

Ideología y dominación masculina en las sociedades cazadoras recolectoras. El caso de la sociedad Yámana

Iraidá Vargas-Arenas
Universidad Central de Venezuela

Resumen

El objetivo del presente trabajo es tratar de acercarnos al conocimiento de cómo se generaban, dentro de la sociedad yámana, las condiciones para establecer formas de control social sobre la reproducción. De la misma manera, tratamos de demostrar cómo, en este caso de estudio, se cumple la hipótesis teórica que plantea que la contradicción principal o factor movilizador interno para sociedades cazadoras recolectoras se da entre la esfera de la producción y la de la reproducción; asimismo, la hipótesis que hemos propuesto sobre la contradicción entre precariedad económica estructural y la solidaridad y cooperación social. Usando datos etnográficos. Se intenta ofrecer una visión de cómo se construyó la ideología que justificó y reprodujo la asimetría social, la cual supuso generar controles sobre las reproductoras. De describen y analizan, específicamente, las formas ideológicas de dominación sobre la mujer yámana.

Palabras claves: Cazadores recolectores, yámana, ideología, reproducción social, dominación masculina, precariedad económica.

Abstract

The goal of this paper is to try to know the way conditions were generated within Yamana society to set the forms of social control over reproduction. We consider than the main contradiction or vector of mobilization to be located between the sphere of production and the sphere of reproduction. Based on the ethnographic data, we try to offer our perspective of how ideology that justified and reproduced social asymmetry was built, and how this ideology generated form of controls on the (women) reproducers. The paper describes and analyzes the ideological forms of domination on the Yamana women.

Key words Hunters and gatherers, Yamana, social reproduction, masculine domination, economic precarity.

Introducción

En 1997, fuimos invitados por miembros del Departamento de Antropología Social y Prehistoria de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, para incorporarnos al equipo de investigadores del proyecto Hispano-Argentino sobre la sociedad subactual Yámana de Tierra de Fuego. Durante el disfrute de una beca que nos fuera concedida por la Generalitat de Catalunya, participamos en el análisis de las fuentes etnográficas recopiladas por los/as investigadores/as, en el marco de las propuestas teóricas y las hipótesis de trabajo generadas por el equipo (Estévez *et al.* 1998, Vila y Argelés 1993). Nuestra participación estuvo centrada en el estudio de ciertos aspectos ideológicos de la sociedad yámana, estudio basado en el análisis de algunos mitos y ceremonias descritas en las fuentes. El objetivo de este estudio era el de tratar de acercarnos al conocimiento de cómo se generaban, dentro de la sociedad yámana, las condiciones para establecer formas de control social sobre la reproducción (Vila y Ruiz 2001: 277).

Los datos de base para la realización de este análisis ya habían sido obtenidos por miembros del equipo de investigadores/as (Vila y Ruiz 2001: 276); asimismo, algunos resultados del proyecto de investigación –en este sentido– ya han sido publicados (vg. Piana *et al.* 1992, Orquera y Piana, 1999).

En consecuencia, el presente trabajo intenta ofrecer una sistematización de los datos recopilados, aunque no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de las fuentes. Por otro lado, estamos conscientes de las limitaciones que posee un análisis de este tipo. Tenemos ciertas reservas en relación a la confiabilidad de las fuentes etnográficas utilizadas, pues muchas de ellas aluden a momentos cronológicos diferentes de la sociedad yámana, sin mencionar ciertas reticencias que tenemos con respecto a los distintos factores que mediaron en la obtención de la información por parte de los etnógrafos, como es el caso de la calidad de los informantes. A pesar

de ello, consideramos de sumo interés presentar las conclusiones a las cuales hemos arribado, sobre todo porque tienden a iluminar sobre aspectos fundamentales que tocan a las formas de dominación sobre las mujeres yámanas a través de la ideología, un caso de estudio sumamente importante toda vez que se trata de sociedades subactuales que lograron un equilibrio entre sus procesos sociales de producción y los de reproducción.

Estudios de este tipo, por otra parte, permiten contrastar las hipótesis que hemos generado para explicar la estructuración y dinámica interna de sociedades apropiadoras (Vargas 1990: 93 y sgts.), así como las planteadas en nuestras investigaciones arqueológicas sobre dichas sociedades en Venezuela (vg. Sanoja y Vargas 1995).

Hipótesis teóricas

Aunque no es nuestra intención ahondar en los aspectos teóricos o los metodológicos elaborados por el equipo de investigadores/as del proyecto, hemos creído necesario hacer una breve introducción sobre los mismos.

Como señala Redclift (1997: 223), las investigaciones sobre género se han centrado hasta ahora en tres marcos conceptuales: Teoría del Intercambio, Teoría del Simbolismo, localizada en la Teoría de la Cultura, y Teoría Materialista; esta última basada en proposiciones sobre la desigualdad como resultado de las transformaciones históricas de las relaciones entre producción y reproducción.

Otras autoras, como Comas (1995), se han focalizado en el estudio de la división del trabajo y sus relaciones con el género. Esta investigadora plantea que el Trabajo es un elemento básico en la construcción de la identidad individual y un poderoso instrumento de valoración social, el cual tiene para las mujeres toda una serie de significados que se relacionan con aspiraciones de tipo social. El Trabajo, continúa, al inscribirse en la lucha por la igualdad, adquiere un valor simbólico, añadido a su valor meramente instrumental.

En las distintas obras, Estévez, Vila y su grupo definen las propuestas teóricas hipotéticas que usamos en el presente estudio. Los autores/as intentan establecer cuál es la contradicción principal o factor movilizador interno para sociedades cazadoras recolectoras, señalando que dicha contradicción se da entre la esfera de la producción y la de la reproducción. Dicen que, puesto que la división del trabajo por sexos en estas sociedades depende de causas que no tienen que ver necesariamente con la posición de la mujer en la sociedad, es necesario proponer una tesis explicativa sobre los factores causales, históricamente condicionados, que han determinado las relaciones asimétricas mujeres/hombres que se desarrollan en niveles y formas de opresión, explotación y discriminación (1996). Según la hipótesis establecida, en las sociedades apropiadoras existe la contradicción entre fuerzas productivas y condiciones de reproducción, por lo que, cuanto mayor es la producción, más se compromete la reproducción social. Para estos/as investigadores/as es precisamente ésta, la contradicción que determina la articulación de las relaciones sociales de producción y reproducción.

El control sobre las relaciones sociales sexuales sólo es posible, continúan, cuando es ejercido de manera directa sobre las mujeres, quienes son el vector reproductor. En dicho momento, las mujeres –por ser las reproductoras– constituyen un factor de desequilibrio que compromete la reproducción social.

Según Estévez, Vila y sus asociados/as, para poder ejercer el control sobre la reproducción, sometiendo a las mujeres, es necesario, primero, crear una infravaloración de ese segmento social. En las sociedades cazadoras recolectoras ese mecanismo de desvaloración social se logra a través de la subvaloración del aporte productivo de las mujeres. Puesto que la valoración funciona por comparación, continúan, la infravaloración de las mujeres se logra por la sobrevaloración de los hombres y de sus aportes productivos, fundamentalmente la de los trabajos que realizan.

Una de las conclusiones centrales de la tesis producida por Estévez, Vila y otros/as reside, justamente, en la explicación hipotética que ofrecen acerca de cómo se construye la discriminación de las mujeres en sociedades cazadoras recolectoras, y en cómo se construye la ideología que justifica y reproduce esa asimetría.

La hipótesis de la infravaloración social y la teoría de la construcción social de la diferencia como desigualdad de los/as autores/as citados/as hace eco con las propuestas de Comas (1995), quien considera que la categoría de género es una representación ideológica, que tiene consecuencias para la división del trabajo, ya que clasifica a las personas atribuyéndoles cualidades y capacidades diferenciales y asignándoles en función de ello distintas actividades.

Para Comas, la legitimación constituye el aspecto crucial de la construcción social de la diferencia, pues a través de ella se justifican las formas de exclusión y de dominación y es fundamental en la obtención del consentimiento. La legitimación puede considerarse, según ella, desde dos dimensiones distintas: 1. la del proceso de socialización que lleva a las personas a aceptar la manera en que han de participar en la producción y en el conjunto de papeles sociales, y 2. la definición y la aceptación a nivel social de un orden moral que justifica patrones de comportamiento. Con estos dos procesos, las prácticas discriminatorias son naturalizadas, naturalización que no es neutra, sino valorativa, pues jerarquiza a las personas en función de sus diferencias (1995).

En lo que atañe a la explicación hipotética que hemos propuesto sobre estructuración y cambio en sociedades cazadoras recolectoras, hemos planteado que son sociedades cuya estructura de producción requiere de los recursos instrumentales, los conocimientos y la posibilidad objetiva de aplicarlos a la explotación de un territorio determinado, dentro de ciclos estacionales definidos; asimismo, requieren **fundamentalmente** del establecimiento y reconocimiento de formas de **relación social** que regulen la manera cómo los

individuos se organizan para abordar **todas** las tareas sociales, así como la simultaneidad o el ordenamiento temporal de tales tareas. La unidad social de la sociedad apropiadora es la banda, la cual no se genera de manera mecánica, por la simple agregación numérica de los individuos, sino que responde a la búsqueda de la cooperación que permita la reproducción social en condiciones menos azarosas. La vida social de las sociedades cazadoras recolectoras es posible, pensamos, gracias a las relaciones que establecen los individuos entre sí. Puesto que se trata de sociedades que no pueden controlar la reproducción de los alimentos que les sirven de sustento, cada individuo de una banda debe contar con la potencial ayuda y generosidad de los demás en aquellos casos cuando por incapacidad física o falta de destreza, no pueda realizar las tareas de producción necesarias para su sustento (Sanoja y Vargas 1995).

Bate (1986:16) ha definido esto como la reciprocidad «...forma como la sociedad resuelve los riesgos permanentes a que cada unidad doméstica o cada miembro está expuesto debido a la precariedad de la economía cazadora recolectora». Esas relaciones recíprocas, así como las cooperativas, intervienen directamente en la forma cómo se organiza el trabajo y cómo se realiza.

Todos los individuos que integran las bandas apropiadoras comparten su vida; se relacionan según una serie de regulaciones codificadas que constituyen el soporte precisamente para que se dé el desarrollo de la vida social. Asimismo, todos los agentes sociales poseen una identidad determinada por su involucramiento con los demás. Cooperan para coordinar las destrezas individuales y el uso de los instrumentos para obtener un mejor beneficio de las tareas ejecutadas colectivamente. Ello quiere decir que **la producción es social, así como también lo es la distribución** (Sanoja y Vargas 1999).

Todo lo anterior nos llevó a plantearnos que la racionalidad de la producción y reproducción social en comunidades cazadoras recolectoras no puede explicarse como una actitud inmanente a ellas,

sino como el producto de la **voluntad consensual** dentro de una matriz de relaciones sociales. En consecuencia, la socialización de los miembros de estas sociedades está orientada a generar en los individuos que las integran, **un compromiso con toda la comunidad**, el cual se refleja en toda una gama de situaciones y usos sociales que van desde la forma cómo se perciben las relaciones entre ellos/as, hasta la concepción de la Naturaleza misma (Sanoja y Vargas 1995: 32 y sgts.).

Hemos conceptualizado, también, el papel de la conciencia en las sociedades apropiadoras, especialmente en lo que atañe a las formas ideológicas. La importancia de la sacralidad (ritualidad), por ejemplo, reside en su capacidad para **justificar y mantener el todo social**. Romper con esa sacralidad mediante la transgresión de las normas, es abrir las compuertas del caos; por ello se sanciona, a nivel de la conciencia, el sentido de respeto y aceptación de lo instituido y, al mismo tiempo, se hace necesaria una ideología que norme y sancione lo que se considera una «conducta correcta».

Breve caracterización en la sociedad yámana de los procesos de reproducción biológica y social

A los fines de ubicar a la lectora/or, caracterizaremos brevemente a la sociedad yámana en lo atinente a sus procesos de producción y reproducción biológica y social. Utilizamos en tal sentido, los datos publicados en el «Handbook of South American Indians» (1946: 81-106).

Los yámana habitaron el archipiélago y las islas montañosas que constituyen la porción más austral de los Andes. Durante el siglo XIX, y posiblemente mucho antes, los yámana ocuparon la costa sur de la isla Tierra de Fuego, desde la punta oriental del Canal Beagle hasta la península Brecknock, así como las islas al sur, hasta Cabo de Hornos. La población yámana estimada para el siglo XIX fluctuaba entre 2.500-3.000 personas, declinando para finales de siglo, hasta desaparecer.

1.- La producción de la fuerza de trabajo

Existe poca información en las fuentes consultadas sobre las uniones y su relación con la reproducción, excepto las referidas a que los yámana estaban plenamente conscientes de la dependencia de la concepción en el coito. Sin embargo, sí hay informaciones sobre las normativas que regulaban las uniones, ya que existen señalamientos sobre la presencia de numerosos tabúes: contra la endogamia local, contra uniones consanguíneas, así se tratase de familiares distantes, contra las uniones con madres e hijas; existía desaprobación en contra de uniones con candidatos a ritos de iniciación, y eran reprobadas y poco frecuentes las que se realizaban entre miembros de dialectos distintos.

Las uniones eran exogámicas. Existían, aunque raramente, matrimonios por raptos, así como también eran raros los matrimonios antes de los ritos de iniciación. La monogamia constituía la forma prevaleciente en las uniones; el levirato era una obligación cuando moría el marido; la poliginia estaba permitida, pero era poco común; y la poligamia lo era en caso de enfermedad de la primera esposa. Existía matrilocidad los primeros meses y patrilocalidad el resto del tiempo que durara la unión, con patridescendencia. Las fuentes informan sobre el «divorcio» de las parejas como un rasgo común, reconociéndose como causas de separación, la crueldad hacia la esposa, y la flojera y negligencia por parte de la misma.

Se reportan ceremonias matrimoniales, donde la pareja se decoraba las mejillas con pinturas corporales, con una semana de celebración con fiestas y bailes.

2.- La organización social

Cada familia (biológica) constituía una unidad soberana políticamente. Después de la familia nuclear, el grupo familiar reconocido era el proveniente por vía paterna. No se reporta la existencia de autoridades ni jefes, los cuales sólo existían durante las ceremonias de iniciación. Los ancianos eran reconocidos por su

inteligencia e integridad, y tenían influencia moral sobre la comunidad, por lo cual eran cuidados y no abandonados o muertos.

Las fuentes consultadas informan que las mujeres ejercían control sobre el mantenimiento de la familia, la crianza de los hijos y el manejo de las canoas.

3.= La división del trabajo

Se reporta la división sexual del trabajo: los hombres cazaban, construían y reparaban las canoas, levantaban las chozas y hacían las armas empleadas en la cacería. No podían nadar. Las mujeres, por su parte, se dedicaban a cuidar a los niños, cocinar, cuidar el fuego y la choza, manejar la canoa, remar, trabajar las pieles, prepararlas, coser las ropas, hacer las bolsas, las cestas, recolectar mejillones, pescar, recolectar hongos, huevos, bayas y proveer los alimentos en general. Podían nadar.

Algunas tareas eran realizadas en conjunto como eran las referidas a hacer la choza y cazar desde la canoa.

4.= Las formas de propiedad

El territorio de explotación era el tribal, el cual era defendido, pues se condenaba, incluyendo la venganza, si era traspasado. La forma de propiedad era colectiva, y no se observan formas de propiedad por parentesco, grupos familiares o individuos, aunque existían formas de propiedad individual de bienes como armas, ropas, adornos y cestas. Existía propiedad familiar sobre canoas, alimentos y chozas. Cada familia constituía una unidad económica independiente.

Los bienes individuales eran quemados después de la muerte.

5.= Mitología

El rito fundamental era el de kina, el cual según las fuentes «tenía rasgos religiosos», pero su función era básicamente social. Yekamush designaba al shamán cuyas funciones eran curar a los enfermos, influir en el tiempo, ayudar en la caza, hacer pronósticos

y realizar el rito kina. Por la importancia de este rito en la ideología, lo desarrollaremos más adelante.

Formas de control de la sociedad yámana sobre las condiciones sociales de los procesos de reproducción biológica y social

Como manera de aproximarnos a las formas de control sobre las condiciones sociales, analizamos en las fuentes etnográficas los siguientes aspectos: 1. La ideología de la dominación masculina: en qué consiste y cómo se expresa en los mitos. 2. Control sobre las alianzas: partimos de la noción de que una de las maneras como la sociedad yámana controló la reproducción, estuvo centrada en el manejo de las alianzas y uniones, como forma de garantizar las líneas de descendencia y el sistema de parentesco en general. 3. Reproducción de la ideología de la dominación: consideramos que la continuidad de la vida social dependió de la reproducción constante de la ideología que sustentaba la dominación masculina 4. Controles para evitar la sobre explotación de los recursos bióticos: constituyeron la garantía para la sobrevivencia de todo el grupo social. Todos estos factores fueron analizados en su incidencia directa o indirecta en el control social sobre la reproducción.

La división sexual del trabajo y el control de las reproductoras

A través del manejo de las fuentes etnográficas se puede observar la puesta en práctica, por parte de la sociedad yámana, de formas de regulación y de control de la reproducción social, empleando para ello la división sexual del trabajo como mecanismo para controlar a las reproductoras. Esta división debió ser justificada y aceptada, de forma tal que no existiese transgresión por parte del segmento controlado, para lo cual –como se observa en las fuentes– se implementaron mecanismos, tanto ideológicos como normativos, que actuaron para legitimar la dominación, como medio para el mantenimiento del sistema.

Puesto que la división sexual del trabajo era necesaria para poder controlar la reproducción social, y puesto que para controlar la reproducción era necesario controlar a las reproductoras, la ideología generada se expresó en una doble vertiente: 1. por una parte, introyectó en la mente de los individuos nociones que sirvieron para generar ciertas valoraciones, fundamentalmente una infravaloración del trabajo de las mujeres con una correspondiente sobrevaloración del de los hombres, puesto que la infravaloración funciona por comparación, y 2. sirvió para regular las conductas sociales de mujeres y hombres en torno a la reproducción social en su conjunto. Esa regulación se expresó, entre otras cosas, en la creación de una serie de mitos: fundacionales o de orígenes, sobre la conducta sexual, de iniciación, etc., y funcionó en todos los órdenes de la vida cotidiana.

El control de las mujeres como agentes de la reproducción pasó entonces por una elaboración simbólica de carácter mítico, mediante la cual los hombres dominaban a las mujeres empleando, a su vez, formas de regulación sobre: las alianzas matrimoniales, el control de la sexualidad femenina y la creación de las normas que garantizaban una conducta femenina sumisa. La ideología que sustentaba y propiciaba esa sumisión, reproducida de manera sostenida, se asentó sobre la elaboración de una percepción masculina de la mujer yámana como un ser inferior, díscolo y adúltero que debía ser «metido en cintura», sub-valoración que también, y sobre todo, se centró en cualquier quehacer femenino, productivo o reproductivo, es decir, no importaba lo que las mujeres hicieran, todo lo harían mal o constituiría un peligro potencial para la sobrevivencia del grupo.

La ideología de la dominación masculina pasaba, entonces, por el establecimiento, reforzamiento y reproducción constantes de una serie de mitos, especialmente los fundacionales o de orígenes. Según los mitos que reportan las fuentes etnográficas, la sociedad yámana habría pasado por dos momentos: uno cuando el poder era detentado por las mujeres, y otro, cuando los hombres lograron revertir el orden

existente y se quedaron con el poder, momento este último y a partir del cual se inició en la vida social yámana real el **control masculino de la reproducción**. El **control de las mujeres**, quienes constituían tanto agentes productivos como de reproducción, se lograba en esta esfera mítica gracias a una inversión de tales momentos: sustituía, de forma simbólica, el agente social con poder y las formas de su ejercicio.

En tal sentido, es interesante recalcar que el mito relativo al origen de la familia Yoalox alude a la existencia de un «matriarcado primigenio» o una etapa de «matriarcado» en la cual las mujeres no se «acostaban debajo de los hombres» y por ello no nacían criaturas, al menos no se habla del origen concreto de ellas en las fuentes consultadas. Esto quiere decir que, aparentemente, **existió un primer momento cuando la sociedad yámana no controlaba la reproducción**. Según el mito, esta etapa se caracterizaba porque las mujeres tenían el secreto del **kina** (ceremonia que trataremos más adelante) y ejercían «influencia» sobre los hombres. El personaje femenino más poderoso del mito es la hermana de Yoalox, quien influía sobre los hombres a través de las mujeres. Esta mujer, sigue el mito, era la más inteligente y hábil de la familia, la inventora de prácticamente todos los instrumentos que utilizaban los hombres o la que les daba el toque funcional necesario para que fueran operativos; era la mediadora y consejera fundamental de los hermanos. Un día, los hombres descubren el secreto que poseían las mujeres, se apropian de él y, después de una encarnizada guerra, matan a casi todas las mujeres. Este episodio es llamado «el gran cambio», el cual consiste en el momento cuando los hombres «logran poner a las mujeres debajo», es decir, es aquél cuando logran controlar la reproducción vía el control sexual.

Un aspecto interesante de resaltar en relación con lo anterior es el relativo a cómo la sociedad yámana expresaba de manera mítica, por lo tanto simbólica, la unión indisoluble que existe entre producción y reproducción social. La producción básica, en términos de Castro *et al.* (1996) dependía en gran medida de la eficacia de los

instrumentos de producción empleados en la apropiación y transformación de los recursos naturales para la subsistencia. El plantear que existe un segmento de la población que posee, y por lo tanto controla, conocimientos especializados sobre la manufactura de los artefactos para hacerlos funcionales, demuestra la importancia no sólo de los papeles sociales en la producción, sino también cómo dichos conocimientos están mediados por los mecanismos de reproducción de la vida social.

Conjuntamente con el mito que narra el triunfo masculino sobre las mujeres y, en consecuencia, la superación de esa supuesta etapa matriarcal, las fuentes aluden a la existencia de una suerte de «pecado original de las mujeres», pecado que la sociedad yámana resolvió o eliminó gracias a los castigos inflingidos por parte de un «hombre original» a una «mujer original». El mito expresa, entonces, las formas implementadas por la sociedad yámana para controlar las uniones sexuales, sancionando negativamente el levirato, vale decir, las uniones entre mujeres y los hermanos de sus maridos. En este sentido, el mito establece que la menstruación de las mujeres es producto de un castigo masculino, por parte de Yoalox, mediante violación y, a la vez, la causa de que una mujer sea adscrita en la categoría de «esposa» a un hombre concreto. El mito refiere que el hombre castigó a esa mujer, debido precisamente a que ella tenía preferencias sexuales por el hermano de su marido, lo cual la convertía en adúltera.

El control del mito sobre las uniones se extendía a todos los momentos y aspectos relativos a la reproducción. Para los yámana, el marido era quien impartía a la mujer una serie de «recomendaciones» durante el parto, las cuales debían ser seguidas por todas las demás mujeres. En consecuencia, esta «primera madre» mítica, la mujer violada por Yoalox, es la primera mujer a partir de la cual todas las demás tendrán la menstruación; al mismo tiempo, es ésta la mujer que muere poco después de dar a luz.

Es difícil entender este supuesto período de matriarcado a la luz de las fuentes etnográficas; en éstas a veces se describen mitos que son contradictorios con respecto a cuál segmento social poseía el poder efectivo. Si bien en algunos mitos se establece que eran las mujeres quienes «organizaban», en otros se dice que los hombres se comportaban de manera autoritaria y existía una infraestructura para ejercer la coerción sobre las mujeres. En cualquier caso, ¿cómo se explicaría la violación a la mujer primigenia si se trataba de una época cuando mandaban las mujeres? Existen muchos otros elementos contradictorios. Si bien la gente yámana separaba claramente la etapa que sigue al gran cambio, no se puede decir que el matriarcado tuviera definición ni límites concretos; se solapaban episodios de autoridad masculina con los de influencia femenina.

Lo que sí parece estar claro, sin embargo, es que existía una mediación simbólica, expresada míticamente, sobre la necesidad de implementar la dominación masculina como forma de controlar la reproducción biológica y social, mediación que legitimaba la división sexual del trabajo. Esta dominación, es obvio, se logró a través de un acuerdo, consenso o una suerte de pacto social, dentro de la sociedad yámana –hombres y mujeres–.

En lo atinente al mito fundacional, éste se explicaba a las niñas desde el momento mismo de su primera menstruación. La transmisión se realizaba a través de las madres y/o parientes femeninas cercanas. El mito actuaba para normar las conductas femeninas, normas que fueron establecidas por el violador mítico, y que estimulaban y reproducían una conducta femenina sumisa. Tales normas incluían: no consumir alimentos, trabajar intensamente para la comunidad, permanencia obligatoria en la choza, evitar a los hombres, mirar el suelo, no hablar, permanecer bajo la vigilancia constante de las mujeres del grupo, no mantener relaciones sexuales, trabajar para acumular alimentos con el fin de ofrecer una fiesta para todas/os, ir pintadas de una manera establecida, mostrar entusiasmo y solicitud.

Como se infiere de lo anterior, el mito actuaba como regulador de la socialización; legitimaba y concretamente posibilitaba y permitía la gestación y la reproducción de la ideología para dominar a las mujeres reproductoras, quienes se veían compelidas a actuar de forma sumisa. Estas actuaciones se lograban mediante la introyección –gracias a la manipulación ideológica a través de los procesos de socialización– de la noción de constituir seres impuros y adúlteros. Al mismo tiempo, eran las mismas mujeres quienes reproducían la ideología al educar a sus hijas en el conocimiento de las restricciones y prescripciones en torno a sus conductas en la vida social. Tales conductas estaban condicionadas por la aceptación de las reglas masculinas, y destinadas a la no transgresión a la dominación por parte de los hombres.

El proceso de control sobre el segmento femenino se veía garantizado mediante el temor a los castigos a los que podían ser sometidas las mujeres yámanas, similar al que sufrieron las mujeres originales por parte de un hombre. En este sentido, los «fenómenos» reproductivos eran, según los mitos, provocados (menstruación-violación) o controlados (parto-muerte) por un hombre, fruto de un castigo inflingido por «adulterio».

Control social sobre las alianzas y el parentesco

Un aspecto fundamental de la ideología que analizamos dentro de la sociedad yámana es el que tiene que ver con el control de las alianzas como forma de regular las relaciones de solidaridad, reciprocidad y complementariedad económica, así como para reforzar la solidaridad grupal.

Una característica básica de la sociedad yámana en lo que atiene a las reglas de parentesco es la que se refiere al control masculino sobre las alianzas matrimoniales. Los mitos y la socialización garantizaban que las mujeres aceptaran su adscripción a hombres concretos en la categoría de «esposas» por parte de los hombres de la

familia. Las mujeres no eran consultadas para el establecimiento de esas uniones. Éstas constituían una especie de contrato comercial, realizado por intermedio del tío paterno y el padre, quienes podían «vender» o dar mujeres como pago. Los padres daban la hija al más fuerte y poderoso. Esto quiere decir que no había libertad para la mujer en la elección de pareja, lo cual no ocurría con los hombres, ya que ellos no solamente controlaban las alianzas, sino que estaban en capacidad de elegir mujer, aunque debían esperar que los parientes se la dieran.

Los datos etnográficos nos informan que los adolescentes buscaban parejas en su grupo dialectal, nacidos en la misma región, pero en otra zona, fuera del grupo familiar propio, ya que existían prohibiciones explícitas a las uniones consanguíneas, estableciéndose normas de descendencia patrilineales con patrilocalidad. También existe información sobre uniones por raptos.

Otras manifestaciones del control masculino sobre las alianzas matrimoniales se observan en la separación de niñas/niños y jóvenes por sexo, como forma de evitar la formación de «parejas de hecho». Cuando tales parejas se daban, cualquier resistencia a dichas uniones quedaba anulada con el nacimiento de un hijo; no podían ser separados ya que el hijo consolidaba a la pareja. De nuevo, consideramos, esto constituye una manifestación de la necesidad estructural del sistema social yámana de controlar la reproducción.

La existencia de formas de control sobre las alianzas era necesaria en una sociedad como la yámana, pues esas alianzas garantizaban la creación de redes de parentesco amistosas y abiertas entre grupos, las cuales aseguraban la supervivencia mediante la reciprocidad, mecanismo social que se implementó para superar la precariedad económica estructural, que es inherente a sociedades como ésta, con este nivel de desarrollo (Vargas 1990). En consecuencia, las alianzas matrimoniales y las redes parentales que ellas conllevan, fortalecían y reforzaban formas solidarias de relación social entre los grupos, al mismo tiempo que estimulaban el cumplimiento de obligaciones y

el ejercicio de derechos recíprocos de todos los individuos, los cuales corresponden a una serie de regulaciones que se imponía el sistema como soporte y desarrollo de la vida social en su conjunto. De no ser controladas las alianzas, se ponía en peligro la posibilidad de generar el marco parental donde se daba la reciprocidad y la solidaridad entre los grupos.

Puesto que en la sociedad yámana eran los hombres quienes tomaban las decisiones que concernían al todo social, cualquiera que fuese su ámbito, y debido al papel regulador de los hombres sobre la reproducción, era necesario que ellos controlaran las alianzas a través de las mujeres. Tales controles se manifestaron en el establecimiento, por parte del segmento masculino, de regulaciones para la elección de pareja por parte de las mujeres, las reproductoras, adscripción de mujeres concretas a los hombres por parte de los hombres, así como tabúes y prohibiciones, incluso la muerte, para las mujeres consideradas adúlteras, es decir, para aquéllas que contravinieran dichas regulaciones, las cuales siempre tenían como protagonistas un hombre castigador.

El control de las alianzas incidió también en un control sobre la sexualidad femenina. En este sentido la sociedad yámana poseía mitos para regular también la sexualidad femenina durante la etapa prematrimonial la cual, según los datos etnográficos, parece haber sido muy corta. Es así que se puede observar que uno de los mitos sancionaba la prohibición de una práctica sexual como la masturbación, aunque ésta no implicara la posibilidad de embarazo para la mujer; si éste ocurría, conllevaba al matrimonio forzoso. Por otro lado, en numerosos otros mitos, incluyendo los de creación o fundacionales, o los que regulaban la producción, se sancionaba negativamente, incluso con la muerte, a la mujeres consideradas adúlteras, forma simbólica también de controlar la sexualidad femenina.

Debido a la estrecha relación que existe entre la producción y la reproducción, la regulación y el control de las alianzas matrimoniales

están íntimamente vinculados a la necesidad de crear canales fluidos para que se dé la complementariedad económica entre grupos, así como la solidaridad y reciprocidad social entre los agentes, dentro y entre grupos. En consecuencia, y ya no en el plano mítico sino en el real, la complementariedad implicaba parejas heterosexuales y, por tanto, una mayor frecuencia de relaciones sexuales con probabilidad de reproducción. Todas las demás normas que se reportan en las fuentes etnográficas son de control, míticas o no, y se implementaban para evitar una reproducción que comprometiera la seguridad y continuidad del grupo social como un todo. Entre ellas podemos citar: prohibición de relaciones sexuales sin que la pareja estuviera casada, exogamia, monogamia, uniones matrimoniales de mujeres jóvenes con hombres viejos, prohibición de relaciones consanguíneas y el adulterio.

Ideología de la dominación masculina y su reproducción

Hasta ahora hemos señalado cómo es caracterizada la ideología de la dominación masculina sobre las mujeres en las fuentes etnográficas. En adelante, trataremos de abordar cómo, la sumisión femenina se relacionaba con la esfera de la producción. En tal sentido, podemos apuntar que otras formas de expresión o reforzamiento de la ideología de la dominación masculina residían en la realización de ceremonias, inspiradas en los mitos, tal como sucedía con la **kina**.

La kina era una ceremonia masculina dirigida al resto de la sociedad: mujeres, niñas y niños, realizada con el fin de, por un lado, recordar a las mujeres la superioridad masculina y hacerles sentir su supremacía, por el otro, como mecanismo que le permitía a los hombres justificar con el mito su proceder. Sin embargo, la actuación masculina en este sentido, operaba más bien por respeto a una costumbre heredada y no por que sintieran temor de que las mujeres revirtieran el orden vigente, ya que el papel fundamental de la kina era su acción psicológica sobre las mujeres.

La ceremonia, con una duración impredecible, normalmente de algunas semanas, se iniciaba con la narración del mito por parte del jefe de la ceremonia, generalmente un anciano. Éste se dirigía a los que se iniciaban planteando que los hombres estaban en contacto con los espíritus, razón por la cual resultaba natural el reconocimiento de su autoridad.

Los preparativos para la kina incluían la construcción de la Chozza Grande, la cual realizaban los hombres empleando tres pilares principales, techo de césped y cueros cosidos. El interior, cubierto con pasto que acarreaban mujeres y niños, era pintado con tres franjas de distinto color. Dentro, se colocaba gran cantidad de leña. Durante la ceremonia, el jefe se preocupaba de la comida, pero era la mujer o la madre la que la hacía para el iniciado. Durante la celebración de la kina, los yámana realizaban verdaderos festines y, durante el día, holgazaneaban. Las mujeres debían realizar trabajos para la choza, recoger leña y comida, básicamente mejillones, así como cumplir los deseos de su hombre.

Los individuos usaban abundantes pinturas corporales, así como máscaras hechas de corteza o cuero que eran quemadas por el jefe al final de la ceremonia. El iniciado usaba una diadema de cuero pintada de blanco y dos palillos o bastones de unos 20 cm. de longitud. El anciano experimentado que actuaba como jefe, era en realidad siempre un yekamus (shamán), quien se ubicaba junto a la entrada sur y dirigía la ceremonia final.

Con la ceremonia de la kina se modificaba la situación y la conducta de las mujeres, quienes eran vigiladas, atemorizadas, angustiadas, molestadas. Ellas hacían lo que les indicaba el jefe desde la Chozza Grande.

Como se observa de las descripciones en las fuentes etnográficas, la kina era una ceremonia reservada exclusivamente para los hombres adultos, es decir, ellos eran los actores. Es posible, aunque no necesario, que jóvenes varones fuesen eventualmente iniciados en los secretos de

la ceremonia, es decir, la realización de la kina no dependía de la presencia o ausencia de tales jóvenes. Las mujeres y las niñas constituían el «público», el cual era amedrentado, asustado y compelido a trabajar. El objetivo de la kina era, aparentemente, mantener y fortalecer el predominio social masculino, reforzando en las mujeres, por la vía de la coerción, las normas de conducta ligadas a un sometimiento a los hombres, expresado en la servidumbre. La ceremonia se apoyaba en los mitos los cuales, por otra parte, regulaban también el trabajo en la producción, tanto el masculino como el femenino, al mismo tiempo que expresaba la desvaloración del trabajo femenino en la misma.

Estos mitos, así como también la ceremonia de la kina misma, reforzaban ideológicamente la dominación masculina y el sometimiento femenino cuando establecían que el poder estribaba y recaía en aquel agente social que estaba en capacidad de estar en contacto con los espíritus (el masculino). Es por ello que el mito justificaba la ausencia de poder en las mujeres, pues aunque la sociedad planteaba míticamente que hubo un momento en el cual las mujeres fueron poderosas, «tenían un poder total sobre los hombres» porque hacían la kina, lo cual significa haber estado en contacto con los espíritus, perdieron esa posición gracias a que los hombres las lograron controlar sexualmente, «poner debajo», es decir, pudieron controlar la reproducción.

Tal vez por la fragilidad del sistema yámana, la ceremonia llamada kina debía ser repetida periódicamente con el fin de reforzar la ideología que legitimaba el control sobre la reproducción social, apuntalando la dominación masculina y previniendo la transgresión femenina a esa dominación, lo cual pondría en peligro la estabilidad de todo el sistema. Antes y durante la kina, el control sobre las mujeres se expresaba en una serie de deberes y tareas sociales que éstas debían cumplir para que se diera la ceremonia, ya que estaban obligadas a servir a los demás de muchas maneras, a pesar del tiempo de trabajo

productivo y reproductivo constante y cotidiano que realizaban al margen de la kina. No sucedía así con los hombres, cuyo único trabajo previo consistía en proporcionar carne sin preparar, aunque ésta no era siempre en cantidades suficientes, pero cuyo aporte económico era reconocido por la sociedad como un todo como el más importante. Ese hecho constituía mérito suficiente para otorgarle al hombre la categoría de jefe de la familia. Ello se traducía, en términos reales, en la capacidad para tomar decisiones, asignar tareas, castigar transgresiones, regular el tiempo de trabajo y de ocio, etc. Mientras las mujeres trabajaban recolectando leña, recolectando alimentos para la fiesta final y realizando un sin fin de labores, los hombres descansaban a la espera de la ceremonia.

Controles para evitar la sobre explotación de los recursos bióticos

La ceremonia kina y otros mitos existentes no sólo controlaban la reproducción, sino que también servían para reforzar ideológicamente los mecanismos que implementaba la sociedad yámana para autolimitar la producción con el fin de evitar la sobre-explotación de los recursos bióticos. Este papel regulador simultáneo de la reproducción social y de la producción económica, se observa también en otros mitos, demostrando la dialéctica profunda entre estos dos polos contradictorios en este sistema social. En tales casos, es posible observar cómo operaba el control-desvaloración de la producción femenina a través de una infravaloración de las mujeres como agentes productivos. Las actividades económicas femeninas de este sistema social –como resultado de la división sexual del trabajo– eran las ligadas a la recolección y la pesca, actividades que proporcionaban alimentos de manera sostenida y constante y, en consecuencia, eran las que podían permitir una mayor acumulación de bienes. La ideología –expresada en uno de los mitos fundacionales– regulaba la actuación productiva de las mujeres para impedir la sobre-

explotación de los recursos bióticos al establecer las penas y castigos que recibirían aquellas mujeres que recolectasen o pescasen más de lo que era necesario para el consumo inmediato.

Para lograr la regulación antes mencionada, se implementaron dos formas de control: de la producción y del agente productivo. En el primer caso, una recolecta o pesca femenina de recursos que sobrepasase en aporte las cantidades reconocidas socialmente como necesarias, era calificada de manera negativa y castigada con la muerte; en el segundo, se consideraba que un exceso del tiempo femenino destinado a la recolecta implicaba la sospecha de su empleo en actividades adúlteras o incestuosas, sospecha y acusación que inmediatamente las descalificaban y que incluso ponían su vida en peligro.

Este control adquiriría características diferentes para el caso de las actividades productivas masculinas, aunque éstas también eran reguladas míticamente, dado que los agentes productivos de la sociedad yámana no debían transgredir la autolimitación productiva. En lo que se refiere al tiempo de trabajo masculino, no existía sanción, ni real ni mítica, cualquiera que fuese el tiempo que estuviesen fuera del espacio doméstico en labores de caza. Ello es debido, creemos, a que su actividad económica no comprometía, en la misma medida, la relación del grupo con la potencialidad biótica del entorno, ya que poseía un carácter puntual y complementario, y en consecuencia no constante. Por otro lado, la actividad económica de caza era sobrevalorada, pues era aquella que le permitía al grupo consumir grasa y carne, elementos energéticos extremadamente importantes en lo que se refiere a la sobrevivencia, no obstante su carácter eventual. Sin embargo, la sobre-explotación biótica con la caza como actividad económica también era controlada míticamente, prescribiendo las normas de no acumulación y la necesidad de una producción subsistencial, pero sin que ello implicara controlar mediante la desvaloración al agente productivo que era el masculino.

Según los datos etnográficos, en el grupo de los mitos de los fundadores Yoalox se refiere continuamente la prohibición de explotar de la Naturaleza más cantidad que la considerada necesaria, recayendo en el segmento masculino –de nuevo– la decisión de dicho control. Tales mitos se desarrollan con una oposición entre las maneras de ser de dos de los hermanos Yoalox masculinos: el mayor siempre desea tener la máxima cantidad de productos a su disposición; el menor se niega a la acumulación, optando por la adquisición exclusiva de los bienes que se van a consumir de manera inmediata. Esta segunda opción es la que se impone y debe perdurar entre la comunidad.

Otras formas de control de las reproductoras en la producción eran las implementadas mediante la socialización. En este sentido, el proceso de socialización estaba orientado no sólo a enseñar y reproducir los mitos, sino a establecer para cada una/o su lugar en la producción. La educación enseñaba a cada cual las labores a desarrollar, así como los deberes que tendrían que cumplir las niñas, y los derechos de los cuales gozarían los niños. El período de aprendizaje de las niñas era más corto que el de los niños, pues muy pronto eran entrenadas para ayudar a las mujeres adultas en la producción: recogían leña, recolectaban agua, cuidaban a los niños, o adquirían responsabilidades; de hecho, se puede considerar que a muy corta edad «producían» solas. Las niñas, en consecuencia, ayudaban a las mujeres adultas en lo que eran/serían sus trabajos; esto hacía que fuesen mucho más solicitadas que los niños para prestar pequeños servicios a la familia, servicios que advertían ya cuál sería su papel futuro. A determinada edad, las niñas se confeccionaban sus propios collares y adornos. Los niños por su parte, no se veían forzados a «producir» pues se consideraba que por ser niños no debían responder por sus acciones.

En los llamados «juegos» también se observa la separación por sexos y el objetivo de preparar a unos y otras en las tareas productivas y reproductivas, notándose no solamente rutinas diarias diferentes, el trabajo femenino continuo y el masculino eventual, sino que los

«juguetes» constituían en realidad versiones en pequeño de los instrumentos que servirían para el aprendizaje de las funciones que cumplirían las niñas y niños en la sociedad, una vez superada la infancia. En torno a esto, es de señalar que no existían juguetes propiamente dichos. Los padres (hombres) manufacturaban para sus hijos (varones) los instrumentos masculinos que se usarían en procesos de trabajo concretos, fundamentalmente las armas que se empleaban para cazar, y con los cuales debían ejercitarse permanentemente. Las niñas, por su parte, «jugaban» con piedras cilíndricas, pedazos cortos de madera o trozos de pieles de pájaros o de nutrias rellenos de hierbas y cosidos, que funjían como muñecas. Con tales «juguetes» se educaban las niñas en el cuidado de los futuros hijas/os: les hablaban, cuidaban y protegían. Otros juguetes femeninos eran las canoas, de tamaño pequeño, talladas por los padres (hombres) para semi-adolescentes femeninas, las cuales servían para entrenarlas en la pesca.

En lo referente a la reproducción, la educación transmitía a las jóvenes las normas de conducta antes del casamiento, incluyendo las ceremonias de iniciación. En uno y otro caso, el objetivo social era claro: mantener y reproducir todo el sistema social.

Conclusiones

La sociedad apropiadora o de cazadores recolectores yámana, como hemos visto, estaba regida por un sistema de relaciones entre los individuos que se vinculaba con las condiciones específicas de su vida material. Supuso una agregación de individuos o familias reunidas para garantizar su vida social, organizados bajo una forma de trabajo cooperativo. La producción y la distribución eran sociales, en el sentido de que eran ejecutadas por agentes cuyas identidades estaban determinadas por su involucramiento con los otros individuos dentro de una red de relaciones. Esa red de relaciones regulaba la actividad práctica y expresaba la unión entre conciencia social y trabajo productivo. Como todas las sociedades apropiadoras, la yámana estaba

orientada al logro de objetivos a corto plazo en la reproducción de su vida cotidiana. Esto significa que la vida toda giraba en torno a las actividades subsistenciales, con poca diversificación de las otras actividades sociales, pues las subsistenciales requerían de una fuerte inversión del tiempo social. La distribución de la producción era reflejo del trabajo integral del grupo mismo.

La normativa que regulaba la actuación de los agentes productivos para evitar la sobre explotación de los recursos bióticos, demuestra la incapacidad del sistema para controlar la reproducción biológica de dichos recursos; al mismo tiempo que denota la fragilidad de todo el sistema social. Tal fragilidad ha sido conceptualizada por algunos autores (vg. Bate 1986, Vargas 1990) como precariedad económica, la cual ponía en peligro constante a todos los miembros de la sociedad apropiadora. En tales condiciones, la supervivencia del grupo dependía de que todos sus miembros compartieran, cooperaran y se asistieran unos/as a otros/as, es decir, fueran solidarios/as y recíprocos/as. Es en este marco de reciprocidad, cooperación y solidaridad, donde se regularon también las formas ideo-sociales que propiciaban la disimetría social en torno a las mujeres (Castro *et al.* 1996).

La regulación de las uniones en relación a las sanciones en contra de la endogamia y los matrimonios consanguíneos, era implementada por el sistema social yámana como una de las formas de garantizar su reproducción. La misma observación es pertinente en relación al control ejercido sobre el tamaño de las unidades sociales que la sociedad yámana podía sostener. Dicho control aseguraba, también, que se diera el trasvase de fuerza de trabajo entre las células sociales que habitaban el territorio del grupo, al permitir que las uniones se realizaran sólo entre miembros de un mismo grupo dialectal, nacidos en la misma región, pero en otra zona, fuera de la comunidad familiar propia. Fue de esa manera cómo la comunidad social yámana logró, dentro de sus fuerzas productivas, potenciar el uso de los agentes sociales en la producción, garantizar el sistema de parentesco, reflejo

de las relaciones sociales de producción, y crear redes de solidaridad entre grupos para solventar la precariedad económica.

Hemos planteado que el trasvase de fuerza de trabajo entre unidades sociales es una característica estructural de las sociedades apropiadoras en general (Bate 1986, Vargas 1990, Sanoja y Vargas 1995, Sanoja y Vargas 1999). A diferencia de las sociedades productoras de alimentos, que controlaron artificialmente la reproducción de los recursos bióticos, y que fijaron la fuerza de trabajo en determinados espacios a fin de defender la inversión de trabajo sobre la Naturaleza (por ejemplo, en rebaños o sembradíos), las apropiadoras necesitaron permitir la movilización de los agentes productivos dentro y entre territorios (Sanoja y Vargas 1999). Ello plantea la existencia de una estrategia empleada por los grupos sociales apropiadores conformada por dos procesos contradictorios: uno centrífugo, mediante el cual las tensiones internas eran resueltas gracias al trasvase de la fuerza de trabajo, o sea, mediante la segmentación, y otro centrípeto, vale decir, un proceso que tendía a la conservación de la fuerza de trabajo dentro de cada unidad social, lo cual se veía garantizado mediante un reforzamiento de los mecanismos de solidaridad y el reconocimiento de formas de autoridad que, en el caso yámana, consistieron en la gestación de una ideología que reprodujo las condiciones sociales de la producción y que controló las de reproducción.

Las relaciones técnicas de la sociedad apropiadora, en general, se expresaron en procesos de trabajo como la caza terrestre, la caza riparia y marina, y la recolección de frutos, vegetales, moluscos marinos y terrestres, así como también de materias primas. Los grupos sociales debían, por otra parte, mantenerse dentro de ciertos límites numéricos; de esa manera se garantizaba tanto la movilidad como la capacidad real de sustento en relación a la oferta medioambiental. Es por estas razones que el ritmo de apropiación no debía exceder la capacidad de regeneración y reproducción de la biomasa, pues ello

ponía en peligro la sobrevivencia de las unidades sociales. Este elemento se expresó en el caso yámana, en la puesta en práctica de una ideología que sancionaba fuertemente las transgresiones a la sobreexplotación biótica. Asimismo, es por ello que la ideología generada por la sociedad yámana actuaba para naturalizar los papeles de los actores sociales, al convertirlos en categorías fatales e ineluctables, sancionando duramente a las mujeres que se excedieran en la recolección de recursos naturales ya que dicha actividad constituía la fundamental, la que garantizaba de manera rutinaria la sobrevivencia.

En la sociedad yámana, las relaciones sociales, entonces, adoptaron formas ideológicas, las cuales se convirtieron en lo que Godelier (1974: 334-335) ha denominado «la religión de la vida diaria», para referirse a que estas formas ideológicas no corresponden solamente con un sistema de representaciones, sino que son también una práctica cotidiana, de carácter espontáneo. El mismo autor señala que, en las sociedades que denomina «primitivas», para hacerse escuchar y para tener el derecho a pronunciar palabras y fórmulas que permitan el contacto con los espíritus, el individuo debe haber observado un cierto número de reglas de conducta frente a sí mismo y frente a los otros. En el caso yámana, la ideología le confería a los hombres la capacidad para comunicarse con los espíritus, así como **la incapacidad de las mujeres para lograr esa comunicación**. Esa condición era aceptada consensualmente por toda la comunidad gracias a la fuerza del mito, estructurado dentro de una religión; era producto de una **voluntad consensual**.

En relación con esta suerte de «pacto social» yámana, es pertinente la siguiente cita de Godelier (1974:336): «*..El poder mágico se paga con alguna restricción (alimenticia, sexual o de otra clase), con alguna constricción sobre el hombre. El reverso del poder es un deber. El tabú, la prohibición, la constricción no son restricciones sino acumulación de poder.*» En el caso yámana, la sociedad toda aceptaba que el poder mágico para comunicarse con los espíritus estaba en los hombres; en

consecuencia, las restricciones eran para las mujeres. ¿Buscaban ese poder los hombres y otorgaban ese poder las mujeres yámanas? La respuesta a esta pregunta reside en la aseveración existente en las fuentes de que «los hombres actuaban así, siguiendo la fuerza de la tradición». Y las mujeres aceptaban las restricciones convencidas «gracias a la religión, de que eran díscolas y adúlteras». El papel jugado por la ideología yámana estuvo orientado, por lo tanto, a propiciar formas de conciencia en mujeres y hombres que estimularan conductas prácticas, las cuales estaban centradas en el control sobre la reproducción social, manera que implementó dicha sociedad para resolver la contradicción principal producción-reproducción.

La ideología se reprodujo gracias al proceso de socialización, el cual permitía que los yámanas aceptaran la manera cómo habían de participar en la producción, a asumir sus papeles sociales y a aceptar, a nivel social, un orden moral que justificaba dichos patrones de comportamiento. Es por ello, pensamos, que esta sociedad naturalizó y jerarquizó las valoraciones sobre las tareas productivas de los hombres y mujeres. El trabajo adquirió, siguiendo las palabras de Comas (1995), un valor simbólico, añadido a su valor meramente instrumental. Para ello fue necesario que **toda la sociedad yámana** legitimara, justificara y obtuviera el consentimiento de las formas de exclusión y de dominación femeninas.

Bibliografía

- BATE, L. F. 1986. «El Modo de Producción Cazador-recolector o la Economía del Salvajismo» *Boletín de Antropología Americana*. 13: 5-31.
- COMAS, Dolores. 1995. «Trabajo, Género, Cultura». *Icaria Antropología*. Barcelona.
- CASTRO, P., 1996. Castro, P., R. Chapman, S. Gili, V. Lull, R. Micó, C. Rihuete, R. Risch, M. Sanahuja. 1996. «Teoría de las Prácticas Sociales» *Complutum Extra*. 6 (II): 35-48.

- CASTRO, P., S. Gili, V. Lull, R. Micó, C. Rihuete, R. Risch, M. Sanahuja. 1998. «Teoría de la Producción de la Vida Social». *Arqueología Social*. F. Nocete y O. Arteaga Eds. En prensa.
- ESTÉVEZ J., A. Vila, X. Terradas, R. Piqué, M. Taulé, J. Gibaja, G. Ruiz. 1998. «Cazar o no Cazar, ¿Es Ésta la Cuestión?». *Boletín de Antropología Americana*. México.
- GODELIER, M. 1974. *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. Siglo XXI, Madrid.
- ORQUERA, L. y E. Piana, 1999. «La vida material y social de los yámana». *EUDEBA*. Ediciones de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- PIANA, E., A. Vila, L. Orquera y J. Estévez. 1992. «Chronicles of 'Ona-Ashaga': Arhaeology in the Beagle Channel (Tierra del Fuego, Argentina)». *Antiquity*, 66(252):771783.
- REDCLIFT, 1997. ¿Post Binary Bliss: Toward a New Materialist Synthesis?. *Gender Politics in Latin America*: 222-236. Monthly Review Press. New York.
- SANOJA, M. e I. Vargas. 1995. *Gente de la Canoa. Economía Política de la Sociedad Apropriadora del oriente de Venezuela*. Fondo Editorial Tropykos y Dirección de Postgrado, Faces, UCV, Caracas.
- SANOJA, M. e I. Vargas, 1999. «La Formación de Cazadores Recolectores del Oriente de Venezuela». *Revista Atlántica Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*. Vol. 2: 179-218. Universidad de Cádiz.
- STEWART, J. 1946 *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, Washington.
- VARGAS- ARENAS, I. 1990. *Arqueología, Ciencia y Sociedad*. Editorial Abre Brecha, Caracas.
- VILA, A. y G. Ruiz del Olmo. 2001. «Información Etnológica y Análisis de la Reproducción Social. El Caso Yámana». *Revista Española de Antropología Americana*. 31:275-291.
- VILA, A. y T. Argelés. 1993. «Acerca de la Contradicción o de la Diferencia a la Explotación». *L`Avenç*. No 169. Barcelona.