

## MUJERES Y PREHISTORIA. EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DEL PATRIARCADO

ALMUDENA HERNANDO GONZALO\*

### **Introducción**

La Prehistoria comenzó a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la ciencia sustituyó al mito como forma de conocimiento y relación con el mundo. Desde el siglo XVII, la sociedad había alcanzado un grado de división de funciones y especialización del trabajo tan elevado que la mayoría de los hombres de la sociedad europea —sólo después ocurriría lo mismo con las mujeres— ocupaban distintas posiciones y responsabilidades en la sociedad. Eso les hacía sentirse distintos entre sí, con un núcleo de identidad interior que empezaba a definirse claramente a través del «yo» (Elías, 1990:184; Weintraub, 1993:49; Mauss, 1991), de esa conciencia de interioridad, de diferencia última entre cada uno de ellos y el resto de los miembros de su propio grupo social. Esta manera de percibirse a sí mismos iba profundizándose a medida que lo hacía la división y especialización de la sociedad, que iba llenándose de profesionales dedicados al análisis racional del mundo, al estudio de las mecánicas y leyes que explicaban las dinámicas de la naturaleza, al diseño de tecnologías que permitieran controlarlas o, al menos, planificar sus movimientos. Por eso, individualidad y ciencia son las dos categorías básicas en las que se asienta la modernidad, un estado de cultura donde se generalizan —al menos, en principio, a la

\* Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid.

mitad masculina de la población— toda una serie de rasgos culturales que se habían venido desarrollando de forma más o menos gradual en las etapas previas.

Esta manera de entender las cosas que se consolida ahora se caracteriza también por otra serie de rasgos estructurales y básicos sin los cuales no es posible entender el conjunto, como son la valoración positiva que se concede a los cambios —continuos ahora en la propia experiencia vital— y, en consecuencia, la noción del tiempo como un vector lineal que ordena sucesos distintos. En la modernidad se generaliza la sensación de que el futuro será distinto del presente, ya que éste está siendo distinto del pasado que se recuerda. El futuro comienza a presentarse como un marco de transformación hacia estados sociales, económicos o culturales que se desconocen, pero que se aceptan como inevitables dado el ritmo de cambio que caracteriza al presente. Obviamente, este modo de cultura exigía una disciplina como la Prehistoria, encargada de descubrir y ordenar los cambios del más remoto pasado. La Prehistoria —como la Historia en general— se convertía así en un claro instrumento de legitimación del presente, en una fuente de seguridad y orientación para sus habitantes.

La Prehistoria vino a sustituir al mito bíblico cuando una realidad que exigía dar prioridad al tiempo como parámetro básico de ordenación de una experiencia cada vez más cambiante fue sustituyendo a una realidad mucho más estática, como era la de la sociedad pre-moderna. Si el nuevo modelo de interpretación del mundo podía triunfar era sólo confirmando el mismo grado de seguridad que antes concedía el mito a quienes creían en él. Se necesitaba creer que el pasado era de verdad como los arqueólogos lo reconstruían para que el presente adquiriera solidez, para que tuviera una justificación, para que la gente se sintiera tranquila y confiada en él. Para que el cambio continuo no provocara sensación de desorientación o riesgo, era necesario creer que la situación del presente era mejor que la del pasado y, en consecuencia, que el futuro que se echaba encima sería aún mejor que el propio presente; que nuestra forma de vivir era mejor que las pasadas, más completa, más avanzada, más ventajosa, más segura, más equilibrada; que la historia, en fin, caminaba en nuestra dirección, y que nosotros teníamos el privilegio de haber nacido en este punto del camino y no en cualquiera de los anteriores, de protagonizar el destino y no el camino que conduce a él. Esta es la base del evolucionismo y de la idea de «progreso» que caracteriza a nuestra sociedad, que a pesar de haber tamizado y suavizado sus excesivas y etnocéntricas pretensiones del ilustrado siglo XVIII, sigue permeabilizando completamente la manera de entender el mundo y de legitimar el presente de la mayoría de nuestro grupo social.

Pero esta convicción es falsa; la fe en el «progreso» es sólo la convicción inconsciente inherente a un modelo de orientación en el mundo que necesita proveernos de tanta seguridad como antes lo hacía el mito. Y creo que este punto se olvida cuando hacemos nuestras reconstrucciones del pasado, porque lo que estamos haciendo en realidad es pensar en gente que era igual a nosotros y que poco a poco iba consiguiendo mejorar sus condiciones de vida y perfeccionar los instrumentos que les permitían sobrevivir hasta llegar al punto de máximo desarrollo de todo ello, en el que nosotros nos situamos. Sin embargo, esto es irreal, porque el pasado no estuvo habitado por nosotros, sino por gente que era distinta de nosotros, razón por la cual el pasado era distinto del presente.

A mi juicio, los prehistoriadores debemos esforzarnos por comprender que construir un pasado protagonizado por gente diseñada a imagen y semejanza de la del presente constituye el mismo mecanismo que el utilizado por los mitos cuando crean dioses o formas de vida a imagen y semejanza de quienes los utilizan como modo de legitimación.

Esta precaución se hace extensiva, y de forma particularmente relevante, a los análisis de género e identidad femenina en la Prehistoria. Porque mientras que los hombres han ido modificando su identidad en un grado correlativo al aumento —o descenso, cuando se ha producido— de complejidad socio-económica en nuestra trayectoria histórica, las mujeres no han experimentado la misma transformación. A mi juicio, por lo que explicaré en las siguientes páginas, la identidad femenina se ha mantenido de una manera mucho más estática y con menos cambios que la masculina en época pre-moderna, hasta que la lógica de la modernidad ha implicado también su transformación. Digamos, avanzando lo que intentaré desarrollar a continuación, que mientras la identidad masculina se ha ido individualizando de manera gradual a lo largo de la historia, la identidad femenina sólo ha adquirido los rasgos de la individualización en esta modernidad que nos está tocando vivir. Por eso tenemos distintos modos de identidad hombres y mujeres, por eso la identidad de la modernidad no puede compararse con ninguna otra, por eso constituye un error proyectar a cualquier sociedad pre-moderna los rasgos de las mujeres actuales y por eso me parece que abordar el tema de Arqueología y Género constituye una de las más claras tareas pendientes de nuestros actuales estudios sobre el pasado.

### **Persona y sociedad**

Creo que la identidad de las mujeres ha ido cambiando con la historia, que no existe una identidad femenina esencial, aséptica y universal y

que, en consecuencia, no puede juzgarse a las mujeres de la Prehistoria a través de una proyección de la identidad de las mujeres modernas occidentales, como en ocasiones hacemos. Al igual que nos ocurre con los hombres, parecemos atribuir a las mujeres de la Prehistoria el mismo modo de percibir el mundo y las relaciones que tenemos las prehistoriadoras que las estudiamos, modificando sólo las condiciones materiales o socio-económicas en las que se tuvieron que desenvolver. Parece como si las mujeres de la modernidad, sin cambiar nada esencialmente en términos de identidad respecto de las anteriores, hubieran conseguido por fin independizarse de esa sujeción (o subordinación o explotación) patriarcal que habían tenido que soportar las demás a lo largo de la historia, gracias a que ellas tuvieron la ventaja de contar con los instrumentos de la razón con que la Ilustración supo dotar al mundo (Valcárcel, 1997:53-4). Como si el hecho de analizar el mundo a través de la razón pudiera desarrollarse sin implicar una transformación profunda de la identidad de las personas. Como si la Ilustración hubiera sido un fenómeno generado al margen de las personas que lo protagonizaban, externo a la identidad de quienes lo vivieron. Como si la identidad de hombres y mujeres hubiera sido siempre igual, pero se hubieran visto inmersos en procesos culturales, sociales y económicos distintos.

Creo que éste es uno de los principales errores que hay que solventar a la hora de valorar la posición y actuación de las mujeres en la Prehistoria porque, a mi juicio, no existe algo así como una identidad femenina inherente al cuerpo de las mujeres, transcultural y transhistórica. La identidad es una construcción social, la principal manera que tiene todo ser humano de formarse una idea de lo que es el mundo y de su relación con ese mundo en orden a sentirse seguro y orientado en esta compleja realidad en la que vivimos. La identidad se va formando a través de la identificación que se hace en la temprana infancia con la manera de entender el mundo que tienen los progenitores y por extensión, todo el grupo social (Jenkins, 1996:4). Jenkins (1996) decía que la identidad se hace, que se trata de un proceso de *llegar a ser*, desde el momento en que se nace. Nadie nace siendo de una determinada manera y, de hecho, será de distintas maneras dependiendo del contexto social en el que se incluya a partir de su nacimiento (no tenemos más que recordar el caso de los niños adoptados en la primera infancia, que asumen de forma natural el modo de entender el mundo de sus padres adoptivos, que puede ser radicalmente distinto del que existía en el contexto social en el que nacieron). Si uno/a nace en un grupo de cazadores-recolectores, heredará una manera de entender el mundo y las relaciones con los demás distinta a si lo hace en una sociedad cibernética y post-industrial, lo cual quiere decir que será una persona modelada de forma distinta. Es decir, las relaciones no se establecen entre las personas una vez que

están formadas de forma universal y aséptica, sino que esas personas establecen unas relaciones y no otras porque son de una manera y no de otra. Ello quiere decir que cuando observamos sociedades distintas, lo que estamos observando en realidad son formas distintas de ser persona, que en consecuencia, establecen relaciones distintas entre sí.

De hecho, alguien tan poco sospechoso de idealismo como Karl Marx dejó escrito lo siguiente: «La esencia humana no es una abstracción inherente en cada individuo singular. En su realidad, es el conjunto de relaciones sociales» («Sexta tesis sobre Feuerbach» en Soper 1979, cit. en Jónasdóttir, 1993:310, nota15). En efecto, el conjunto de las relaciones sociales que una persona establece es lo que la constituyen como tal. Lo que llamamos «sociedad» o «economía» o «ideología» no existen por sí mismos, como algo que se pueda tocar o que tenga consistencia material de alguna clase. Se trata, simplemente, del nombre que damos a determinados tipos de relación entre los miembros de un grupo social. Ahora bien, si esas personas sostienen esas relaciones es porque están modeladas de cierta manera, porque son capaces de establecer esas relaciones y no otras, porque al haberse identificado desde su nacimiento con sus progenitores y con el grupo en que el que se insertan, han ido adquiriendo una determinada orientación de sus afectos y de sus capacidades. Es decir, «sociedad» y «persona» son dos conceptos que se construyen en mutua determinación: una «sociedad» es sólo el conjunto de relaciones de las personas que la componen, y una persona adquiere una determinada modelación de sus características psíquicas porque nace y hereda el modo de entender la vida de una determinada sociedad.

Esto, que parece fácil de comprender en términos teóricos o abstractos, tiene en realidad muy trascendentes implicaciones a la hora de estudiar el pasado, ya que aunque parece resultarnos obvio que el tipo de sociedad o de economía o de ideología que caracterizan al grupo que estudiamos es distinto que el nuestro, nos resulta, sin embargo, difícil admitir que eso significa que las personas que integraban esos grupos eran distintas de nosotros, es decir, con una modelación de sus afectos y de sus capacidades cognitivas distinta de la nuestra, que es, precisamente, lo que les permitía sostener relaciones distintas entre sí a las que nosotros sostenemos.

Creo que este problema se pone especialmente de manifiesto en el caso de los estudios sobre mujeres del pasado, porque las mujeres del día de hoy estamos viviendo una forma de identidad completamente única en la historia de la humanidad, inexistente en cualquier otro tiempo o en cualquier otro espacio de nuestro propio tiempo. La identidad de las mujeres de la modernidad es «inexportable» a ninguna otra sociedad, porque es un tipo de identidad inextricablemente unida a la moderni-

dad. No comprender la excepcionalidad que constituye nuestro modo de identidad dentro de la historia puede llevar a proyectar visiones del mundo, problemáticas sociales, personales, de relación con los hombres o de relación con nosotras mismas a contextos históricos que de ninguna manera fueron testigos de lo mismo. En concreto, y ya que es el tema que ahora nos preocupa, a proyectar a la Prehistoria determinadas reflexiones sólo adecuadas para estudiar a las mujeres del presente.

### **Identidad relacional, identidad individualizada**

Cuando se hacen estudios sobre identidad, se comprueba que existe una norma estructural que se refleja en todo tipo de sociedades: cuando la diferenciación de posiciones sociales es reducida, siendo el caso extremo el de los cazadores-recolectores, los miembros del grupo social no tienen la sensación de que son muy diferentes entre sí, porque ciertamente no lo son. No hay diferencia en las actividades, a no ser las marcadas por el género, ni por las posiciones económicas, porque no existe acumulación de capital o de recursos, ni por posiciones sociales, porque al no haber diferencias en las funciones sociales ni en los trabajos y actividades que se desarrollan, no ha lugar a las diferencias de jerarquía o prestigio o poder social. Cada persona se siente muy parecida y por tanto vinculada al resto de los miembros de su grupo social (Leenhardt, 1997; Viveiros, 1996), lo que se esfuerzan en visibilizar a través de mecanismos diversos, que incluyen desde el uso de signos distintivos de adorno corporal comunes a todos los miembros del grupo, hasta el uso de espacios de habitación sin compartimentación interior, por ejemplo. Obviamente, estos grupos tienen escaso desarrollo tecnológico, debido a la reducida división de funciones, y por la misma razón, no han desarrollado sistemas de escritura que permitan objetivar y describir la realidad a través de modelos abstractos, y con ello, aumentar su control. Cuando los fenómenos dinámicos de la realidad no se pueden explicar a través de modelos de comportamiento distintos del humano, es decir, a través de explicaciones científicas o mal llamadas «racionales», la única posibilidad que queda es atribuirles un comportamiento humano. Por eso, los grupos de escasa complejidad socio-económica consideran que las nubes, las montañas o los ríos tienen voluntad y deseos, que pueden favorecerles o perjudicarles. En estas sociedades donde no existe capacidad de planificar y prever los fenómenos de la naturaleza, se considera, en buena lógica, que la naturaleza tiene más poder que los seres humanos, puesto que les puede dar alimento o quitar la vida, por lo que establecen con ella una relación subordinada e inter-subjetiva. Es

decir, ellos no objetivan a la naturaleza, porque no la pueden controlar. Se relacionan con ella como se relacionan con los humanos, porque no pueden imaginar otro comportamiento distinto al humano para explicar sus dinámicas. En estas sociedades, el ser humano no siente poder ni sobre la naturaleza, porque, efectivamente no lo tiene, ni sobre los demás seres humanos, porque por un lado no tiene diferencias materiales o de posición social o económica que le permitan sentirlo, y por otro, porque necesita identificarse con ellos para sentirse fuerte frente a una naturaleza que no domina. Así pues, la conexión emocional con el mundo en estos grupos es intensísima, pues viven en un universo completamente auto-referido, donde la naturaleza de apariencia no-humana tiene los mismos deseos, agresividades o generosidades que cualquier persona del grupo, y habla el mismo lenguaje. Por ello, estos grupos siempre se denominan a sí mismos «los seres humanos verdaderos», los «auténticos hombres» (Viveiros, 1996; Leenhardt, 1997), pues consideran que ellos son los únicos que hablan la lengua y comprenden el comportamiento de toda la naturaleza, los únicos a quienes la instancia sagrada que se manifiesta a través de esa naturaleza que habla y expresa deseos, les ha transmitido el verdadero orden del mundo.

Estos grupos, que viven en un universo en el que establecen relaciones personales con todos los elementos de la naturaleza humana o no-humana, se sienten muy colmados emocionalmente. La identificación con el resto de los miembros de su grupo les proporciona sensación de protección y seguridad, de vínculos profundos sin los cuales no se podrían concebir, de pertenencia al mundo. Se trata de un modo de identidad donde el cambio no se busca, porque dado el escaso nivel de complejidad socio-económica, sólo tienen la sensación de que seguirán sobreviviendo si mantienen las condiciones que, hasta el momento, se lo han permitido. Donde la soledad es inconcebible, porque cada cual no tiene sentido más que como parte del grupo. Donde el «yo» no se imagina en el interior de cada cual (como hacemos quienes estamos entrenados en la represión emocional individual para poder relacionarnos en un mundo donde los demás ocupan posiciones diferentes en términos sociales, económicos, profesionales o de poder), sino en el núcleo de la relación: yo soy la hija de mi padre, la madre de mi hija, la esposa de mi marido, la sobrina de mi tío, un miembro de este clan,... (Leenhardt, 1997: 153-4). En estos grupos no puede imaginarse el «yo soy yo». Semejante forma de identidad tiene que ver con la progresiva desconexión emocional del ser humano respecto de la naturaleza que le rodea, con la sensación de que puede explicar sus fenómenos, de que él es el único sujeto dentro de un mundo que puede objetivar. Esto sólo se da cuando la sociedad tiene un grado de complejidad definido por una elevada división de funciones y especialización del trabajo, lo que

conduce a que se sienta progresivamente distinto de las demás personas que le rodean. En palabras de Weintraub (1993: 166):

«Buckhardt expresó la marca crucial de esta personalidad mediante una difícil noción: *der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches*, es decir, el hombre se reconoce a sí mismo en tanto ser individuado cuya coherencia radica en las dimensiones de su mente o de su espíritu. Con una creciente conciencia de sí mismo, el hombre está al tanto de que su cualidad distintiva, en tanto personalidad individual, descansa en la concepción unitaria que tenga de sí mismo. Su coherencia nunca será tal sólo porque el mundo en derredor se la atribuya, sino que será una unidad solamente en tanto en cuanto él mismo sea capaz de entender su personalidad coherente a partir de sus experiencias individuales dentro de un mundo objetivo».

Buckhardt y Weintraub (1993:166) coinciden en asignar al Renacimiento «el surgimiento de la personalidad europea característicamente ‘moderna’» que ese modo de identidad define, y en efecto, sólo a partir del siglo XVII el concepto de «individuo» comienza a aplicarse a las personas (Elías, 1990:184; Weintraub, 1993:49; Mauss, 1991), porque sólo entonces pueden concebirse como una unidad aislada cuyo núcleo de identidad reside en el interior de uno mismo y no en las relaciones que establece.

Obviamente, este tipo de identidad aparece también en otros contextos históricos definidos por la diferenciación de posiciones sociales. Tal es el caso de los grupos dirigentes de todos los grandes imperios, por ejemplo. Pero el caso europeo se diferencia de los demás en que aquí esa forma de identidad fue concretándose poco a poco en todos los miembros del grupo social, hasta llegar a diseñar una «sociedad de individuos» (Elías, 1990). De hecho, el capitalismo o la democracia, concebibles sólo en una sociedad en la que todos los miembros —o una mayoría dominante— tengan ese modo de identidad, se han desarrollado exclusivamente en nuestra trayectoria histórica, y no en la de otros grupos humanos.

Como digo, este modo de identidad va inherentemente unida a la utilización de sistemas abstractos de representación del mundo, lo que en otros lugares (Hernando, 1997; 2002) he llamado —siguiendo a Olson (1994)— «sistemas metafóricos» de representación, cuya plasmación más visible es la escritura. La escritura implica la posibilidad de representar el mundo a través de signos que no le pertenecen, lo que ya de por sí implica una distancia de observación, el establecimiento de una relación entre un sujeto que describe o representa y un objeto representado. La escritura transforma la relación con el mundo de quien la utiliza porque lo separa emocionalmente de él, lo individualiza. Walter Ong (1996) en



un interesante libro sobre las implicaciones de la lectura y la escritura, extraía una serie de conclusiones sobre las diferencias en el modo de identidad inherentes a la comunicación oral y escrita. Todos los rasgos de la comunicación oral, que define a las sociedades con escasa división de funciones y especialización del trabajo, refuerzan una identidad no individualizada, lo que yo denomino «relacional», por considerar que el núcleo de la identidad es la relación que se establece con otros y no el propio yo. Así, por ejemplo, el hecho de que tenga que transmitirse a través de la comunicación personal —mientras que el conocimiento en la cultura escrita se hace a través de los objetos (textos)—, y por tanto, de la relación —y no de la soledad, leyendo y escribiendo como en la escrita—; que tenga que repetirse siempre para ser recordado —a diferencia de lo que queda escrito, que se puede leer cuando se quiera—; que se transmita a través del sonido, que envuelve y une a quienes lo reciben —y no como en la escritura, donde la vista aísla a los receptores—, etc., etc.

El hecho de no haber desarrollado la escritura, o lo que es lo mismo, sistemas abstractos de representación del mundo, impide a las sociedades orales representar de ese modo las dos referencias de orden más importantes de la realidad: el tiempo y el espacio. Ellos no tienen relojes ni calendarios para el tiempo ni mapas o divisiones político-administrativas para el espacio, porque ambos implican la capacidad de superponer un esquema mental abstracto —que suele requerir, además, de una tecnología—, a los dinámicos fenómenos de la naturaleza. Pero como no podemos vivir en una realidad que no esté ordenada a través del tiempo y el espacio (Gell, 1996:231; Elías, 1992:98), lo que hacen estos grupos es utilizar elementos de la propia realidad como instrumentos de ordenación. Así, eligen elementos fijos de la naturaleza —como un árbol, una roca o una montaña— para ordenar espacialmente el mundo, y elementos móviles, pero de movimiento recurrente —como la salida y puesta del sol, la luna, las mareas, etc.— para ordenarlo temporalmente (Elías, 1992). Y de este modo, saben que este hecho sucedió más cerca o más lejos de esa roca o de ese árbol y antes o después de la puesta del sol o en tal fase de la luna. La consecuencia es que cuando se utilizan como signos de ordenación elementos de la propia realidad que se ordena, no se puede ordenar, ni por tanto percibir como parte de la realidad, más que aquella porción de la naturaleza que se conoce personalmente, en la que se vive, pues es la propia naturaleza la que contiene los signos que permiten ordenarla. Así que un cazador-recolector del Amazonas nunca incluirá en su universo Europa, por ejemplo, porque al no formar parte nuestro continente de su experiencia de vida, carece de elementos que le permitan ordenarla espacialmente y por tanto incluirla como parte de su realidad. A partir del uso de sistemas derivados de la escritura, en

cambio, puede sentirse como ordenada cualquier parte de la naturaleza que alguien haya incluido en un sistema de representación abstracta, tal como un mapa, aunque el que lo lea no haya vivenciado toda la realidad representada, ya que los signos que permiten ordenarla no están en esa naturaleza, sino que son abstracciones que se superponen a la naturaleza. Es importante comprender esto al hablar de la identidad de las mujeres, porque de ello se deriva que existe una relación, estructural y necesaria, entre identidad relacional/limitación de la movilidad a los espacios conocidos/rechazo del cambio/falta de especialización en el trabajo; y entre identidad individualizada/posibilidad de desplazarse a espacios desconocidos/valoración positiva del cambio/especialización del trabajo.

Obsérvese que el modo de identidad relacional, el que pone la identidad en las relaciones que se establecen dentro del grupo y no en un «yo» supuestamente autónomo, es propio tanto de hombres como de mujeres en todas las sociedades orales actuales de cazadores-recolectores o agricultores, y por tanto, presumiblemente en las de la Prehistoria. Sin embargo, poco a poco a lo largo de la trayectoria histórica, los hombres han ido individualizándose, mientras que las mujeres han mantenido esa identidad relacional, que coloca el núcleo del ser en el hecho de que son la madre de sus hijos y las esposas de sus maridos, hasta, al menos, la modernidad de manera generalizada y aún hoy en día en muchísimos casos, aunque sea a costa del conflicto que eso les supone con la identidad individualizada que también están desarrollando ya. Obsérvese también que las mujeres no han ocupado posiciones especializadas ni de poder en el grupo social hasta la modernidad, y que hasta entonces, se han caracterizado por mantenerse apegadas a sus espacios domésticos en mucha mayor medida que los hombres. Es decir, el estudio de la identidad en grupos humanos de distinto grado de complejidad socio-económica demuestra que cuando ésta es escasa, todos los miembros del grupo social, hombres y mujeres, tienen una identidad relacional, revistiendo los rasgos típicos de lo que hoy conocemos como «identidad de género femenina» (Burin, 1996: 64; Dío Bleichmar, 1996:134). Pero cuando la complejidad aumenta, los hombres comienzan a transformar esos rasgos de identidad hacia una progresiva individualización mientras que las mujeres la mantienen, transformándola sólo al llegar a la Modernidad.

¿A qué se debe esta diferencia en sus respectivas trayectorias? Siempre se ha dicho que se debía a la función maternal de las mujeres, que genera en ellas un sentido más fuerte del vínculo y de la identidad depositada en la relación con los otros. Sin duda éste es un factor que tiene importancia en la cuestión, pero sin embargo, yo no creo que sea la clave, pues bien sabemos que muchas de las mujeres individualizadas,

autónomas, independientes de hoy día son estupendas madres también. Es decir, de la maternidad no se deriva necesariamente una identidad no individualizada.

Mi particular posición es, como también he sostenido en algún otro lugar (Hernando, 2000a) que, tomando como justificación el cuidado de la descendencia, el desplazamiento por el espacio de las mujeres siempre ha sido más reducido que el de los hombres, y que es esta relación con el espacio lo que ha reforzado en ellas la identidad relacional —pues se trata de una relación estructural— y generado una dinámica histórica que sólo ha variado su dirección a partir de la modernidad. Veamos con un poco de detenimiento el proceso.

### **¿Se asocia biológicamente la maternidad con la identidad relacional?**

Como decía, la maternidad ha sido utilizada por distintos autores como una justificación de la identidad relacional de las mujeres. Por un lado, se ha aludido directamente a la profundidad del vínculo maternal, no experimentado en la misma medida por los hombres. Por otro, desde el psicoanálisis (Díó Bleichmar, 2000; Levinton, 2000) se sostiene que en el proceso de formación de la identidad, los niños tienen que pasar por procesos de distanciamiento y diferenciación de sus madres por los que las niñas no tienen que atravesar. De ahí que ellos vayan formando una identidad un poco más autónoma de los vínculos y las relaciones que las niñas. Sin duda alguna, ambos factores deben contribuir a reforzar la identidad relacional en las mujeres, pero en mi opinión, la maternidad no puede ser esgrimida como su causa. Permítaseme traer a colación, para continuar con la argumentación, el caso de los bonobos.

Los bonobos o chimpancés enanos han sido estudiados, básicamente, en dos reservas de Congo Central: Lomako y Wamba (Stanford, 1998: 402). Al igual que el chimpancé común, constituyen sociedades poligámicas de fisión-fusión, en la que las hembras abandonan el grupo al llegar a la pubertad para incluirse en comunidades vecinas. Pero, a diferencia de los chimpancés comunes, ello no implica que a partir de ese momento pasan a formar parte del grupo elegible por el macho dominante, sino que en el caso de los bonobos, las hembras recién llegadas establecen relaciones afiliativas muy fuertes con machos, pero también con hembras, con las que al igual que con los primeros, sostienen gran parte de sus relaciones sexuales, mediante frotación genital (*Ibidem*: 404). Como sabemos, los bonobos tienen un rasgo que Helen Fisher (1987) en su día creyó exclusivo de las

hembras del *Homo sapiens*, y es que no tenemos periodo de celo, ya que nuestra actividad sexual no está exclusivamente vinculada a la reproducción, sino que se desarrolla a lo largo de todo el año. Al igual que nosotras, las bonobas tampoco tienen periodo de celo y, de hecho, su actividad sexual es mucho más generalizada que la nuestra, pues constituye el principal instrumento de cohesión social. Paralelamente a ese rasgo, «la agresión intercomunitaria letal, la cópula forzada o el infanticidio nunca se han observado» (Waal en Stanford, 1998:407), ni la caza ni el consumo de carne, cada vez más conocidos entre los chimpancés, suelen ocurrir entre los bonobos (Stanford, 1998:404); las hembras permiten a los machos adultos que acarreen a las crías durante cortos periodos y que las cuiden, lo que, además, es exhibido por ellos (Kano en Stanford, 1998: 410), comportamiento inaudito —tanto la confianza de las madres como la exhibición de los machos— en las comunidades de chimpancé común. Y por último, y como era de esperar, mientras que los chimpancés comunes presentan claro dimorfismo sexual, debido a la existencia de machos dominantes, los bonobos tienen mucha menor diferencia de tamaño corporal entre machos y hembras, lo que traduce la ausencia de esa jerarquía entre los sexos. Es decir, las comunidades de bonobos son sociedades altamente cooperativas, que utilizan el sexo como instrumento de comunicación y relación inter-personal, en que las hembras asumen las posiciones dominantes en tanta medida —por no decir en mucha más medida, que es lo que parece evidenciarse de la observación de campo— que los machos. Porque, como sabemos, es precisamente en estas sociedades donde existen hembras alfa o hembras dominantes, que deciden los movimientos del grupo.

Es decir, desde el punto de vista biológico, la maternidad no implica de ninguna manera una identidad más relacional, ni dependiente, ni con menos capacidad de decisión y autonomía. La maternidad no genera una relación de poder por sí misma. Y sin embargo, en las sociedades humanas, los individuos dominantes han sido siempre los hombres (cfr. Fox, 1980: 29) —salvo excepciones históricas de regentes educadas, por su posición familiar completamente excepcional, como diferentes a las demás mujeres, es decir, con identidades individualizadas—.

¿Qué evidencias disponemos de las que podríamos llamar «relaciones de género en *Australopithecus* y en los primeros *Homo*»? Los *Australopithecus* tenían claro dimorfismo sexual, evidente por ejemplo en las pisadas de *Australopithecus afarensis* de Laetoli o en el hallazgo del ejemplar masculino AL-444-2 realizado por Kimbel, Johanson y Rak (1994) en Hadar. Además, se movían en grupos, como demostró la llamada «Primera Familia» encontrada también por Johanson en Hadar en 1975 (Johanson y Edey, 1982). Es decir, parece que podría

paralelizarse su organización con la de los chimpancés comunes, y por tanto, establecer la existencia de una sociedad oligárquico-jerárquica de machos dominantes entre los *Australopithecus* (Domínguez Rodrigo, 1994: 120-9).

Ahora bien, los restos paleontológicos de los primeros *Homo* (de forma clara sólo desde el *Homo erectus*) ofrecen una imagen bien distinta. Como sabemos, el inicio del género *Homo* parece estar marcado por un cambio genético que se produjo hace unos 2,5 millones de años y que se denomina Neotenia B, consistente en una prolongación de los tiempos de crecimiento de las crías que las convirtió en completamente dependientes (Bermúdez de Castro y Domínguez Rodrigo, 1992). Sabemos que el cambio neoténico alargó el periodo de vida fetal de las crías de *Homo* a 21 meses, de los cuales sólo podemos desarrollar 9 intrauterinamente, bajo amenaza de no poder atravesar el canal de parto correspondiente a un ser bípedo (Arsuaga, 2001:225; Domínguez Rodrigo, 1996:157). Es decir, nuestro género tiene las crías más inteligentes, pero también más frágiles y más dependientes de todo el reino animal, pues durante todo el primer año de vida el organismo está dedicado, básicamente, a permitir que el cerebro alcance la mitad del tamaño que tendrá en la vida adulta, que es lo que corresponde a la vida fetal y que los demás primates consiguen en la protección del útero materno. Esta fragilidad debió provocar una reestructuración total de las relaciones sociales, favoreciendo la cooperación de todo el grupo para permitir la supervivencia de las crías (Domínguez Rodrigo, 1994; Bermúdez de Castro y Domínguez Rodrigo, 1992). De hecho, al sexo como mecanismo de comunicación y cohesión social que ya practicaban los bonobos se unió de forma progresiva otra estrategia de comunicación que sólo nuestro género ha podido desarrollar: el lenguaje. Ambos mecanismos facilitaron el aumento de la fluidez en el intercambio de información de estos primeros *Homo*, lo que se manifestó, hace unos 2,5 m.a. en la aparición de los primeros utensilios fabricados y de los primeros yacimientos arqueológicos.

Con respecto a las diferencias entre los cuerpos de machos y hembras en este momento, desaparece el dimorfismo sexual, es decir, la diferencia de tamaños de machos y hembras. El comportamiento cooperativo que parece exigir la atención a las crías se manifiesta en la desaparición de jerarquías de dominio entre machos y hembras, pero también en un rasgo que parece ir aún más allá: en la complementariedad de sus funciones. En efecto, aunque de igual tamaño, las formas de los cuerpos de machos y hembras cambian a partir del *Homo erectus*.

Un aumento en el tamaño del cerebro como el que implica la neotenia modifica las proporciones de consumo energético de los distintos órganos del cuerpo. El cerebro, debido a su sofisticada y delicada es-

estructura, consume actualmente la quinta parte de la energía de todo el organismo, por lo que su aumento en el *Homo* debió implicar también una mayor demanda de energía que la que consumía en el caso de los *Australopithecus*. Semejante aumento de consumo energético sólo podía producirse mediante el descenso de consumo de algún otro órgano, lo que efectivamente sucedió con el paquete intestinal (Aiello y Wheeler, 1995). Como sabemos, el tracto intestinal de omnívoro, característico del *Homo*, es más corto —y por tanto, consume menos energía— que el de herbívoro, característico del *Australopithecus*. Este cambio, propiciado por el consumo de carne —que ofrece más proteínas con menos consumo—, produjo a su vez una modificación en el diseño corporal de nuestros antepasados. Al reducirse el paquete intestinal, la caja torácica pasó de ser cónica a ser cilíndrica (*Ibidem*), y por otro lado, añadiéndose a este cambio general, las hembras cambiaron completamente su diseño, manteniendo los machos el diseño anterior: a partir del *Homo erectus* al menos, se modifica la forma de la cadera de las hembras —aumentando la cresta del ilion— y se reduce su paquete muscular, aumentando presumiblemente los depósitos de grasa. Todo ello modela su cuerpo de una forma distinta al de los hombres, con una cadera más ancha y una cintura marcada (Domínguez Rodrigo, 2004) (fig.1). Es decir, la aparición del *Homo* parece asociarse a la desaparición de machos dominantes y, por tanto, de las relaciones de poder entre machos y hembras, y a la aparición de un tipo de cooperación que parece establecerse de forma complementaria entre los sexos de un modo que no resulta fácil de precisar. Lo que no parece generar duda es que las mujeres tienen la exclusividad de la gestación y amamentamiento de los hijos, por lo que podemos pensar que semejante diferencia pudo jugar un papel importante en la complementariedad de funciones. Ahora bien, la pregunta que, entonces, debe hacerse es por qué la maternidad, que no implica en sí misma una relación de poder, pues de hecho se presenta dentro de un sistema cooperativo sin machos dominantes, ni entre los bonobos ni entre los primeros *Homo*, pudo haber servido a partir de determinado momento, en todas las sociedades humanas conocidas, como base para el establecimiento de relaciones desiguales de poder, a favor, en todos los casos, de los hombres.

Porque, en efecto, toda sociedad humana conocida está basada en el orden patriarcal. El patriarcado se ha definido como «aquél sistema que estructura la parte masculina de la sociedad como un grupo superior al que forma la parte femenina, y dota al primero de autoridad sobre el segundo» (McDowell, 2000: 32). Este sistema ha regido el orden social en todas las trayectorias históricas conocidas, hasta el punto de que Fox (1980) en su conocido manual sobre el parentesco, lo consideraba «un hecho de vida». A juicio de este autor, son cuatro los principios que

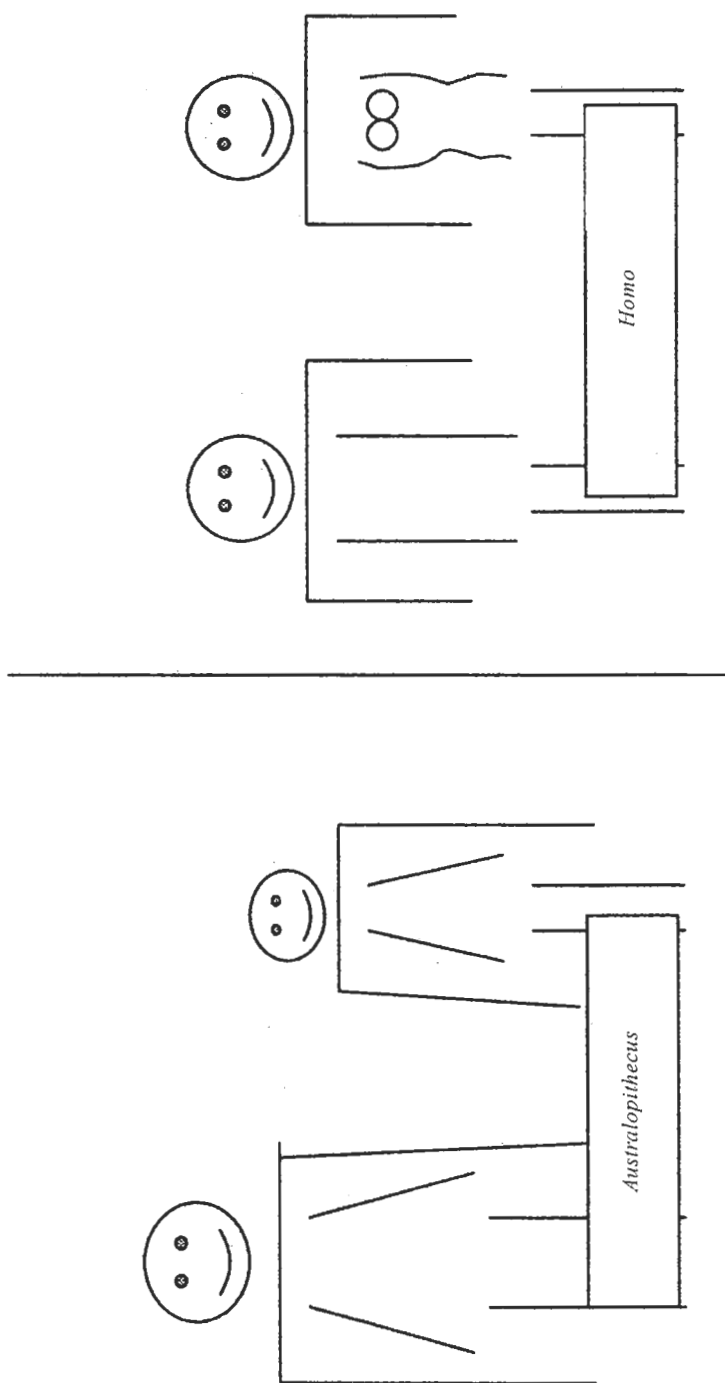


Fig. 1.—Diferencia de tamaño entre los cuerpos de macho y hembra de Australopithecus; y diferencia de formas entre los de Homo.

rigen la vida social humana: «Principio 1: las mujeres engendran a los niños. Principio 2: los hombres fecundan a las mujeres. Principio 3: por lo general mandan los hombres. Principio 4: los parientes primarios no se casan entre sí» (Fox, 1980: 29), resumiéndolo de la siguiente forma (*Ibidem*): «en el fondo de toda organización social existen la gestación, la fecundación, el dominio y la evitación del incesto». Pero si el orden patriarcal no puede justificarse biológicamente a través de la maternidad, como demuestran los bonobos y los primeros *Homo* ¿cómo puede explicarse su existencia en todas las sociedades humanas? A mi juicio, la razón debe sustentarse en algún factor de orden no biológico sino cultural —y por tanto simbólico— que sea común a todos los grupos humanos y que se relacione de alguna manera con la maternidad.

Las feministas materialistas contestarán que los hombres han explotado a las mujeres, a través del «dominio masculino de la sexualidad, la reproducción y el trabajo femenino en el mantenimiento de la vida» (Sanahuja, 2002: 155), debiendo calificarse la relación entre ambos de «explotación» —y no de «subordinación, opresión ni discriminación» (*Ibidem*: 31)—. Heidi Hartmann, por ejemplo, «aduce que la base del patriarcado la constituye el control que ejercen los hombres sobre el trabajo de las mujeres (o fuerza de trabajo)» (en Jónasdóttir, 1993: 67), y se ha llegado a hablar de la «domesticación de la mujer» que implica la apropiación de su fuerza de trabajo y de su producción a partir del Neolítico (Meillasoux, 1987) o incluso que «la explotación implícita en la relación existente entre el capitalismo y el trabajador es de estructura similar a la que existe entre hombres y mujeres» (Jónasdóttir, 1993: 153). En general, se intenta incluir la reproducción dentro de la categoría de producción de Marx (Sánchez Liranzo, 2001), o se acuña la categoría «producción afectivo sexual» con el mismo fin (Nicholson, 1990: 44-5; cfr. también Jónasdóttir, 1993). Así se explicarían las relaciones de género como relaciones de clase (Nicholson, 1990: 46) y se daría cuenta de la aparición de la explotación con los mismos argumentos que los seguidos por Marx para cualquiera de las otras relaciones de explotación (cfr. también Sanahuja, 2002: 24-35).

Como decía antes, muchas feministas —tanto de las llamadas posiciones de la igualdad (Valcárcel, 1997) como de la diferencia (Muraro, 1994) parecen considerar, con distintas argumentaciones, que las mujeres han tenido siempre la misma forma de identidad, aunque sólo en la modernidad, utilizando los instrumentos que les daba la razón de la Ilustración (Valcárcel, 1997) empezaron a rebelarse contra la subordinación o explotación de la que habían sido objeto hasta entonces. Para recuperar esa «identidad femenina, acallada y mutilada a lo largo de más de veinte siglos por el pensamiento patriarcal», hay que remontarse, en opinión de algunas, «a los orígenes de la agricultura y sus perduraciones



de diosas y ritos, a fin de encontrar cuerpos femeninos no oprimidos» (Sanahuja, 2002: 69). Es decir, parece que muchas feministas entienden que existe una identidad femenina universal y ahistórica, derivada del propio cuerpo sexuado de la mujer, que ha sido sometida durante la mayor parte de la historia. Pero entonces queda por desvelar la clave de la explicación, es decir, las condiciones de posibilidad de semejante control y de esa supuesta explotación. Es decir, tendríamos que poder contestar ¿por qué las mujeres se dejaron explotar, al comienzo del proceso en todas las trayectorias históricas, y no opusieron resistencia ante una situación que les perjudicaba? ¿qué fuerza tenían los hombres para poder establecer una relación de poder desigual con las mujeres en todas las sociedades conocidas (Fox, 1980: 29; Sanday, 1981)? ¿Por qué la relación de género es siempre una relación de poder (Molina, 2000)? ¿Por qué sólo en la modernidad las mujeres están accediendo a posiciones de poder —aunque no sea en igualdad de condiciones que los hombres, sino con muchas más dificultades en general—? Si sólo se atienden a las condiciones materiales de existencia, puede entrarse en un callejón sin salida a la hora de dar respuesta a estas preguntas, porque o bien se opta por aceptar que las mujeres tienen menos recursos, fuerza, capacidad de independencia e inteligencia que los hombres, y de ahí que los últimos se hayan podido erigir universalmente en sus explotadores, argumento que obviamente no podría defender ninguna feminista; o bien queda sin explicar la causa del inicio de la opresión y la desigualdad.

A mi juicio, el inicio del patriarcado sólo puede explicarse por acuerdo de todas las partes, tanto de hombres como de mujeres. Como antes señalaba, la evidencia de un determinado tipo de relaciones en la sociedad significa la evidencia de que las personas que las sustentan tienen modeladas sus emociones y capacidades en un determinado sentido que les permite sostener esa relación y no otra. Por eso no creo que la coerción haya sido el mecanismo por el que se instaló la relación —desigual— de género en todas y cada una de las sociedades conocidas. No podría explicarse esa generalización. Creo que el orden patriarcal sólo puede explicarse porque las mujeres contribuyeron a establecerlo y a sustentarlo, pero no en virtud de una alienación o de una represión ejercida por los hombres, sino de forma completamente libre de opresión, porque al principio del proceso, no la significaba.

A mi juicio, dos premisas permitirían abordar una explicación alternativa sobre el origen de la desigualdad:

1ª) No existe algo como una identidad femenina o una masculina transhistórica y esencial, sino que ambas se construyen culturalmente y por tanto, se transforman históricamente.

2ª) La relación de género no es de «explotación», ni siquiera de subordinación, cuando la complejidad socio-económica es muy reducida, lo que quizá permite explicar el inicio del proceso.

### **Maternidad, espacio e identidad relacional.**

Como antes señalaba y he desarrollado en otros lugares (Hernando, 2000a), creo que la maternidad permitió establecer una diferencia en el desarrollo de las identidades de hombres y mujeres en todos los procesos históricos, pero no por el hecho de engendrar o amamantar a las crías, tal y como demuestran los bonobos, sino por las mínimas diferencias de movilidad que ha podido representar entre hombres y mujeres al comienzo de todas las trayectorias históricas y las diferencias que ello implica en la estructura de identidad de unos y otros. Los bonobos no tienen capacidad de representación simbólica del mundo, pero los seres humanos sí. Es lo que nos define frente a cualquier otra especie. Y creo que en las diferencias en el modo como se representa el mundo ordenándolo a través del tiempo y el espacio reside la clave de las diferencias de identidad entre hombres y mujeres y de toda la dinámica generada a partir de ello.

Como hemos dicho, la aparición de nuestro género se concreta en la prolongación de los periodos de desarrollo fetal, infantil y juvenil. En concreto, desde el *Homo habilis*, nuestras crías tienen una total dependencia durante el primer año de vida, en que aún están atravesando el periodo de vida fetal que no puede completarse intrauterinamente. Esta fragilidad posiblemente ayudara a limitar, aunque sólo fuera ligeramente, la movilidad de la madre, encargada de alimentarle y garantizar su supervivencia en ese primer año de vida. Si esto hubiera sido así, pudo marcar una diferencia al principio mínima entre la identidad relacional de hombres y mujeres, reforzando ligeramente más la de las segundas. Pero como digo, esa diferencia no estaría basada en su maternidad, sino en la diferencia de movilidad que implica. Como vimos, existe una relación estructural entre la identidad relacional y el hecho de ordenar espacialmente la realidad a través de signos que son también elementos de esa misma realidad. Cuando éste es el sistema de representación, a mayor reducción del espacio vivenciado, mayor reducción de los límites del mundo conocido y representado, menor la capacidad de sorpresa, de reacción ante situaciones nuevas, de enfrentar lo desconocido, de generar sensación de seguridad personal e independencia. Por eso, cuanto menor es la movilidad en un espacio que se representa a través de los elementos que contiene, menor es la racionalización del mundo y mayor la vinculación emocional a cualquier elemento de la

naturaleza que lo integra, así como mayor es también la necesidad de depositar la confianza en el destino y la supervivencia en una instancia sagrada cuyos deseos debe tratarse de averiguar y satisfacer para que siga protegiendo al grupo, considerándolo el «elegido» entre los demás (Hernando, 2002). El problema es que esta diferencia, que sería mínima al principio, habría ido aumentando progresivamente en virtud de una dinámica que se retroalimentaba y que, alcanzado un determinado momento, resultaría imposible de parar, momento en el que, ahora sí, cabría hablar de opresión sobre aquellas mujeres que quisieran abandonar el modo de identidad de género que habían heredado históricamente, situación que se generaliza al llegar a la modernidad.

Como digo, a mi juicio, el factor clave para explicar el proceso es la mínima diferencia de movilidad que pudo implicar, en principio, la necesidad de cuidar a una prole tan frágil, inmadura y dependiente como la que tenemos. De hecho, si se observan sociedades actuales, se comprueba que los hombres suelen realizar siempre aquellas actividades que impliquen un mayor grado de desplazamiento, independientemente de cuál sea la actividad. Si el grupo es de cazadores-recolectores, todo el grupo se distribuye más o menos las mismas tareas —pudiendo participar las mujeres de la caza—, pero siempre suelen ser los hombres los que se dediquen a atrapar aquellos animales que más se mueven o más riesgo implican. De hecho, la cerbatana o el arco y las flechas suelen ser instrumentos masculinos, contribuyendo las mujeres con un aporte que, en términos subsistenciales, suele ser mucho más seguro y cotidiano (Politis, 1996; Sanday, 1981).

Hay ocasiones en que la actividad recolectora de las mujeres va derivando a una dependencia mayor de los recursos vegetales, que acaban por conducir al sedentarismo del grupo. Pues bien, mientras la caza siga representando una parte de los recursos consumidos, aunque sea mínima, los hombres se dedicarán a ella y las mujeres asumirán el cultivo de las parcelas trabajadas en principio con tala y quema y sistema de barbecho. Éste es el caso de los Aguaruna, uno de los grupos étnicos de los jíbaros, que habitan en el departamento peruano de Amazonas, en donde tuve el placer de realizar un breve trabajo de campo en Agosto de 2002. Los hombres Aguaruna siguen siendo cazadores y manejando la cerbatana además del rifle, aunque su aporte alimenticio resulta ciertamente esporádico. El verdadero sustento del grupo lo aportan las mujeres, que cultivan yuca en chacras que pueden estar a una distancia de hasta dos horas de camino por la selva desde su poblado. Los hombres eligen el emplazamiento de la chacra y hacen el desmonte y la quema, pero son las mujeres las que, con una actividad realmente agotadora, se encargan de su cultivo y limpieza. De hecho, el prestigio social de las mujeres depende del estado y tamaño de su chacra, por lo que el

esfuerzo que realizan es realmente enorme (Brown, 1985). Tanto en su desplazamiento a la chacra como en el trabajo que allí realizan (que les ocupa cotidianamente desde las 7 o 7:30 de la mañana hasta las 2 o 2:30 de la tarde), cargan constantemente a sus hijos encima. Ni siquiera se separan de ellos mientras trabajan, pues el riesgo de animales venenosos —serpientes o todo tipo de insectos, incluídas hormigas asesinas— es muy elevado. Es decir, las mujeres no dejan de trabajar porque sean madres, y de hecho, hacen un esfuerzo físico mucho mayor al de los hombres, que no salen a cazar todos los días y cuando lo hacen suelen acarrear menos peso que el que se cuelgan las mujeres todos los días en cestos sujetados por la frente. Pero, a cambio, mientras las mujeres se desplazan desde su casa a la chacra por un sendero que es siempre el mismo, y trabajan en una parcela que es todos los días la misma durante los 7 años que suele durar el barbecho, los hombres salen a cazar por la noche y, a pesar de que nunca abandonan la montaña que conocen, se ven obligados muchas veces a despejarse del sendero que muestra por sí mismo el camino. Es decir, los hombres se relacionan con el espacio de una forma menos rígida, menos dependiente, lo que les va entrenando en un modo de identidad más favorable a poder tener iniciativas personales en el caso, nunca buscado, de que las circunstancias que conocen se vean de algún modo alteradas. De hecho, se trata de una sociedad igualitaria, que tiene un jefe rotatorio elegido democráticamente que convoca a «toda la comunidad» en caso de tener que tomar decisiones, pero como bien puede sospecharse, esa «toda la comunidad» es sólo la comunidad de los hombres. Ello es lo que explica también que cuando no están cazando, que es la inmensa mayoría del tiempo, se dediquen a construir nuevas viviendas, a limpiar el terreno que constituye la pista de aterrizaje o actividades de ese tipo que implican mucha más variación que las tareas femeninas.

Observemos ahora otro caso, uno en el que la densidad de ocupación de la montaña impide ya que se practique la caza, salvo de manera completamente esporádica, de forma que sólo el cultivo de tala y quema constituye la actividad económica. Me refiero a los Q'eqchí' de Guatemala, a los que ya me he referido en otras ocasiones (Hernando, 1997b; 2000a). El trabajo de la milpa de maíz es muy similar al de la chacra de yuca de los Aguaruna, es decir, no supone más riesgo ni más esfuerzo ni más distancia para las mujeres. Pero sin embargo, dado que los hombres han abandonado la práctica de la caza, son ellos los que asumen ahora el desplazamiento y el trabajo agrícola, mientras que las mujeres ven pasar la vida desde el oscuro y estrecho espacio doméstico (Hernando, 2000a). Son los hombres los que, ahora, se desplazan cada día a la milpa, usualmente solos, como las mujeres de los Aguaruna, salvo en las ocasiones del cultivo y la cosecha, en que, a diferencia de

aquellas, ellos convocan a la comunidad para ayudarse mutuamente en la labor. Las mujeres, mientras, pasan el día aisladas en sus respectivas viviendas que, en el modo tradicional de vida q'eqchí', se encontraban muy dispersas por la montaña, y que sólo en los últimos años, están comenzando a unirse en poblados. ¿Por qué no participan también las mujeres de las tareas de producción en este grupo? Se podría contestar que porque eso las detraería de ocuparse de las de reproducción, de cuidar a los hijos y preparar el alimento, pero como hemos visto, semejante respuesta sería fácilmente rebatible, puesto que las mujeres aguaruna cultivan su chacra y se ocupan de la reproducción del grupo, pues cuando vuelven agotadas de la chacra, aún deben preparar el alimento que su familia se limitará a consumir.

Deben tenerse en cuenta dos cosas: primero, en estos grupos existe una división sexual del trabajo. Esto no significa que haya una asignación de trabajos a sexos determinados, es decir que determinados trabajos sean realizados siempre por hombres o siempre por mujeres, como hemos visto en el caso de la agricultura, sino que en un grupo de escasa división de funciones y especialización del trabajo, las mujeres y los hombres siempre realizan tareas complementarias, absolutamente necesarias ambas para la supervivencia del grupo. Y además, necesarias para construir la identidad de sus miembros. Es decir, cuando la identidad es relacional, una mujer o un hombre saben quién es porque es igual a las mujeres o a los hombres de su grupo, se viste igual, se decora igual y hace lo mismo. De hecho, eso que cada uno de ellos hace es lo que, entre otras cosas, les define como hombre o mujer. Se establece una complementariedad económico-social al tiempo que identitaria, lo que conduce a la necesidad que todo el grupo percibe de depender del grupo en sí, sin el cual no podrían sobrevivir.

Por eso, en estos grupos, que constituyen a veces el resultado —como en los casos de cazadores actuales—, pero en todo caso el inicio de todas las trayectorias históricas, las mujeres no están oprimidas, ni subordinadas, ni explotadas. Ellas son —y así se sienten— tan necesarias como los hombres para que el grupo se mantenga, y tan participativas en el sistema económico como aquellos. Ellos tienen un tipo de identidad que es semejante al de ellas. Ellos tampoco saben quiénes son si no se conciben como el hijo de su padre, el esposo de su mujer, el padre de su hijo o el tío de su sobrino (Leenhardt, 1997:153-4). Su identidad es la que el feminismo actual ha definido como «identidad de género femenina», porque es la identidad que históricamente fue perpetuándose sólo en las mujeres (Burin, 1987: 92) y que se traduce en una ausencia de la consciencia de los deseos propios, porque se da prioridad a satisfacer los deseos de los demás, en una resistencia a los cambios, en una dependencia emocional y económica de una figura en

la que se deposita el propio destino, en una falta de especialización de trabajo, y en una falta de utilización de sistemas abstractos o científicos de explicación de los fenómenos de la realidad. Todos estos rasgos son propios también de los hombres en las sociedades de escaso nivel de complejidad socio-económica. Es decir, los hombres necesitan afectiva y económicamente a las mujeres tanto como éstas a aquellos, lo que establece una relación de igualdad en términos de poder.

De hecho, la identidad relacional que define a la llamada «identidad de género femenina», no basada en el yo y el aislamiento, sino en el vínculo emocional con los otros significativos, tiene muchas ventajas emocionales frente a la identidad individualizada, por lo que puede temerse mucho su abandono o su transformación. Es una identidad característica de personas o sociedades que no participan de la especialización del trabajo o de la división de funciones, es decir, que no tienen sensación de diferencia frente a los demás, pero que, por eso mismo, no se sienten amenazados por esos otros. Los que les rodean, aquellos con quienes se identifican, les dan seguridad, contribuyendo a hacerles sentir capaces de hacer frente a un mundo cuyas dinámicas no se saben explicar conforme a lógicas mecanicistas o causales. Este tipo de identidad se da en personas o grupos que evitan los cambios, por considerar que las únicas condiciones donde están seguros que van a ser capaces de sobrevivir son las que ya conocen, lo que constituye, a su vez, un antídoto muy eficaz frente a la ansiedad que caracteriza a la identidad individualizada. Un hombre o una mujer individualizada vive cambiando, tomando constantes decisiones relativas a su trayectoria vital, asumiendo responsabilidades que le/la hacen entrar en conflictos permanentes, en retos constantes, en pruebas inagotables de su capacidad, de sus deseos, del sitio desde el que desea contemplar la vida. Su psiquismo tendrá que incluir la ansiedad como parte necesaria de ese cambio constante hacia situaciones que no se controlan al principio, pero que no queda otro remedio que abordar, situaciones en las que se siente la competitividad de los demás y el vacío afectivo que ello crea, situaciones en las que, sobre todo las mujeres, deberán resolver el conflicto provocado por deseos a veces casi incompatibles, como la atención a los hijos o el éxito profesional. Una mujer no individualizada, con identidad relacional —al igual que un hombre cazador-recolector, por ejemplo—, nunca se planteará esos cambios, de forma que la ansiedad no formará parte de su vida (y la medida en que lo haga será la medida en que haya empezado a individualizarse). Nunca se planteará lo que quiere llegar a ser, porque sabe que ya es lo que tenga que ser por el simple hecho de existir. No vivirá desesperaciones ni crisis producidas por la necesidad de encontrar un sentido a lo que hace, porque sabrá que el sentido se encuentra al sentir, y no al pensar. Su vínculo emocional con

el mundo estará colmado, porque se relacionará con el mundo a través de las emociones, y no a través de la reflexión sobre esas emociones. La sensación de equilibrio, de gratificación y de satisfacción puede ser mucho mayor que en el caso de una persona individualizada. Por eso hay muchas mujeres que, aún hoy en día, se resisten (de forma inconsciente) a abandonar ese modo de identidad y a sumirse en el inevitable conflicto, ansiedad y responsabilidad de la individualización. El gran inconveniente es que, a cambio, este modo de identidad se asocia estructuralmente a la ausencia de poder sobre el mundo que les rodea, lo cual no constituye una condición de explotación mientras los hombres que las rodean participen del mismo tipo de identidad o de una escasamente diferenciada. Y esto sucede, en mi opinión, en las sociedades orales y por tanto, en las de la Prehistoria. Únicamente cuando los hombres comienzan a tener una identidad individualizada que sí siente poder sobre el mundo —y en consecuencia sobre las mujeres— y éstas últimas mantienen el tipo de identidad relacional, adquieren forma las relaciones desiguales de género.

La existencia de una mínima diferencia en la movilidad por el espacio de ambos debió tener consecuencias de larguísimo alcance, que ahora estamos sufriendo las mujeres, pero que de ninguna manera eran previsibles al comienzo del proceso. Porque el hecho de desplazarse por un territorio un poco más amplio implica algo tan trascendental como que el mundo en el que vivían los hombres era un poco más variado que aquel en el que habitaban las mujeres, lo que iría formando una identidad ligeramente más acostumbrada a tomar decisiones ante esos sucesos imprevistos que serán más probables en este mundo que en otro más reducido. La capacidad de curiosidad y de asertividad se desarrollarán también un poco más (Hernando, 2000a), ante la necesidad de tomar decisiones en un mundo más variado que el de las mujeres, lo que se expresará socialmente en que sean ellos y no las mujeres los que se reúnan para tomar las decisiones que afecten al grupo. Es decir, que vayan adoptando las posiciones de poder.

Para entender el argumento que intento desarrollar sobre la continuación del proceso, debe recordarse lo que veíamos unas líneas más arriba: cuanto menos control material existe sobre los fenómenos de la naturaleza, más relación personal, más conexión emocional se sostiene con el universo en el que se vive. Pero sólo puede sentirse poder sobre lo que se controla, lo que significa que para sentir poder es necesario *objetivar* aquello sobre lo que se ejerce, abandonar la relación «personal» que se sostenía con ello, pasar de considerarlo una relación entre *sujetos* a valorarlo como una relación entre un *sujeto* —el que ejerce el poder— y un *objeto* —aquel o aquello sobre el que lo ejerce—; es decir, sufrir una pérdida en la intensidad emocional de relación con el mundo.

En las sociedades menos complejas en términos socio-económicos, todos los elementos de la naturaleza son considerados *sujetos*, aunque no sean personas, sino animales, plantas, ríos o nubes (Leenhardt, 1997; Viveiros, 1996). En cambio, en las sociedades donde la complejidad es elevada, la especialización del trabajo es grande y la jerarquización social está claramente establecida, todo aquel elemento de la naturaleza sobre las que se detenta poder es considerado un *objeto*, incluidas las personas. Por eso los primeros indicios de poder sobre las personas, la jerarquización social, aparecen a la vez que las primeras evidencias del desarrollo de poder sobre la naturaleza, a través del control productivo de los primeros campesinos, todo ello en el Neolítico Final en el caso de Europa Occidental.

Podríamos decir que el poder tiene un precio emocional, porque el grado de poder que pueda sentir una persona sobre un elemento de la naturaleza —humano o no— es directamente proporcional a la desconexión emocional que establezca con ella. Es decir, los hombres, al comienzo del proceso, tuvieron que sentir una ligera y casi imperceptible menor identificación emocional con el mundo que les rodeaba que las mujeres, en función de su ligera diferencia en la relación con el espacio —aunque pueda simplificarse el tema convirtiéndolo en una función de la maternidad—. El problema es que esta desconexión supondría una mínima reducción del grado de gratificación emocional y sensación de seguridad y protección en un mundo sagrado cuyas mecánicas eran completamente desconocidas. En mi opinión el aumento de la división de funciones y especialización del trabajo hubiera tenido un ritmo más lento en nuestra trayectoria histórica si hubiera estado encarnado por todos los miembros del grupo social, debido a la sensación de pérdida emocional y de sentido del mundo que habrían experimentado. Sin embargo, yo creo que el proceso siguió un ritmo vertiginoso e imparable porque los hombres nunca experimentaron la pérdida emocional que significaba su individualización, debido al intenso vínculo emocional que las mujeres seguían sosteniendo con ellos y con el mundo en general. Ellas seguían depositando su identidad en las relaciones que sostenían y, por tanto, dedicando sus esfuerzos a interpretar correctamente y a satisfacer los deseos y las emociones de ellos, como antes todos hacían con la instancia sagrada que les dispensaba protección. De esta forma, sin tener que invertir energía en ello, los hombres tenían cubierta su relación emocional con el mundo al tiempo que avanzaban en el proceso de individualización-racionalización-control material de él.

Es decir, yo creo que al inicio de todas las trayectorias históricas y en muchos grupos actuales, la falta de control sobre los fenómenos de la naturaleza ha llevado a depositar la responsabilidad sobre el destino del grupo en una instancia mítica de dinámica humana representada por la



naturaleza no-humana, y por tanto, a la ausencia de rasgos de individualización y de deseos de poder por parte de todos los miembros del grupo social. Pero a medida que el control y la división de funciones entre los hombres aumentaban, ellos asumían esa responsabilidad, en virtud de la confianza inherente a su mayor nivel de individualización, sin que las mujeres, que no diversificaban sus funciones ni sus trabajos, ni por tanto se individualizaban, experimentaran mayor cambio identitario que el que supone *atribuir a los hombres el valor que antes atribuían a la naturaleza no-humana*. Por eso no considero que los rasgos inherentes a la individualización y al poder sean masculinos en esencia, sino que los han personificado ellos a lo largo de la historia pre-moderna. Ni creo que la capacidad de relación y de identificación emocional con el mundo sean femeninos en esencia, puesto que son desarrollados también por los hombres en aquellos grupos de escasa complejidad socio-económica.

Como he escrito en otro lugar (Hernando, 2000b), mi hipótesis es que los hombres no han percibido el vacío emocional que iban abriendo a medida que sentían poder sobre el mundo, porque a través de la identidad relacional de las mujeres se colmaba ese vacío. Anna Jónasdóttir (1993: 51) hablaba de un «intercambio desigual de cuidados y placer que tiene lugar entre hombres y mujeres», hasta el punto de que «si el capital es la acumulación de trabajo alienado, la autoridad masculina es la acumulación de amor alienado» (*Ibidem*: 53). Aunque yo no hablaría de alienación, de ninguna manera en las sociedades orales y sólo con mucha más elaboración en las sociedades literarias, creo que Jónasdóttir toca una de las claves de la desigualdad en las relaciones de género. En un principio, la desigualdad del intercambio es prácticamente imperceptible, pues ambos tienen identidades relacionales, en justa correspondencia a la ausencia de control sobre la naturaleza —no existe desarrollo tecnológico— y de poder sobre las personas —no existe jerarquización social—. Pero este proceso se realimenta a sí mismo, de forma que tanto en términos económicos como de conciencia subjetiva, esos hombres que tendrían un poco más de asertividad y de capacidad de decisión podrían hacer frente a situaciones distintas en caso de necesitar aumentar la producción, lo que a su vez les daría más sensación de control y por tanto de poder. A su vez, ellos irían ocupando posiciones funcionalmente diferentes dentro del grupo, lo que sería necesario para aumentar la producción y el control sobre el medio, reforzando así la sensación de que eran diferentes entre sí, pues realizaban actividades distintas. Es decir, habría dado comienzo, de forma muy tenue aún, el proceso de individualización. Creo que, al principio, las diferencias surgidas entre las identidades de ambos podrían seguir valorándose como complementariedad funcional, como división de funciones, como parte

de las diferencias propias de la actividad de cada género y de ahí que las mujeres participaran en el proceso sin tener ninguna necesidad de pararlo o de resistirse a él. De hecho, la escasa diferencia en el grado de poder de ambos seguiría haciendo sentir a las mujeres su función como tan relevante socialmente como la de los hombres.

Pero poco a poco, el proceso adquiriría un sesgo distinto, pues los hombres seguían diversificando sus funciones y posiciones sociales, es decir, seguían profundizando en sus rasgos de individualización a costa de la permanencia de las mujeres en posiciones no especializadas ni diversificadas. El problema es que, a medida que aumentaba la diferencia entre el grado de individualización de hombres y mujeres, más dependientes se iban haciendo los primeros de la asistencia emocional de las segundas, por lo que, desde el principio, pero cada vez de forma más perceptible, los hombres no podrían permitir que las mujeres se individualizaran, pues el precio sería su propia desorientación y pérdida de sentido del mundo. Pero lo que es importante reseñar también es que la inmensa mayoría de las mujeres tampoco desearía esa individualización, pues a mayor diferencia entre la identidad individualizada de los hombres y la suya relacional, más riesgo tendrían de perder el sentido de su existencia, de seguridad y orientación, pues no sólo serían rechazadas por una sociedad en la que no tendrían cabida, sino que además, ellas no contarían con el apoyo emocional con que los hombres contaban para poder soportar la desvinculación emocional que implica la individualidad. Por eso la individualización de las mujeres ha sido históricamente un proceso mucho más lento y difícil que el de los hombres.

Ahora bien, a mi juicio, la ruptura clara entre ambas identidades y el inicio de sistemas opresivos para frenar la individualización de esa escasísima proporción de mujeres que sí desearían asumir las posiciones sociales que el orden patriarcal les vedaba, habría comenzado sólo de forma clara cuando la complejidad socio-económica alcanzó un grado que implicaba el desarrollo de la escritura. Como vimos, la escritura supone la representación del mundo a través de signos que no le pertenecen, lo cual establece una distancia completamente nueva y distinta entre el sujeto y el mundo que representa a través de ella. La escritura es el principal instrumento de individualización que ha conocido el ser humano, así que cuando aparece en una cultura, transforma la identidad de quienes lo utilizan. El mundo deja de estar poblado por nubes, ríos o montañas de comportamiento humano para pasar a constituir un universo de fenómenos que se pueden describir y explicar con leyes que hemos «descubierto» y que, a partir de ese momento, nos permiten controlarla. La persona que lee y escribe se convierte en un sujeto que objetiva el mundo que puede describir y explicar. El grado de especialización del trabajo que hace falta en una sociedad para que aparezca la escritura

es tal que las personas tienen distintas trayectorias, distintas posiciones y para poder actuar sin conflicto necesitan reprimir sus emociones inmediatas, lo que va creando la conciencia de un «yo» interior. Dado que fueron los hombres los que, históricamente, ocuparon posiciones distintas, manteniendo las mujeres la misma función de reproductoras a partir de un cierto momento, serán ellos los que aprendan primero a leer y escribir, de forma tal que su individualización y las posiciones de poder que ocupan se dispararán, lo que les llevará a necesitar más que nunca que las mujeres no se individualicen. Esto sucedió en la Antigüedad Clásica, por ejemplo, o en la mayor parte de las superestructuras de poder político-religioso de los grandes imperios. Es lo que sigue sucediendo en los países musulmanes o en todos aquellos contextos donde hay una gran diferencia entre la individualización de los hombres y la de las mujeres. Como bien sabemos, uno de los principales empeños de estas sociedades —al igual que durante la Ilustración europea— es que las mujeres no se alfabeticen, porque ello supone el máximo riesgo para unos hombres que han ido construyendo su individualidad dependiendo del soporte emocional de las mujeres a lo largo de la historia.

¿Pero por qué las mujeres del mundo occidental hemos llegado a un momento en que nos estamos escapando a esa opresión y a esa desigualdad? Creo que hubo dos factores clave en nuestro proceso: por un lado, el hecho de que las unidades domésticas campesinas fueran constituyéndose en unidades económicas semi-autónomas —a diferencia de lo sucedido en los grandes imperios del resto del mundo, en el que un pequeño sector social muy poderoso detraía tributo y quitaba toda autonomía a esas unidades (cfr. Vicent, 1998)—. Con ello, en Europa se fue creando una base social más igualitaria que en esas otras trayectorias. Por otro lado, creo que fue fundamental la presencia unificadora del cristianismo en Europa (cfr. Weintraub, 1993:101), y no porque la Iglesia se convirtiera en defensora de los derechos de las mujeres, obviamente, sino porque, sin poder calcular el alcance de la medida, fue la institución a través de la cual se fue generalizando la enseñanza de la escritura. En efecto, los conventos fueron los lugares de transmisión de la lectura y la escritura, y por tanto, de la génesis de una identidad algo más individualizada que la que caracterizaba a la sociedad civil. De hecho, las mujeres acudieron en masa a los conventos, lo que les permitía ciertas dosis de individualización (construida fuera-de-la-sociedad, como la descrita por Dumont (1987) para los místicos indios) a cambio de salirse de la sociedad y renunciar a su condición de mujeres —en tanto que debían renunciar a ser madres—.

Los hombres necesitaban que las mujeres no se individualizaran y de ahí los mecanismos que pusieron para dificultarlo, aunque no creo que ellos fueran los únicos responsables. Como decía, la mayor parte

de las mujeres tampoco querían abandonar su identidad de género, relacional, mucho más gratificante y mucho menos costosa en términos emocionales. La mayor parte de las mujeres seguía identificando con esa identidad el hecho de ser mujer: una mujer es una persona dulce, dócil, presta a intuir y satisfacer los deseos de los demás, discreta y doméstica. Ellas seguían transmitiendo esa identidad a unas hijas que las miraban a ellas como modelo que reproducir. Sólo algunas, las que por pertenecer a una posición social más privilegiada en general (Muñoz, 1999:76), comenzaban a leer y escribir, empezaban a pensar el mundo, y no sólo a sentirlo, y a necesitar buscar una salida a su vida que fuera distinta a la de un matrimonio que implicaba enclaustramiento, sumisión, procreación y obediencia. Y esto sólo lo podían encontrar en la vida célibe de las primeras cristianas, o en los monasterios en los que se las obligó a recluirse después (Rivera, 1989:20-1). La cifra de mujeres que acudía a los conventos aumentó sin parar hasta que en el siglo XVI se impusieron las rejas en sus conventos de clausura para aislarlas definitivamente de la sociedad (Muñoz, 1999:80). En la sociedad civil, de hecho, mientras que en el siglo XV la controversia en torno a las mujeres había girado «en torno a si las mujeres eran maléficas o benéficas, el tema fundamental del debate sobre ellas en el siglo XVI fue el de su educación» (Vigil, 1994:44). Y como sabemos, los pensadores de la Ilustración tuvieron que hacer filigranas teóricas para justificar los prejuicios de la lectura y la escritura para las mujeres a pesar de las obvias ventajas que reportaban a los hombres (Dupanloup, 1996; Schiebinger, 1989; Amorós, 1997; Fraisse, 1991), único sector de la humanidad al que los libertadores ilustrados concebían aplicar la potente idea de la igualdad entre las personas (Valcárcel, 1997:58-9).

Pero dado que la sociedad seguía multiplicando sus funciones en virtud de la progresiva individualización y especialización de los hombres, llegó un momento en que la escritura comenzó a formar parte de la educación de una parte significativa de los grupos sociales más favorecidos, integrados por hombres y mujeres, de forma que la proporción de estas últimas que comenzaba a individualizarse empezó a ser cada vez mayor y a visibilizarse por encima de las que aún mantenían «en estado puro» su identidad relacional. Esto hacía que a los hombres les fuera resultando progresivamente difícil limitar su presencia en la sociedad civil, pero sobre todo, lo impedía la propia lógica del sistema socio-económico, cuyas posiciones de poder habían ocupado hasta entonces. Porque si la división de funciones genera individualización, y la individualización aumento de la capacidad de reflexión sobre el mundo y por tanto, de su manipulación, para sostener ésta no puede parar la progresiva especialización y división de funciones sociales. Así que llegó un momento en que el propio sis-

tema exigió la incorporación de más miembros del grupo social, que ya sólo podían ser las mujeres. Esto es la modernidad. Los hombres, como ya he explicado en otro lugar (Hernando, 2000b; 2003) se vieron entonces sometidos a un dilema imposible de resolver: si permitían que las mujeres se individualizaran y continuara la lógica productivista y maximizadora del sistema, no podrían sostenerse autónomamente en términos emocionales, pues el desarrollo de sus posiciones de poder y de control habían tenido el precio de la dependencia afectiva de las mujeres. Pero si no lo permitían, el sistema no podía mantener su lógica de aumento de la complejidad.

Por su parte, las mujeres se veían enfrentadas a un conflicto de muy difícil resolución: por un lado, no podían ni querían renunciar completamente a los rasgos de una identidad de género que les permitía sobrevivir emocionalmente de forma mucho más autónoma que los hombres, y de ahí que siguieran —y sigan— transmitiendo a sus hijas determinada manera de entender el mundo que contribuye a sostener el orden patriarcal a través de actitudes que las siguen convirtiendo en «objetos» para los sujetos masculinos; pero por otro, el acceso a la educación superior y la trayectoria vital las iba haciendo sentirse profundamente «sujetos» en el mundo, diferentes e individualizadas. Y esta contradicción se manifiesta en los múltiples conflictos por los que ahora pasamos las mujeres de la modernidad.

Ahora bien, los conflictos que ha generado la modernidad tanto en hombres como en mujeres no pueden extrapolarse a ninguna otra sociedad pre-moderna. Muchísimo menos, entonces, a las mujeres de la Prehistoria. Es cierto que las mujeres de la actualidad mezclan rasgos de la identidad relacional y de la individualizada en proporciones que pueden ser muy variadas, dependiendo de la clase socio-económica a la que pertenezcan, del acceso a la formación intelectual o de condiciones psíquicas particulares. Es cierto que las mujeres de la modernidad, a pesar de todos los conflictos que tienen que resolver para vivir sin grandes contradicciones una individualidad que la sociedad por un lado les exige y por otra les castiga, tienen una capacidad de sentirse fuertes frente a los hombres, autónomas en su individualidad, lúcidas tanto en sus reflexiones sobre el mundo exterior, que aprenden en la universidad, como en las referidas a ese otro mundo interior, tan desconocido para la mayoría de los hombres, que ellas conocen bien no sólo en virtud de su entrenamiento histórico, sino también de la constante reflexión sobre tanto conflicto emocional al que les conduce esta contradictoria sociedad moderna. Ahora ya muchas mujeres aplican las categorías de la razón para defender los derechos a los que da lugar la individualidad, aunque siga habiendo muchas, muchísimas, que no tengan aún la posibilidad de situarse en esa vindicación y participen,

a través de su identidad mucho más relacional que individualizada, de la perpetuación clara y sin fisuras del orden patriarcal.

Pero todo esto sucede en la modernidad. En la Prehistoria las mujeres no eran así. En la Prehistoria, las mujeres pertenecían, por definición, a sociedades orales, ágrafas, y además de un nivel de complejidad socio-económica reducida. Pero eso no significa, en mi opinión, que estuvieran sometidas a una opresión de la que nosotras nos estamos liberando. La Prehistoria representa el inicio de nuestro proceso de creciente desigualdad, es decir, esos momentos en los que aún no cabe hablar de opresión, ni de injusticia, ni incluso casi, de desigualdad. La complementariedad de funciones debió formar parte del sistema económico, social y psíquico de los grupos sociales, y en consecuencia, las mujeres debieron sentirse tan necesarias y participativas como los hombres en un sistema en que ellos no ocupaban tampoco funciones especializadas ni diversas. Pero de alguna manera que, como he explicado, yo creo vinculada con las diferencias de movilidad entre ambos, los hombres fueron generando una identidad un poco más individualizada que las mujeres, lo que se traduce en la aparición de las posiciones de poder al final del Neolítico. La complejidad socio-económica iba aumentando, lo que puede explicarse en función de factores de diversa índole que, de ninguna manera, me propongo tratar aquí, porque lo único que me interesa tratar es que, de hecho, quien personifica la división de funciones y especialización del trabajo en que se traduce esa complejidad, eran los hombres. En efecto, en ese momento se constata tanto la especialización artesanal y un ligero desarrollo tecnológico como el surgimiento de la jerarquización social, es decir, la aparición de posiciones que representan el ejercicio de cierto control y poder sobre el mundo, pero ambos rasgos de manera muy poco especializada o institucionalizada. Es decir, aún no hay especialistas a tiempo completo ni jefaturas hereditarias, según parece indicar el registro arqueológico. Ello indica que la identidad de hombres y mujeres debió seguir siendo básicamente relacional. Sin sistemas de escritura, el mundo debía ser considerado aún un lugar de dinámica humana, de expresión caprichosa de deseos y voluntades de una instancia sagrada dispensadora de vida y seguridad. El mundo se debía entender aún a través de los mitos, pues no podía entenderse a través de la racionalización de la ciencia, por lo que todos los miembros del grupo social debían sentirse profundamente vinculados al grupo como mecanismo de refuerzo e identidad. Esto significa que los rasgos de inicio de individualización en los hombres debió ser prácticamente irrelevante comparada con el grado de su identificación con el grupo al que pertenecían. Esto es, los campesinos debieron establecer aún una relación mucho más inter-subjetiva que cosificada con la realidad

—en la que se incluyen las mujeres—, condición necesaria para ejercer cualquier tipo de coerción.

Ahora bien, a medida que la división de funciones se ampliara, y el inicio de la individualización que implica se tradujera en la progresiva consolidación de posiciones de poder en los hombres, como es el caso del Bronce Pleno y la Edad del Hierro, el hecho de pertenecer a un género o a otro empezaría a determinar ya la posibilidad de acceso distinto a los medios de producción o de control del grupo, y en este sentido, establecería las condiciones para la desigualdad (cfr. también Nicholson, 1990:42). De hecho, es en este momento cuando parece generalizarse en la Península Ibérica el arte esquemático, por ejemplo, que podría implicar el inicio de la representación «metafórica» de la realidad, el uso de algún tipo de signos que ya no se extraen de la naturaleza para representar el mundo. Y no debe ser casual que aparezcan delimitando espacios, marcando hitos territoriales, en una forma de transición, quizá, de un modo mítico a uno metafórico de representación de ese parámetro de orden. Por su parte, la Edad del Hierro contempla la aparición de las primeras formas de escritura que, aunque no han podido ser traducidas aún, como es el caso de la ibérica, demuestran la existencia de un grado de complejidad socio-económica que se corresponde coherentemente con la aparición de formas de desigualdad entre géneros.

Sin embargo, es posible que aún la diferencia de funciones entre hombres y mujeres pudiera seguir siendo valorada en términos de complementariedad en la mayor parte de la población, que mantendría posiciones sociales no especializadas, ni entre los hombres ni entre las mujeres, que, por tanto, seguirían reproduciendo rasgos de identidad relacional. Pero el proceso había despegado ya, y la escritura siguió generalizándose a través del proceso histórico que tan bien conocemos. Como ya he dicho, con las diferencias en el acceso a este revolucionario instrumento de representación del mundo que realmente transforma el mundo en el que se cree vivir se establecerían de manera clara las condiciones para la desigualdad, la opresión y la represión de la identidad femenina. Pero eso nos sitúa ya en época histórica, y nos saca de la Prehistoria.

## Conclusión

De ninguna manera estoy hablando de un proceso establecido en términos idealistas. No estoy diciendo que la sociedad se ha modificado a consecuencia de una transformación de las identidades de sus miembros. Lo que pretendo defender es que no puede entenderse la transformación social sin asumir que esa transformación incluye

también la de las identidades de los hombres y las mujeres que la componen, pues a una forma particular de actuar sobre la realidad corresponde una forma particular de entender esa realidad. Hasta Marx (1920: 20-21) reconocía que:

«En la producción social de su existencia, los hombres entran inevitablemente en relaciones definidas, que son independientes de su voluntad, a saber, relaciones de producción apropiadas a un estadio dado del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el verdadero fundamento, sobre el que se erige una superestructura legal y política y a la que corresponden formas definidas de conciencia social».

Si, como prehistoriadores, tenemos que analizar una determinada forma social del pasado que tenía un grado de complejidad socio-económica distinta de la nuestra, tenemos que incluir en nuestro análisis la certeza de que sus protagonistas tenían modelada su identidad de forma distinta de la nuestra. Y esto es especialmente importante para el caso de las mujeres, ya que la transformación de su identidad ha recorrido caminos distintos a los masculinos, que no aparecen recogidos en la «historia oficial». La historia que conocemos, la que se nos transmite en la escuela y en la universidad, la que asumimos como la historia general del ser humano, es la historia de los hombres, que han sido los miembros más individualizados de la sociedad y, por tanto, los que buscaban y se hacían cargo de los cambios, al menos hasta llegar a la modernidad. Así que es necesario recuperar una historia de las mujeres para comprender su presencia en la historia, su verdadera función, su ritmo de cambio, sus luchas o sus complicidades. Y digo complicidades porque estamos acostumbradas a atribuir la responsabilidad del orden patriarcal a los hombres, cuando yo creo que es necesario aceptar que si se ha mantenido a lo largo de la historia sin fisuras aparentes es porque la mayor parte de las mujeres también lo ha sostenido, y no lo ha hecho sólo bajo coacción o presión expresa de los hombres, sino por imperativo categórico de su identidad de género, transmitida por ellas mismas ante las ventajas emocionales que implica. No se puede explicar si no, que en todo momento histórico y en todo lugar del planeta, salvo en la modernidad, las mujeres hayan sido sometidas a la fuerza por parte de los hombres sin osar rebelarse ni resistirse con suficiente fuerza como para triunfar.

En resumen, me parece un error proyectar la identidad de las mujeres de la modernidad a época pre-moderna, y sobre todo, a la Prehistoria. La gama de variación de identidades —desde las más relacionales hasta las más individualizadas— que presentan las mujeres en la actualidad,



constituye un caso completamente excepcional en términos históricos y antropológicos. No existe algo así como una identidad femenina universal, vinculada al cuerpo de las mujeres. La identidad se construye socialmente, y por tanto, se transforma históricamente. Las mujeres de la Prehistoria sostuvieron relaciones distintas con el resto de los miembros de su sociedad a las que sostienen las de la modernidad, lo que se visibiliza a través de la evidencia de que tenían distintas relaciones económicas o sociales. Eso significa que los vínculos que sostuvieron fueron diferentes a los que nosotras sostenemos, lo que indica, a su vez, que su identidad estaba modelada de distinta manera.

Esa forma de identidad, que ha sido calificada como «identidad de género femenina» (Dío Bleichmar, 1996; Burín, 1996) porque se mantuvo sin apenas transformaciones hasta la modernidad en la generalidad de los casos, es una identidad que no emana del cuerpo sexuado de la mujer, sino de la ausencia de complejidad socio-económica o del hecho de ocupar posiciones no especializadas cuando esa complejidad existe. Por eso, es la identidad que define no sólo a las mujeres, sino también a los hombres en todas las sociedades cazadoras-recolectoras y horticultoras no complejas y que los hombres van abandonando gradualmente cuando la complejidad socio-económica aumenta. Ello permite indagar en el inicio del proceso de desigualdad de género y analizar las claves que pudieron legitimar el inicio del orden patriarcal en todas las trayectorias históricas conocidas.

En mi opinión, sólo aceptando que tanto la identidad de los hombres como la de las mujeres se ha transformado históricamente —de manera gradual la de los primeros y de manera brusca en la modernidad la de las segundas, y con distintos resultados—, es posible creer fundamentalmente y luchar con expectativas de éxito por la igualdad de derechos y oportunidades entre mujeres y hombres en la postmodernidad. Sólo confiando en que las identidades son transformables se puede llegar a aspirar a transformar la desigual relación de género que tantos siglos de historia han ayudado a construir.

## Bibliografía

- AIELLO, Leslie C. y WHEELER, Peter. «The Expansive-Tissue Hypothesis: the Brain and the Digestive System in Human and Primate Evolution». *Current Anthropology*, 32:2 (1995), pp. 199-221.
- AMORÓS, Celia. *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Col. Feminismos, 41. Valencia, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1997.
- ARSUAGA, Juan Luis. *El enigma de la esfinge*. Barcelona, Areté, 2001.

- BERMÚDEZ DE CASTRO, José María y DOMÍNGUEZ RODRIGO, Manuel (1992): Heterochrony and the paleoanthropological record: the origins of the genus homo reconsidered. *Trabajos de Prehistoria* 49:51-68.
- BROWN, Michael F. *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington and London, Smithsonian Institution Press, 1985.
- BURÍN, Mabel. «Reflexiones sobre la crisis de la mediana edad en las mujeres». *Estudios sobre la subjetividad femenina*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1987, pp. 88-102.
- BURÍN, Mabel. «Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerable», en BURÍN, Mabel y DÍO BLEICHMAR, Emilce. (comps.) *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Barcelona, Pados, 1996, pp. 61-99.
- DÍO BLEICHMAR, Emilce. «Feminidad/masculinidad. Resistencias en el psicoanálisis al concepto de género», en BURÍN, Mabel y DÍO BLEICHMAR, Emilce. (comps.) *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Barcelona, Pados, 1996, pp. 100-139.
- DÍO BLEICHMAR, Emilce. «Incidencia de la violencia sexual sobre la construcción de la subjetividad femenina», en HERNANDO, Almudena (ed.): *La construcción de la subjetividad femenina*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 2000, pp.187-222.
- DOMÍNGUEZ RODRIGO, Manuel. *El origen del comportamiento humano*. Madrid, Librería Tipo, 1994.
- DOMÍNGUEZ RODRIGO, Manuel. *En el principio de la humanidad*. Madrid, Síntesis, 1996.
- DOMÍNGUEZ RODRIGO, Manuel. *El origen de la atracción sexual humana*. Madrid, Akal, 2004.
- DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- DUPANLOUP, Felix. *La mujer estudiosa*. Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1995
- ELÍAS, Norbert. *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990.
- ELÍAS, Norbert. *Time: an Essay*. Oxford, Basil Blackwell, 1992.
- FISHER, Helen. *El contrato sexual. La evolución de la conducta humana*. Barcelona, Biblioteca Científica Salvat, 1987.
- FOX, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- FRAISSE, Genevieve. *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid, Cátedra, Feminismos, 1991.
- GELL, Alfred. *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and Images*. Oxford, Washington D.C., Berg, 1996.
- HERNANDO, Almudena. «Sobre la Prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos», *Complutum*, 8 (1997), pp. 247-260.
- HERNANDO, Almudena. «La identidad Q'eqchi'. Percepción de la realidad y autoconciencia de un grupo de agricultores de roza de Guatemala», *Revista Española de Antropología Americana*, 27(1997b), pp. 199-220.
- HERNANDO, Almudena. «Hombres del Tiempo y Mujeres del Espacio: individualidad, poder y relaciones de género», en en GONZÁLEZ MARCÉN,

- Paloma (ed.) *Espacios de género en arqueología*. Arqueología Espacial 22. Teruel, Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, 2000, pp. 23-44.
- HERNANDO, Almudena. «Factores estructurales asociados a la identidad de género femenina. La no-inocencia de una construcción socio-cultural», en HERNANDO, Almudena (ed.): *La construcción de la subjetividad femenina*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, (2000b), pp. 101-142.
- HERNANDO, Almudena. *Arqueología de la Identidad*. Madrid, Akal, 2002.
- HERNANDO, Almudena. «Poder, individualidad e identidad de género femenina», en HERNANDO, Almudena. (coord.): *¿Desean las mujeres el poder?*. Madrid, Minerva, 2003.
- JENKINS, Richard. *Social Identity*. New York and London, Routledge, 1996.
- JOHANSON, Donald y EDEY, Maitland. *El primer antepasado del hombre*. Barcelona, Planeta, 1982.
- JÓNASDÓTTIR, Anna G. *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Madrid, Feminismos, Cátedra, 1993.
- KIMBEL, William H.; JOHANSON, Donald C. y RAK, Yves «The first skull and other new discoveries of Australopithecus afarensis at Hadar, Etiopía». *Nature*, 368 (1994), pp. 449-452.
- LEENHARDT, Maurice. *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, Paidós, (1997)[1947].
- LEVINTON, Nora. *El superyo femenino. La moral en las mujeres*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- MARX, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York, International Publishers, 1920.
- MAUSS, Marcel. «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del «yo»», en *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 1991, pp. 307-333.
- MCDOWELL, Linda. *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid, Feminismos, Cátedra, 2000.
- MEILLASOUX, Claude. *Mujeres, Graneros y Capitales. Economía doméstica y Capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- MOLINA PETIT, Cristina. «Debates sobre el género», en AMORÓS, Celia (ed.): *Feminismo y Filosofía.*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 255-284.
- MUÑOZ, Angela. «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina», en NASH, Mary; PASCUA, M.<sup>a</sup> José y ESPIGADO, Gloria (eds.). *Pautas históricas de sociabilidad emenina. Rituales y modelos de representación*. Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-89.
- MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y Horas, 1994.
- NICHOLSON, Linda. «Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía», en BENHABIB, Seyla y CORNELLA, Drucilla (eds.) *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1990, pp.29-48.

- OLSON, David R. *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- POLITIS, Gustavo. *Nukak*. Bogotá, Sinchi, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, 1996.
- RIVERA, M.<sup>a</sup> Milagros. «Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo VII)», en MUÑOZ, Ángela (ed.). *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, pp.19-30.
- SANAHUJA, M.<sup>a</sup> Encarna. *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid, Feminismos, Cátedra, 2002.
- SÁNCHEZ LIRANZO, Olga. *Planteamientos feministas para la praxis de una Arqueología Social. Un análisis crítico de la historiografía marxista*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Sevilla, 2001.
- SANDAY, Peggy R. *Female power and male dominance. On the origins of sexual inequality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SCHIEBINGER, Londa. *The Mind has no Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989.
- SCOTT, Joan. «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en CANGIANO, M. Cecilia y DU BOIS, Lindsay. *De Mujer a Género*. Estudio preliminar y selección de textos. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
- SOPER, Kate «Marxism, materialism and Biology», en MEPHAM, John y RUBEN, David-Hillel (eds.) *Issues in Marxist Philosophy*, vol. II: *Materialism*. Brighton, Sussex, Harvester, 1979.
- STANFORD, Craig B. «The Social Behavior of Chimpanzees and Bonobos. Empirical Evidence and Shifting Assumptions», *Current Anthropology*, 39:4, 1998, pp. 399-419.
- VALCÁRCEL, Amelia. *La Política de las mujeres*. Madrid, Feminismos, Cátedra, 1997.
- VICENT, Juan Manuel. «La Prehistoria del Modo Tributario de Producción», *Hispania*, LVIII/3:200, 1998, pp. 823-839.
- VIGIL, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2:2, 1996, pp. 115-144.
- WEINTRAUB, Karl. *La formación de la individualidad*. Madrid, Megazul-Endymion, 1993.