capacidad de engendrar. Por esta razón, los varones recurrieron a la apropiación de esa facultad, realizada jurídicamente por medio de transacciones entre varones a través de las leyes del intercambio matrimonial y del casamiento (Héri-tier, 2007: 70). Si las mujeres son el “recurso” que hay que utilizar para tener hijos, se necesita que los varones se apropien de ellas y a la vez las limiten a esa función. Según Lévi-Strauss, la apropiación deriva directamente de la prohibición del incesto. Para él, esta prohibición está en la base del intercambio, de la reciprocidad y, por extensión, del matrimonio. El matrimonio, según el antropólogo francés, la unión entre grupos que suministran mujeres y servicios, se vuelve duradero por la instauración de un vínculo de interdependencia entre los cónyuges, ligado a la distribución sexual de las tareas. Este autor jamás cuestiona la posesión/desposeimiento de las mujeres que el modelo que desarrolla implica. Sin embargo, como bien destaca Héri-tier, el hecho de que fuera necesario apropiarse de las hermanas según la mentalidad de sus hermanos, que ellos se considerasen con derecho a disponer de sus hermanas para intercambiarlas por esposas con el fin de tener hijos, no le ha parecido a Lévi-Strauss algo digno de explicación: se trataría de un hecho natural dentro de un esquema (Héri-tier, 2007: 120)³.

La “valencia diferencial de los sexos”, expresa una relación conceptual jerárquica entre lo masculino y lo femenino y es posible entenderla como un dato biológico que ha encontrado una única traducción en el tiempo y entre diversos grupos. De aquí que Héri-tier considere necesario incluirla junto a los tres pilares que Lévi-Strauss plantea como estructurantes de toda sociedad: prohibición del incesto, reparto sexual de las tareas y una forma establecida de unión sexual. La valencia diferencial resulta, para la autora, una categoría universal presente en la constitución de toda sociedad y contenedora de los pilares estructurales anteriormente definidos por Lévi-Strauss:

Son los hombres quienes se intercambian a las mujeres, y éste es el principio básico que

3 Ya en *El Segundo Sexo* (1949), Simone de Beauvoir anticipa estas ideas. En 1974, Gayle Rubin desarrolla una aguda crítica al modelo levi-straussiano en *Tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía sexual” del sexo* (1986).

2 Para profundizar en esta línea, ver Femenías (1996); Sissa (1992).

acompaña a la prohibición del incesto y cuya evidencia universal ha impedido que se la cuestione: ¿dónde se sitúa la justificación de esta apropiación de las hijas por parte del padre, de las hermanas por parte del hermano, de la esposa por parte del esposo? ¿De qué derecho se trata? (Héritier, 2007: 71)

En mi opinión, la búsqueda de explicaciones a la existencia de la valencia diferencial (que consiste en una matriz de pensamiento, pero que se traduce en acciones concretas) encuentra respuesta indagando las distintas dimensiones de la vida social. En las sociedades patriarcales, la dimensión simbólica legitima la instauración de un orden social que necesita del ejercicio de la violencia contra las mujeres para su instauración y reproducción. Esta hipótesis atraviesa el siguiente trabajo, la cual se trabaja a partir del análisis de dos mitos. El primero hace referencia a la *horda primitiva* narrada por Sigmund Freud en *Tótem y Tabú*. El segundo consiste en un mito sobre el matriarcado originario, reconstruido por Anne Chapman en su etnografía junto a los *selk'nam* en Tierra del Fuego. Ambas son historias conjeturales sobre un momento inaugural de la vida social. Llamativamente, en ambos relatos, la trama presenta la violencia contra las mujeres como hecho necesario para el desarrollo y resolución de la historia. Aunque provenientes de tradiciones diferentes, las dos narraciones funcionan como engranajes ineludibles en la reproducción simbólica del poder patriarcal, lo cual hace visible la forma en que la violencia contra las mujeres se naturaliza y/o se justifica. Estas historias, en mi opinión, permiten interpelar esos “momentos inaugurales” en relación a la instauración de la desigualdad de los sexos. Con el primer relato analizado, el objetivo es hacer visible cómo la violencia contra las mujeres es ocultada y establecida en el orden de lo natural. Mientras que, en el segundo, la violencia es exaltada y fundamentada en el orden de lo sagrado. En ambos casos la violencia contra las mujeres está presente y ocupa un lugar central en la instauración del orden social.

Primer relato: la historia de un contrato de igualdad entre varones y de desigualdad para las mujeres

En *Tótem y Tabú*, Freud relata la fundación de lo social (moderno) apelando a la narración de un mito como estrategia argumentativa. Brevemente, Freud describe una horda primordial, en la cual un padre violento y celoso se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen. Hasta que un día, los hermanos expulsa-

dos se ponen de acuerdo para matar a ese padre que los excluye de la posibilidad de tener mujeres. Freud describe que tras el parricidio surge el arrepentimiento y eso da lugar al nacimiento de una conciencia de culpa. La culpa y el miedo a que una situación similar pudiera repetirse haciendo peligrar el nuevo orden, condujeron a establecer un acuerdo en el acceso a las mujeres “liberadas” del padre. Y aquí entra en la historia la “prohibición del incesto”. La prohibición del incesto tenía un poderoso fundamento práctico. La necesidad sexual no une a los varones, sino que provoca desavenencias entre ellos. Si los hermanos se habían unido para avasallar al padre, ellos eran rivales entre sí respecto a las mujeres. Cada uno habría querido tenerlas todas para sí, como el padre, y en esta competencia de todos contra todos, la nueva organización habría peligrado. Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedaba otra alternativa que erigir la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas. En el *Malestar en la cultura*, Freud destaca que las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema constituyeron así el primer “Derecho”, la primera ley (Freud, 2000).

Ahora bien, ¿qué es lo que esta historia cuenta y qué deja oculto entre líneas? Según la teórica feminista Carole Pateman, Freud establece explícitamente que el dominio del padre sobre las mujeres, no meramente sobre los hijos, es la causa de la rebelión y el parricidio. El asesinato del padre es el acto que permite a los hermanos conseguir su libertad política, la cual habilita el acceso a las hembras. Muerto el padre, el enfrentamiento entre ellos es una posibilidad inminente, por la que es necesario establecer un acuerdo. En palabras de Pateman, llegó el momento de firmar el contrato original. La autora afirma que el contrato original es un pacto fraternal. Los individuos que pactan son hermanos (hijos de un padre) que acuerdan con el fin de resguardar las leyes civiles que aseguran su libertad. Al mismo tiempo, señala que existe otro lazo fraternal, constituido por una dimensión del contrato original que ha sido olvidada. Los hermanos tienen en común también, en tanto varones, el interés de respaldar los términos del contrato sexual y de asegurarse que la ley del derecho sexual masculino continúe siendo operativa (Pateman, 1996: 144). Esta flamante fraternidad civil no renuncia al derecho patriarcal sobre las mujeres, sino que lo que pactan es un contrato sexual que afirma el derecho sexual masculino y lo convierte en universal, ya no sólo del padre. Este contrato debe suministrar un acceso ordenado a las

mujeres. Pateman demuestra cómo la historia del contrato social puede ser contada como una historia de libertad, mientras que el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres (Pateman, 1996: 10-11).

Una vez que el padre ha muerto políticamente y su poder patriarcal ha sido universalizado, esto es, distribuido entre todos los varones, el derecho político no está ya centrado en un par de manos. Cuando los hermanos hacen el pacto originario, dividen en dos dimensiones el derecho político que estaba unido en la figura del padre patriarcal. Crean una nueva forma de derecho civil para reemplazar el derecho paternal y transforman el legado del derecho sexual en el patriarcado moderno, que incluye el contrato de matrimonio (Pateman, 1996: 159). Carole Pateman observa que las historias sobre los momentos fundantes de lo social y la constitución de los contratos originarios de las sociedades, suelen comenzar con un padre que “ya” es padre. Pero un padre no puede ser padre a menos que una mujer se convierta en madre y ella no puede convertirse en madre sin coito. Significativamente, Freud señala en *Tótem y Tabú* que en un comienzo estuvo el *hecho*, refiriéndose al parricidio. Pero Pateman destaca que antes de que el padre pudiera ser asesinado por sus hijos una mujer tenía que haberse convertido en madre. El derecho sexual sobre las mujeres, necesariamente, tiene que preceder al derecho paternal. Así pone en evidencia que el derecho político original descansa en una violación, otro “horrible crimen”. Esos hermanos hacen un excelente uso del poder político que le han arrancado al padre; hacen un contrato original a la par que cometen un crimen. La apropiación de las mujeres es el trasfondo que legitima la *violación*. Ese crimen originario es ocultado en la fundación de lo social.

La violación suele presentarse como un derecho natural de los varones. Por lo menos así parece entenderse en el relato de Lévi-Strauss y en el de Freud. Es algo que no merece ser destacado y menos aun condenado. La apropiación del cuerpo de las mujeres se establece como un derecho natural de los varones. Héritier señala que esta apropiación violenta, llamada “violación”, no es digna de castigo salvo cuando afecta los intereses de otro hombre (padre, hermano, marido, hijo); éste es un asunto de hombres, quienes tienen derecho a tomar medidas preventivas y represivas frente a este eventual desposeimiento. “Sean cuales fueren los mecanismos y las razones, la amenaza (o la supuesta amenaza) que constituyen [las mujeres] puede pesar sobre otras mujeres, pero fundamentalmente está dirigida a los hombres, incluso a tra-

vés de las mujeres agredidas, es decir a través de su fruto” (Héritier, 2007: 55).

La antropóloga Rita Segato comprende la violencia hacia las mujeres, en especial las violaciones, a partir de la relación entre dos ejes que se intersectan: uno horizontal, en el que los vínculos se establecen a partir de las relaciones de alianza o competición, y otro vertical, cuyos lazos son de entrega o expropiación. El eje horizontal refiere a los vínculos entre el sujeto que ejerce la violencia (violador en el análisis de Segato) y sus pares, socios en el orden del estatus que es el género. El eje vertical implica la relación entre el sujeto masculino y quien exhibe significantes femeninos. Ambos forman un sistema único e inestable, en el cual la violencia contra las mujeres actúa como una forma de interacción necesaria en la reproducción de la economía simbólica de poder. Este enfoque concuerda con la fraternidad patriarcal planteada por Pateman. Son los pares varones los que disponen del acceso sexual a las mujeres. El cuerpo de las mujeres funciona como *territorio* sobre el cual los varones disputan poder (Segato, 2004: 12). En este relato fundante que Freud retoma y presenta como momento originario de la sociedad humana, se observa que la desigualdad entre los sexos, más específicamente, la dominación masculina, es un elemento ineludible para el desarrollo de la historia. La apropiación del cuerpo de las mujeres para el control de su capacidad reproductiva es la violencia originaria que da existencia al orden patriarcal reafirmado en el contrato sexual moderno.

Segundo relato: una violencia que se ostenta cada vez que sale la luna

El segundo relato refiere a un mito que puede ser catalogado, junto a otros existentes, como “mitos sobre el matriarcado originario”. Brevemente, retomaré algunos fragmentos de la reconstrucción etnográfica realizada por Anne Chapman entre los *selk'nam* de Tierra del Fuego⁴.

En “tiempo remotos”, en los cuales el mito transcurre, las mujeres eran las que dominaban, mientras que los varones eran obligados a cazar y proveer lo necesario para la supervivencia. Ellos también debían encargarse de las tareas domésticas y la crianza de los/as niños/as. Cuenta el mito que estos varones vivían atemorizados y sometidos

4 En 1964, Chapman viaja por primera vez a Tierra del Fuego para comenzar con su trabajo de campo, el cual logra extender realizando nuevos viajes en la década del setenta. En 1982 publica la obra que recopila su experiencia entre los *selk'nam*.

dos. Las mujeres eran las que tomaban las decisiones y vivían reunidas en la choza del Hain⁵. Ellas sabían que existía la posibilidad de una sublevación masculina, por lo que consideraron necesario tomar recaudos. Así comenzaron con las reuniones secretas y la celebración del Hain. El mito relata que durante esta ceremonia, las mujeres interpretaban a diversos espíritus, pintando sus cuerpos y usando máscaras. Las múltiples escenas que conformaban el Hain tenían por objetivo inculcar temor sobre los varones. Un espíritu en especial, *Sboot*, entraba al campamento donde residían los varones y niños/as para atemorizar y castigar a quienes fueran desobedientes con las mujeres⁶. En esa época mítica, se cuenta que existía una pareja principal, *Luna* y *Sol*. *Luna* era una poderosa chamán y la voz de mando entre las mujeres. En ese tiempo, *Sol*, su marido, se encontraba sometido a ella al igual que el resto de los varones del grupo.

El mito, reconstruido por Chapman, cuenta lo siguiente:

Así había ocurrido desde tiempos remotos, hasta que un día Sol pasó casualmente cerca del Hain cargando un guanaco recién cazado. De repente oyó las voces de dos jóvenes mujeres. Las muchachas estaban ensayando los papeles que representarían en la ceremonia, riéndose y comentando divertidas lo cómico que sería burlar a los hombres (varones) haciéndoles creer que ellas mismas eran espíritus. Sol comprendió la verdad: que toda la ceremonia no era más que un engaño montado por las mujeres para perpetuar la servidumbre de ellos. Saliedo fuera de su escondite, exclamó: ¡Mujeres traidoras! ¡Así es que engañan a todos los hombres (varones)! ¡Ahora lo sé todo!

Cuando en el campamento los hombres (varones) se enteraron de lo ocurrido, se enfurecieron. Pero siguiendo el ejemplo de Sol, dominaron su ira y en conjunto decidieron conspirar para derrocar a las mujeres. Varios intentos realizaron las mujeres para atemorizar a los hom-

5 Ésta era una vivienda donde habitaban las mujeres. Estaba alejada del campamento principal y lo que ocurría allí dentro era mantenido en secreto. Además, allí se realizaba la ceremonia del Hain, donde se iniciaba a las jóvenes. Cabe aclarar que esto sólo ocurrió en un tiempo conjetural. Los varones son los que tenían acceso real al Hain, mientras que a las mujeres se les prohibía acercarse o entrar.

6 El mito cuenta que una vez vencidas las mujeres, los varones establecieron su propio Hain masculino. Lo ocurrido en aquel tiempo era un secreto que ellos guardaban. Éste evitaría que las mujeres tomaran conocimiento del poder que alguna vez tuvieron e intentaron restablecerlo.

bres (varones) pero estos ya no mostraban temor. Por último Luna decidió enfrentarlos, los exhortó: ¡Vengan un poco más cerca, verán qué furiosa está Xalpen!⁷ ¡Devorará una tras otra a todas las mujeres! Pero en vez de atemorizarse los hombres (varones) se armaron con gruesos garrotes, arcos y flechas y comenzaron a avanzar hacia las mujeres. Continuaron avanzando y empujaron a Luna y a todas las demás mujeres dentro del Hain. Entonces Sol gritó con toda su voz: ¡Últime a las mujeres!

Los hombres (varones) cayeron sobre las mujeres aporreándolas con sus garrotes y atravesándolas con sus flechas. La masacre no se detuvo; maridos matando a sus esposas, padres a hijas. La masacre no terminó hasta que casi todas las mujeres yacieron en charcos de sangre sobre el suelo del Hain.

Sol atacó a Luna, su indomable esposa, el cerebro rector. Empuñó un leño largo, agarrándolo del fuego humeante, y tres veces la golpeó. Mientras la azotaba, los cielos temblaron con tal violencia que él se detuvo, víctima del pánico. Abatida por los feroces golpes, Luna cayó de bruces sobre el fuego. Con la cara desfigurada por quemaduras, Luna huyó al firmamento perseguida por su iracundo marido. Y Sol la perseguirá por siempre sin alcanzarla jamás.

Los varones ganaron la batalla. Todas las mujeres jóvenes y las ancianas fueron abatidas o expulsadas. Del sexo femenino sólo quedaron las niñas inocentes y los bebés, ya que ignoraban la perfidia de sus madres y hermanas. (Fragmento: Chapman, 2007: 98-104)

Los mitos que describen un matriarcado originario comúnmente comparten una estructura. Sostienen que en el inicio (del mundo, de la sociedad, del tiempo) existía un matriarcado, el que es posteriormente derrotado por los varones. Las razones que los conducen a enfrentar este orden varían, en general refieren a una situación de sometimiento al tener que trabajar para las mujeres. La derrota del matriarcado conduce al establecimiento de un nuevo orden en el cual los varones someten a las mujeres y se instituyen como el grupo dominante. El relato describe una inversión de roles: las mujeres son relegadas a las tareas del grupo doméstico. Sobre todo, queda establecido el rol de las mujeres

7 Xalpen es un personaje central del Hain, es un espíritu femenino. Ella odia a las mujeres, es glotona y canibal. Surge de las profundidades de la tierra, llega con una gran bolsa que se propone llenar de comida. Si no hay suficiente carne para ofrecerle ella puede comer carne humana. Suele devorar a las mujeres o a cualquier intruso/a que se acerque al Hain.

como reproductoras. En términos generales, los mitos de un matriarcado originario toman sentido en un sistema de creencias más amplio en el que la mujer suele representar la ambivalencia de ser creadora y destructiva al mismo tiempo. Para el funcionamiento “normal” (patriarcal) de las sociedades, las mujeres representan una amenaza constante, razón por la cual tienen que ser controladas. El control recae principalmente sobre su capacidad reproductiva y así se logra apaciguar el supuesto potencial destructivo que pone en peligro el orden social (patriarcal).

Figuras como las de *Xalpen* y *Luna* entre los *selk'nam* son centrales. A *Xalpen* se le ofrecían carnes y otras comidas para evitar que se alimentase de las mujeres *selk'nam*. *Luna* era capaz de aniquilar el universo entero. Si ella recuperaba su dominio, ante todo se vengaría de *Sol*, y si él era destruido no habría luz, el mundo cesaría de existir y el firmamento probablemente estallaría. Las dos comprendían el destructivo poder de la hembra, poder que amenazaba la sociedad patriarcal. “Los rituales dedicados a *Xalpen* y *Luna* tenían un objetivo dialéctico: presentar el poder mítico de la hembra como un peligro inmediato de aniquilación total y así unir a la sociedad en su propia defensa” (Chapman, 2007: 204).

En mi opinión, la derrota simbólica de las mujeres que este mito describe, instauro y legitima el rol social que la mujer debe ocupar. Simbólicamente, la mujer que es violentada es la “mujer-peligro”, la mujer que desafía y domina al varón. La amenaza sobre las mujeres desafiantes es acompañada por la conformación de una figura de mujer creadora, definida por su rol reproductivo que la aleja de su condición destructiva (de un orden social) y la acerca a su capacidad reproductiva (no sólo biológica, sino del orden patriarcal). La masacre que relata el mito cumple una “función de ejemplaridad” (Segato, 2004: 10). Por un lado, recuerda a través de la amenaza lo terrible que puede resultar desobedecer o engañar a los varones. Por otro lado, refuerza el carácter disciplinante que castiga a la “mujer-peligro” y alerta a la “mujer creadora”.

Un tópico común entre estos mitos refiere a la existencia de un engaño. El engaño sufrido por los varones es la condición de existencia de un orden matriarcal. Este engaño se descubre, episodio en el cual los varones conocen la mentira y la humillación que las mujeres les han infligido. Reconocen la farsa en la que su sociedad es mantenida y que permite que las mujeres sean las soberanas. Ante la humillación que el engaño produce, los varones deciden acabar con la farsa y tomar el mando que las mujeres les han negado a través de mentiras y trampas. Para lograrlo, la violencia suele aparecer como uno de los mecanismos con los

cuales los varones enfrentan a las mujeres. Esta violencia es necesaria para que ellas entiendan lo grave de su mentira y no vuelvan a rebelarse. Luego del episodio violento se establece un orden patriarcal, mantenido paradójicamente a través de los mismos mecanismos que habrían utilizado las mujeres: el engaño y el secreto. Los *selk'nam* conforman una sociedad secreta, como la mítica de las mujeres, y guardan celosamente el conocimiento de una sociedad mítica de mujeres. Chapman pudo comprobar que las mujeres conocen la historia pero lo ocultan, sobre todo por temor. Este secreto, que no es tal pero que se reproduce como si lo fuese, tiene su correlato en otras culturas. En los trabajos de Margaret Mead, con los *tchambuli* de Nueva Guinea, se describe la existencia de secretos en relación a los cultos de los varones y la inviolabilidad de las casas masculinas. A pesar del misterio, las mujeres reconocieron saber en qué consistían estas reuniones secretas y el origen de los ruidos tenebrosos que se producían durante ellas: “(...) naturalmente, es un tambor de agua pero no decimos que lo sabemos por temor a que los hombres (varones) se avergüencen”. Los varones confiesan saber que las mujeres no son totalmente engañadas pero alertan a Mead: “Sí, los conocen [los secretos], pero son buenas y simulan que no es así, por miedo a avergonzarnos. Nos avergonzaría tanto, que les pegaríamos” (Mead, 1973: 291).

Chapman también refiere a la existencia del secreto entre los *selk'nam*. Ella indaga sobre la posible complicidad de las mujeres en la parodia que los varones desplegaban durante el Hain. Chapman escribe: “Las evidencias que reuní señalan que las mujeres conocían el ‘secreto’ (...) Sin duda se cuidaban de dejar ver a los hombres (varones) que sabían el secreto, temiendo ser agredidas por éstos o que algún chamán pudiera ‘matarlas’” (Chapman, 2007: 206).

En fin, la violencia representada en el mito encuentra su eficacia social al cumplir determinadas funciones. En primer lugar, instituye un orden patriarcal, ya que es el sometimiento de las mujeres lo que permite a los varones conformarse como el sector dominante. En segundo lugar, la violencia se conforma como mecanismo de control y vigilancia de la estructura social emergida. Esto es visible en el temor fundado de las mujeres de ser agredidas ante el mínimo intento de revelar el secreto de los varones.

Consideraciones finales

La antropología ha realizado aportes significativos que permiten comprender los mitos y las historias sobre los orígenes como relatos que legitiman y

reproducen un orden social. Es decir, lo simbólico y lo social pueden comprenderse como dimensiones entrelazadas. Los casos descritos en este trabajo ponen en evidencia la íntima conexión entre la denominada superestructura y la estructura social. La desigualdad estructural entre los sexos inspira determinadas construcciones simbólicas que funcionan legitimando un orden social patriarcal que nada tiene de “natural”. Pero, al mismo tiempo, las estructuras de pensamiento, los sistemas de creencias, las representaciones de lo social, condicionan en determinados sentidos las manifestaciones materiales de la diferencia jerarquizada de los géneros.

En el primer relato, la apropiación del cuerpo de las mujeres y la heterodesignación como reproductoras es naturalizada y se oculta el carácter arbitrario y acordado de esa desigualdad. La violencia que la apropiación del cuerpo de las mujeres implica (en aquella horda primitiva) no es considerada un crimen, mientras sí lo es el parricidio. Al presentarse la apropiación de las mujeres como un aspecto inmanente de la sociedad en estos relatos inaugurales (con la fuerza que estas historias conllevan), la violencia se invisibiliza y se oculta en el orden de la naturaleza. La violencia se normaliza como constitutiva de la sociedad⁸. El mito que reconstruye Chapman, a diferencia del relato anterior, ostenta la violencia contra las mujeres, en lugar de invisibilizarla. La masacre de las mujeres conforma una de las escenas principales de la narración.

En ambos casos, la violencia contra las mujeres resulta naturalizada e incorporada como elemento instituyente de lo social. Pero entre los *selk'nam*, la violencia ejercida sobre las mujeres tiene su razón de ser en el engaño y la humillación que ellas causaron a los varones. Esa violencia se despliega porque funciona como prueba del derrocamiento y como amenaza sobre posibles intentos de sublevación femenina. A la vez, la violencia circula como mecanismo de control que amenaza a cualquier mujer que intente correrse del lugar que la sociedad (patriarcal) le ha asignado. Entre los *selk'nam*, los espíritus interpretados por los varones atemorizan o devoran a las mujeres que se atreven a cuestionar el poder de los varones.

En mi opinión, la violencia hacia las mujeres responde a un mecanismo privilegiado, en las sociedades patriarcales, de instauración, reproducción y mantenimiento de lo social. En este sentido, creo que se puede sostener que los mitos y las historias conjeturales de los orígenes funcionan en tanto formas ideológicas que fundamentan la dominación masculina y habilitan la subordinación de las mujeres a través de la violencia. Como sostuve al inicio del trabajo, esta dominación tiene que ser situada en el cuerpo de las mujeres y en íntima conexión con el control de la fecundidad femenina. Siguiendo a Chapman, los mitos son una ideología, porque no sólo dan una explicación, sino, asimismo, una justificación de la estructura de poder y una fórmula para mantenerlo.

René Girard plantea que la violencia, a diferencia de como suele describirla, no es irracional. Por el contrario, “(...) no carece de razones, sabe incluso encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse” (Girard, 1995: 10). La violación originaria en el relato de Freud, que aunque invisibilizada está presente o la matanza de mujeres que relata el mito *selk'nam*, tienen razones bien claras y precisas, las cuales espero haber descrito con claridad anteriormente. En los casos tomados como ejemplo, se hace evidente cómo las sociedades de tradiciones diferentes han encontrado en la violencia contra las mujeres, uno de sus pilares fundantes y uno de los mecanismos que permiten su reproducción en términos patriarcales.

8 En el mismo sentido puede pensarse la heterosexualidad, la cual se impone como la forma única de vinculación entre los sexos. La heterosexualidad obligatoria es otra de las “instituciones” que los hermanos acuerdan pero ocultan en el orden de lo natural.

Bibliografía

- Beauvoir, Simone de (2008). *El Segundo Sexo*, Buenos Aires: Edición de Bolsillo Editorial Sudamericana.
- Chapman, Anne (2007). *Los selk'nam. La vida de los onas en tierra del Fuego*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Femenías, María Luisa (2008). "Violencia contra las mujeres: Urdimbres que marcan la trama". En Aponte Sánchez, Elida Rosa y Femenías, María Luisa (Comps.). *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (pp. 13-54). La Plata: Edulp.
- Femenías, María Luisa (1996). *Inferioridad y exclusión: Un modelo para desarmar*. Buenos Aires: Colección Nuevo Hacer, Centro Editor Latinoamericano.
- Femenías, María Luisa y Aponte Sánchez, Elida (2008). "Introducción". En Aponte Sánchez, Elida Rosa y Femenías María Luisa (Comps.). *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (pp. 7-12). La Plata: Edulp.
- Freud, Sigmund (1990). *Tótem y tabú y otras obras*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1990). *El malestar en la cultura y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Girard, René (1995). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Godelier, Maurice (1980). "Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina". *En teoría*, abril-junio, 1980, 3-28.
- Herrera, María Marta (2008). "La categoría de género y la violencia contra las mujeres". En Aponte Sánchez, Elida Rosa y Femenías, María Luisa (Comps.) *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (pp. 55-74). La Plata: Edulp.
- Héritièr, Françoise (1996). *Masculino/Femenino, El pensamiento de la diferencia*. Ariel: Barcelona
- Héritièr, Françoise (2007). *Masculino/Femenino, Disolver la diferencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mead, Margaret (1973). *Sexo y temperamentos en las sociedades primitivas*. Barcelona: Editorial Laia.
- Pateman, Carole (1996). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Rubin, Gayle (1986 [1974]). "Tráfico de mujeres: notas sobre la «economía sexual» del sexo". *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año/vol. VIII, n° 30, 95-145. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sciortino, Silvana y Guerra, Luciana (2009). "Un abordaje del feminicidio desde la convergencia entre teoría y activismo". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, enero/junio, Vol. 14 / n° 32, 99-124. Caracas.
- Segato, Rita (2004). "Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en los cuerpos de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez". *Serie Antropológica 362*, 1-16. Brasilia.
- Segato, Rita (2003). *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo.
- Sissa, Giulia (1992). "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual". En Duby, G. y Perrot, M. (Comp.). *Historia de las mujeres en Occidente, Tomo 1: La antigüedad* (pp. 73-111). Madrid: Taurus.