

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovido Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- Dios los creó hombre y mujer* 3
- Michel Séguin* 5 **Los fundamentos bíblicos del pensamiento de Juan Pablo II sobre la sexualidad humana**
- María L. Malbrán de Gowland* 29 **Familia y Comunidad**
- Lucía Piossek Prebisch* 45 **Notas acerca de la mujer y la filosofía**
- Carlos Valiente Noailles* 53 **Hombre-mujer: roles y símbolos en sociedades tradicionales africanas**
- Alberto Espezel* 71 **San Ireneo: el nuevo Adán y la nueva Eva**
- Alfredo J. Paineira* 81 **La homosexualidad, los medios, la información y los valores**
- Adolfo Mazzinghi* 89 **Palladio**

# Hombre-mujer: roles y símbolos en sociedades tradicionales africanas

*Por Carlos Valiente Noailles*

*“Etnógrafo es aquél que es capaz de vivir en sí mismo la tendencia principal de la sociedad que estudia”*

Claude Lévi-Strauss

Es una característica generalizada entre los pueblos tradicionales de Africa austral<sup>1</sup>, la clara diferenciación de los roles que cumplen el hombre y la mujer en la familia y en la sociedad y su aceptación por ambos sexos. Me refiero a esa región por haberla estudiado entre 1969 y 1994, pero el hecho no se limita al sur del continente.

La asignación de roles según el sexo determina lo social porque influye decisivamente en la organización de la familia nuclear, donde los roles sexuales nacen y cobran sentido como distribución entre hombre y mujer de las tareas que interesan al hogar y a los hijos. Tales roles son aceptados y sostenidos por la sociedad. Se mantiene así una neta diferenciación sexual en los terrenos material y simbólico, que genera los “dominios” masculino y femenino.

Margaret Mead, de indudable influencia en la evolución del pensamiento norteamericano, sostenía que los roles sexuales están determinados culturalmente y no de manera natural y en base a ello decía que el modelo tradicional de la sociedad norteamericana era modificable<sup>2</sup>.

Es cierto que la división sexual de roles es un hecho cultural, pero, como lo demuestran las pequeñas sociedades tradicionales del sur africano, esa división nace de elementales exigencias de la biología.

Es cierto también que los modelos son modificables, pero no pueden serlo de cualquier manera —a partir de una pura ideología que ignore las diferencias esenciales entre los sexos—, sin desmedro del equilibrio familiar, la crianza y educación de los hijos, y la armonía social.

<sup>1</sup> Desde el cabo de Buena Esperanza hasta el paralelo 16 en Angola y en adelante, el lago Kariba y el río Zambeze hasta el Océano Indico.

<sup>2</sup> V. Mead, Margaret: *Male and Female*, 1949, New York, William Morrow & Co y *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935.

La biología, en tanto conformidad con la naturaleza y continuidad de la especie, es ignorada por la influyente corriente del pensamiento que representa Mead. En los años setenta el auge del feminismo convirtió prácticamente en tabú cualquier mención de diferencias innatas de conducta entre el hombre y la mujer<sup>3</sup> y llevó a reemplazar el propio término "sexo", por la palabra gramatical "género". Aparece entonces la denominada *feminist anthropology*, más afecta a esa ideología que a la búsqueda científica de la verdad.

"La distinción entre sexo, que es un fenómeno biológico, y género, que es una clasificación cultural —escribe Seymour Smith— permite la separación de los aspectos biológicos y culturales de las diferencias entre hombres y mujeres, evitando así una posición biológicamente determinista"<sup>4</sup>. Cómo se hace esa separación no ha quedado aún aclarado<sup>5</sup>.

El resultado es la ignorancia de la biología.

Esa corriente "cultural" anglosajona, extendida de modo arbitrario a otros terrenos, ha dañado las posibilidades de la antropología de convertirse en ciencia. Observa Henri de Lubac al tratar la oposición natural-sobrenatural:

"Dans son ouvrage récent, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, M. Edgar Morin, entre autres, a heureusement réagi contre cette «antropologie rétrécie a une bande psychoculturelle flottant comme un tapis volant sur l'univers naturel» et s'est efforcé d'arracher l'étude de l'homme au «petit ghetto des sciences humaines»<sup>6</sup>."

Hoy tenemos la reacción de las corrientes evolucionistas-biologistas, que llegan a considerar la ética como un mero subproducto necesario para la supervivencia social<sup>7</sup>. Esta posición, a su vez, es extremista, al ignorar la evidencia de que la sociedad no autorregula su futuro. Los cambios no siempre son favorables a la vida, no siempre consultan el interés de la especie.

Vivimos en grandes y complejas sociedades urbanas, que nos resulta difícil comprender. No sabemos por qué generan comportamientos autodestructivos y permanecen inermes ante ellos, contrariamente a lo que suponen las teorías evolucionistas-biologistas.

<sup>3</sup> Ver art. Sizing up the sexes en "Time" del 20 de enero de 1992, ps. 34-41.

<sup>4</sup> Seymour-Smith, Charlotte, Macmillan, *Dictionary of Anthropology*, London, 1986, ps. 219-220.

<sup>5</sup> V. por ejemplo, el palabrerío usado en diccionarios de antropología y de pensamiento, al definir el término gender, tal *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, 1977, London, Fontana Press, edition 1989, p. 348.

<sup>6</sup> Petite catéchèse sur Nature et Grâce, 1980, París, Communio-Fayard, p. 10. Morin, Edgar. *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, 1974, pp. 12, 22, 213.

<sup>7</sup> V. *Fondements naturels de l'éthique*, compilación de trabajos bajo la dirección de Jean-Pierre Changeux, 1993, París, Editions Odile-Jacob.

Enfrentamos cuestiones relacionadas con la transmisión, protección y destrucción de la vida: el aborto como costumbre masiva, la disminución del porcentaje de matrimonios, la baja natalidad que amenaza los sistemas de previsión social, la manipulación de embriones humanos, la destrucción de las especies y del medio ambiente, los altos índices de suicidios, en suma, la alteración de la biología natural, paralelamente a la pérdida de toda idea antropológica de la masculinidad y la femineidad, factores naturales de transmisión de la vida y cuidado de la descendencia.

Para el pensamiento contemporáneo no parece tener mayor importancia el tema del bienestar y evolución de los niños.

Las ciudades se desprecupan de sus hijos, no los proveen de suficientes espacios verdes, de juego y esparcimiento, son insensibles ante el escape de los gases tóxicos a la altura de ellos; se los ignora al regular el uso de los espacios físicos y electrónicos: requisitos para las construcciones, mensajes de la publicidad callejera y contenidos de los mensajes de los medios de comunicación social, en particular la televisión. Para este medio, no obstante su discurso sentimental al respecto, el niño es apenas un consumidor más. Las sociedades urbanas planifican, hacen y dejan hacer, como si solamente estuvieran integradas por adultos, con una sola excepción significativa: las escuelas.

Observa Françoise Dolto que los niños "no hacen más la experiencia de los elementos; ellos no se sienten indispensables y necesarios a sus familias, como podría ocurrir en el campo, donde cada uno tenía un rol para cumplir... En las ciudades sus experiencias están casi siempre reducidas a ver y oír"<sup>8</sup>.

Las sociedades urbanas aparecen como impotentes frente a la creciente patología social de los niños abandonados, los niños de la calle, los niños explotados, abusados y golpeados y la prostitución infantil. Tampoco se observa una preocupación constante en los países, como el nuestro, donde la mortalidad infantil llega a un índice injustificable, motivado en lo sustancial por la ignorancia y el descuido<sup>9</sup>.

En la base del descuido está la confusión de los roles masculino y femenino: diríase que no hay suficientes hombres y mujeres capaces de asumir definidos roles en la crianza y protección de la descendencia propia o ajena.

De ahí el interés de ver lo que ocurre en las pequeñas sociedades tradicionales, preindustriales y sin escritura. Una de las grandes diferencias de ellas con el universo megaurbano es la atención que se presta a los niños y la conciencia que tienen los hombres y mujeres de su tarea biológica y su deber ético de proteger su descendencia y asegurar la continuidad de la sociedad. Desde la importancia que se da a la

<sup>8</sup> *L'enfant dans la ville*, 1987, Nice, Z'édicions, p. 16.

<sup>9</sup> Ver *La Nación* del 9 de enero de 1995, primera sección, última página.

hay opción para el celibato, al tiempo que el concubinato prolongado es desvalorizado como conducta.

Defino el matrimonio —en los pueblos africanos que he conocido— como la unión de ambos sexos, con miras a la procreación y a asegurar la exclusividad de una vida sexual ininterrumpida, consagrada por rituales específicos que subrayan el vínculo entre las familias del novio y de la novia.

Dice Evans Pritchard: "...el objetivo de los jóvenes y las niñas (en su relación) es el de formar un vínculo amoroso durable y cuando el acto sexual tiene lugar, es sólo parte de una relación más compleja... que se considera que debe siempre llevar al matrimonio... La idea del matrimonio entre los *nuer* está de tal manera arraigada... que ella sigue siendo la orientación principal de la vida desde la infancia<sup>16</sup>".

Esto es válido con relación a los pueblos de Africa austral, ya sea el matrimonio monogámico o poligámico<sup>17</sup>.

En un contexto regional poligámico, los *kúa* han optado por la monogamia. Interesa buscar el por qué.

La poligamia puede tener su motivación principal en la apetencia sexual de un grupo dominante (caso de los *bakgalagadi*<sup>18</sup> de la CKGR), en lo económico (caso de los *ovahimba*) o en la necesidad de construir o reconstruir la familia. Así ocurre en los pueblos con elevada mortalidad masculina debida a guerras frecuentes y también entre los *kúa*, donde normalmente todo se reduce a una excepcional bigamia que constituye una forma de asegurar la descendencia —cuando la primera mujer es estéril— o de amparar a una viuda y sus hijos, en particular si es hermana de la primera esposa o esposa del hermano del nuevo marido (sororato o levirato respectivamente, no obligatorios).

La tenencia de más de una mujer no se adapta al *ethos* de ese pueblo ni a la tendencia principal de su sociedad arriba definida. La armonía en la familia es esencial para la forma de crianza a que he aludido y la monogamia es más favorable para lograrla, pues en ella el hombre podrá con mayor eficacia desempeñar sus roles de marido y de padre.

<sup>16</sup> Op. cit., p. 79

<sup>17</sup> Poligamia, en Africa, es sinónimo de poliginia. La poliginia es la forma dominante de matrimonio en Africa tribal (Kelsing, Roger, *Cultural Anthropology. A contemporary perspective*, 1981, Holt, Rinehart & Winston Inc.). No existe allí la poliandria —una mujer con dos o más maridos—, de la cual se mencionan tres casos en el mundo, en sendas tribus del Tibet, India y Polinesia. En uno de esos casos la institución está vinculada a la matanza de niñas recién nacidas (v. por ejemplo: Alliot, Op. cit. . 948; Panoff, M., y Perrin, M., *Dictionnaire de l'Ethnologie*, 1973, París, Payot, p. 215).

<sup>18</sup> Los *bakgalagadi* o "gente del Kalahari" son los pueblos de lengua bantú más modestos en la escala social de Botswana. Un grupo de ellos, huyendo de la servidumbre que les imponían los *bakwena* y de los efectos de la guerra, entró en la árida CKGR, probablemente a principios de siglo y tuvo conflictos con los *kúa*, a los que redujo a servidumbre en algunos lugares.

La poligamia —lo he visto entre los *ovahimba*— crea una forma particular de estrés en el marido y es fuente de conflictos entre las mujeres, los cuales inciden en la familia. El marido debe tomar precauciones, tales como introducir entre las respectivas casas de sus mujeres, algunas de parientes de él, quienes le informarán cuando exista maleficencia de una contra otra. En la poligamia se multiplica el número de hijos por cada padre, lo que implica una menor atención y más rivalidades entre aquéllos. Los niños *ovahimba*, comparados con los *kúa*, desde los primeros meses, gozan de menor dedicación de la madre y reciben un trato más duro. A medida que van creciendo, los castigos físicos a cargo del padre, frente a descuidos o fallas en las tareas, pueden tornarse excesivamente fuertes. Se trata de una mentalidad que favorece las virtudes guerreras —desarrolladas en torno de las luchas para obtener o conservar el ganado— y un particular sistema producido por ella, que incluye como esencial componente la poligamia.

La limitación a una sola esposa concuerda con la sencillez de la sociedad *kúa* y su rechazo por lo que pueda dar origen a conflictos. La violencia, dentro o fuera de la sociedad, es negativa para ellos, y así lo demuestran sus métodos de persuasión y mediación para tratar los conflictos, sus sanciones sociales no violentas y la carencia de organización militar o vestigios de la misma (como los cantos y ritos de guerra). No existe el clásico rol de guerrero en los hombres *kúa*, que en cambio, tienen marcadamente adquirido el de cazador. Entre ellos la caza posee una importancia notoriamente mayor a la que tiene en el resto de la gente de Africa austral. El hombre sigue siendo el encargado de matar, pero se prepara para hacerlo únicamente en la caza.

Otra diferencia de los *kúa* con los pueblos polígamos a que he hecho referencia, es el *status* de la mujer.

Entre los *thonga* y en menor medida entre los *ovahimba*, hay una preeminencia del hombre sobre la mujer, que se traduce en una sobrevalorización simbólica y una posición real de mayor importancia en el grupo. Los *thonga*, por ejemplo, consideran masculino el lado derecho del cuerpo, y la palabra “derecho” es sinónimo de bueno, verdadero y bello, mientras que el lado izquierdo es femenino. Los cónyuges se asignan con ese criterio los lados de la casa. En uno y otro pueblo los hijos “pertenecen” al padre legítimo, quien los conserva consigo en caso de divorcio, siempre que no sean lactantes.

Entre los *kúa*, con la misma excepción, los niños quedan con el cónyuge abandonado. El rol de la mujer es altamente valorizado.

La distinción entre los sexos empieza simbólicamente: al cumplir el bebé un mes, cuando recibe un taparrabos diferente según sea varón o mujer. Ambas piezas están adaptadas para tapar los genitales según el sexo.

Se da a los niños pequeñas tareas no bien pueden comprenderlas y realizarlas, desarrollando su sentido de cooperación y de responsabilidad. El rol correspondiente a cada sexo, inculcado a partir de la segunda edad (tres años: ver más abajo), define la personalidad viril o femenina y la afirma a medida que el niño se desarrolla.

Los ritos de iniciación (pubertad de la niña y primera caza del varón) son verdaderas consagraciones de la personalidad sexual del iniciado y marcan a fuego esa identidad. Habitualmente, en Africa, el rito de los varones tiene más importancia que el femenino, a tal punto que éste, en algunos pueblos, como los *thonga*, no existe. La tendencia principal de la sociedad *kúa* hace, por el contrario, que sea más trascendental y más fuerte el rito de la primera menstruación que el rito masculino.

Todo está concebido, en el ritual femenino, para que el pasaje a la condición de mujer (y a cierta manera de ser mujer), sea definitivo e indeleble. Se trata de una prueba para la iniciada durante la cual recibe una enseñanza ritual de los conocimientos y reglas de conducta que se espera que posea (roles, deberes, normas de vida sexual, prohibiciones, tabúes, etc.). La iniciada ya sabe la mayor parte de lo que se le enseña, de ahí que más que de enseñar se trata de inculcar normas y conductas en la niña, para toda su vida.

La iniciada no puede ser vista por varón alguno desde la segunda edad y debe permanecer dentro de una choza sin tocar el suelo y sin moverse, la cabeza y el cuerpo permanentemente cubiertos. Su cuerpo es peligroso para el medio ambiente, lo que demuestra la importancia que reconocen los *kúa* al grandioso y trascendental surgimiento de la fecundidad. De allí es sacada por la noche y llevada, alzada por otras mujeres, lejos de las casas para sus necesidades fisiológicas. Este régimen se prolonga hasta la siguiente menstruación y está acompañado por continuos bailes festivos de las otras mujeres alrededor de la choza.

Recién al terminar el ritual, la niña es vista por su padre y los demás hombres y tiene lugar una gran fiesta de recepción, en la que interviene todo el grupo<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Con motivo de los desmanes cometidos por algunos alumnos de último año del ILSE, al terminar los cursos de 1994, justificando la desautorización de la sanción aplicada por las autoridades del mismo, dijo el Rector de la Universidad de Buenos Aires que se trataba de un rito de pasaje (La Nación, noviembre de 1994). Bien dicen que la ignorancia total es mejor que una idea superficial de las cosas. Lo ocurrido en el ILSE es lo opuesto a un rito de pasaje, que por la edad de los alumnos correspondería a la iniciación en la edad adulta. En este último, para consagrar el paso de un estadio a otro se aísla a los iniciados y se los somete a pruebas muy duras. Como dice Junod, en el caso de los varones *thonga*: se les enseña a sufrir, aguantar, obedecer y ser verdaderos hombres. Durante tres meses, en el caso de ese pueblo, deben sufrir toda clase de violencias. El rito de pasaje da a los jóvenes, en forma ritual, las enseñanzas de los deberes propios de su sexo en su vida futura, para reintegrarlos a la sociedad con una ceremonia festiva en la que todos toman parte y gozan por igual. Es un rito de formación, educación e

He sido testigo<sup>20</sup> de este ritual, a partir del cual uno comprende hasta qué punto la sociedad se interesa en que la mujer sea plenamente mujer.

El rito correspondiente al varón no depende de un hecho fisiológico sino de un logro suyo: la caza de un antílope grande, en cuya ocasión se desarrolla una gran fiesta en la que no pueden tomar parte ni el iniciado ni su madre. El abuelo materno hará cortes con una espátula en el pecho, los brazos y el cuello del joven<sup>21</sup> para asegurar durante toda su vida el éxito en la actividad viril por excelencia: la caza. La plena condición de hombre, sin embargo, sólo es lograda cuando el hombre posee una mujer exclusiva para él.

No es de extrañar que la conducta homosexual no exista en la sociedad *kúa*, como tampoco existe entre los *ovahimba*, donde también están organizados los roles sexuales y la iniciación en ambos sexos. Ni aquel pueblo, monogámico y pacífico, ni éste, poligámico y guerrero, conocen la homosexualidad, incompatible con la clara demarcación de los dominios masculino y femenino, apoyada en los roles sexuales.

La homosexualidad, según Junod, tampoco existía entre los *thonga*. El fenómeno, según el mismo autor, aparece en el sur africano con las cárceles introducidas por los europeos y se desarrolla en las grandes movilizaciones de hombres, sacados de sus aldeas para ser llevados por largos períodos a las minas de Africa del Sur. Allí, a pesar de las penalidades establecidas por las autoridades, se desarrolló en forma de institución clandestina, estructurada en base al modelo del matrimonio, con pago de la tradicional prestación matrimonial —percibida por la “novia”—, un ritual y normas específicas, tanto para la convivencia “matrimonial” como para el “divorcio”<sup>22</sup>. Nótese cómo, aún en la

integración en la sociedad, mientras el seudorrito del Rector es un ataque simbólico y real a la institución creada y mantenida por la sociedad y por sus padres, para diversión de los seudoiniciados, quienes, lejos de sufrir prueba alguna, actúan por sí y para sí, al margen de la sociedad y lejos del aprendizaje ético ínsito en los ritos de pasaje.

<sup>20</sup> Mi asistente, la licenciada en antropología Teresa Usandivaras, tomó parte en el ritual mientras que yo debí permanecer a 70 mts. de distancia, desde donde veía bailar desenfrenadamente a la mujeres. Pude en cambio oír las explicaciones de la tía de las iniciadas.

<sup>21</sup> Esos cortes tienen un interesante simbolismo cuya explicación excede los límites de este trabajo.

<sup>22</sup> Junod, Henri A. *The life of a South African Tribe*, 1962, New York, University Books Inc., p. 98 y *appendix III*, ps. 492-495. Junod (1863-1934), suizo, integrante de la *Misión de la Suisse Romande* en Africa oriental de la Iglesia Protestante, Suiza, se dedicó al estudio de los *thonga* del sur de Mozambique, donde vivió en los periodos 1889-1896 y 1913-1920. I. Shapera, por su parte, refiriéndose a los pueblos *tswana* (actual Botswana y Tranvaal) dice: “Sodomy is said to be unknown, except among a few men who have returned from the mines”. La conducta, en esos casos, era severamente castigada. En cambio, los actos lesbianos de niñas y jóvenes mujeres no eran considerados reprobables. (*A Handbook of Tswana Law and Custom*, 1938, London, Frank Cass, p. 278). No ocurre esto último entre los *ovahimba*, quienes, cuando hubo que explicarles la homosexualidad para formularles la pregunta sobre su existencia, por carecer de una pala-

desviación, se buscaba insertar la conducta en una institución social preexistente.

La definición sexual entre los *kúa* tampoco admite excepciones rituales, como los ritos llamados “de inversión” o cambio de roles que se dan en algunos pueblos de Africa Central<sup>23</sup>.

El tema de los sexos debe ser considerado en relación con las edades<sup>24</sup>.

Las edades entre los *kúa* son:

- 1<sup>a</sup>: /aré/óá desde el nacimiento hasta que el niño se ocupa de sí mismo, va solo a hacer sus necesidades lejos de las casas y asume pequeñas tareas en beneficio de la familia (aproximadamente 3 años).
- 2<sup>a</sup>: //wexa/óá hasta la pubertad en la mujer con su ineludible ceremonia de iniciación y la caza del primer animal grande en el joven.
- 3<sup>a</sup>: nnew/óá (hombre /gaé, mujer /óá): hasta la edad habitual para casarse.
- 4<sup>a</sup>: nnew: jóvenes adultos casados.
- 5<sup>a</sup>: /goko se empieza a perder fuerza, a tener algunas arrugas. El hombre ya no puede correr un largo recorrido, como los que exige la caza con arco y flecha y la mujer debe limitar sus esfuerzos.
- 6<sup>a</sup>: /gokonnaw los dientes están gastados, se comienza a usar bastón, la persona permanece en las casas la mayor parte del tiempo.

A partir de la segunda edad comienza la diferencia de tratamiento de los niños según el sexo. Ambos padres intervienen, pero la formación del varón gradualmente va recayendo sobre el padre, el abuelo y

bra para denominarla, preguntaron “y las mujeres ¿cómo hacen?” (Omuhonga, Namibia, 1993).

<sup>23</sup> Allí, en ocasiones especiales, lo mismo que el individuo común representa al jefe y viceversa, el hombre imita a la mujer disfrazándose de ella y la mujer hace lo propio con el sexo opuesto. Marc Augé hace notar que estas ritualizaciones, más que recusar, subrayan el conjunto de diferencias cultural y socialmente instituidas, llevándolas a la caricatura y distribuyéndolas momentáneamente de manera desviante, que —en una perspectiva funcionalista— en el fondo no hacen más que reforzar el orden establecido (Augé, Marc. *Le sens de l'autre - Actualité de l'Anthropologie*, 1994, París, Fayard, p. 111 y sigtes). En el enfoque de estos temas, Seymour Smith advierte que debe distinguirse en antropología entre actos de homosexualidad ritual, marcados en sí mismos como anormales, y actos habituales homosexuales que ocurren en contextos no rituales (Seymour-Smith, op. cit., p. 138).

<sup>24</sup> A partir de esa evidencia, he realizado una etnografía del sexo y de la edad. Mi aproximación heurística se realizó, de modo natural, a través de una grilla con doce casilleros provenientes de las columnas “masculino” y “femenino” y en cada una de ellas, las seis edades en que los *kúa* dividen la vida humana.

los hermanos mayores, lo mismo que la niña se desarrolla en la esfera familiar femenina. Aquélla tiene un trato respetuoso y distante con su padre y no pueden mantener conversaciones, mientras la madre no tiene esa restricción con su hijo. En una comunidad de familias que se dispersan por falta de agua o alimentos en la estación seca y quedan a menudo aisladas en el desierto, puede verse en aquella restricción una valla contra el incesto.

A través del ejemplo, los juegos imitativos, las tareas asignadas y las enseñanzas verbales, cada hijo aprende a ser responsable del modo que corresponde a su sexo. Las diferentes edades traen, naturalmente, variantes en la plenitud del desempeño de los roles.

Los roles y dominios según el sexo, entre los *kúa* son:

	1	
	Dominios excluyentes	
Caza	♂	♀
		Menstruación (peligro de la sangre menstrual para el hombre, prohibición de hablar del tema: los hombres, como regla, no pueden hablar de lo que sólo ocurre a las mujeres).
Caza		Embarazo (prohibición del tema).  Parto, placenta y recién nacido (alejamiento del hombre, prohibición del tema).  Lactancia (distancia del hombre y prohibición del tema).

## 2 Roles y tareas

### 2.1. En líneas generales

Tareas que requieren fuerza física, grandes desplazamientos y ausencias

Tareas que hacen a la continuidad de la vida

2.2.

En detalle

Caza	Alimentación cotidiana:
Trueque y comercio	• lactancia
Desplazamientos no acompañados	• recolección
	• cocina
Trabajo semipermanente en lugares alejados	Búsqueda y acarreo del agua y su fabricación a partir de vegetales
Protección de la casa y del corral (desde los 7/8 años)	Cuidado de la casa
Trabajos derivados de la caza: fabricación de los instrumentos, cuereo, trozado y preparación del animal para cocinarlo, trabajos con las pieles, incluida la fabricación de la ropa.	Cuidado permanente de los niños en la primera edad
Fabricación del fuego (con dos palitos, tarea que requiere un gran esfuerzo físico).	
Manutención del fuego durante la noche (indispensable para abrigo en invierno)	Manutención del fuego durante el día (fuego para cocinar)
Hachaje de árboles y cortes de grandes ramas para el fuego y la construcción	Búsqueda y transporte de la leña liviana.
Colocación de los pilares (troncos) de la choza.	Terminación de la choza, cubriéndola con ramas y pasto.
Fabricación de los utensilios en general, inclusive los que usa la mujer, como el palo para cavar.	Fabricación de utensilios pequeños relacionados con la cocina y con los niños.
Curación (a cargo del hombre-médico):	Canto y música para dar fuerza al hombre-médico para caer en trance y curar.

— de los males traídos por los espíritus de los muertos (en la danza con trance)

— de los adultos, con medicinas de origen vegetal y animal.

— atención psíquica de los adultos en caso de muerte de familiares.

Fosa y traslado del cuerpo en el entierro de los adultos.

Enseñanza a los hijos varones desde la segunda edad:

- comportamiento en general
- caza
- otras actividades viriles

Danza: baile alrededor de las mujeres y trance.

Cuidado de las cabras (varones entre los 6/7 años y la tercera edad).

Cuidado de los burros

Ensayos de agricultura: fabricación de la herramienta para limpiar el terreno; cerco y limpieza.

Curación de los niños con diversas medicinas, salvo cuando su enfermedad está originada por los espíritus.

Idem, en el entierro de los niños.

Enseñanza a los hijos de ambos sexos en la segunda edad:

- buenas maneras
- conducta en general
- canto y música a quienes lo piden

Enseñanza a las niñas de los conocimientos necesarios a la mujer

Enseñanza a los jóvenes de la conducta debida hacia las niñas y mujeres en general

Mujeres sentadas alrededor del fuego hacen la música con voces y batir de manos.

Iniciativa de la danza: sin mujeres no hay ritmo.

Cuidado de las cabras (mujeres en 5ª y 6ª edad: las cabras no se alejan mucho de las casas).

Cuidado de las gallinas (adquisición reciente)

Ensayos de agricultura: mantenimiento del cerco; siembra; cuidado de los cultivos; cosecha.

Los roles y dominios se proyectan en el mundo espiritual y simbólico<sup>25</sup>. Explicaré brevemente que los *kúa* reconocen un solo Creador; //gamá. En mi libro *The Kua...* ya mencionado, distingo entre la mitología, que explica los orígenes de lo existente, en los que intervienen //gamá y los primeros seres creados, y lo sagrado, que hace a la relación del hombre con //gamá y con los espíritus de los muertos (//gamahare)<sup>26</sup>.

Los mitos son relatos orales, contados de manera teatral, frente a los cuales pueden oírse risas, pero no se observan expresiones dramáticas. Lo sagrado, en cambio, compromete al hombre profundamente, con sentimientos de amor, esperanza y temor, que dan origen a la oración. Mientras //gamá es un ser benevolente, que ama a sus hijos humanos y escucha a veces sus pedidos (cuando no los escucha, los *kúa* tratan de justificarlo), los espíritus de los muertos pueden hacer daño a los vivientes y son temidos por éstos, quienes no dejan de rogarles para evitar su malevolencia o curar una enfermedad de ese origen.

Lo sexual está ausente del mundo sagrado de los *kúa* —poco importa el sexo de los espíritus— y sólo aparece en la mitología, de manera generalmente cómica y picaresca. De ese modo se explica el descubrimiento del acto sexual. Los mitos contienen, a menudo, crudas referencias al sexo, que no dejan de ser llamativas en un pueblo donde es una gran vergüenza hablar de lo sexual cotidiano, tema tabú aún entre personas del mismo sexo. Por otra parte, mientras en la vida real corresponde al hombre la iniciativa sexual, en los mitos vemos a las mujeres incentivando al hombre abiertamente a hacerles el amor. Es también llamativa la violencia y crueldad en los mitos, frente a la paz social que caracteriza a las sociedades *kúa*; mientras el adulterio no aparece en la mitología, no obstante tratarse de un hecho corriente que constituye, junto con las cuestiones originadas por los niños, la mayor fuente de conflictos.

La caza da origen a los más importantes símbolos de lo masculino, mientras que la función nutricia de la mujer hace nacer la analogía de lo femenino con todo lo que alimenta y protege la vida. Así, por ejemplo, el viento sur, que dispersa las nubes y quema el pasto, es el viento macho, “porque mata”. El viento norte, que trae la lluvia, es el viento femenino porque “esperamos algo de él... como los niños esperan que su madre les traiga algo al volver: es parecido”.

La mitología parece desaconsejar la bigamia, ya que abunda en relatos de esposas que se ponen de acuerdo para exigir a su marido y para tenderle toda clase de trampas y castigos por no traer suficiente

<sup>25</sup> World view, Weltanschauung, sistema de valores y creencias.

<sup>26</sup> Esta palabra se forma con el nombre “//gamá” y el sufijo “hare”. “//gamá” podría ser traducido como “el Espíritu” mientras que “//gamahare”, los espíritus, con minúscula.

carne al hogar. La virilidad está relacionada con el éxito en la caza, primer rol del varón.

La mayor fuerza del hombre y su voz más sonora originan diversas representaciones sexuales de la naturaleza. Así las tormentas eléctricas traen lluvias masculinas mientras las precipitaciones suaves y regulares son las lluvias femeninas.

Las estrellas de invierno, asimiladas a las heladas, y la tierra misma —porque come a todo el mundo (alusión al entierro)— no pueden ser sino masculinas.

Los senos femeninos no constituyen un particular símbolo erótico; simbolizan, en cambio, la alimentación. Ellos están permanentemente a disposición del bebé. La mujer es además dadora del agua, valorizada al máximo en una región que carece de fuentes permanentes de ella. Todo conduce al simbolismo mujer-vida.

Debo agregar aquí que entre los *kúa* no se practica el aborto, considerado peligroso para la mujer y contrario a su vocación materna. Aun el aborto involuntario es visto negativamente, como un peligro para el medio ambiente.

La infertilidad es entendida como una desgracia. La antropología ha desarrollado apenas el importante tema de la fertilidad con su opuesto, la esterilidad, vinculada a menudo a causas cósmicas<sup>27</sup>. Tampoco se ha detenido mayormente en la concepción, el embarazo y la representación del ser humano en gestación.

Estos temas tienden a ser olvidados, paralelamente con el vaciamiento de la representación de la mujer de uno de sus contenidos esenciales: la maternidad. Olvidamos una vez más la biología y nuestras propias historias individuales. No ocurre lo mismo entre los *kúa*: la maternidad es la culminación de la condición femenina y para ella han sido formadas las mujeres. La concepción origina la idea de "persona" en el niño por nacer, considerando los *kúa* que tiene un alma desde ese momento. Es el alma lo que hace una persona del niño concebido.

Las mujeres custodian las tradiciones, función no explícita pero real, y esencial para la identidad del grupo. Mantienen de ese modo el equilibrio, frente al hombre que va y viene de otros lugares.

La distinción hombre-mujer llega hasta el entierro: el primero es enterrado mirando hacia el oeste mientras que la mujer es colocada cara al este.

La complementación hombre-mujer está presente en los rituales y en las curaciones de los *kúa*, en las que se utilizan a menudo medi-

<sup>27</sup> V. Héritier, Françoise, "Sterilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique", en *Le sens du mal*, bajo la dirección de Marc Augé y Claudine Herzlich, 1984, Montreux, Gordon & Breach Science Publishers (última edición: 1991, París, Editions des Archives contemporaines).

cinas orgánicas provenientes del otro sexo, como la orina del marido, que se da a beber a la mujer durante el parto, o la orina de la mujer que se da al marido, mezclada con polvo de una raíz, cuando éste ha violado algún tabú, para evitar el peligro que ello genera.

Son muchos los ejemplos de la presencia simbólica de lo masculino en un ámbito puramente femenino y viceversa. De igual manera, entre los *thonga*, es la mujer quien lleva las medicinas al hombre y viceversa. Las medicinas son clasificadas en masculinas y femeninas. Se usan las femeninas para curar a los guerreros y para sacrificar el macho cabrío, y las masculinas para el sacrificio de la cabra hembra (el sacrificio en beneficio de una mujer requiere que sea de un animal macho y viceversa).

La asignación primaria de roles entre los *kúa* (hombre = caza; mujer = recolección, alimentación y agua) parte de las características biológicas de uno y otro sexo. Se ha dado primacía a las esenciales funciones biológicas de la mujer, tanto más involucrada que el hombre en la transmisión y cuidado de la vida en sus primeras etapas.

La caza, ya sea con arco y flecha o con lanza, es obviamente incompatible con el embarazo, el parto, la lactancia y el cuidado del lactante.

Las oposiciones simbólicas caza-femineidad y caza-menstruación son muy fuertes y hacen, por ejemplo, que se suspendan las danzas del ritual de pubertad de la niña, cuando los hombres han ido a cazar. Cazar, conducta viril por excelencia, es matar, mientras la menstruación—hecho puramente femenino— se relaciona con la fecundidad.

La recolección, es un va y viene cotidiano que realizan las mujeres en las horas de menos calor, llevando los niños en las espaldas o a pie, según la edad.

No es actividad incompatible con la lactancia ni con el embarazo, salvo durante el último mes, en que es suspendida. La tarea no es leve, requiere agacharse a menudo y el esfuerzo de cavar con el palo cavador. Pero su ritmo es muchísimo más lento que el de la caza y las mujeres no deben abandonar a sus bebés, ya que trabajan sin quitarlos de sus espaldas.

La lactancia se prolonga hasta que el niño puede comer por sí solo. El rol de la mujer de alimentar a sus hijos se extiende a la alimentación, en general, de la familia, lo que incluye la cocina. Consecuencia de lo dicho es que corresponde a ella el cuidado de los niños en la primera edad.

Las demás tareas se organizan con la misma lógica: a las mujeres lo que requiere continuidad y se relaciona con la alimentación y los niños, a los hombres lo que requiere grandes esfuerzos y desplazamiento y lo que deriva de eso. Esto deja mayor tiempo libre a los hombres en el campamento, que aprovechan para trabajar las pieles y fabricar los artefactos que todos usan.

Los roles son complementarios y aceptados como justos y necesarios. Con variantes, relacionadas con las diferentes actividades de los pueblos, la división de roles se manifiesta en los demás pueblos de Africa austral.

Los roles propios de cada sexo no implican el menor desinterés hacia lo que corresponden al otro. Por el contrario, hay siempre una cooperación material y simbólica del sexo no directamente involucrado en el rol. Por ejemplo, el padre, ajeno al parto y hasta la primera luna alejado del niño, cumple las tareas de recolección de alimentos vegetales y búsqueda del agua normalmente a cargo de su mujer, mata un animal para proveer la primera manta para transportar al niño, busca los medicamentos necesarios, etc.

La complementariedad de los roles va de la mano con las ideas, sentimientos y principios tácitos de los *kúa*, que pueden conceptualizarse así: "hombre = hombre que posee una mujer", "los niños siempre con un padre y una madre" (naturales o putativos, que cumplen en relación a ellos los respectivos roles), "el bienestar y la felicidad de nuestros hijos es lo primordial entre nosotros", "vivir bien juntos" (sic) "es el primer deber: todos deben cumplir sus obligaciones hacia sus familias y hacia los demás", "nos gusta vivir juntos porque eso es el amor de los unos por los otros" (sic), "nadie puede vivir alejado de los suyos" (sic).

En muchos pueblos africanos las mujeres están excluidas de los asuntos públicos. Los *kúa* siguen un sistema menos rígido y más racional y las mujeres determinan las decisiones comunes relacionadas con sus roles, como la de emigrar, ya que nadie como ellas conoce las posibilidades de seguir obteniendo el agua y los vegetales necesarios para la vida en el lugar en que están.

De la armoniosa repartición de roles ha resultado una sociedad armoniosa y una valorización pareja de ambos sexos, con un acento puesto en la mujer, como consecuencia de la tendencia principal a que he aludido. A partir de esos hechos, he desarrollado y sustentado la tesis de que una sociedad es el resultado de la manera como se establece la relación "hombre-mujer"<sup>28</sup>.

28 Tesis de doctorado presentada y sostenida en 1994 en l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, de París, con Marc Augé como director de tesis.