



Intersexos interétnicas. Producción y reproducción doméstica del grupo Ovahimba en el actual sistema capitalista de Namibia (África Austral)

María del Rosario Cárdenas*

RESUMEN

En este trabajo se analiza un tipo de relaciones interétnicas en Namibia (África Austral). El grupo étnico Ovahimba, del noroeste del país, sufrió a lo largo de la historia diferentes formas de acentuación de la “etnicidad” y la “tradición”. Ello se manifiesta hoy entre otros aspectos, en sus formas de producción y reproducción doméstica, que se describen en el texto desde la perspectiva de los actores. Esta etnicización de la esfera doméstica oscurece, por un lado, el contenido de las relaciones sociales al interior del grupo étnico y, por el otro, la relación entre la producción del grupo y el trabajo de la sociedad en su conjunto. Mediante el análisis de la esfera del intercambio, en la que los Ovahimba venden su ganado como “individuos libres” y “propietarios privados”, se revela que las relaciones de clase atraviesan a la “comunidad” étnica, resultando en la apropiación del trabajo femenino por parte de los hombres.

PALABRAS CLAVE: África austral-Antropología económica- Etnicización- Género- Unidad doméstica

* La autora es tesisista – bajo la dirección de la Dra. Gabriela Schiavoni - de la Maestría en Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. La autora agradece particularmente las valiosas observaciones realizadas al texto por la Dra. Gabriela Schiavoni y la Maestranda Mariel Pacheco. El trabajo de campo se realizó en el marco del trabajo etnográfico en África austral dirigido y financiado por el Dr. Carlos Valiente Noailles y comenzado por él en 1977. La autora participó entre 1992 y 2001 de siete viajes a Namibia, cada uno de ellos de un mes de duración, durante diferentes épocas del año. Las direcciones de correo electrónico de la autora son rcardenas@arnet.com.ar y rosariocardenas@hotmail.com. Realizado y entregado en febrero de 2002, aceptado en noviembre de 2002.

SUMMARY

This work analyses a present type of interethnic relationships in Namibia (Southern Africa). The Ovahimba ethnic group of the north west of the country suffered throughout history different ways of accentuation of “ethnicity” and “tradition”. This can be seen today, among other aspects, in their ways of domestic production and reproduction, that are described in the text from the actors’ perspective. This ethnicization of the domestic sphere tinges on the one hand, the content of social relationships inside the ethnic group and, on the other hand, the relationship between the group production and the work of society as a whole. By means of the analysis of the exchange sphere, where the Ovahimba sell their cattle as “free individuals” and “private owners”, it is revealed that class relationships penetrate the ethnic “community”, resulting in men appropriation of female work.

KEY WORDS: Southern Africa - Economic Antropology - Etnicization - Gender - Domestic Household.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo indaga en la situación del grupo étnico Ovahimba (o Himba, siendo *ova* un prefijo que indica plural) en el contexto de un joven estado nacional de Africa Austral, Namibia. El mismo forma parte de una investigación mayor que tiene dos objetivos generales. Por un lado, se busca recuperar la particular forma de producción y reproducción material y social de los Ovahimba, a fin de contribuir a que ésta sea tenida en cuenta a la hora de realizar una reforma agraria, todavía pendiente, en Namibia¹. Por otro lado, se aspira a analizar qué forma adquiere hoy el contacto entre la economía doméstica del grupo Ovahimba y el sistema de producción capitalista y a esbozar – en base a la experiencia histórica de los países del tercer mundo – cómo dichas relaciones podrían evolucionar en el futuro y afectar al grupo, si no cambia el rumbo de la política agraria a favor de los campesinos que hoy ocupan las llamadas “tierras comunales”.

Namibia² obtuvo su independencia en 1990 luego de dos períodos de colonización. El de colonización alemana se extendió desde 1884 hasta la primera guerra mundial, momento en que la Liga de las Naciones entregó el territorio en mandato a Sudáfrica, que a partir de 1948 impuso allí la política de apartheid.

Los Ovahimba son un pueblo agropastoril semi nómade, que habita desde el período precolonial la zona desértica del noroeste del país, llamada Kaoko³, separada de Angola por el Río Kunene, donde los alemanes prácticamente no

intervinieron. Esto no significa que los Himba hayan permanecido aislados; en ese período el grupo mantuvo asiduo contacto comercial con otros grupos y con la administración colonial portuguesa en Angola.

A partir de 1920 Sudáfrica comenzó a actuar en la zona apuntando, tal como describe Michael Bollig (1997 y 1998), a encapsular a la población, estableciendo límites y zonas de “amortiguación” entre los diferentes grupos étnicos y entre las reservas y las fincas de blancos y limitando al mínimo sus relaciones comerciales. Mientras que otros grupos étnicos del territorio, expropiados sus medios de producción, debieron integrarse a la economía capitalista como fuerza de trabajo a bajo costo, los Ovahimba fueron obligados durante ese período a quedar fuera de la economía mundial.

Esto explica, en parte, una notable acentuación de la “etnicidad” y la “tradicición” en los Himba, que se mantiene hasta hoy y que se manifiesta principalmente en pautas persistentes de construcción de viviendas, de consumo de alimentos y de vestido y ornamentación así como en formas de producción y reproducción doméstica poco integradas al mercado y basadas en un particular sistema de reciprocidad y propiedad. Esto hace que los Himba sean hoy un atractivo turístico a nivel internacional y que muchas veces sirvan para la “invención” de la tradición - en el sentido que le da Hobsbawm (2000)-, al ser tratados dentro del país como un símbolo representativo de un pasado remoto⁴.

Este proceso de etnicización oculta la incorporación de larga data de los Himba al sistema capitalista y la flexibilidad de su sistema “tradicional” de producción pastoril que permitió a este grupo, históricamente, sobrellevar momentos difíciles como migraciones, sequías, saqueos, guerras y el encierro forzoso durante el período de segregación racial del apartheid. También oscurece algunos aspectos del contenido de las relaciones en el interior del grupo y de éste con el resto de la sociedad de Namibia; relaciones que a menudo son mistificadas por cientistas sociales, representantes gubernamentales y funcionarios de organismos indigenistas y medio ambientalistas, entre otros⁵.

Este trabajo busca echar luz sobre el vínculo entre la economía doméstica de los Ovahimba y el sistema capitalista en que se desarrolla. Dentro de ese campo, me dedicaré particularmente al análisis de las relaciones sociales que se establecen en torno a la producción, la propiedad y el intercambio del ganado y la reproducción de la vida humana.

El trabajo cuenta con un primer apartado teórico - que sigue a esta introducción -, en el que desarrollo el enfoque general que guía el análisis. Luego describo las formas de producción y propiedad desde la perspectiva de los actores y

relaciono estas percepciones con categorías teóricas marxistas, que me permiten resaltar el valor que atribuyen a los bienes tanto en sus aspectos simbólicos como materiales, aunque por el objetivo y los límites del artículo presto más atención a estos últimos⁶. A continuación, analizo la esfera del intercambio de ganado en el mercado, donde se revelan aspectos que estaban ocultos en el punto anterior y vuelvo entonces a mirar de manera crítica las relaciones sociales de producción al interior del grupo étnico y más específicamente las relaciones entre los sexos.

ASPECTOS TEÓRICOS SOBRE LA “ETNICIDAD” EN EL CAPITALISMO

Para analizar las relaciones entre los grupos étnicos y el sistema capitalista es importante romper de lleno con la idea de “sociedades aisladas” que caracterizó a la antropología “tradicional” y también con la idea de sociedades diferenciadas que se relacionan entre sí “como bolas de billar” (Wolf 1982, 19).

En ese sentido, el concepto de formación social nos permite analizar situaciones empíricas en las que se presentan diferentes formas de organización económica, pero sometidas todas a una totalidad cuya lógica corresponde al modo de producción capitalista.

Es importante remarcarlo porque el capitalismo crea y favorece el carácter étnico de ciertos grupos, haciéndolos aparecer como ajenos al sistema y desdibujando de este modo la relación entre el trabajo que se produce al interior de los mismos y el trabajo colectivo de la sociedad global, en un determinado período de expansión capitalista.

Esto oculta y disimula, por un lado, que la sociedad de “productores individuales” que venden en condiciones “libres e igualitarias” en el mercado, no se sostiene sin la producción “comunitaria” de buena parte de la población. Y, por el otro, que ese trabajo “comunitario” está atravesado por las relaciones de clase, dada la tendencia del capitalismo a “subsumir procesos de trabajo y reproducción de la vida “preexistentes” a su intervención, resignificándolos hasta donde le es posible”. (Trincheró 2000, 49).

Un buen punto de partida para este tipo de análisis es el libro de Claude Meillassoux, “Mujeres, graneros, capitales” (1982), donde el autor analiza la manera en que la producción y la reproducción doméstica son “funcionales” al capitalismo porque permiten la reproducción a bajo costo de la fuerza de trabajo. Esto disminuye el costo del salario, aumentando la ganancia. En ese sentido Wallerstein

(1991a) dice que “la etnicización de la fuerza de trabajo existe para permitir salarios muy bajos para segmentos enteros de fuerza laboral” (34).

Este último autor diferencia entre tres tipos de organización de reproducción doméstica. Uno sería la comunidad, de cincuenta o más personas, que era la unidad de reproducción característica de sistemas económicos precapitalistas. El segundo, en orden de tamaño, sería la unidad doméstica (*household*). Y el tercero, sería una pequeña unidad conformada por, a lo sumo, la familia nuclear. La tesis del autor es que la segunda forma – un punto intermedio entre las otras dos – es la que empíricamente ha prevalecido en el sistema capitalista por ser la más eficaz desde el punto de vista de la acumulación.

“La principal desventaja (...) de las unidades muy grandes, era que el nivel de trabajo productivo requerido para asegurar la supervivencia era muy bajo. ... A los acumuladores no les gustaba porque disminuía la presión para entrar al mercado de trabajo” (Wallerstein 1991b, 110). Tampoco las pequeñas unidades, según el autor, son apropiadas para la lógica del capital, porque “el nivel del ingreso a través del salario necesario para asegurar la reproducción colectiva era significativamente más alto que para las unidades de tamaño intermedio” (Wallerstein 1991b, 110).

Las diferencias de tamaño entre unidades domésticas ponen de manifiesto el doble juego del estado capitalista que conserva y promueve las *formas* de producción y reproducción doméstica - etnicización - pero modifica el *contenido* de las relaciones sociales que se establecen, poniéndolas al servicio del capital (Godelier 2000), lo que lleva a un proceso de desetnicización. Ambos procesos no son contradictorios sino que se implican mutuamente, al punto que uno no tiene posibilidades de realización sin el otro.

Pero hay otro elemento que debemos tener en cuenta para comprender este punto más cabalmente. Al subsumir los procesos de trabajo de la unidad doméstica y transformar el contenido de las relaciones de producción al interior de la misma, el capitalismo impone su lógica a la relación entre hombres y mujeres. De esta manera, se garantiza la continuidad de la economía doméstica, que se sostiene a condición de invisibilizar el trabajo de la mujer. Por eso, si el capitalismo en los países del llamado tercer mundo se vale del etnicismo para la obtención de ganancia, podríamos agregar que éste a su vez va acompañado de una ideología sexista. (Wallerstein 1991b).

CONCEPCIONES Y FORMAS ÉTNICAS DE PRODUCCIÓN Y PROPIEDAD

La comunidad doméstica y la posesión de la tierra

La unidad de producción y reproducción doméstica de los Ovahimba corresponde a la comunidad doméstica⁷. De acuerdo al sistema de posesión de la tierra de los Himba, el suelo (*eheke*) no se posee ni familiar ni individualmente sino comunitariamente en tanto se habita y se trabaja. Son agro pastores seminómades por lo que el suelo es importante para instalar la vivienda, para que pascen el ganado y para cultivar pequeñas parcelas. Nadie puede, individualmente, prohibirle a otro miembro de la comunidad (ni siquiera a alguien de afuera) el uso de la tierra ni mucho menos utilizarla como bien de intercambio. Habitualmente, los Himba no le niegan a nadie la utilización de la tierra con fines de subsistencia. Los conflictos entre esta forma de posesión y la propiedad estatal se manifiestan cuando la tierra comienza a ser usada para la obtención de ganancia, por ejemplo para el turismo⁸.

Al interior de la comunidad, existen privilegios familiares y/o individuales para su uso, pero que no se pueden confundir con la propiedad individual y mucho menos con la propiedad privada (burguesa). Entre los privilegios mencionados se destacan los que corresponden a los “primeros habitantes” de cada zona. Ellos y luego su descendencia gozan de prestigio y de poder de influencia y decisión sobre temas que hacen a la comunidad y al uso del suelo. Esta importancia otorgada a “ser el primero”, a la “anterioridad” como un indicador objetivo de status (Warnof s/f), vale tanto para la posesión comunitaria del suelo como para otras formas de propiedad, como veremos a continuación. Esto hace que, sólo figurativamente, los Himba llamen a veces “los dueños de la tierra” (*omuni wehi*) a los primeros habitantes y sus descendientes, tomando los términos de otra forma de propiedad que tiene en común con ésta la jerarquía de la “anterioridad”.

El trabajo y el sistema de posesión de ganado

Para un análisis más completo de la noción de propiedad, veamos la relación de los Himba con el ganado. Crían ganado vacuno, caprino y ovino. El ganado vacuno se utiliza para extraer leche para consumo diario. La carne no forma parte de la dieta habitual; sólo matan ganado con motivo de celebraciones importantes. Con las pieles fabrican vestimentas y utensilios de uso ceremonial y cotidiano. También es utilizado como medio de intercambio matrimonial, como medio de pago por faltas importantes tales como el adulterio y para cambiarlo en

el mercado por bolsas de maíz durante épocas de necesidad, por bebidas alcohólicas para celebraciones, o por ornamentos de valores elevados que no son provistos al interior de la comunidad. Las cabras son utilizadas para realizar compras o gastos menores (traslados, ciertos adornos, medicamentos, bebidas alcohólicas para consumo individual o de un pequeño grupo, etc.). También se extrae de ellas la leche para el alimento de los niños – en época seca, también para los adultos –, y pueden ser utilizadas para una ceremonia aunque tienen menor valor simbólico que los bueyes. El ganado ovino es muy escaso; no es significativo a nivel económico aunque goza de mayor valor simbólico que las cabras. El ganado en cualquiera de sus formas es al mismo tiempo un medio de producción de bienes de consumo y un bien de intercambio, tanto al interior como hacia fuera de la comunidad.

No existe la propiedad privada del ganado. Sin embargo, el ganado tiene “dueño” *omuni* y esta categoría nativa debe ser leída con cuidado ya que adquiere un significado muy diferente al que estamos acostumbrados. Los “dueños” *omuni* originales del ganado son los antepasados que lo han obtenido en la guerra, lo han defendido de las amenazas de pueblos vecinos y de animales salvajes y han trabajado para reproducirlo. Esto para los Himba es muy importante; de ahí las soberbias ceremonias de culto a los muertos y la permanente comunicación que mantienen con ellos, a quienes deben recordar, agradecer y solicitar que el ganado continúe reproduciéndose. Como mencioné más arriba para el caso del uso de la tierra, la “anterioridad” da un status especial con relación al ganado; los antepasados son los “dueños” *omuni* anteriores - esto es, jerárquicamente más importantes - y no dejan de ser “dueños” *omuni* aunque hayan muerto. Quien hereda el ganado – de acuerdo a las reglas de parentesco - se convierte en “dueño” *omuni* del ganado recibido, en forma conjunta con sus antepasados y en representación de ellos. Adquiere la posesión de quien falleció y éste del anterior, sin que exista un “dueño” *omuni* último⁹.

Analizando esta forma de *propiedad*, podríamos señalar que lo que otorga *propiedad* sobre el ganado es el *trabajo*. El ganado tiene “dueño(s)” *omuni* en tanto *producto*, a diferencia de la tierra que es únicamente un *supuesto* del trabajo y no un *producto* del mismo. Para quien lo recibe, el ganado es al mismo tiempo un *supuesto* o *condición* de su *trabajo* y un *producto* del *trabajo* de otros anteriores a él (Marx, 1999). Como veremos, esto hace inviable para los Ovahimba la propiedad privada.

Nadie posee individualmente más ganado del que está en condiciones de producir en el marco de su unidad doméstica, *onganda*, con sus mujeres y sus hijos. Si el ganado es más del que puede hacerse cargo, dará una parte a un sobrino

– o a algún otro pariente - para que se lo cuide o a un hijo que se case y cree una nueva unidad doméstica. Ese sobrino (al casarse) o ese hijo, no serán *trabajadores* dependientes del dador sino que se convierten en “dueños” *omuni* de ese ganado, en representación de su padre o tío. Quien lo da y quien lo recibe son “dueños” *omuni* con los mismos derechos sobre ese ganado y de las crías que produzca – para matarlo, venderlo, intercambiarlo, etc -, aunque quien lo da sólo recurrirá al ganado entregado en caso de hacerle falta por alguna situación particular. Dado que los Himba rara vez compran ganado en el mercado, esta es la manera habitual en que los jóvenes comienzan a hacer su riqueza. Al mismo tiempo constituye la posibilidad de los adultos de aumentar su ganado. Un hombre que da parte de su ganado a otro más joven no se hace más pobre sino más rico, porque su ganado se agrandará. Posee lo que dio y también lo que conservó y las crías de ambos rebaños. En este caso el status superior que da la “anterioridad” cobra sentido en lo material, ya que el “dueño” *omuni* anterior – el dador - es siempre más rico que el nuevo – el que recibe -. Cuanto más rico sea el nuevo “dueño” *omuni*, más rico será también el anterior. En cambio el nuevo “dueño” *omuni* puede empobrecerse porque “no supo cuidar bien el ganado” recibido y el dueño anterior continuar enriqueciéndose mediante el ganado que conservó y el que le dio a otros jóvenes pastores.

En síntesis, esta forma de *propiedad colectiva* del ganado no excluye a la *propiedad individual* aunque ésta no adquiere la forma de *propiedad privada* (burguesa). Tiene la bondad de hacer más rico al que da sin hacer más dependiente a quien recibe y hacer más rico a quien recibe sin hacer más pobre al que da. Suma, en calidad de *propietarios individuales* de un mismo ganado, a todos aquéllos que lo han producido en el pasado y lo producen en el presente. Relacionando las categorías “emic” con un análisis “etic”, podríamos decir hasta ahora que un “dueño” *omuni* de ganado es un *productor* de su ganado, independiente pero compartiendo su condición con otros “dueños” *omuni*, que lo han producido antes que él.

Veamos ahora cómo se produce ese ganado al interior de la unidad doméstica, *onganda*. Generalmente, en la *onganda* viven un hombre poseedor de ganado, con su/s mujer/es y sus hijos solteros e hijas solteras¹⁰, de cuyo trabajo depende para producir el ganado y para reproducirse él en su vejez. Los hijos menores – antes del casamiento - y las mujeres – como hijas o como esposas – trabajan para la producción del ganado familiar en cualquiera de las tareas que implica - dar agua a las vacas y a las cabras, pastar, etc.- pero no tienen la responsabilidad del trabajo con el ganado, que está a cargo del hombre adulto casado, el verdadero

“dueño” *omuni* del ganado. El trabajo de ellos y ellas es considerado una “ayuda”, *okuvatera* y es recompensado con el alimento, sobre el que tienen pleno derecho.

Al momento de la herencia los hijos no reciben el ganado de su padre, ya que éste se transmite por línea materna. Sin embargo, su primo – el sobrino heredero de su padre - les concede una parte del rebaño suficiente para vivir y reproducir el ganado, en reconocimiento del trabajo volcado hasta la muerte del padre. Por línea paterna tiene lugar otro encadenamiento generacional de posesión de ganado, de menor valor material pero con un alto valor simbólico, que se da a través de bueyes llamados *ozondumehupa*.

Pero volviendo al trabajo en la unidad doméstica previo al fallecimiento del padre, nos encontramos con que no todos los *productores* son “dueños” *omuni* del ganado, sino sólo los hombres casados. Esto me lleva a detenerme en la categoría nativa *otjiungura*, “trabajo”. Para los Himba trabajo es “cuando el cuerpo se esfuerza para hacer algo, algo importante”¹¹, que es afín con la noción marxista de *trabajo útil* como “gasto productivo de cerebro humano, de músculo, de nervios, de brazo, etc.” En adelante cuando hable de *trabajo* lo haré en este sentido. Los Himba consideran que la actividad pastoril de niños y jóvenes así como la de las mujeres, es *trabajo* en este sentido, pero es un *trabajo* que está al servicio del dueño *omuni*, por eso lo llaman “ayuda” *okuvatera*. El *trabajo* propiamente dicho tendría lugar entonces cuando ese gasto de energía se utiliza para la realización de algo útil - un *producto* - que será propio, es decir de lo que el *trabajador* será “dueño” *omuni*. Cuando aquello en lo que se trabaja es de otro “dueño” *omuni*, el *trabajo* adquiere la categoría de “ayuda”.

El trabajo, el matrimonio y los hijos

Si había dicho que los hombres adultos son *productores independientes* y “dueños” *omuni* de su ganado, los niños y jóvenes varones así como las mujeres a cualquier edad son *trabajadores dependientes*, porque dependen para ello de su padre o, en el caso de las mujeres, del esposo para reproducirse. Pero a su vez, el *productor* “dueño” *omuni* del ganado depende para la producción del mismo, del *trabajo* o “ayuda” *okuvatera* de sus esposas e hijos. Además, éstos últimos deberán reemplazarlo cuando él envejezca y no tenga fuerzas para reproducirse. Veamos entonces a continuación cómo se organiza la producción y reproducción de la vida humana.

Los hijos son considerados un *producto* del *trabajo* humano. Esto en varios sentidos. En primer lugar, el acto sexual y, sobre todo, el parto se consideran

trabajo, otjiungura; en consecuencia, la madre es considerada la principal “dueña” *omuni* de los hijos e hijas, que son el fruto de su *trabajo*, el doloroso sacrificio del parto en el cual pone en riesgo su vida. Por otro lado, madre y padre *trabajan* para alimentar y criar a sus hijos lo que afirma la condición de ambos de “dueños” *omuni*, aunque el padre lo es sólo en segundo grado.

Este “adueñamiento” de la madre con relación a los hijos, que se deriva de su condición de principal *productora* de los mismos, se refiere a la vida física de éstos. Para explicarlo los Himba suelen usar el ejemplo extremo de que si un padre pega y lastima o mata a su hijo, debe pagar a la familia de su mujer, porque ella es la “verdadera dueña” *omuni*. No es que esto ocurra (la violencia física no es ni remotamente algo habitual), pero sí en cambio el padre debe poner al tanto a la familia de su esposa si los hijos están enfermos y debe formalmente informarlos sobre la muerte de alguno de ellos y explicar las causas de la misma. De no cumplir con esta formalidad puede ser multado severamente. Es una manera de recordar que el padre no es el “dueño” de esa capacidad física - *capacidad de trabajo*, en términos marxistas¹²- de los hijos de la que se vale (y de la que depende) para la producción del ganado.

Esta capacidad física o *capacidad de trabajo* de los hijos comprende también la *capacidad reproductora* de las hijas¹³. Por eso la mujer es *productora* “dueña” *omuni* de sus hijos, pero también lo es la madre de la madre y así toda la línea materna, *productora* “dueña” *omuni* de hijas que a su vez *producen* hijos e hijas, mediante su *trabajo*. Tal como en el caso del ganado, no existe la *propiedad privada*, sino un tipo de *propiedad social* – en cadena - mediante el parentesco, que no es incompatible con la *propiedad individual*.

Si el hombre para producir su ganado necesita no sólo su *trabajo* sino también de la “ayuda” *okuvatera* – el consumo de la *fuerza de trabajo* – de los hijos, esto lo hace dependiente de la mujer, su principal *productora* “dueña” *omuni*.

Entonces, para ser “dueño” *omuni* del ganado el hombre necesita adquirir una esposa. La recibe de manos de los padres de ella - sus “dueños” *omuni* -, lo que constituye a las hijas mujeres en un bien de intercambio (Levi Strauss 1981). Mediante el casamiento y el pago de un buey, el esposo pasa a ser su “dueño” *omuni* en representación de los padres, que continúan siendo los “dueños” *omuni* de su hija. Tal como dicen ellos, “así como el principal dueño de este ganado puede ser una persona pero también es dueño tal otro porque es quien lo tiene consigo, el esposo es dueño de la mujer en representación de los padres de ella”. De esta manera, ella queda en relación de dependencia del esposo para reproducirse materialmente, tal como los hijos menores dependen de los padres.

Mediante el casamiento el hombre pasa a ser *productor* independiente y “dueño” *omuni* del ganado, basándose en *condiciones* objetivas de su *trabajo*, *producidas* por otros – bueyes, hijos y su propia *fuerza de trabajo*, *producida* originalmente por sus padres -. La mujer mediante el casamiento pasa a ser *productora* independiente y “dueña” *omuni* de hijos e hijas, basándose para reproducirse – para reproducir su *fuerza de trabajo* - en la *producción* de otros, de sus progenitores primero y de su esposo luego.

PALABRAS FINALES DEL ANÁLISIS DE LAS CONCEPCIONES ÉTNICAS DE LA PRODUCCIÓN, LA REPRODUCCIÓN Y LA PROPIEDAD

Hasta aquí hemos visto cómo la *producción* del ganado depende de la *producción* de la vida humana y la *producción* de la vida humana depende de la *producción* de ganado. Como consecuencia de ello el hombre depende de la mujer y la mujer pasa a depender del hombre. Por supuesto que existen muchas otras tareas que son consideradas *trabajo* – el ordeño, la cocina, las ceremonias religiosas, entre otras – pero todas ellas giran alrededor de estas dos principales actividades productivas, de ganado y de hijos. Ambas actividades consisten en agregar *trabajo* a supuestos dados como *condiciones* del mismo trabajo, que han sido ofrecidos por la naturaleza (la tierra) o producidos por otros; es decir que todo producto tiene algo de propio y algo de ajeno, lo que hace inviable la propiedad privada.

Debo aclarar que la agricultura a pequeña escala para el consumo familiar, es una actividad de responsabilidad de la mujer que ha ido adquiriendo cada vez mayor importancia en algunas zonas desde principios del siglo XX. Esto permitiría complejizar el análisis que vengo desarrollando pero por cuestiones de espacio me limito a las actividades de producción de bienes de intercambio.

El hombre es el principal *productor* / “dueño” *omuni* de un bien de intercambio, el ganado. Y la mujer, la principal *productora* / “dueña” *omuni* de otro bien de intercambio, las hijas.

La frase anterior es engañosa porque al tiempo que simula una equivalencia entre el hombre y la mujer (en su condición de esposa), ubica a la mujer (en su condición de hija) como un bien de intercambio matrimonial. Esto me lleva a referirme brevemente a la inferior valorización de la mujer con relación al hombre. Dos puntos, principalmente, ponen esto de relieve. Por un lado, que la mujer trabaja para la producción de ganado sin llegar nunca a la condición de *productora*

/ “dueña” *omuni*. Y por otro lado y directamente relacionado con lo anterior, que mediante el casamiento el esposo pasa a ser “dueño” *omuni* de la esposa, poniéndola en una jerarquía equivalente a la de “hija”.

Sin embargo, analizar a esta altura el tipo de relación que se establece entre hombres y mujeres llevaría a errores importantes. Tal como dije antes, las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones de producción en la comunidad étnica, no son ajenas a los efectos del sistema capitalista, y la producción al interior del grupo forma parte de la división del trabajo de la sociedad en su conjunto. Pero esto permanece oculto en esta esfera “étnica” de la producción doméstica que conserva sus *formas* “tradicionales”.

Es a través de la inclusión del ganado en circuitos mercantiles capitalistas que resalta este carácter “interétnico” del trabajo social. Entonces tiene lugar un proceso de desetnicización mediante el cual la “comunidad” se desagrega en “individuos libres” y “propietarios privados” y se revelan aspectos antes ocultos del contenido de las relaciones entre hombres y mujeres. Este movimiento no es la antítesis de la etnicización que caracteriza al ámbito de la producción que acabo de describir; se trata más bien de dos caras de una misma moneda.

CONTENIDO DE LAS RELACIONES ÉTNICAS ENTRE LOS SEXOS

Entre los Himba la distribución de los bienes de consumo al interior de la unidad doméstica se hace de acuerdo a la necesidad y no de acuerdo al tiempo trabajado o a la calidad del trabajo realizado. Las pautas de necesidad con relación a la alimentación, la vivienda, el abrigo, la vestimenta y la ornamentación están definidas socialmente al interior del grupo y existe consenso para la adquisición de bienes que no se producen en la comunidad. Cubiertas estas necesidades, el excedente suele ser utilizado para las ceremonias, que son una forma de distribución social y a la vez coadyuvan a la reproducción simbólica de las relaciones sociales. Pero también los animales pueden ser vendidos en el mercado para la adquisición de otros bienes que escapan a las pautas de consumo socialmente establecidas¹⁴.

Quiero entonces referirme ahora al momento en que se abandona la esfera doméstica de la producción y el consumo y se ingresa en el circuito del intercambio. En primer lugar nos encontramos con que el bien de intercambio que posee la mujer no es un bien que se pueda vender o comprar en el mercado capitalista. Los Ovahimba se cuidan muy bien de aclarar que cuando dan un buey a cambio

de una esposa (*omukazendu mbemutonena ozongombe*), esto es un intercambio pero no es una compra (*okuranda*) ni un pago (*basutu*). El intercambio matrimonial no es en nada equiparable a la relación de compra / venta mercantil. En cambio, el hombre posee un bien de intercambio con valor tanto hacia adentro de la comunidad como hacia fuera de ella.

Dado que la mujer no posee bienes que puedan ser convertidos en dinero, no es raro que las mujeres Ovahimba sean consideradas hoy, tal como lo eran ya en la época de la colonización sudafricana (Miescher y Rizzo 2000), las portadoras de la tradición y la continuidad cultural. Ellas mismas dicen que prefieren mantener sus vestimentas “tradicionales” porque si comienzan a usar ropas occidentales, al no tener dinero para renovarlas andarán sucias y feas. Los hombres en cambio, adoptan mucho más fácilmente ropas de algodón. Para una mujer adquirir bienes en el mercado sería aumentar su dependencia del hombre o aumentar su cantidad de trabajo, produciendo bienes que pueda vender en el mercado.

Por otro lado, esta diferencia en la capacidad de acceso a bienes en el mercado acentúa la situación de inferioridad de la mujer con relación al hombre. Por ejemplo, hombres y mujeres aceptan que las mujeres no se sientan en sillas porque sería una falta de respeto. Es un bien que se adquiere en el mercado, convertido en símbolo de status al que sólo los hombres pueden acceder.

Y lo más importante: aún cuando las *formas* se mantengan idénticas, el *contenido* de las relaciones de producción varía de manera significativa. Si el sistema de parentesco que reivindica en mucho la línea materna, combinado con la interdependencia entre ganado y descendencia tenderían a limitar la subordinación, por el contrario al incluir los productos en el mercado las relaciones entre hombres y mujeres podrían comenzar a configurarse como *relaciones de explotación*.

Cuando el hombre vende un buey en el mercado, se presenta en él como *propietario privado* y se relaciona con otros *propietarios privados*. Esta condición de *propietario privado* descansa sobre la forma social de propiedad de los Ovahimba en que cada productor es enteramente “dueño” de su ganado y simultáneamente el dador de ese ganado continúa siendo “dueño” del mismo. Es decir, los mismos bienes pueden tener varios “dueños” pero cada uno de ellos es “dueño” absoluto del bien.

En cambio, al vender un buey y recibir dinero a cambio, se lo apropia privadamente. El buey que tenía varios dueños ya no existe ni para él ni para la comunidad. Ahora sólo existe dinero que, ése sí, es *propiedad privada*. Al usarlo para comprar otra mercancía termina de desvanecerse todo recuerdo del animal que había originado el intercambio y del trabajo comunitario que lo había producido.

Ese trabajo comunitario concreto corresponde tanto a hombres como a mujeres. En el caso de los hombres todos llegan en un momento de su vida – el momento en que se casan - a ser “dueños” *omuni* de ganado que ha sido producido por otros y todos tienen esta oportunidad de vender como *propietarios privados* en el mercado. En cambio, como la mujer nunca llega a ser “dueña” *omuni* de ganado para intercambiar, el no reconocimiento de su *trabajo* al encontrarse con el mercado adquiere características de *explotación*¹⁵. Tampoco se reconoce en el intercambio en el mercado el *trabajo* de la mujer como *productora* de hijos (la *fuerza de trabajo* volcada a la *producción* de ganado): ni el *trabajo* del parto, ni el de la crianza y ni el de la alimentación con el producto de las huertas.

Por eso al intercambiar un buey por dinero, el hombre Himba se apropia de parte del *trabajo* femenino, introduciendo en las relaciones entre los sexos un componente de *explotación*, sin que por ello varíen necesariamente las *formas* “tradicionales” de producción y propiedad.

La esfera de la producción encubre lo que resalta la del intercambio: un tipo específico de relación de los Himba como grupo étnico con el conjunto de la sociedad de Namibia y una subsunción de sus procesos de trabajo y relaciones entre los sexos a una lógica capitalista. Aunque las relaciones de la esfera de la producción y la reproducción adquieran *formas* étnicas “tradicionales”, su *contenido* está también, de cierta manera, atravesado por las relaciones de clase.

Cabe preguntarnos ¿qué pasaría si este tipo de intercambio comenzara a hacerse sistemático? Podríamos pensar que, quizás, los hombres venderían el excedente en el mercado en lugar de darlo a los más jóvenes, con lo cual comenzarían los menores a sufrir *explotación* e, indirectamente, ello se haría extensivo a la mujer como *productora* “dueña” *omuni* de la *capacidad de trabajo* de los menores. También disminuiría la cantidad de ganado cedida para ceremonias comunes o se abandonaría esta práctica.

Ello no está lejos de la realidad de muchos grupos étnicos en la actualidad y coadyuva a limitar el tamaño y la fuerza de la comunidad doméstica como unidad de producción y reproducción, lo que estimula a sus integrantes a incorporarse al mercado como mano de obra a bajo costo, tal como se expresó más arriba, siguiendo el argumento de Wallerstein.

En esos casos, el mismo proceso de desetnicización mediante el cual los hombres se integran al mercado como “individuos libres”, garantiza la continuidad de la “etnicidad” y de la economía doméstica, necesarias al capitalismo. Las mujeres, marginadas del mercado, se convierten forzosamente en custodias de la “tradición”, guardianas de relaciones de producción que las hacen susceptibles de

explotación por parte de los hombres y principales ejecutoras del trabajo invisibilizado de producción y reproducción doméstica.

PALABRAS FINALES

El trabajo que he desarrollado pretende aportar a los estudios sobre relaciones interétnicas el análisis de un caso empírico, desarrollado desde un enfoque de género. Si, de acuerdo al pensamiento de Marx, la producción y reproducción de la vida material constituye la base explicativa del funcionamiento de cualquier sociedad, entonces cuando las relaciones entre los sexos se definen como relaciones de producción éstas están en el corazón de la estructura social. Ello vale para buena parte de los grupos étnicos de los países del tercer mundo que, conservando sus formas de producción y reproducción doméstica, transfieren valor al proceso de acumulación capitalista. Cuando ello se convierte en el objeto de los estudios de relaciones interétnicas, la indagación en el contenido de las relaciones entre los sexos adquiere una relevancia particular.

NOTAS

¹ Todavía hoy en Namibia la población blanca, que asciende a unas pocas miles de personas, posee el 43 por ciento de las tierras mientras que el 90 % de la población negra ocupa el 42 % de las mismas, que incluye extensiones de tierra árida inutilizable. Al referirse a la necesidad de una reforma agraria y a la forma que ésta debería adquirir, Archie Mafeje expresa que las formas africanas de posesión de bienes se adecuan mejor a las condiciones propias de Namibia que el sistema de propiedad privada, fundamentalmente en lo que se refiere a pastoralismo, como es el caso de los Ovahimba (Mafeje, en SAPEM).

² Tiene una superficie de 824.269 km² y una población aproximada de 1.500.000 habitantes. Limita con Sudáfrica al sur, con Angola al norte, con el Océano Atlántico al oeste, con Botswana al este y con Zambia y Zimbabwe al noreste.

³ Kaokoland tiene una superficie de 49.000 km² que se extiende entre los 17° y los 20° (sur) y 12° y 15° (este). Está poblado por aproximadamente 17.000 personas, en su mayoría del grupo Herero, entre los cuales se calcula en 5.000 el número de los Ovahimba (Valiente Noailles 1998). La mayor parte del trabajo de campo se

realizó en la zona de Omuhonga, que tiene una población itinerante aproximada de 500 personas.

⁴ Este tema lo trato en un trabajo inédito: Cárdenas R (2001) Estado-Nación y etnicidades. Los Ovahimba en la conformación del estado nacional en Namibia.

⁵ Sobre el “mito” de Kaokoland y los Ovahimba, ver Miescher y Henrichsen (2000)

⁶ Los trabajos sobre los Himba, como en general aquellos dedicados al pastoralismo en Africa, prestan especial atención al valor simbólico atribuido al ganado. Como excepción a esta regla se destaca el texto de Hart y Sperling, *Cattle as Capital* (1987).

⁷ A lo largo del trabajo, cuando hablo de comunidad étnica o comunidad doméstica me estoy refiriendo al tamaño de la unidad de producción y reproducción doméstica, en el sentido que le da Wallerstein y no al que le daban los autores de lo que se llama comúnmente “estudios de comunidad”. La comunidad doméstica no tiene un funcionamiento o un modo de producción ajeno al modo de producción capitalista sino que éste absorbe e incluye la economía doméstica del grupo étnico. Al respecto, quiero referirme también a la crítica que Alberto Pla (1992) hace al libro de Meillassoux. En la página 83 Pla señala algunos puntos “que merecen clarificación”. Responder a los mismos desde mi punto de vista ayudará a especificar en qué sentido me refiero a “comunidad doméstica”: a) La comunidad doméstica no es un modo de producción doméstico sino una unidad de producción y reproducción (de mayor tamaño que otras), que forma parte del único modo de producción capitalista. b) La comunidad doméstica no existe aisladamente. c) Está atravesada por las relaciones de clase de la sociedad global. d) La comunidad doméstica existe aún, aunque es más común encontrar unidades de producción y reproducción más pequeñas. Tiene la particularidad, con relación a otras unidades, de conservar en mayor grado sus *formas* “tradicionales” de producción regidas por el parentesco, lo que oculta más eficazmente el *contenido* real de las mismas, que están atravesadas por las relaciones de clase basadas en la propiedad privada.

⁸ Lamentablemente el análisis de este tema escapa a los límites de este trabajo. Para conocer los conflictos que ocasiona el desarrollo del turismo en las tierras comunales, en la zona de Kaoko donde habitan los Himba, se puede consultar Miescher y Henrichsen (2000).

⁹ Existen diferentes formas de transmisión de los bienes. La herencia, los regalos – *ohakera* – y la entrega para cuidado, entre otros. En todas ellas, al ofrecer un buey se transmite un derecho a la propiedad, cuyas características analizo a lo largo del texto y que podría sintetizar como la acumulación a través de las generaciones del valor material y simbólico del trabajo de quienes han contribuido a producir ese ganado. Ello crea fuertes redes de reciprocidad al interior del grupo, aunque no libres de tensiones y tendencias a la fisión. Muchos autores (Bollig 2000 y Warnlof s/f, entre otros) analizan otra forma de intercambio de ganado, menos habitual en la zona de Omuhonga donde llevé a cabo la mayor parte del trabajo de campo. Consiste en un tipo de préstamo, que no atiende necesariamente a pautas de parentesco sino que establece relaciones de tipo dueño-pastor y no da lugar a la transmisión de derechos de propiedad.

¹⁰ Los hijos e hijas pueden haber recibido bueyes de regalo de miembros de su familia materna o paterna y la mujer puede disponer de algunas cabezas de ganado en casa de su esposo, sin embargo estos no son significativos en número y no cambian las relaciones al interior de la unidad doméstica que se describen en el trabajo. Sirven a los hijos para contar con ganado cuando le llegue la hora de casarse y a la mujer para “ser respetada” en casa de su esposo. Quien se hace cargo del ganado de la mujer es siempre el padre, el hermano o el esposo, que socialmente es reconocido como “dueño” de ese ganado.

¹¹ Este concepto de “trabajo” para los Himba incluye también la actividad mental –pensar- cuando se lo hace con relación a actividades materiales (dónde pastar los bueyes, cómo resolver un conflicto comunitario, etc.)

¹² Existiría en esta forma Himba de concebir el trabajo una separación entre la capacidad de trabajo de los menores y su condición de personas “vivientes y actuantes” (Marx 1999, 86). La unidad se recompone después de la pubertad, ceremonialmente marcada por el matrimonio. A esa edad los menores han aportado lo suficiente a la producción familiar como para contar con los medios para reproducirse -lo que incluye “producir” su alimento y “producir” hijos para asegurar su reproducción en la vejez-. Abandonan su condición de “producidos” y se convierten en “productores” y “dueños” de su existencia, en forma conjunta con los “dueños” anteriores, sus progenitores, los progenitores de ellos, etc. A partir de estos datos, que acabo de presentar de manera muy condensada, considero sugestivo repensar la dialéctica de producción y reproducción, lo que espero desarrollar en otro trabajo.

¹³ Volviendo al tema de producción y reproducción, mencionado en la nota anterior ¿podría pensarse en dos tipos distintos de fuerza de trabajo? Por un lado, aquélla que “todo hombre común y corriente, por término medio, posee en su organismo corpóreo” (Marx 2000, 11), que tienen en común el hombre y la mujer (ésta, como los niños, en menor medida que los hombres adultos) y por otro, la capacidad reproductora que sólo tiene la mujer después de la pubertad. Que la procreación es un trabajo que produce un desgaste físico que va más allá del dolor del parto y que produce un envejecimiento anterior al del hombre es algo que tienen claro los Ovahimba y creo que también otros grupos campesinos que se basan en la fuerza de trabajo de sus miembros para reproducirse. Por otro lado, no se contradice en nada con la definición de Marx que dice: “Entendemos por capacidad o fuerza de trabajo el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase” (Marx 2000b, 121). La capacidad reproductora de la mujer en tanto fuerza de trabajo, al ponerse en acción produce un valor de uso fundamental: la fuerza de trabajo misma de los hijos. Valor de uso que se consume mediante el trabajo de ellos. Sin duda, esto también merece ser desarrollado con mayor detalle.

¹⁴ Al día de hoy los Himba venden poco y a precios de mercado bajos. Muchas veces prefieren dejar morir el ganado antes que venderlo. Sin embargo, cuando lo venden y con el dinero compran nuevas mercancías, tiene implicancias significativas en las relaciones dentro de la comunidad doméstica. Por ejemplo, hace dos años el jefe de la zona de Omuhonga, Bazekama Ngombé, vendió ganado y compró una camioneta. La utiliza para visitar su ganado distribuido en distintas *ongandas* muy distanciadas entre sí y para ir al pueblo Okangwate, entre otras cosas. Aprovecha cada viaje para transportar a otras personas (Himba la mayoría) que necesitan movilizarse y pagan por ello. Contrata a un empleado (externo a la comunidad) que sabe conducir y que cobra una proporción de lo recaudado por viaje. Este es sólo un ejemplo de cómo la transformación en dinero del ganado producido en la unidad doméstica como bien de consumo, modifica el contenido de las relaciones sociales en su conjunto.

¹⁵ Este no reconocimiento del “trabajo” femenino sirve también para pensar la condición de explotación que sufre la mujer cuando el hombre sale a vender su fuerza de trabajo en el mercado. El salario ganado es utilizado privadamente por el hombre, que lo recibe como “trabajador libre” en el mercado, desconociendo las relaciones sociales al interior de la comunidad. De esta forma la mujer es explota-

da por el capitalista que paga bajo salario aprovechando la reproducción doméstica del obrero y por el esopo, que utiliza su salario privadamente.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Balibar, Etienne y Wallerstein Immanuel (1991), *Race Nacion, Class Ambiguous Identities*. Verso, London New York
- Bollig, Michael (1997) *When war came the cattle slept... Himba oral traditions*. Rudiger Koppe Verlag, Koln,
- (1998) "Power and Trade. In Precolonial and Early Colonial Northern Kaokoland (1860s – 1940s)", en *Hayes, Silvester, Wallace y Hartman Namibia under South African Rule, Mobility and Containment 1915 – 46* James Currey and Ohio University Press, London.
- (2000) Production and Exchange among the Himba of Northwestern Namibia. In M Bollig & J-B Gewalt (eds). *People, cattle and land. Transformations of a pastoral society in southwestern Africa*. Pp. 271 – 298. Cologne: Ruediger Koeppel Verlag
- Godelier, Maurice (2000) "De la no correspondencia entre las formas y los contenidos de las relaciones sociales: nueva reflexión sobre el ejemplo de los incas". En *Economía Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. Siglo XXI, Madrid
- Hart, Keith y Sperling, Louise (1987) Cattle as Capital. *Ethnos 3-4*. Etnografiska Museet, Stocholm
- Hayes, Patricia (2000) Camera Africa: Indirect Rule and Landscape Photographs of Kaoko, 1943 en Miescher y Henrichsen, *New Notes on Kaoko*. Switzerland Basler Afrika Bibliographien
- Hobsbawm, Eric (2000) Introduction: Invented Traditions, en HOBSBAWM E y RANGER T, *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press
- Levi Strauss, Claude (1981) *Les Structures Elementaires de la Parenté*. Mouton, Paris
- Mafeje, Archie (s/f). Taking Namibia to Greater Heights: a Neo-Liberal Illusion. En *Southern African Political and Economic Monthly (SAPEM)*

- Marx, Karl (1999) "Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria)" En Marx, Karl y Hobsbawm, Eric J, *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI, Mexico D F.
- (2000) "Sección primera. Mercancía y Dinero". En El Proceso de Producción del Capital, *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I* Fondo de Cultura Económica, Mexico DF
- (2000b) "Sección segunda. La Transformación del Dinero en Capital. Capítulo IV Cómo se convierte el Dinero en Capital". En El Proceso de Producción del Capital, *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I* Fondo de Cultura Económica, Mexico DF
- (1997) *El Manifiesto Comunista*. El Viejo Topo, Madrid
- Mbuende, Kaire (1986) *Namibia, the Broken Shield: Anatomy of Imperialism and Revolution*. Sweden, Liber
- Meillassoux, Claude (1982) *Mujeres, graneros, capitales*. Siglo XXI, México DF
- Miescher, Giorgio & Henrichsen, Dag (2000) *New Notes on Kaoko*. Switzerland Basler Afrika Bibliographien
- Miescher Giorgio & Rizzo Lorena (2000) "Popular Pictorial Constructions of Kaoko in the 20th century". En Miescher y Henrichsen, *New Notes on Kaoko*. Basler Afrika Bibliographien, Switzerland
- Pla, Alberto J (1992) *La Historia y su método*. Fontamara, Mexico D F
- Trinchero, Hugo (2000) *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación*. Eudeba, Buenos Aires
- Valiente Noailles, Carlos (1998) *Trabajos de Campo en Africa Austral (1977 – 1997). Método, objetivos, estado actual de la investigación*. Separata de Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Buenos Aires
- Wallerstein, Immanuel (1991a) "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism". En Balibar E y Wallerstein I, *Race Nation, Class Ambiguous Identities*. Verso, London New York
- (1991b) "Household Structure and Labour Force". En Balibar E y Wallerstein I, *Race Nation, Class Ambiguous Identities*. Verso, London New York.

Warnlof Christofer (s/f) *An Ovahimba Political Landscape: Patterns of Authority in Northwestern Namibia*. Trabajo de tesis, inédito.

Wolf Eric (1982) *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México. D.F.