

*Información etnológica y análisis  
de la reproducción social.  
El caso Yamana*

Assumpció VILA MITJÀ  
Guillermina RUIZ DEL OLMO  
*Lab. Arqueología del C.S.I.C. Barcelona*

**RESUMEN**

A partir de la formulación de la contradicción principal (Argelés y Vila 1993), para caracterizar el Modo de Producción Cazador, y desde la concepción de la Etnoarqueología (Estévez y Vila 1996) como interfase para la obtención de una adecuada metodología arqueológica, pensamos que un trabajo exploratorio y metodológicamente rentable es evaluar la potencialidad de la hipótesis en una sociedad subactual incluida en este modo de producción. Aquí se propone analizar las fuentes escritas existentes de la sociedad yamana, centrándonos en los procesos implicados en la reproducción social, con el objetivo de mostrar que el control de la reproducción pasa por el control de las mujeres, a través de su desvalorización social.

**Palabras clave:** Etnoarqueología, reproducción, mantenimiento, Yamana.

**ABSTRACT**

Starting from the formulation of the main contradiction (Argelés & Vila 1993), to characterize the Hunter Mode of Production, and from the proposal departed from the Ethnoarchaeology (Estévez & Vila 1996) to obtain an adequate archaeological methodology, we think that a parallel work, exploratory and methodologically profitable, is trying to evaluate the explanatory potenciality of this hypothesis in a sub-present society that can be placed within this MP. Here we propose to analyze the written existing sources about Yamana society, starting from the wor-

king processes implied in social reproduction, in order to show that control over reproduction went through control over women, which was consecuted through their social devaluation.

**Key words:** Ethnoarchaeology, reproduction, maintenance, Yamana.

## PRESENTACIÓN

Los trabajos que venimos desarrollando en Tierra del Fuego (Argentina) desde 1988, concretados en dos Proyectos de investigación hispano-argentinos sucesivos, surgieron de la necesidad de avanzar en Arqueología prehistórica. Se trataba de poner en cuestión el principio-axioma arqueológico de la incapacidad de esta disciplina para ir más allá de una descripción del sistema de subsistencia. Ello nos llevó primero a reformulaciones teóricas, después metodológicas e instrumentales que precisaban de contrastación para no quedarse sólo en propuestas. El camino elegido e iniciado nos llevó a Tierra del Fuego por razones ya publicadas (Piana *et al.* 1992; Estévez y Vila 1996).

El centro de la teoría de partida (Argelés y Vila 1993) está formulado en base a la Contradicción Principal existente entre producción de recursos y reproducción social en sociedades que no controlan la reproducción de sus recursos. El mantenimiento, la continuidad de estos sistemas socioeconómicos, lleva implícito un estricto control social de ambos polos de la contradicción: la producción y la reproducción (Estévez *et al.* 1998).

Este doble control podía ser ejercido de muchas maneras. Y está claro que las subactuales sociedades recolectoras-cazadoras-pescadoras lo habrían hecho exitosamente hasta llegar al momento de su colisión con la expansión de la sociedad europea.

La sociedad yamana, uno de los grupos canoeros de los canales fueguinos sudamericanos, fue una sociedad con modo de producción cazador-recolector que se mantuvo como tal durante, al menos, 6.000 años (Estévez y Vila 1996). Ella fue nuestro objeto de estudio. El trabajo arqueológico desarrollado por nuestros Proyectos en la costa norte del canal Beagle, en los últimos asentamientos del grupo yamana, tenía la ventaja de poder ser adecuadamente contrastado con una completa imagen etnográfica. Esta fue la resultante de un trabajo exhaustivo de recopilación, efectuada básicamente por los antropólogos argentinos contraparte del Proyecto, y en un sistemático análisis crítico de TODA la documentación histórica existente sobre este grupo (Orque-

ra y Piana 1999): desde la descripción de Schapenham en 1626, siguiendo con las del siglo XVIII, las de Fitz Roy, Darwin y demás expediciones del siglo XIX, las existentes en publicaciones dispersas y/ o de difícil acceso que han sido recopiladas (como p.e. lo publicado en la revista de la Central Misionera a la que pertenecían el obispo Stirling y el reverendo T.Bridges), los originales inéditos y documentos personales de los primeros colonos como los del citado T.Bridges, hasta llegar a los trabajos de la expedición francesa al Cabo de Hornos (1891) y los del etnólogo-misionero austriaco M.Gusinde ya a principios de este siglo, así como la obra de L.Bridges publicada en 1947. Hemos incluido también en esta exhaustiva recopilación los materiales fotográficos existentes.

Además, complementamos la información con la revisión, desde una óptica arqueológica, de la casi absoluta totalidad de los materiales yamanas de diversas procedencias, depositados en museos etnográficos europeos (que es donde se encuentran la colecciones más completas y mejor documentadas) (Estévez y Vila 1996).

Todo ello cristalizó, por nuestra parte, en una representación de la sociedad yamana en la que funcionaba la Contradicción Principal antes enunciada, es decir pudimos analizar cómo se articuló en esta sociedad el «equilibrio» entre las relaciones sociales de producción y las de reproducción.

Con este resultado obtenido a partir de las fuentes etnográficas (teníamos una sociedad donde el control de la Contradicción Principal funcionaba) pasamos a la parte arqueológica que no vamos a tratar aquí (Estévez y Vila 1996). Pero recordemos que la estrategia de ida y vuelta entre las distintas clases de fuentes de información (etnográficas y arqueológicas) sobre **una misma sociedad** forma parte del intento, enunciado al principio, de poner a prueba la metodología arqueológica y convertir a la Arqueología prehistórica en una ciencia con posibilidad de responder a sus objetivos de un modo global.

La imagen etnográfica resultante de los estudios de fuentes y materiales de museos nos permite, en este artículo, realizar un ensayo metodológico sobre nuestra hipótesis de **control social de la reproducción**. En nuestra propuesta (Argelés y Vila 1993) entendemos la división sexual-social de trabajo como el aspecto fenoménico de este control de la reproducción, el cual implicaba, para ser exitoso, un control de las mujeres. Para poder ejercer control sobre una parte de la sociedad hay que desvalorizarla. Una vía pudo haber sido, proponemos, considerar sus trabajos (los de las mujeres) como propios de su naturaleza, carentes de la importancia social, que por contraposición sí

tendrían los de los hombres. Desvalorizando el trabajo se desvaloriza la persona que lo realiza.

Para testar este mecanismo deberíamos constatar en esta imagen etnográfica una minusvaloración social de las mujeres en los procesos de trabajo implicados tanto en la producción de bienes como en *la reproducción social* así como también en los relacionados con ceremonias sociales, e inclusive en mitos y leyendas (soporte ideológico necesario para la continuidad de cualquier formación social). Minusvaloración social que no tiene ningún referente/correlato real en cuanto al valor objetivo de la producción, pues a este nivel la complementación es evidente. Lo que no es equitativo es el tiempo de trabajo: completo en las mujeres y puntual en los hombres.

Para llevar a cabo este análisis sobre el control de la reproducción a través de su mecanismo de desvalorización de las mujeres en los grupos yamana, es decir sobre el proceso de producción de **sujetos**, proponemos una metodología de estudio de las fuentes etnográficas paralela, en su conjunto, al análisis de la producción de **objetos** que usamos en Arqueología. Por ejemplo, para la producción de instrumentos líticos tratamos primero de analizar el proceso de obtención de la materia prima (áreas fuente), en segundo lugar los procesos de transformación de esta materia prima en instrumentos, en tercer lugar el uso de estos instrumentos (es decir, su participación en otros procesos de trabajo) y finalmente los trabajos de mantenimiento.

La producción de sujetos, aunque evidentemente es un proceso específico, comparte con la de objetos:

- 1) Que hay un primer proceso de trabajo para la obtención de la materia prima (que contiene los tres factores: un objeto de trabajo y un instrumento que en este caso es el cuerpo de la mujer y una energía invertida en el proceso del embarazo y el parto); el producto de este trabajo son las criaturas (Tabet 1985). Este producto de un primer proceso de trabajo, es la materia prima necesaria que se transformará en ser social mediante los procesos educativos (segundo proceso de trabajo).
- 2) Este ser social es «consumido» en la producción y en la reproducción sociales.
- 3) Y en tercer lugar, éste puede requerir en determinadas circunstancias (infancia, vejez, enfermedades) procesos de trabajo dedicados a su mantenimiento.

Por estas razones podemos aplicar el mismo análisis propuesto para la producción de objetos a la producción de sujetos.

Seguiremos pues el mismo método, separando los distintos Procesos de Trabajo implicados en el Proceso de Reproducción:

- El 1.º sería la *producción* de sujetos sociales. Incluye:
  - (A) el proceso de obtención de la materia prima: sexualidad, matrimonio, embarazos, parto..., y
  - (B) su transformación o elaboración, es decir procesos educativos.
- El 2.º se referirá al *uso o consumo* del producto obtenido.
- En el 3.º analizaremos los procesos implicados en su *mantenimiento* (procesos de revalorización).

## PRODUCCIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO

### A) Obtención de la materia prima

En este apartado, pues, trataremos las condiciones sociales de los procesos previos y necesarios hasta el nacimiento (que siguiendo nuestra propuesta de análisis, llamaremos «materia prima»). Consideraremos las condiciones sociales que deben cumplir las personas re-productoras en la sociedad yamana, así como los procesos del embarazo, del parto y algunos datos de los que disponemos acerca de la fertilidad femenina, número de hijas/os, el carácter del matrimonio, etc...

En la sociedad yamana, la forma social básica de reproducción de individuos es el matrimonio. En realidad, sólo son aceptados los nacimientos de nuevos seres por parte de mujeres casadas. Previamente se establecen una serie de condiciones relativas a la sexualidad de las personas, prevaleciendo, por un lado, un rígido control de la sexualidad femenina en la etapa prematrimonial, y por el otro, el *direccionamiento* hacia la reproducción biológica en el ámbito del matrimonio (heterosexualidad forzada).

En la sociedad yamana, y según las fuentes mencionadas, se intimidaba a las/los jóvenes para que no tuvieran relaciones sexuales prematrimoniales. Reforzaban estas normas con mitos donde se ilustra que cualquier tipo de relaciones sexuales implicará matrimonio (Gusinde 1986: 1207-11). Esto puede ser en realidad un primer indicio de control sobre la elección de pareja: los parientes masculinos son los que escogen definitivamente pareja para

la joven (en función del futuro apoyo mutuo en aquellos procesos de trabajo en los que intervienen los hombres). Las relaciones sexuales están destinadas exclusivamente a tener descendencia (sólo cuando hay hija/hijo se les consideraba casados), y regular estas relaciones significa controlar la reproducción o producción de fuerza de trabajo. El mismo significado tenía el que tuvieran que buscar pareja en su grupo dialectal, pero fuera del grupo familiar propio (Gusinde 1986: 750), y también la prohibición de matrimonio consanguíneo (Gusinde 1986: 630).

Las mujeres, en calidad de personas capaces de producir nuevos seres, sufrían un control limitativo de su sexualidad más fuerte que los hombres, incluso antes de la manifestación de la primera menstruación. Después de los síntomas evidentes de la fertilidad femenina, su sexualidad será claramente dirigida hacia las relaciones reproductivas.

Como se explica en el mito de la primera menstruación (Gusinde 1986: 1142-1146) los «fenómenos» reproductivos son provocados (p.e. la menstruación) o controlados (el parto) por un hombre, como resultado del castigo infligido a una mujer. Según este mito un hombre (de los primeros, llamados «fundadores») castiga mediante violación a la mujer que compartía con su hermano al demostrar ella preferencia sexual por uno de ellos; esta violación será el origen de las menstruaciones de todas las mujeres. El castigo incluye además la obligatoria adscripción de la mujer a un solo hombre (monogamia).

La primera menstruación es un acontecimiento determinante para la vida de una mujer; se la considera fruto de una transgresión de las mujeres y por tanto los hombres imparten el castigo con una serie de normas de conducta social, reforzadas con fábulas morales (Gusinde 1986: 723-4). Otras mujeres del grupo las instrúan acerca de sus futuros deberes (como mujer casada y madre): actitud sumisa, tolerante con el marido, fidelidad, complaciente, laboriosa y sin extralimitarse en sus relaciones con las demás personas del grupo.

La menstruación era considerada como cosa impura aunque a la vez suficientemente importante como para celebrar una «Gran comida» (que la propia mujer debe preparar) para que todo el mundo sepa que ha alcanzado su madurez física (Gusinde 1986: 725). En cambio, para el final de la menstruación, o menopausia, no tienen, según Gusinde (Gusinde 1986: 727) ni explicación ni mitos.

Las niñas después de la primera menstruación participan en la ceremonia llamada «CIEXAUS» (ver punto siguiente B sobre Educación). Una vez han

participado en la misma ya son aptas para el matrimonio pues se les considera ya preparadas tanto física como socialmente para la producción y la reproducción (Gusinde 1986: 721).

Si en el matrimonio no hay descendencia se cree que la mujer es anómala y el hombre toma otra esposa, por lo que se deduce que atribuyen sólo a la mujer la causa de la infertilidad. Se penaliza a la mujer el no tener hijos. De todas maneras, según la Mission Scientifique (Hyades y Deniker 1891: 187) la esterilidad es muy rara. Estos mismos autores sugieren una media de cuatro hijos por mujer aunque, según Gusinde (Gusinde 1986: 698), el promedio por familia sería de seis. En general, relata el mismo autor, los partos se siguen con breves intervalos. Y no parecía haber preferencias en cuanto al sexo de los recién nacidos.

A partir de lo que escribe Gusinde, después del primer año de vida parece que morían bastantes criaturas (en el período de 2 a 10 años). El aborto, casi nunca espontáneo, y el infanticidio (de deformes) eran implícitamente aceptados.

No parece existir control preventivo, e incluso, según la Mission Scientifique (Hyades y Deniker 1891: 195), a los dos meses del parto tenían ya relaciones sexuales.

La posible sobrenatalidad que descompensaría el tamaño del grupo se compensaría con la precariedad de las condiciones de vida unido a un mínimo mantenimiento (ver punto C) tanto de criaturas como de ancianos. Es decir, la alta mortalidad infantil haría innecesarias mayores normas restrictivas de la natalidad aunque ello implicara un mayor desgaste físico de las mujeres.

En los partos intervenían sólo las mujeres, pero no existirían mujeres «especializadas en ayudar en los partos». La madre casi no interrumpe sus labores cotidianas; alimenta a la criatura con leche materna durante los 3 primeros años. Nadie se ocupaba especialmente de cuidar a la madre o a la hija/o (Hyades y Deniker 1891: 190), sin embargo el hombre descansaba unos días por el parto de su mujer mientras el resto del grupo le proporcionaba el alimento (Gusinde 1986: 684).

Como decíamos al principio, el marido es, según un mito relatado por M.Gusinde en la página 1146-1148, el que imparte las recomendaciones que toda mujer deberá seguir durante el parto. En última instancia se les considera los responsables de la reproducción ya que además, en el mito citado, la madre muere después del parto, y el padre cansado de oír llorar al niño lo parte en dos ...y consigue así los dos primeros «seres humanos».

En el caso ejemplificador del mito, parecería que el castigo que implica la primera menstruación incluye el parto y la muerte de la culpable (después de producir).

Como hemos visto, tanto la manifestación de la fertilidad femenina, como los procesos de trabajo de la reproducción, embarazo y parto, son valorados ideológicamente de forma negativa para las mujeres: la menstruación es un castigo y fue causada por una violación, el embarazo y el parto son fruto de la derrota de las mujeres frente a los hombres en la lucha del gran cambio, e incluso las dos primeras criaturas humanas (que eran hombres) son obra simbólica del esposo de la madre. Esta serie de construcciones ideológicas son recurrentes en grupos cazadores-recolectores, donde la reproducción es arrebatada a las mujeres, ideológicamente, por los hombres. Podemos decir que todos los trabajos asociados a la reproducción biológica, realizados por las mujeres, son, por un lado, considerados negativos en el sentido que son fruto de castigos que se asocian normalmente al mítico matriarcado primigenio. Pero por el otro, es evidente que los hombres los estiman importantes, puesto que se apropian la categoría de agentes en la reproducción biológica. Por todo ello, podemos decir que la desvalorización social de las mujeres en el proceso de reproducción biológica es evidente.

Los hombres yamana podían tener más de una mujer fértil: podían tomar una segunda esposa sin consultar a la primera; la hermana joven de la esposa suele ser la segunda esté o no de acuerdo la primera. Una joven viuda será obligada (incluso con violencia) a ir con su cuñado mayor aunque éste esté casado, ya que una viuda no puede quedarse sola; una mujer viuda ya anciana será acogida también como segunda esposa (dará servicios en vez de hijos) (Gusinde 1986: 630). En cambio, una viuda no puede obligar al cuñado a casarse con ella; un hombre puede incluso llevarse la esposa de otro. Sólo los hombres pueden decidir divorciarse (Gusinde 1986: 639). No existe la polian-dria, según todas las fuentes consultadas.

Siguiendo con las mujeres viudas, incluso Gusinde reconoce que no tienen elección. Deben acallar sus deseos e irse con el que la acepta o con el cuñado, si éste quiere (Gusinde 1986: 623 y ss.); en realidad comenta este autor que lo que se enfatiza es que ella debe cuidar de los sobrinos. El hermano mayor tiene el primer derecho sobre la cuñada viuda; aunque esté casado y su mujer no quiera, incluso puede abandonar a ésta (Gusinde 1986: 625) y obligar a la viuda a irse con él. La decisión es siempre unilateral.

En otro momento, dice Gusinde que lo fundamental del matrimonio es tener hijos, por eso existen matrimonios con diferencias de edad: podemos

encontrar a mujeres jóvenes, que pueden trabajar y procrear, casadas con hombres viejos. Al revés ocurre con menor frecuencia.

La complementariedad económica real implica parejas heterosexuales y por tanto una mayor frecuencia de relaciones sexuales con probabilidad de reproducción. Todas las demás normas son de control de reproducción, que pasa por el control de la sexualidad femenina. Respecto a este tema podemos leer mitos donde las mujeres que ejercen una sexualidad fuera de las normas son castigadas incluso con la muerte. Así, no admiten la existencia de madres solteras y son rechazadas las mujeres que no tienen descendencia en el matrimonio.

Ni siquiera en esta parte del proceso de producción de sujetos, donde el instrumento de trabajo o medio de producción es el cuerpo de las mujeres, tienen ellas el control o la posibilidad de decidir.

## **b) Transformación o elaboración de la materia prima**

En este caso de producción de sujetos nos referiremos a la educación necesaria hasta conseguir un «Sujeto Social yamana».

La educación es el proceso mediante el cual se enseñan y delimitan las funciones sociales respectivas que se esperan de ambos sexos en el futuro. En el caso yamana, lo fundamental en aras a la complementariedad, es el aprendizaje de los trabajos (procesos de producción) que van a desempeñar, o en los que van a participar mujeres y hombres, así como el comportamiento social adecuado de ambos.

La educación pasa claramente por *enseñar* (ergo, no es natural) a cada una/o su lugar en la producción y en la reproducción. Por una parte, determina qué trabajos y «juegos» les corresponden (sin posibilidad de escoger y por otra, cuales deben ser las normas de conducta para cada cual antes de poder formar pareja (es decir, grupo autosuficiente). Estas normas las aprenderán básicamente en una ceremonia (*Ciexaus*) que es obligatoria para ambos sexos.

En la sociedad yamana se educaba separadamente a las niñas y los niños a partir de los 4/5 años. Los niños aprenden los procesos de trabajo que les serán propios a través del manejo de instrumentos masculinos, más o menos guiados por adultos (Gusinde 1986: 729, el padre les construye reproducciones de las armas que utilizan los hombres para cazar, y deben ejercitarse permanentemente: estos utensilios, que se adecúan al tamaño del niño, son

sustituídos si se rompen. Según Gusinde no existe ningún juguete propiamente dicho.

El tiempo de aprendizaje de las mujeres es mucho más corto, pues las niñas intervienen en la producción a una edad más temprana que los niños, ayudando a las mujeres adultas en lo que son y serán sus trabajos. Son mucho más solicitadas que sus hermanos para pequeños servicios a la familia.

En Gusinde, pág 732, vemos que las niñas sí tienen un juguete: una muñeca hecha con una piedra cilíndrica, o un pedazo de madera corto y redondo, o una piel de pájaro o de nutria rellena de hierbas y cosida. Según este autor, la niña lo cuida, protege y le habla.

¿Porqué considera este objeto como un juguete? En realidad es lo mismo que un arco o una honda para un niño: su futuro trabajo. Podríamos decir que tanto niñas como niños aprenden jugando. O bien que no juegan en absoluto, en el caso que entendamos «jugar» como una acción totalmente lúdica sin afán alguno de instrucción.

El carácter de la educación yamana, o del proceso de formación de futuras mujeres y futuros hombres, es, básicamente, sexista. También es interesante señalar que la enseñanza separa los ámbitos de las relaciones personales de hombres y mujeres: la mayoría de los mensajes para los hombres tratan de cómo debe ser la relación con otros hombres; en cambio la mayoría de la información sobre las relaciones personales para las mujeres está relacionada con cómo deben comportarse con sus esposos. Pensamos que una forma de control de las mujeres, que ayuda a su desvalorización, es el aislamiento y segmentación entre ellas, ya que su educación se direcciona en relación a su esposo en términos de respeto y docilidad, evitando el trato social con otras mujeres u hombres.

El rasgo general de la educación para mujeres es que gira en torno a prohibiciones. Para los hombres, en cambio, incluye derechos, siendo además estimulados para relacionarse entre ellos y liderar la «vida pública».

En el proceso de educación (o de elaboración de los sujetos) dentro de la sociedad yamana, el *Ciexaus* (Gusinde 1986: 771 y ss.) es la ceremonia principal. Se trata de la ceremonia de iniciación o de paso a la edad adulta para ambos sexos. Los agentes principales son los adultos masculinos; eligen a un jefe de ceremonia, un inspector, en realidad jefe supremo, custodio de la tradición, un vigilante y ayudantes masculinos. Cada iniciado/a tiene padrino o madrina particular, a veces dos (hombre y mujer para varón y dos mujeres para mujer) con los que establecen relaciones de parentesco y no se pueden casar. Evidentemente, la prohibición de boda debe referirse sólo a los hombres ya que las mujeres parecen tener sólo madrina.

El objetivo de esta ceremonia es iniciar a todos los/las adolescentes en sus roles sociales como adultos/as. Secundariamente, tiene una función recordatoria (reafirmación) para todo el grupo.

La ceremonia no es exactamente igual para las jóvenes que para los jóvenes. Incluye adiestramiento físico sobre todo para los primeros; a las muchachas, como ya están más iniciadas por los trabajos que realizan diariamente, les queda poco por recordar y eso lo hacen con la madrina (Gusinde 1986: 870). También hay aleccionamiento mental, con normas para mujeres, y otras distintas para varones.

Básicamente, para las mujeres se trata de recordar que deben tener actividad constante en la producción, sumisión, conformidad y fidelidad sexual en sus relaciones con el marido independientemente del comportamiento de éste, y restringir las relaciones sociales al mínimo con las demás mujeres. Para los hombres los aleccionamientos se refieren sobre todo a la relación con los demás hombres, a la obligación de compartir, ayudar y mantener respeto a la gente anciana, a no pelear, no matar y a respetar y aleccionar a la esposa.

Para realizar esta ceremonia los hombres construyen una choza grande y la decoran interiormente. También levantan otra choza (la «choza de las mujeres») con las medidas habituales, sin adornos, donde de tres a cinco mujeres cocinan para todos, cada día. Si, durante los días que dura la ceremonia, hay muchos niños/as pequeños/as en el grupo, otras mujeres se quedan en el campamento para cuidarlos/as, sin asistir a la ceremonia.

En la última noche se cedía el poder a las mujeres por unas horas. Nos queda bastante claro quién debía tenerlo siempre y quién lo cedía. Para ello, cambiaban de lugar: ahora son las mujeres las que se agrupan en la entrada principal y una de ellas hace de jefa de las demás (aunque el auténtico jefe estaba entre los hombres y seguía ejerciendo). Cantan durante un tiempo y luego, empujándose mutuamente, el grupo de mujeres simula una lucha contra el de hombres; éstos se «dejan ganar» y las mujeres expresan ampliamente su alegría por haber ganado (Gusinde 1986: 918-19).

Las niñas participan en el *Ciexaus* cuando han tenido la primera regla como hemos dicho y después de su participación las consideran preparadas para formar pareja (reproducir y producir bajo un solo hombre).

En resumen, el *Ciexaus*, en el proceso de educación, era una ceremonia que tenía como objetivo básico el mantenimiento del sistema de poder masculino, la reproducción de la dominación de los hombres sobre las mujeres, la perpetuación del estatus del hombre y de la división sexual-social del trabajo.

## «USO/CONSUMO» DEL PRODUCTO OBTENIDO

En este apartado trataremos de la organización política de mujeres y hombres yamana («materia prima transformada por la educación que puede funcionar en la sociedad»).

La división del trabajo era estricta, incluso cuando formaban parte de un mismo proceso de producción. El hombre tiene derecho a descansar después de extraordinarias y esforzadas empresas (Gusinde 1986: 654). Las mujeres no «parece» que hagan nada tan esforzado, sólo están atareadas todo el día y a menudo también de noche (Gusinde 1986: 654). Efectivamente la característica que más separa los trabajos de mujeres y hombres es el tiempo de dedicación: completo en las mujeres, puntual en los hombres. La lista detallada de lo que hacen unas y otros es esclarecedora.

Esta no igualitaria distribución de los trabajos no tenía un reflejo directo a nivel social. En efecto, la mayoritaria contribución a la subsistencia diaria por parte de las mujeres no se traduce en una mayor posibilidad de decisiones sociales, ni siquiera personales. Así, el valor subsistencial de su aporte productivo no se corresponde con el valor social real.

Una pequeña lista de lo que se llama deberes sociales de las mujeres puede ilustrar el tema sin necesidad de demasiados comentarios (Gusinde; 978 y ss.): un cazador exitoso hace que su mujer reparta el botín; cuando llegan visitantes se sientan junto al fuego y comen lo que les ofrece la dueña de casa; en una charla común durante una visita, en principio habla un solo hombre pero puede pasar a ser discusión generalizada. Y, si hay mujeres y se comenta alguna cosa que les compete, pueden participar y dar su opinión dentro de límites restringidos; en una charla-reunión todos los presentes descansan cómodamente y quien tiene ganas de comer es atendido enseguida por la dueña de casa; cuando se reúnen varias familias los hombres se separan de las mujeres formando grupos distintos aislados; cuando se reúnen en una choza, las mujeres se sientan cerca de la entrada o en círculo propio detrás de los hombres, y éstos alrededor del fuego; las mujeres de todas las edades llaman la atención por su recato y recelo; caminan con la vista fija en el suelo, no osan levantarla ni siquiera en reuniones alrededor del fuego.

... Otra evidencia del control masculino en esta sociedad la tenemos en la ceremonia llamada *Kina*, exclusivamente para hombres y con un único objetivo: el mantenimiento del predominio social masculino. La celebración de esta ceremonia demuestra, sin embargo, que la razón o causa alegada para

este predominio, para la superioridad de los hombres, debía recordarse y afirmarse de vez en cuando.

Teóricamente está basada en un mito que fundamenta la orientación misógina y la justifica. En él se cuenta cómo, al principio de los tiempos, las mujeres tenían el poder, sometían a los hombres y los mantenían engañados. Después, los hombres descubrieron el engaño que ellas habían urdido para que las creyeran superiores y poder así dominarlos y hacerlos trabajar. Una vez descubierta, las matan y toman el poder, reproduciendo ahora ellos el engaño (la ceremonia propiamente dicha). El jefe de la ceremonia, o algún anciano, contaba este mito a los hombres que se iniciaban (el carácter de afirmación más que de iniciación de la ceremonia lo ratifica el que estos jóvenes no eran imprescindibles para celebrarla).

La ceremonia servía, directamente, para que todos los hombres adultos compartieran/recordaran el secreto de su engaño: se disfrazaban para hacerse pasar por espíritus, o para simular que estaban en contacto con los espíritus, que eran los que les transmitían el poder.

Pero, en realidad, esta ceremonia iba dirigida al resto de la sociedad: mujeres, niñas y niños. Era una clara acción psicológica sobre las mujeres utilizada para recordarles la superioridad masculina y hacer sentir su supremacía mediante un método coercitivo.

Un anciano experimentado actuaba de jefe. Dirigía la construcción de una especial Chozo Grande que realizaban los hombres. Durante la celebración de esta ceremonia, que puede llegar a durar semanas, se modificaba la situación y la conducta de las mujeres, que eran vigiladas, atemorizadas, molestadas... y debían hacer lo que les indicaba el jefe desde la Chozo Grande. Además debían realizar trabajos para la Chozo: recoger leña, mejillones... y cumplir los deseos personales de su hombre: llevarle colorantes por ejemplo.

En relación a este tema, es importante decir que al preguntar, Gusinde, a los hombres yamana que le servían de informantes, de dónde vienen los niños le dijeron que cuando las mujeres eran las que mandaban no se sabía, pues éstas no querían ponerse debajo de los hombres, pero que ahora sí lo saben porque los hombres las obligan a ponerse debajo.

Visto el doble carácter, literal y figurado, del relato no hay duda de la relación entre dominio masculino y control directo tanto de la reproducción como de la sexualidad femenina. Lo podemos constatar también en el tema de las infidelidades. Sobre el adulterio, sólo castigado si lo comete la mujer,

cuentan una serie de mitos en los que la resolución del conflicto pasa por el asesinato y/o sanción por parte de todo el grupo. Estos mitos están claramente relacionados con la reproducción pero se involucra al mismo tiempo el control de la actividad productora de las mujeres, concretamente en lo que respecta a la cantidad de producto aportado y al tiempo invertido: siempre que la cantidad de producto obtenido o el tiempo que la mujer le ha destinado son considerados excesivos, aparece la sospecha de adulterio o incesto.

Queda claro que control de la producción y el de la reproducción, van unidos.

En relación a estos últimos mitos, hemos constatado una recurrencia importante respecto a una imagen de la mujer con los siguientes valores: tendente al adulterio, a la charlatanería, a cometer transgresiones mientras trabaja, a caer en errores estúpidos, arbitraria, etc... Es decir, en la ideología, las mujeres son desvalorizadas, o lo que es lo mismo, se las aleja de la categoría de persona adulta y responsable.

La evidente minusvalorización social de las mujeres hacía escribir a Gusinde excusas teñidas de androcentrismo con buenos sentimientos, e incluso informaciones contradictorias, al menos en estos temas, negando las observaciones en sentido contrario publicadas por otros autores.

Por ejemplo, decía Gusinde que el padre era el jefe de la familia, que la mujer estaba sometida al marido pero que éste no la maltrataba mientras fuera fiel y trabajadora; pero si la maltrataba repetidamente y debían intervenir los parientes de ella (hermano y tío), éstos la alejaban y la daban a otro. En pocas palabras, si se portaba bien era respetada, y tenía tanta libertad como era «bueno» para ella. El hombre, siempre según Gusinde, manifestaba con su actitud, sin agresividad, un considerable predominio de autoridad y poder (Gusinde 1986: 655); ellas son sumisas y obedientes, serviles al marido; parecen renunciar libremente a su igualdad de derechos (ergo... no había igualdad de derechos)... pero no son abúlicas esclavas. Acababa argumentando que toda la situación era en realidad resultado de «la manera de ser de las mujeres» (Gusinde 1986: 656).

## **MANTENIMIENTO DEL SUJETO OBTENIDO**

En el caso de los sujetos sociales, al igual que en los objetos, pueden ser necesarios procesos de mantenimiento. En este apartado, y para el caso de las

personas, contemplaremos lo referido al mantenimiento de la salud. Tenemos que subrayar, por un lado, el hecho que son las mujeres quienes cuidan a las personas enfermas y por el otro, que no hay ni medios ni personas especializados para el desarrollo de estos trabajos.

De todas maneras la información referente a este apartado es escasa y muy general en todas las fuentes escritas.

En la página 997 escribió Gusinde que toda comunidad contaba con personas mayores afectadas de achaques seniles y que casi nunca se las dejaba solas ni nadie era abandonado por vejez. Normalmente no se especifica quienes realizaban estos cuidados, pero cuando lo hace aclara que «los enfermos eran atendidos por las mujeres».

Lo que sí está claro es que no existen personas dedicadas específicamente a estas actividades ni tampoco procesos de trabajo destinados a obtener productos medicinales. Sí se aplicaban remedios, sobre todo de origen vegetal, pero no muy elaborados.

Encontramos en Gusinde la siguiente frase «acuden al *yekamus* por si la causa no fuera natural». El *Yekamus* era un personaje masculino con el que contaban tanto el individuo como la familia aunque no utilizaba medicinas, su poder era más bien «espiritual» (predice y actúa en y mediante sueños o en trance). Sus actuaciones son más a menudo beneficiosas que perjudiciales; se les teme y se les respeta al mismo tiempo. Su vida cotidiana era igual a la de todos los demás hombres pero al mismo tiempo se les consideraba poseedores de poderes especiales para intervenir en el éxito de la caza, en el clima, para curar o provocar enfermedades e incluso matar a distancia.

En definitiva, la inversión social en el proceso de mantenimiento es relativamente limitada en el grupo yamana: no existen personas dedicadas a desarrollar procesos de trabajo específicos para el mantenimiento de las personas y no hay una especialización en cuanto a remedios curativos.

El «mantenimiento» sería el otro polo del necesario control de la reproducción que limitaría el número de individuos socialmente ya formados. Por otro lado, además, la dedicación o refuerzo en estos trabajos estará en función de las circunstancias concretas del grupo. Es decir, dependerá en este sentido, de las condiciones materiales concretas de los grupos definidos por el Modo de Producción cazador-recolector, pudiendo haber variaciones en el desarrollo de los trabajos de mantenimiento de las personas en sentido restrictivo o positivo.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN**

Una vez terminada la exposición de los procesos de trabajo implicados en la producción de sujetos entre el grupo yamana, creemos que ha quedado evidenciada la discriminación social de las mujeres, el poco control que ejercen sobre su vida y la imposibilidad de tomar ninguna decisión individual o de grupo. La organización social yamana las discrimina explícitamente a favor de la posición masculina, cuando a nivel de producción de bienes de uso y consumo su aporte es, como mínimo, igual. No se produce, pues, lo esperable, es decir una misma valoración social, una igualdad social entre mujeres y hombres. La explicación nos remite al necesario control social de la reproducción, que será más efectivo cuanto más directamente se ejerza sobre las mujeres. Y el mecanismo utilizado para justificar este control de las mujeres es desvalorizarlas mediante una infravaloración de sus trabajos (que para ello deben ser diferentes a los de los hombres).

Por ello decimos que la división sexual del trabajo es la parte fenoménica del control de la reproducción; y por eso no es tan significativo qué tareas concretas desarrollan las mujeres y cuales los hombres, sino el que son distintas y siempre más valoradas (en cuanto a valor que posibilita tomar decisiones sociales) aquellas que hacen los hombres, sean las que sean.

Desde luego no estamos delante de una sociedad igualitaria, en ningún aspecto. Es este un concepto, pensamos, propuesto desde un análisis parcial y claramente androcéntrico de este tipo de sociedades.

Hemos descrito una situación concreta (el fenómeno) en una sociedad concreta, lo cual nos lleva a proponer la aplicación de este tipo de análisis a otras sociedades a fin de ir contrastando las variantes que puede tomar este control de la reproducción y ver si éste implica siempre esta discriminación de las mujeres evidenciada en un principio por antropólogas feministas.

Este ejemplo, la organización social yamana, no es una representación de los orígenes de esta discriminación (que pensamos está en las sociedades prehistóricas) sino una compleja situación ya finalmente consolidada por milenios de prácticas sociales para conseguir y mantener un sistema determinado. No nos «descubre» los orígenes ni el camino seguido hasta llegar al grado actual de discriminaciones, pero sí nos ha brindado la oportunidad de analizar los mecanismos de una consolidada y exitosa organización basada en el control de la producción y de la reproducción.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ARGELES, Teresa y Assumpció VILA  
 1993 «De la contradicció, o de la diferència a l'exploació». *L'Avenç* 169: 68-70. Barcelona.
- BARCELÓ, Joan-Anton; Assumpció VILA; Teresa ARGELES  
 1994 «KIPA: A Computer Program to Analyse the social position of women in hunter-gatherer societies», en *Methods in the Mountains*: 165-172. Editado por I. Johnson. Univ. of Sydney.
- ESTEVEZ, Jordi y Assumpció VILA (coords.)  
 1996 *Encuentros en los conchales fueguinos*. Bellaterra: CSIC-UAB.
- ESTEVEZ, Jordi y Assumpció VILA  
 1996 «Etnoarqueología: el nombre de la cosa» en Estévez&Vila (coords) *Encuentros en los conchales fueguinos*: 17-24. Bellaterra: CSIC-UAB.
- ESTEVEZ, Jordi *et al.*  
 1998 «Cazar o no cazar, ¿es ésta la cuestión?». *Boletín de Antropología Americana* (33): 5-24.
- GUSINDE, Martín  
 1986 *Los indios de Tierra del Fuego. Tomo II: Los Yámana*. Buenos Aires: CAEA (3 vols).
- HYADES, P.D. y J. DENIKER  
 1891 «Anthropologie et Ethnographie» en *Mission Scientifique du Cap Horn (1882-1883)*. Vol. VII. Paris: Ed. oficial.
- ORQUERA, Luis y Ernesto PIANA  
 1999 *La vida material y social de los yamana*. Buenos Aires: EUDEBA (Ed. de la Univ. de Buenos Aires).
- PIANA, Ernesto, Assumpció VILA, Luis ORQUERA, y Jordi ESTEVEZ  
 1992 «Chronicles of Onashaga: Archaeology in the Beagle Channel». *Antiquity* 66, 252: 771-783
- RUIZ, Guillermina e Ivan BRIZ  
 1998 «Re-pensando la re-producción». *Boletín de Antropología Americana* 33: 79-90
- TABET, P.  
 1985 «Fertilité naturelle, reproduction forcée». *L'arrondissement des femmes. Cahiers de l'homme*: 61-146. Paris: Ed. Nicole-Claude Mathieu.

Recibido el 10 de septiembre de 1999.