

EL COLEGIO DE MEXICO
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

**UNA INTERPRETACION DE LAS RELACIONES DE GENERO ENTRE LOS
AGUIKUYU: CAMBIOS Y PERMANENCIAS EN UNA SITUACION DE
SUBORDINACION DE LAS MUJERES, *CIRCA* ULTIMO TERCIO DEL
SIGLO XIX-PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX.**

MONICA INES CEJAS MINUET

para optar al grado de

**Maestría en Estudios de Asia y Africa
Especialidad Africa**

México, D. F., Mayo de 1995

EL COLEGIO DE MEXICO
CEAA

**Una interpretación de la relaciones de género entre los aguikuyu¹:
cambios y permanencias en una situación de subordinación de las
mujeres, *circa* último tercio del siglo XIX-primer tercio del siglo
XX.**

Mónica Inés Cejas Minuet

Tesis para optar al grado de Maestra en Estudios de Asia y Africa
con especialidad en Africa

Directora: Hilda Varela Barraza

Diciembre de 1994

¹ Aunque generalmente esta etnia es conocida por el apelativo otorgado por los primeros europeos que entraron en contacto con ellos (kikuyu) prefiero utilizar sus propias denominaciones para singular (muguikuyu), plural (aguikuyu) y la forma adjetivada (guikuyu).

*A Ruri Ito
por su fe en mi trabajo aún
antes de que se plasmara en
un proyecto.*

INDICE

PREFACIO.....	iv	
INTRODUCCION.....	1	
CAPITULO 1		
ALGUNAS CONSIDERACIONES TEORICO METODOLOGICAS Y SOBRE LAS FUENTES PRIMARIAS		
1. GENERO PARA LA HISTORIA DE LOS AGUIKUYU....	12	
Estatus y roles.....	20	
La discusión en torno a la igualdad en las relaciones de género.....	21	
2. LAS FUENTES		
Fuentes primarias principales.....	23	
Fuentes primarias accesorias.....	40	
CAPITULO 2		
ECONOMIA POLITICA.....		46
1. UNA HISTORIA DE MIGRACIONES.....	46	
2. ORGANIZACION SOCIOECONOMICA Y POLITICA.....	49	
3. LA PRESENCIA COLONIAL BRITANICA.....	53	
El colonialismo como fenómeno con historicidad.....	54	
El contexto keniano.....	58	
El Estado colonial.....	62	
4. COLONOS, RELIGIOSOS Y COMERCIANTES.....	67	
5. LA CUESTION DE LA TIERRA Y LAS PRIMERAS REACCIONES DE PROTESTA.....	74	
CAPITULO 3		
ORGANIZACION DE LA PRODUCCION POR GENERO.....		80
1. LA UNIDAD DOMESTICA: EL MBARI.....	81	
La idea de familia en las fuentes.....	86	
La relación con la tierra.....	91	
La organización de la producción.....	94	
El comercio realizado por hombres y mujeres.....	104	
2. EL COLONIALISMO BRITANICO		
El trabajo asalariado en las plantaciones y sus consecuencias.....	105	
La situación de las mujeres guikuyu.....	109	
El espacio urbano.....	116	
3. EL ESTATUS DE HOMBRES Y MUJERES DE ACUERDO A LA ORGANIZACION DE LA PRODUCCION.....	120	

CAPITULO 4	
ORGANIZACION DE LA REPRODUCCION POR GENERO.....	128
1. LOS RECIEN NACIDOS.....	130
2. LA INFANCIA.....	137
Educación.....	140
3. LA INICIACION (IRUA) Y LA JUVENTUD.....	145
Educación.....	157
4. EL MATRIMONIO.....	159
Educación.....	162
5. LA ANCIANIDAD.....	163
6. EL COLONIALISMO Y LAS MISIONES.....	164
7. EL ESTATUS DE HOMBRES Y MUJERES DE ACUERDO A LA ORGANIZACION DE LA REPRODUCCION.....	174
CAPITULO 5	
POLITICAS DE SEXUALIDAD.....	177
1. LOS CIAMA: INSTITUCIONES DE AUTORIDAD MASCULINA.....	178
2. LAS POLITICAS DE SEXUALIDAD APLICADAS AL MATRIMONIO.....	187
3. EL CONTROL DEL CUERPO FEMENINO.....	193
4. REGLAS DE SEXUALIDAD.....	197
5. IMPUREZA FEMENINA VERSUS PUREZA MASCULINA..	200
6. LOS MITOS COMO MECANISMOS DE LEGITIMACION...	201
7. EL COLONIALISMO Y LAS MISIONES.....	208
8. EL ESTATUS DE HOMBRES Y MUJERES DE ACUERDO A LAS POLITICAS DE SEXUALIDAD.....	213
CAPITULO 6	
MOVILIZACION DE RECURSOS POR GENERO	
LA SITUACION DE LAS MUJERES.....	217
1. EL COMERCIO DE LAS MUJERES GUIKUYU.....	217
2. LA CIUDAD: NUEVO ESPACIO, NUEVOS RECURSOS, NUEVOS CONTROLES.....	221
Nairobi: un espacio alternativo.....	222
Posibilidades de empleo.....	225
La prostitución y las políticas de urbanización en Nairobi.....	226
Tipos de prostitución.....	230
Propiedad y transmisión por herencia. Conversión a la fe musulmana.....	235
CAPITULO 7	
CONFLICTOS DE GENERO.....	239
1. CONFLICTOS EN EL MATRIMONIO.....	240
2. EL CONFLICTO EN TORNO A LA INTERVENCION SOBRE EL SEXO DE LAS MUJERES.....	245

3. EL CONFLICTO POR EL TRABAJO FORZADO DE LAS MUJERES.....	255
REFLEXIONES FINALES.....	264
BIBLIOGRAFIA.....	273

MAPAS

ETNIAS DE LA ZONA DEL MONTE KENIA A FINES DEL S. XIX EN RELACION CON LOS LIMITES DE LA ACTUAL KENIA.....	vi
ITINERARIO DE LAS MIGRACIONES DE LAS ETNIAS EN LOS ALREDEDORES DEL MONTE KENIA, S. XIX.....	vii
MIGRACIONES GUIKUYU, S. XIX.....	viii
TERRITORIALIZACION DE LAS ZONAS DE DESPLAZAMIENTO GUIKUYU A PRINCIPIOS DEL S. XIX.....	ix
NAIROBI EN 1903.....	x

PREFACIO

Este trabajo de tesis es fruto de una encrucijada de ideas que comenzaron a rondar por mi mente a partir de algunos cursos que tomé en El Colegio de México. Por un lado, y como parte del programa de Maestría en Estudios de Asia y Africa, me fui interiorizando de la historia y cultura del este africano. El aprendizaje del swahili llegó junto con muchas inquietudes sobre los pueblos que habitaban y habitan la región swahili hablante. Por otro lado, comencé a interiorizarme en los debates en torno a la teoría de género a partir de algunas lecturas sugeridas por los maestros.

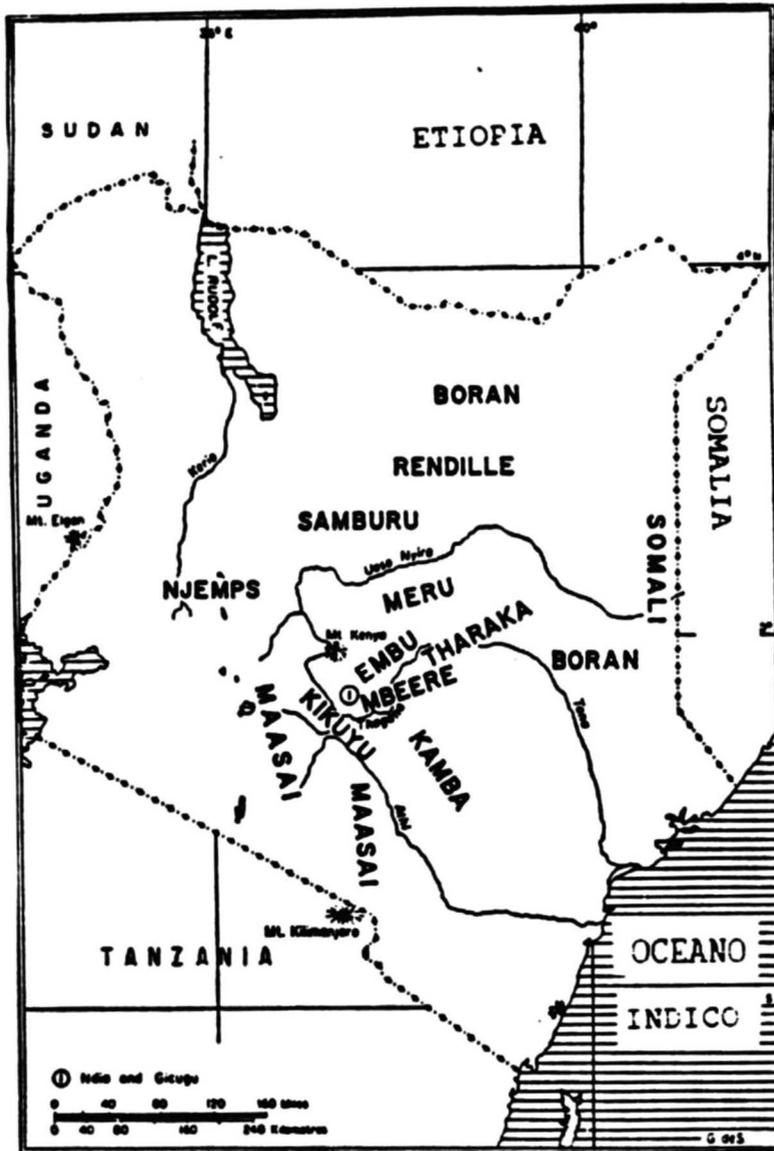
Con el transcurrir de mis estudios y a partir de las discusiones en clase, lo que parecía una idea vaga para repensar la historia, mejor dicho una posible propuesta de trabajo histórico liberada de dogmatismos y concebida como paradigma del eclecticismo, se fue plasmando en una serie de cuestionamientos interesantes sobre el pasado guikuyu. Como historiadora de formación, me sentí "liberada" y con la posibilidad de trabajar en un lugar de encuentro con la sociología, la antropología, la literatura. La teoría de género me ofrecía un espacio para reflexionar sobre el estatus de hombres y mujeres en un determinado contexto histórico, de preguntarme por sus dinámicas e inclusive de dialogar con el subjetivismo de mis fuentes desde mi propio subjetivismo, el determinado por la adopción de esta estrategia de análisis.

En todo este proceso varios maestros y mis propios compañeros de

Maestría me ayudaron en la dura tarea de ir definiendo mis ideas para concretarlas en un proyecto de trabajo. Las sugerencias de lecturas y su amabilidad para leer lo que en un primer momento fueron ideas sueltas, me auxiliaron para evitar desviaciones o caer en la falacia de proponer un imposible. A ellos mi más sincero reconocimiento.

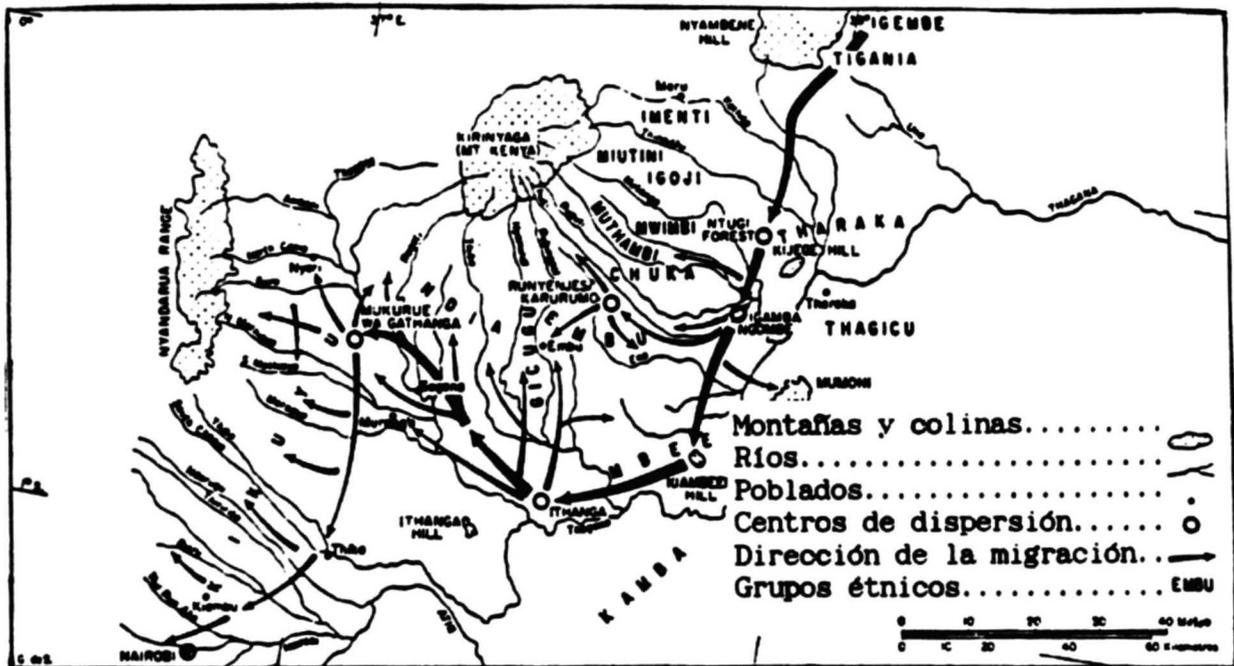
Quisiera agradecer en primer término a quien me sostuvo, guió y alentó todos este tiempo: la Dra Hilda Varela Barraza. Con ella no solo tuve a una directora estricta con los tiempos, severa con sus correcciones y de una gran agudeza crítica, sino a una amiga que trabajo a mi lado en todo momento. Su permanente compromiso en esta empresa me permitió salvar obstáculos y llegar a buen puerto.

Sin lugar a dudas sin el invalorable apoyo de la biblioteca del Colegio de México y sobre todo de la sección de intercambio, no hubiera podido acceder a una bibliografía como la requerida en mi propuesta. Al personal correspondiente mi más sincero reconocimiento. Por último agradezco profundamente el apoyo moral de mi familia y de la Sra de Cachau quien tuvo que "soportar" la convivencia con mis "angustias" en estos meses de redacción.

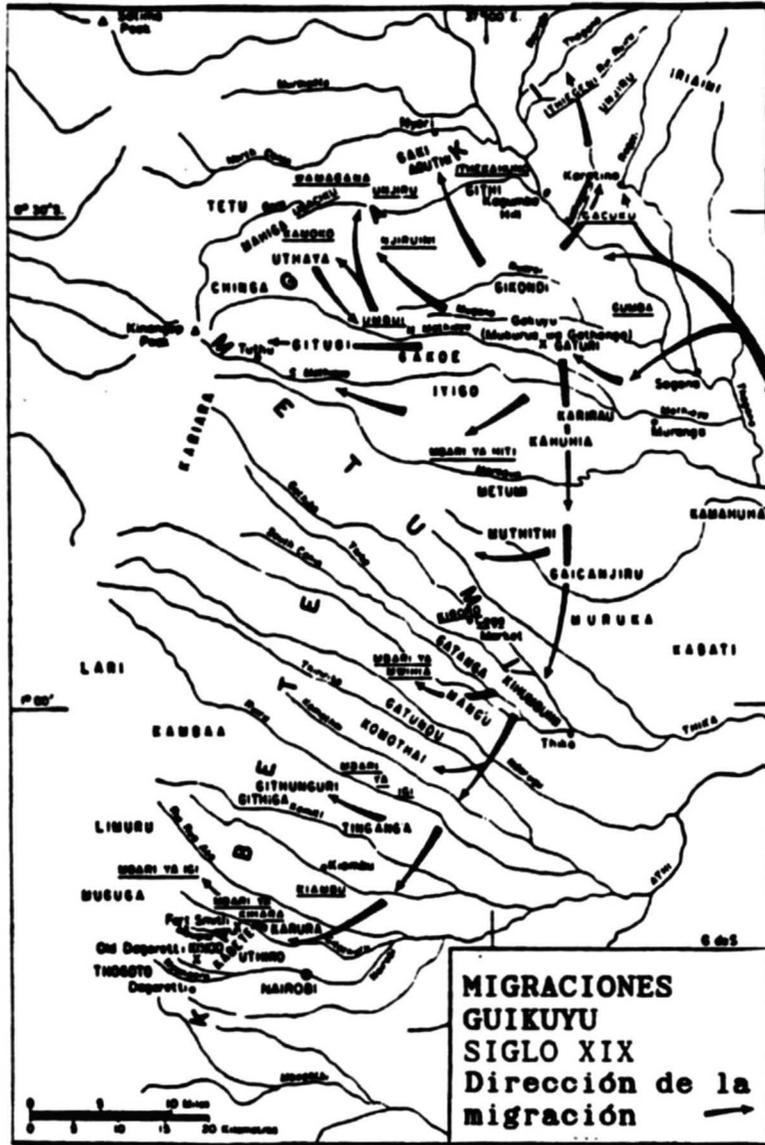


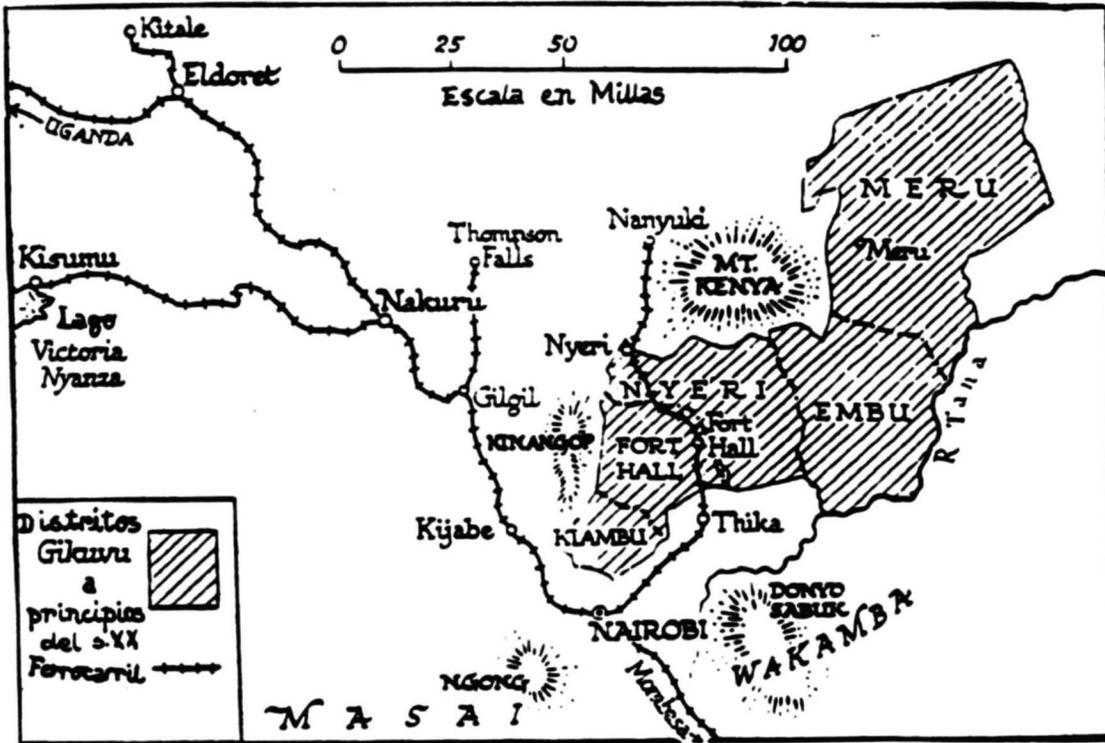
ETNIAS DE LA ZONA DEL MONTE KENIA A FINES DEL SIGLO XIX
EN RELACION CON LOS LIMITES DE LA ACTUAL KENIA

Fuente: Muriuki, Godfrey A History of the Kikuyu 1500-1900
Nairobi-Londres-New York, Oxford University Press, 1974.



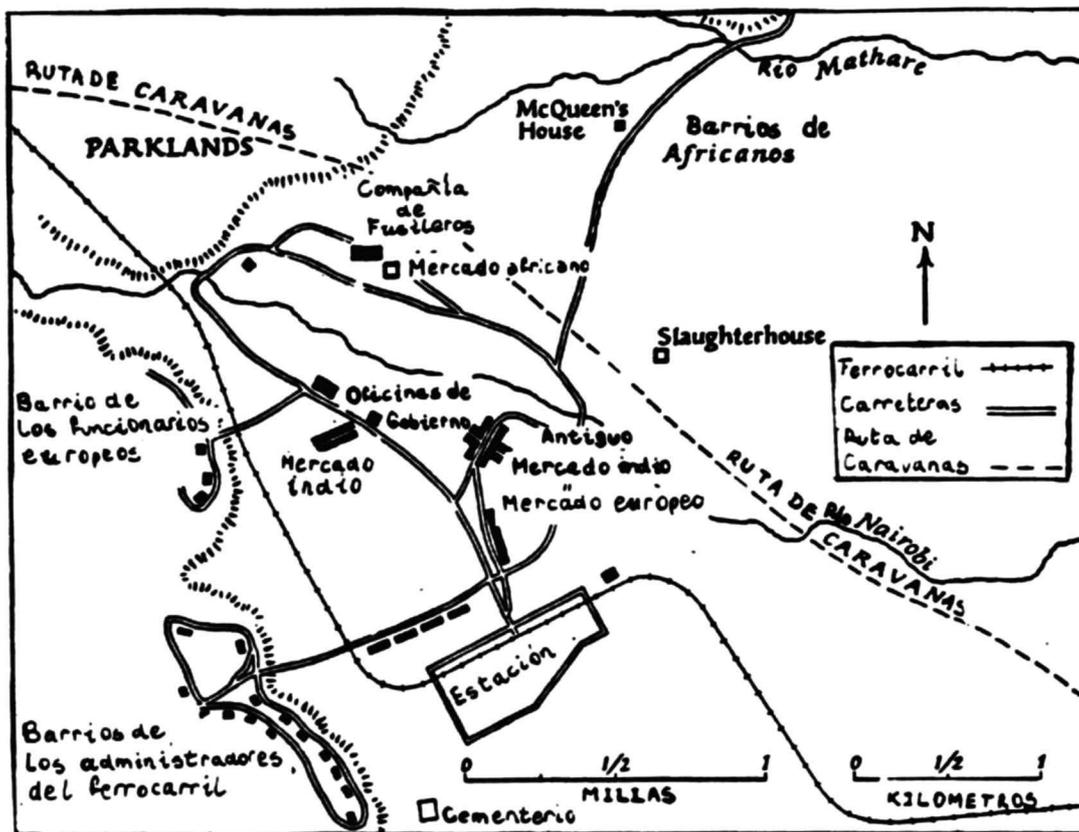
ITINERARIO DE LAS MIGRACIONES DE LAS ETNIAS EN LOS ALREDEDORES DEL MONTE KENIA, SIGLO XIX.





TERRITORIALIZACION DE LAS ZONAS DE DESPLAZAMIENTO GIKUYU A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Fuente: Kenyatta, Jomo Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu. Londres, Mercury Books, 1961, c. 1938, p. xxvi.



NAIROBI EN 1903

Fuente: Mc. Vicar 1968, cit. pos. Hake, Andrew African Metropolis. Nairobi's Self-help City. Londres, Sussex University Press, 1977, p. 25.

INTRODUCCION

En este trabajo me propuse el ejercicio de pensar la historia africana desde una perspectiva de género. Esta categoría de análisis, entendida como la concepción y puesta en práctica de las relaciones entre hombres y mujeres¹, permite una relectura de las fuentes y la exploración de espacios hasta cierto punto vedados en una lectura que no la contemple. Además, hace referencia a un fenómeno sociocultural con historicidad, es decir, dotado de una dinámica con cambios y permanencias, por lo que es una herramienta útil para evidenciar procesos con diferentes grados de duración.

El interés por abordar el estudio del grupo específico aguikuyu, a partir de una perspectiva de género, se motivó en la lectura de las tradiciones orales guikuyu publicadas por Jomo Kenyatta². Me llamó poderosamente la atención la existencia de un mito específico que explica el paso de la sociedad matriarcal a la patriarcal. En éste se afirmaba insistentemente, que las causas de la situación subordinada de las mujeres se debían a su anterior comportamiento despótico. Kenyatta también describía una serie de rituales y tabúes que instituían las relaciones entre los hombres y las mujeres en todos los ámbitos de sus vidas. En el conjunto, la situación subordinada de las mujeres era una constante nada difícil

¹ Véase el análisis de Benería, Lourdes and Martha Roldán The Crossroads of Class & Gender. Industrial Homework, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico City. Chicago, Chicago University Press, 1987, Capítulo 1.

² Kenyatta, Jomo Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu. Londres, Mercury Books, 1961, c.1938.

de visualizar.

Sin embargo, en los años setenta del presente siglo, autores como Thelma Awori³ negaban la situación de inferioridad de las mujeres en las sociedades africanas anteriores a la presencia colonial. Se trataría de sociedades cuya esencia fue la igualdad entre hombres y mujeres. A partir de esta contradictoria interpretación es que comencé a leer otros trabajos que trataban la situación femenina en la historia de Kenia, sintiendo la escasez de análisis que estudiaran en la larga duración los cambios y permanencias en las relaciones de género⁴. Esta última consideración me parece importante a tener en cuenta para sociedades afectadas por la presencia colonial.

En efecto, en el caso concreto de la historia de Kenia, como en otros países de Africa, hay que agregar a la propia definición de roles en la organización social, la sobreimpuesta a partir de la experiencia colonial. Tal es el caso del fenómeno de superposición

³ Awori, Thelma "The Myth of the Inferiority of the African Women" en Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972 La civilization de la Femme dans la tradition africaine. Paris, Présence Africaine, 1975, pp. 30-50.

⁴ El artículo de Greet Kershaw "The Changing Roles of Men and Women in the Kikuyu Family by Socioeconomic Strata" es una notable excepción. Esta autora analiza en la larga duración de la historia kikuyu, los cambios producidos por la presencia británica en la organización de la producción por género. Si bien no hace referencia a la subordinación como específica situación de las mujeres y prefiere hablar de cooperación mutua, señala la importancia de diferenciar en quién residía el poder de decisión frente a los recursos y de no confundir la asociación ritual de las mujeres a alguna actividad específica, como el total control sobre la misma. Cfr. Kershaw, Greet "The Changing Roles of Men and Women in the Kikuyu Family by Socioeconomic Strata", Rural Africana, n. 29, 1975-76, pp. 173-194.

del arquetipo de mujer occidental a los imaginarios construidos por las etnias autóctonas. En efecto, las diversas políticas coloniales introdujeron no sólo nuevas formas de extraer riqueza sino también nuevos patrones culturales (cristianismo, educación formal, arquetipo de familia, roles sexuales, etc).

El colonialismo británico detuvo, a fines del siglo XIX, la lenta pero constante expansión de los aguikuyu. La misma se venía produciendo desde el siglo XVI y tenía por principal destino a la actual provincia central de Kenia. Los aguikuyu eran agricultores por excelencia. También practicaban, aunque en menor grado, la ganadería y la recolección de frutos. Por tratarse de una agricultura de rotación itinerante, organizaron una sociedad cuya reproducción dependía de la incorporación de nuevas tierras. Y aunque de acuerdo al contrato social los hombres disponían de la tierra, las mujeres eran las principales cultivadoras y organizadoras de esa actividad. Serán precisamente ellas las más afectadas por la política de expropiación británica y su secuela de deterioro de la economía de subsistencia, migraciones, trabajo en las plantaciones, prostitución; en pocas palabras, una profunda reestructuración de la sociedad⁵.

Por lo anteriormente señalado, mi principal hipótesis es que en el caso guikuyu la subordinación de las mujeres es un fenómeno con permanencia -larga duración- pero con cambios de calidad y/o

⁵ Stamp, Patricia "Kikuyu Women's Self-Help Groups. Toward an Understanding of the Relation Between Sex-Gender System and Mode of Production in Africa" en Robertson, Claire and Iris Berger (eds.) Women and Class in Africa, New York, Africana Publishing Company, 1986, p. 27.

esferas de manifestación. En éste influyen, además de las propias dinámicas del grupo, los sistemas de producción económica e ideológicos introducidos con el colonialismo británico. Y si bien la subordinación tiene por principales protagonistas a las mujeres, prefiero utilizar la categoría género porque es en relación con los hombres que la jerarquía sexual y la desigual distribución del poder es establecida.

Una aclaración importante es que cuando se habla de subordinación esto no supone la aceptación pasiva por parte de las mujeres. Aquí mi hipótesis es que existen y existieron múltiples respuestas, de manera que la construcción de representaciones ideales de género, no pueden considerarse como modelos a los que las mujeres debían ajustarse porque sí, sin vacilar, construyendo una autorrepresentación a su imagen y semejanza. En efecto, diversas formas de oposición podían ponerse en práctica y hasta producir cambios duraderos en dichos modelos.

El período en consideración es el comprendido entre el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo XX. Las fuentes que analicé y a las que luego haré referencia ofrecen una descripción de la sociedad guikuyu desde ese momento histórico. Consideré apropiado extenderlo hasta la década de 1930 por varias razones. Primero, porque pueden observarse las primeras consecuencias de la presencia colonial con sus políticas de control de la mano de obra, introducción del trabajo asalariado y del cristianismo, etc. La segunda justificación se debe al hecho de que pueden constatarse las consecuencias económicosociales de la Primera Guerra Mundial.

Por último, parte de las fuentes primarias utilizadas incluyen informaciones hasta ese entonces.

Considero que la entrada en escena de nuevos procesos, como los que desencadenarán la rebelión Mau Mau, marcan importantes cambios que merecen otro estudio por la complejidad de factores que se suman a los ya existentes.

Para comprobar las hipótesis señaladas y organizar la lectura de las fuentes recurrí a la propuesta de Collins, Chafetz, Blumberg, Coltrane y Turner⁶, quienes integran las diversas teorías de género en una estrategia teórica. Los hilos conductores del análisis son entonces: la organización de la producción por género, la organización de la reproducción por género, las políticas de sexualidad y la economía política. Según estos autores, estos cuatro factores determinan la posibilidad de movilizar recursos estratégicos y disponer de ventajas económicas, coercitivas y organizacionales. La lectura integral de los mismos brinda, por lo tanto, un patrón de las desigualdades de género en los planos material e ideológico.

Con esta base de análisis, que contempla una multiplicidad de factores, es posible acercarse a la comprensión de los conflictos de género. Al contextualizarlos en determinadas relaciones de producción, de reproducción y políticas de sexualidad, se evita la tentación de caer en un análisis reduccionista. Los conflictos

⁶ Collins, Randall, J.S. Chafetz, R.L. Blumberg, S. Coltrane y J.H. Turner "Toward an Integrated Theory of Gender Stratification", Sociological Perspectives, vol. 36, n. 3, 1993, pp. 185-216.

responden, así, a determinadas coyunturas que son las encrucijadas de esas relaciones entre hombres y mujeres.

En lo concerniente al manejo de los tiempos de la historia, el espacio de tiempo que comprende este análisis constituye la larga duración en estudio. Es decir, los sistemas de significado en que se inscriben los cambios y permanencias de mediana duración en las condiciones de producción, reproducción y políticas de sexualidad y los cambios coyunturales o de corto aliento que se expresan en la manifestación de conflictos de género latentes.

Así planteada, esta propuesta me parece interesante para ser aplicada en Historia porque supera la mera agregación de una "historia de las mujeres" a la historia política considerada como exclusiva de los hombres, ni tampoco se queda en biografías "de rescate de mujeres célebres". En efecto, el análisis así organizado ofrece un acercamiento a esas complejas tramas de relaciones presentes en toda sociedad. Por último, como señalé al principio, esta opción se inscribe en el ejercicio de pensar la historia desde una perspectiva de género en el marco del "saludable eclecticismo" teórico-metodológico que saluda Joan W. Scott⁷ y que reina en la historiografía actual sobre estos temas.

Con respecto a la organización del trabajo, en el primer Capítulo expongo los conceptos teóricos y la metodología que guiaron el análisis de las fuentes, así como también la crítica interna de las fuentes primarias. En los siguientes estudio la

⁷ Scott, J. W. "El problema de la invisibilidad" en C. Ramos Escandón (coord.) Género e Historia. México, Antologías Universitarias, 1992, pp. 50.

dinámica de cambios y permanencias en el período seleccionado, diferenciando los momentos previos y de presencia colonial.

El segundo tiene por eje a la economía política de la sociedad guikuyu anterior a la presencia colonial y durante la misma hasta la década de 1930.

En el tercero focalizo la organización de producción por género entre los guikuyu, analizando la participación masculina y femenina en la economía como un ejercicio de poder⁸ manifestado en los intercambios sociales y económicos⁹. Para constatar cambios y permanencias a partir de la presencia colonial escogí, entre los fenómenos desde entonces introducidos, al trabajo asalariado y sus inseparables políticas de control de la mano de obra guikuyu.

La organización de reproducción por género es abordada en el cuarto Capítulo. Comprende los cambios producidos en la vida de cada muguikuyu tendientes a modelar futuros roles masculinos y femeninos entendiendo a la reproducción como un fenómeno social. También se tiene en cuenta la importancia concedida a la función reproductiva en la determinación del estatus de hombres y mujeres, en el marco de una sociedad organizada en grupos de edad. Por otra parte, no puede obviarse el estudio de la crianza de los niños como

⁸ Poder entendido en el sentido weberiano de habilidad de personas o grupos para obtener la obediencia de otras personas o grupos. El poder así definido, requiere recursos superiores a los controlados por el grupo dominado, es decir, recursos necesarios y valorados por este último grupo. *Cfr.* Chafetz, Janet S. Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change. Newbury Park, Londres, Nueva Delhi, Sage Publications, 1990, p. 32.

⁹ *Idem.*, pp. 22-23.

reproducción de la organización social, con determinados patrones de comportamiento femeninos y masculinos estereotipados (entrañando la puesta en práctica de un sistema de recompensas y castigos). Para este aspecto se tuvieron en cuenta los cambios introducidos por la presencia de la ideología cristiana y las políticas de la administración colonial.

En el quinto, correspondiente a las políticas de sexualidad, incluyo las políticas de alianza sexual, es decir el recurso a la sexualidad como un medio para establecer alianzas; los grupos que ejercen el control de la propiedad sexual; patrones de comportamiento sexual y estatus. Aquí se consideraron los alcances de las prácticas y prédicas del cristianismo y las políticas del Estado colonial.

En los Capítulos tercero, cuarto y quinto considero conveniente incluir algunas reflexiones sobre el estatus de hombres y mujeres derivado de la organización de la producción, reproducción y políticas de sexualidad. De esta forma se retoman temas tratados en los mismos bajo una perspectiva de género que intenta comprender los significados de las jerarquías entre géneros.

En el sexto Capítulo es abordada la movilización de recursos por género como producto de las anteriores instancias con las cuales a su vez, interactúa.

Por último se identifican algunos de los tantos conflictos de género producidos durante el período. Tal es el caso de los conflictos domésticos anteriores a la presencia colonial, los que pusieron en tela de juicio la práctica de la intervención sobre el

sexo femenino y las primeras manifestaciones en contra de la imposición del trabajo forzado de las mujeres en las plantaciones.

Las fuentes primarias escogidas son las tradiciones recogidas por Kenyatta y las observaciones de un científico social, L.S.B. Leakey, de un administrador colonial, H. E. Lambert y de un religioso, el padre Cagnolo¹⁰. A pesar de las limitaciones que puedan objetarse como la presentación de un cuadro deformado de la realidad a partir del propio marco de referencia cultural, la diversidad ideológica de que parten estas cuatro apreciaciones es sin duda enriquecedora. Pero, por otra parte, existe la posibilidad de incorporar a esta lectura intertextual, otras fuentes contemporáneas a las mencionadas, que si bien no tienen el rango de principales, son tomadas en cuenta¹¹.

Entre las fuentes secundarias incluí, además de las referentes a la situación de las mujeres en la historia de Kenia, las

¹⁰ Kenyatta, Jomo Facing Mt. Kenya. Londres, Mercury Books, 1961, c. 1938. Leakey, L.S.B. The Southern Kikuyu Before 1903. Londres, Nueva York y San Francisco, Academic Press, 1977 (tres volúmenes). Lambert, H.E. Kikuyu Social and Political Institutions. Londres, Nueva York y Toronto, International African Institute, Oxford University Press, 1956. Cagnolo, Fr. C., IMC The Akikuyu. Their Customs, Traditions and Folklore. Nyeri, Kenya, Text Printed by Akikuyu in the Mission Printing School, 1933.

¹¹ Tales como Huxley, Elspeth and Margery Perham Race and Politics in Kenya. Londres, Faber and Faber Ltd., 1944; Blixen, Karen Out of Africa. Nueva York, Random House, 1970; Routledge, W. Scoresby y K. Routledge With a Prehistoric People. The Akikuyu of British East Africa. Londres, Edward Arnold, 1910; Hopley, C.W. Bantu Beliefs and Magic. With particular Reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony Together with Some Reflections on East Africa After the War. New York, Frank Cass & Co. Ltd., 1967 (c. 1922), Tate, H.R. "The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa", Journal of the African Society, n. 9, 1910, pp. 233-254 y "Further Notes on the Southern Gikuyu of British East Africa", Journal of the African Society, n. 10, 1911, pp. 285-297.

relativas al debate sobre las consecuencias del colonialismo.

Las fuentes orales son muy importantes para el estudio de la autorrepresentación de las mujeres, por eso incorporé los relatos de vida de mujeres recogidos por Jean Davison¹² y Cora Ann Presley¹³.

Durante todo el proceso de análisis de las fuentes tuve presente las limitaciones derivadas de su subjetivismo y las muchas carencias que se presentaban. Traté de paliar estas dificultades mediante la lectura intertextual y la incorporación de las discusiones académicas. Como ya señalé, son muchas las objeciones que pueden hacerse al uso de las fuentes anteriormente citadas en función del tema de estudio propuesto. En primer lugar podría argumentarse el fuerte subjetivismo que las permea; sin embargo la utilización de una variedad de "subjetivismos" puede resultar una ayuda para aproximarse al eje de estudio -las relaciones de género- identificando los claroscuros que precisamente esos subjetivismos crean. Entiendo que es una utopía para el historiador pretender llegar a la verdad "pura" de los procesos que estudia¹⁴, de allí

¹² Davison, Jean with the Women of Mutira and Elvira Mutua Voices from Mutira. Lives of Rural Gikuyu Women. Boulder & London, Lynne Rienner Publishers, 1989.

¹³ Presley, Cora Ann "Labor Unrest among Kikuyu Women in Colonial Kenya" en C. Robertson and I. Berger (eds.) *Op. cit.*, pp. 255-273.

¹⁴ Es también un problema para la Etnografía, ya que es imposible tener acceso a "todo" desde que se asume que el conocimiento es poder, y nunca se revela todo lo que sabe. Véase la introducción de Clifford, James and George Marcus (eds.) Writing Culture. Berkeley, University of California Press, 1986). En este caso, esto se comprueba al realizar una lectura intertexto, ciertas

que prefiera la idea de "acercamiento a partir de" y que mi propuesta sea, en cierta forma, una relectura de estas fuentes o si se prefiere, una mediación más, pero desde una perspectiva de género.

ceremonias o rituales son solamente descritas por Kenyatta y no puede determinarse hasta que punto en todos sus detalles y significados.

CAPITULO 1

ALGUNAS CONSIDERACIONES TEORICO METODOLOGICAS Y SOBRE LAS FUENTES PRIMARIAS

1. GENERO PARA LA HISTORIA DE LOS AGUIKUYU

Hasta prácticamente los años setenta de nuestro siglo resultaba natural explicar las relaciones entre hombres y mujeres, en todas las esferas de la vida, a partir de las diferencias biológicas. Pero la constatación de diversas maneras de concebir esas relaciones por diferentes culturas, demostró que el fenómeno era mucho más complejo e implicaba factores relacionados con el funcionamiento integral de una sociedad y su cultura¹. Por ello fue necesario diferenciar sexo de género.

El sexo corresponde a los aspectos biológicos, es un estatus atribuido a la persona al nacer que tiene que ver con su estructura cromosómica, anatómica, hormonal y psicológica².

El género es mucho más complejo y en su definición se incluyen componentes psicológicos, sociales y culturales que son impuestos sobre las diferencias biológicas y corresponden a un contexto

¹ Por cultura se entiende, siguiendo la definición de Susana Devalle: un campo amplio que incluye todo lo que es producido con las manos, la mente y el "corazón", no de manera aislada sino en estrecha relación con el cuerpo, mente y corazón sociales. Cultura es así concebida como una manera de vida moldeada por fuerzas económicas y sociales, vinculando un orden social total que incluye un conjunto de prácticas significativas y una manera de sentir (las experiencias subjetivas de lo social). Cfr. Devalle, Susana, Discourses of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand. Londres, Sage, 1992, p. 195. También debe tenerse en cuenta que la cultura está compuesta por códigos y representaciones que son constantemente cuestionados y reconstruidos.

² Sólo en este sentido será utilizado en este trabajo.

temporoespacial concreto³. Se puede agregar que para que estos componentes sean impuestos necesitan primero ser creados y recreados por la sociedad, es decir que llevan implícita una acción humana de formulación social que contradice al determinismo biológico.

Las relaciones de género tienen que ver con particulares distribuciones de poder, prestigio y privilegio manifestadas en la práctica social. Si se tiene presente que toda práctica social tiene historicidad arribamos a la conclusión de su carácter dinámico. La construcción de las representaciones de hombre y mujer como un ejercicio de poder y su legitimación adquieren formas concretas y son mediatizadas por instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas correspondientes a un determinado contexto temporoespacial. De este modo el género resulta despojado de la hipótesis del determinismo biológico como la única explicación de la desigualdad en las relaciones entre hombres y mujeres⁴.

El concepto de género fue reelaborado en los años ochenta del presente siglo imbuido de estos nuevos contenidos. Con esta nueva

³ Richardson, Laurel The Dynamics of Sex and Gender. A Sociological Perspective. New York, Harper & Row Publishers, 1988, Capítulo 1: "Culture, Sex and Gender", pp. 3-15 y Judith Shapiro "Anthropology and the Study of Gender", Soundings: An Interdisciplinary Journal, vol. 64, n. 4, 1981, p. 449.

⁴ Esta postura predominó en los años cuarenta y cincuenta de este siglo. Una excepción fue la revolucionaria idea lanzada por Margareth Mead en su libro Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York, Morrow, 1935, quien planteó que el concepto de género era cultural y no biológico, sin embargo esta postura prácticamente no fue tenida en cuenta.

categoría se superaron las investigaciones centradas en "la mujer" o "las mujeres" típicas de los años setenta.

En Historia se pasó de una toma de conciencia de la "invisibilidad de las mujeres"⁵ y la búsqueda de maneras de insertarlas en los esquemas ya existentes -historias de la vida privada, de la sexualidad, de la familia, o del poder político-⁶ a la propuesta de superar las historias de mujeres por una historia cuyo eje fuera género como categoría relacional para:

"...descubrir el orden en los papeles sexuales y en el simbolismo sexual en diferentes sociedades y períodos. De este modo podrá conocerse el significado que tuvieron y cómo funcionaban para mantener el orden social o promover su cambio".

El lugar de las mujeres, como señalaba M. Rosaldo, dejaría de estar determinado por lo que hacen o son biológicamente sino por el significado que sus actividades adquieren en las interacciones

⁵ Término empleado por Joan Scott. Cfr. Scott, J. *Op. cit.* En el mismo sentido Sylvie Van de Castele y Danielle Voleman plantean la necesidad imperiosa de "restituirles la memoria". Cfr. Van de Castele y Voleman "Fuentes orales para la Historia de las Mujeres" en C. Ramos Escandón (coord.) *Op. cit.* pp. 99-109.

⁶ C. Ramos Escandón señala que para el caso latinoamericano la perspectiva predominante en los estudios de género ha sido la que considera a la reproducción como un proceso de producción, con temas como trabajo, familia, y reproducción o mujer y vida cotidiana. Cfr. Ramos Escandón, C. "La nueva historia, el feminismo y la mujer" en C. Ramos Escandón (coord.) *Op. cit.*, p. 17.

⁷ Davies, Natalie Z. "Women's History in Transition: The European Case", Feminist Studies invierno, 1975-76, p. 90. Fue su propuesta en la Segunda Conferencia Berkshire sobre la Historia de las Mujeres en octubre de 1975. En 1977 Lawrence Stone esbozó diez mandamientos para escribir la historia de las mujeres, siendo el más importante: "No escribirás sobre las mujeres a no ser con relación a los hombres y a los hijos". Cfr. Stone, L. Family, Sex and Marriage in England 1500-1800. Harmondworth, Penguin, 1979, c.1977, p. 447.

sociales concretas con otras mujeres y con los hombres. La idea de diferencia y separación debía reemplazarse por la de interacción, es decir, por un enfoque relacional⁸.

El desarrollo de la historia social y del feminismo en los años setenta dio gran impulso a los estudios sobre mujeres. Tal es el caso de los aportes de la escuela francesa de Annales para la historia de la cotidianeidad -la corriente de *les mentalités*- o los planteos de historiadores ingleses como E.P. Thompson y Eric Hobsbawm. Asimismo se desarrollaron nuevas perspectivas a partir de los escritos de Lacan y Foucault, incorporando la dimensión simbólica en la construcción de las relaciones de género y el papel importantísimo del discurso en estas relaciones (definidas por Foucault como cuestiones de poder⁹). También en los setentas se empezó a hablar en Europa -aunque con cierta reticencia- de *Geschlecht, genere, genre o geschlecht* para evitar la separación de la historia de las mujeres de la historia general¹⁰.

En Francia la categoría género comenzó a utilizarse recién a fines de los ochenta, cuando Perrot y Duby señalaron en la introducción de Histoire des Femmes en Occident que:

⁸ Rosaldo, Michelle Zimbalist "The Use and Abuse of Anthropology; Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", Signs, vol. 5, n. 3, 1980, pp. 400 y 409.

⁹ Scott, J W. *Op. cit.*, pp. 48-50.

¹⁰ Véase Gisela Bock, "La Historia de las Mujeres y la Historia del Género: aspectos de un debate internacional", Historia Social, invierno de 1991, n. 9, Valencia, Instituto de Historia Social de la UNED, pp. 55-77.

"...en el primer plano de sus preocupaciones, ésta Historia incluye al *género*; a saber, las relaciones entre los sexos ya no inscriptos en la eternidad de una naturaleza imposible de hallar, sino como el producto de una construcción social que es importante deconstruir..."¹¹.

Desde mediados de la década de 1970 comenzaron a realizarse estudios sobre la situación de las mujeres en Africa¹². Específicamente para la historia de Kenia, las fuentes secundarias sobre la situación de las mujeres tienen un variado enfoque y sólo en los más recientes se incluye la categoría género como eje de análisis. Algunos enfatizan la situación de las mujeres en estrecha relación con la producción rural¹³, otros parten del estudio de los

¹¹ Duby, Georges et Michèle Perrot Histoire des Femmes en Occident. Paris, Plon, 1991, Introducción. El impulso inicial en la utilización de esta categoría se dio a partir de 1985, cuando el ORSTOM organizó un seminario sobre Mujeres y Desarrollo dirigido por Jeanne Bisilliat. En 1986 el seminario cambió su título original "Travail féminin et famille: dynamiques des transformations dans les pays en développement" por el de "Contraintes et maîtrise du développement: la réponse des femmes et des hommes", lo que indicaba claramente su nueva orientación. Cfr. Bisilliat, Jeanne Relations de Genre et Développement. Femmes et sociétés. Paris, ORSTOM, 1992, pp. 5-9.

¹² Para un estado de la cuestión véase C. Robertson and I. Berger (eds.) Op. cit., Introduction y Midamba, Bessie House Class Development and Gender Inequality in Kenya 1963-1990. Lewiston, Queenston y Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990.

¹³ Tal es el caso de Fiona Mackenzie en "Without Woman There is No Land. Marriage and Land Rights in Smallholder Agriculture, Kenya", RFR/DRF, vol. 19, n. 3/4, Ottawa, sept-dic. 1990, pp. 68-74; Margrethe Silberschmidt en "Have Men Become the Weaker Sex? Changing Life Situations in Kisii District, Kenya", The Journal of Modern African Studies, vol. 30, n. 2, junio de 1992, pp.237-253; Carolyn Clark en "Land and Food, Women and Power in 19th Century Kikuyu", Africa, vol. 50, n. 4, 1980, pp. 357-370 y Jean Davison en "Who Owns What? Land Registration and Tensions in Gender Relations of Production in Kenya" en Davison, Jean (ed.) Agriculture, Women and Land. Boulder y Londres, Westview Press, 1988, pp. 157-176, ésta última desde una perspectiva de género.

grupos de mujeres como mecanismos de cambio en la sociedad keniana¹⁴. Los estudios de carácter sociológico presentan perspectivas que relacionan clase y género¹⁵; rebelión y cambio social¹⁶; situación laboral, trabajo doméstico y prostitución¹⁷ e

¹⁴ Por ejemplo Staudt, K. "The Umoja Federation: Women's Cooptation into Local Power Structure", The Western Political Quarterly, vol. 23, n. 3, Salk Lake City, University of Utah, set. 1980, pp. 278-290; Thomas, B. "Household Strategies for Adaptation and Change: Participation in Kenyan Rural Women's Associations", Africa, vol. 58, n. 4, 1988, pp. 401-422; Komma, T. "The Women's Self-help Association among the Kipsigis of Kenya", Senri Ethnological Studies, n. 15, Osaka, National Museum of Ethnology, 1984, pp. 145-186; Mass, M. Women's Groups in Kiambu, Kenya. Leiden, African Studies Centre, Research Reports n. 26, 1986 y P. Stamp quien estudia los grupos de autoayuda en relación con el sistema de sexo-género y los modos de producción específicos del espacio africano. Cfr. Stamp, P. *Op. cit.*, pp. 27-46.

¹⁵ Es el caso de Bessie House-Midamba cuyo trabajo decidí incluir en mi bibliografía ya que aunque centre su estudio en el período comprendido entre 1963 y 1990 (período independiente) hace un excelente tratamiento de la categorías género y clase aplicadas a los estudios africanistas y presenta interesantes reflexiones sobre el período colonial. Cfr. House-Midamba, B. *Op. cit.*

¹⁶ Cora Ann Presley Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya, Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press, 1992.

¹⁷ White, Luise "A Colonial State and an African Petty Bourgeoisie. Prostitution, Property and Class Struggle in Nairobi, 1936-1940" en Frederick Cooper (ed.) Struggle for the City: Migrant Labor, Capital and the State in Urban Africa. Beverly Hills, New Delhi y Londres, Sage Publications, 1983; "Domestic Labor in a Colonial City: Prostitution in Nairobi, 1900-1952" en S. Stichter and J. Parpart Patriarchy and Class: African Women in the Home and the Workforce. Boulder-Londres, Westview Press, 1988, pp. 139-160; "Prostitution, Identity and Class Consciousness in Nairobi during World War II", Signs, vol. 2, n. 2, pp. 255-273; Presley, Cora Ann "Labour Unrest among Kikuyu Women in Colonial Kenya" en C. Robertson and I. Berger (eds.) *Op. cit.*, pp. 255-273 (cap. 14).; Nelson, Nici "Selling her Kiosk: Kikuyu Notions of Sexuality and Sex for Sale in Mathare Valley, Kenya" en Pat Caplan (ed.) The Cultural Construction of Sexuality, New York, 1987, pp. 217-239 y Bujra, Janet M. "Women 'Entrepreneurs' in Early Nairobi" en Colin Summer (ed.) Crime, Justice and Underdevelopment. Londres,

intercambio, reproducción y subordinación sexual¹⁸. También se hallan estudios de historia general¹⁹ y reflexiones (económico-sociales, legales, educativas) de intelectuales kenianos sobre la participación de las mujeres en la sociedad de su país²⁰. Las historias de vida de mujeres en los ámbitos rural y urbano²¹ son importantes esfuerzos de recuperación del pasado de las mujeres.

Teniendo en cuenta estas diferentes maneras de abordar el tema y en el ámbito de mi propuesta de trabajo considero que la categoría constituye una importante herramienta de trabajo por varias razones. En primer lugar, género implica una amplia gama de relaciones que no se agota en fórmula de hombres dominadores *versus* mujeres dominadas, sino que incluye las relaciones mujer-mujer y entre generaciones. Estas últimas también contribuyen en la elaboración y reproducción de las representaciones de género y sus prácticas respectivas. Se incluyen así las tramas de lealtades y solidaridades entre las personas de sexos y generaciones distintas.

Heineman, Cambridge Studies in Criminology n. 46, 1982.

¹⁸ Penelope Ciancanelli "Exchange, Reproduction and Sex Subordination Among the Kikuyu of East Africa", The Review of Radical Political Economics, vol. 12, n. 2, verano de 1980, pp. 25-36.

¹⁹ Pala, Achola O. Y Madina Ly La mujer africana en la sociedad precolonial. Barcelona, Serbal\UNESCO, 1979.

²⁰ Pala, Achola, Thelma Awori and Abigail Krystall (eds.) The Participation of Women in Kenya Society. Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1983.

²¹ Jean Davison with the women of Mutira and Elvira Mutua Voices from

En segundo lugar, género resulta un sistema de poder con espacios donde éste es ejercido y legitimado por una serie de prácticas, símbolos y representaciones sociales; pero no de manera estática porque las/os dominadas/os tienen la posibilidad de la obediencia aparente, la resistencia, la manipulación de la subordinación, etc, por lo que son, más bien, espacios de negociación, donde también se ejerce un poder de las mujeres²².

Por último puede argumentarse que así como las relaciones de género son legitimadas por prácticas sociales concretas, légitiman a su vez determinadas relaciones sociales entre hombres y mujeres en ámbitos como el político o el económico²³. Esta dinámica interrelacional explica lo reduccionista de estudiar género separado de otras categorías con las que interactúa como clase o parentesco. En efecto, se trata de una categoría inseparable de clase, frente a la cual adquiere un carácter heterogéneo que debe ser tenido en cuenta para evitar prematuras generalizaciones²⁴.

²² Véase De Barbieri, Teresita. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", Isis Internacional, n. 17, 1992, pp. 111-128. Así género, como señala Joan Scott, es una categoría de análisis con dos vertientes: como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y como una forma primaria de relaciones significativas de poder. Cfr. J. Scott citada por C. Ramos Escandón *Op. cit.*, p. 22.

²³ "...las relaciones de género son tan importantes como el resto de las relaciones humanas, que están en el origen de todas ellas y las influyen. Y, a la inversa, que todas las demás relaciones humanas contribuyen y actúan en las relaciones de género". Cfr. Gisela Bock, *Op. cit.*, p. 77.

²⁴ León, Magdalena Las trabajadoras del agro, vol. II, Bogotá, ACEP, 1982, p. 3.

Estatus y roles

Dos conceptos son frecuentemente utilizados en mi trabajo: *roles* y *estatus*, por lo que voy a aclarar sus contenidos. Para roles me atenderé a la definición de la International Encyclopedia of the Social Sciences donde se especifica que un rol implica un patrón comprensivo de comportamientos y actitudes; constituye una estrategia para hacer frente a una situación recurrente; está socialmente identificado como una entidad; es reconocido y desempeñado por diferentes individuos y provee una base para la identificación y ubicación de las personas en la sociedad²⁵. Aplicado a lo que entendemos por rol femenino haría referencia al comportamiento que se espera ponga en práctica en determinadas situaciones.

Por su parte el estatus tiene connotaciones evaluativas como honor, respeto y prestigio. Así, el estatus puede ser una gratificación y su pérdida una privación. En el caso del estatus femenino, entendemos por tal la consideración de que es objeto en sus relaciones con diferentes grupos e individuos²⁶. Por ejemplo

²⁵ Turner, R.H. "Role, Sociological Aspects" en David L. Sills (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences, New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1968.

²⁶ Véanse Scarlett Epstein, T. "A Social Anthropological Approach to Women's Roles and Status in Developing Countries: the Domestic Cycle" en Richard Anker, M. Buvinic and N. Youssef Women's Roles and Population trends in the Third World. Londres, Routledge, 1982, pp. 151-170; Garnsey, Elizabeth "Womens Work and Theories of Class and Stratification" en A. Gidens y D. Held (eds.) Classes, Power and Conflict. Classical and Contemporary Debates. California, University of California Press, 1982, pp. 425-445 (cap. 21) y Bradley, Karen and Diana Khor "Toward an Integration of Theory and Research on the Status of Women", Gender & Society, vol. 7, n. 3,

en sociedades organizadas por grupos de edad como la guikuyu, las mujeres adquieren diferentes niveles de prestigio y funciones sociales de acuerdo a las distintas fases de un ciclo de vida marcado por la pertenencia a su grupo de edad.

La discusión en torno a la igualdad en las relaciones de género

Por otra parte y como el principal objetivo del análisis es demostrar en la larga duración la permanencia de la subordinación de las mujeres, creo conveniente hacer algunas aclaraciones respecto a la idea de sociedad igualitaria. En este sentido adhiero a la postura de Collier y Yanagisako quienes critican el concepto de sociedad igualitaria de antropólogos como Morton Fried. Este definía a la sociedad igualitaria como aquella en la que existen tantas posiciones de prestigio en todos los grados de edad y sexo, como personas capaces de ocuparlas; o la postura de algunos marxistas que consideran como igualitarias a aquellas sociedades que no presentan desigualdades de clase o género como en las sociedades antiguas o en el modelo de sociedad socialista. En estas sociedades las categorías sociales obedecerían más a tendencias naturales en un medio natural determinado, que a una práctica social consciente con construcción de significado²⁷, por lo que dejarían de ser plenos protagonistas de su historia.

Tampoco considero que el concepto de complementariedad sea

septiembre de 1993, pp. 347-378.

²⁷ Collier, J. and S. Yanagisako "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship" en Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako (eds.) Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis. Standford, Standford University Press, 1987, pp. 14-50.

apropiado, a no ser que se tenga presente la distinción entre complementariedad de emulación y complementariedad de subordinación enunciado por Lucienne Roubin²⁸. Esta autora afirma que en las sociedades campesinas se llega al segundo tipo de complementariedad cuando la sociedad codifica y valoriza de modo diferente la complementariedad técnica entre hombres y mujeres, por lo que se incluye el componente cultural valorizador de la práctica social. Por todo esto partiré de negar la existencia de un paraíso de igualdad para investigar en qué consiste la desigualdad y por qué determinados atributos y características de la gente son culturalmente reconocidos y diferencialmente evaluados²⁹, de esta manera el análisis es más rico e incorpora las dimensiones de significado atribuidos por cada sociedad a sus prácticas sociales. Además se focaliza el análisis no sólo como una cuestión de "diferencia"³⁰ sino de ejercicio del poder que necesita ser socialmente legitimado por mecanismos y mediaciones concretas y simbólicas. Esto permite el acercamiento a la comprensión de cómo esta subordinación es mantenida y reproducida.

Por último quisiera aclarar que, en el marco de la presente

²⁸ Roubin, L. "Espace masculin, espace féminin en communauté provençale", Etudes rurales, n. 92, oct-dic. 1983, pp. 9-40.

²⁹ Arlette Farge en "La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía", Historia Social, n. 9, invierno de 1991, p. 40.

³⁰ La diferencia de género no implica conceptualmente desigualdad, empíricamente, sin embargo la diferenciación por género y la estratificación por género están íntimamente unidas. En este sentido, como afirma Chafetz, es interesante estudiar el proceso por el cual "diferente" se torna "desigual". Cfr. Chafetz, J.S. *Op. cit.*, p. 30.

propuesta de análisis, la subordinación lleva implícita la idea de asimetría, entendiendo por tal las desiguales condiciones de acceso a estatus y roles para hombres y mujeres. La asimetría condiciona a la desigualdad de género porque interviene en la distribución del acceso y los derechos a los recursos sociales³¹.

2. LAS FUENTES

Fuentes primarias principales

Considero que la principal carencia es la ausencia del testimonio de las mujeres, el que sólo puedo inferir por vía indirecta a través de la versión masculina de los autores, sin poder determinar hasta qué punto expresa el punto de vista de toda la sociedad. Esto último debe tenerse en cuenta ya que la mediación operada por los cuatro autores en consideración, es en esencia una práctica de producción de estructuras de poder y conocimiento.

En efecto, en el caso de las tradiciones orales, llegan por vía de la interpretación de Kenyatta³², quien las convierte en palabra escrita en 1938, después de haber participado en seminarios de discusión en la Universidad de Londres (Escuela de Economía), es decir imbuido del "modo de pensamiento europeo". Pero además hay en su obra un claro fin político de reivindicación de la étnia frente a la presencia británica, en los inicios de la lucha de liberación que lo tuvo como uno de sus líderes más importantes.

³¹ Kandiyoti, Deniz Women in Rural Production Systems: Problems and Policies. Paris, UNESCO, 1985, p. 14.

³² Kenyatta, Jomo Facing Mt. Kenya. Londres, Mercury Books, 1961, c. 1938.

En el caso de los relatos de estudiosos como L.S.B. Leakey se da la mediación de un individuo proveniente de otra cultura y con una formación en ciencias sociales que observa, aunque es cierto que este último factor se ve atenuado por el hecho de haber desarrollado su niñez y juventud en estrecha relación con los aguikuyu, por lo que puede caracterizarse su observación como participante³³.

En Lambert³⁴ tenemos el punto de vista de un funcionario del gobierno británico, lo que implica focalizar a la sociedad guikuyu desde la perspectiva del poder colonial. Su texto está impregnado de un "lenguaje oficial", no en el sentido de la sintaxis propia de los documentos oficiales, sino en su carga semántica de autoridad administrativa. Un lenguaje oficial que, como afirma Bourdieu:

"...provee a los miembros de un determinado grupo con una representación de sus relaciones sociales (por ejemplo el modelo de linaje o el vocabulario de honor) sanciona e impone lo establecido, traza tácitamente la línea divisoria entre lo pensable y lo impensable con lo que contribuye a mantener el orden simbólico del cual proviene su autoridad"³⁵.

Por último, el padre Cagnolo aclara en la introducción de su

³³ Leakey, L.S.B. The Southern Kikuyu Before 1903. Londres, Nueva York y San Francisco, Academic Press, 1977, tres volúmenes. El mismo Leakey explica en el prefacio que llegó incluso a tomar parte en los ritos de iniciación, siendo reconocido como miembro de su correspondiente grupo de edad. Otra aclaración es que si bien la primera edición es de 1977, corresponde a escritos del autor durante los años treinta del presente siglo.

³⁴ Lambert, H.E. Kikuyu Social and Political Institutions. Londres, Nueva York y Toronto, International African Institute. Oxford University Press, 1956. Como en el caso de Leakey el trabajo fue publicado mucho después de concluido.

³⁵ Bourdieu, Pierre Outline of a Theory of Practice. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, c. 1977, p. 23.

libro sobre las costumbres de los aguikuyu, que el lector no debe sorprenderse de descubrir en las páginas del texto una genuina atmósfera católica, lo que nos alerta sobre el papel mediatizador de esta institución religiosa³⁶.

Después de esta pequeña introducción a las fuentes pasaré a su crítica más detallada.

En general las cuatro interpretaciones de la sociedad guikuyu ofrecen una imagen estática, como si relatasen las imprecisiones de una fotografía en una cadena paradigmática de inducciones que se bifurcan en multitud de haces hasta construir un rico imaginario. Parece inconciliable una mirada sobre "el todo", prevaleciendo una preocupación por delimitar un espacio y tiempo estáticos. Y como toda imagen fotográfica, están exentas de impresiones sensitivas.

Hay en casi todos (en menor grado Kenyatta) una tendencia "analogística" que intenta explicar una realidad determinada desde las experiencias, valores, símbolos, construcciones teóricas, en suma desde el imaginario del observador. Esta actitud es muy fuerte cuando se comienza definiendo los límites del espacio guikuyu. Hay en este proceder una aplicación del concepto europeo del poder en el Estado. Pathé Diagne³⁷ hizo un llamado de atención frente a este imaginario europeo superpuesto a la realidad africana. Todo deriva, según este autor, de pensar la historia africana de acuerdo a los

³⁶ Cagnolo, Fr. C. The Akikuyu. Their Customs, Traditions and Folklore. Nyeri, Kenya, Text Printed by Akikuyu in the Mission Printing School, 1933.

³⁷ Diagne, Pathé "Le pouvoir en Afrique" en Autores varios Le concept de pouvoir en Afrique. Paris, UNESCO, 1981, pp. 28-55.

patrones históricos económicos, sociales, políticos y culturales europeos, fuertemente determinados por la evolución de la propiedad. Pero he aquí que en Africa el dominio del espacio puede no coincidir con el dominio del poder político³⁸. Tal es el caso de las relaciones de linaje que descansan en los hombres y no en la tierra, por lo que la elasticidad del territorio estaba en función de las dimensiones del linaje y sus desplazamientos³⁹.

Por todo lo anteriormente señalado, se hace indispensable contextualizar históricamente⁴⁰ a las fuentes, es decir ubicarlas dentro de su correspondiente matriz ideológica con códigos propios (es decir en los espacios ideológicos donde se crean y adquieren un significado social). También entran en juego otros factores como la retórica propia de cada autor y las instituciones para las cuales o contra las que se escribe. Sólo a partir del reconocimiento de estas intermediaciones podemos pasar a una lectura intertexto desde la categoría propuesta.

³⁸ Diagne cita el caso de los seereer que viven bajo la autoridad familiar y sólo conocen el título de "Laman" (señor de la tierra) o distribuidor de terrenos de caza, quien no tiene ningún derecho de gobierno sobre los usufructuarios. *Idem.*, p. 30.

³⁹ Zoctizoum, Yarisse "El Estado y la reproducción étnica en Africa", Estudios Sociológicos, vol. 5, n. 13. México, El Colegio de México, 1987, p. 174. Podemos agregar que la conquista incumbe así, a un espacio político más que territorial.

⁴⁰ Cómo crítica a la falta de consideración de este aspecto por algunos historiadores, véase la crítica a Le Roy Laurie de Renato Rosaldo en "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor" en Clifford, J. and G. Marcus (eds.) *Op. cit.*, pp. 77-97.

En términos generales⁴¹ el marco ideológico de las fuentes corresponde a la moral victoriana del siglo XIX. Esto es muy importante para comprender la manera en que se presentan las observaciones sobre todo en lo concerniente a la vida familiar, las políticas de sexualidad, etc. Recordemos que corresponde a la propia construcción de moral y cultura orquestada por la clase media inglesa para oponerse al "tradicionalismo inmoral" de la aristocracia y las clases populares. Su principal característica fue la obsesión por marcar límites, por encerrar en compartimientos estancos jerarquizados, con territorios de "lo prohibido" sancionados por tabúes y rituales⁴². De allí viene la exigencia por separar entre público y privado, entre trabajo y ocio, entre territorio femenino y territorio masculino.

Las fuentes de la ideología victoriana fueron el darwinismo social, la antropología evolucionista, tratados en medicina y psicología que coincidían en reafirmar la "natural" superioridad del "señor inglés". Los "negros" eran ubicados en el subsuelo de los poco evolucionados, lo mismo la clase obrera condenada por sus "cualidades genéticas" y las mujeres quienes por sus funciones reproductivas contaban con limitadas capacidades intelectuales.

⁴¹ Voy a referirme de manera muy general al citado marco ideológico de las fuentes, ya que merecería todo un trabajo de investigación que excede los límites del presente.

⁴² Con respecto a la influencia del pensamiento victoriano en las concepciones de familia, véase el artículo de Orvar Löfgren "Family and Household: Images and Realities: Cultural Change in Swedish Society" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1984, pp. 446-469.

Todos ellos eran "naturalmente" inferiores⁴³ y jerárquicamente subordinados.

La nueva forma de organizar la vida social y productiva de que se deriva el pensamiento victoriano se tradujo en nuevos significados para los conceptos de familia, unidad doméstica con un sentido normativo que indicaba como debía actuarse con "propiedad".

Las esferas pública y privada pasaron a ser dos universos encerrados en sí mismos, autocontenidos y opuestos. Sus componentes y los protagonistas adscriptos se ubicaban dentro de cada esfera como las piezas de un rompecabezas incapaces de entrar en otro espacio que no fuese el determinado para ellas. Esfera privada: hogar, familia, ocio, relaciones personales e íntimas, la proximidad, el amor y la sexualidad legítima, la moralidad y la pureza, los sentimientos y la irracionalidad, lo íntegro y la armonía, la vida natural y sin alteraciones. Esfera pública: el mundo externo, sin relación familiar, el trabajo, las relaciones impersonales y anónimas, la distancia, la sexualidad ilegítima, inmoralidad, racionalidad y efectividad, fragmentación y falta de armonía, la vida artificial y no natural⁴⁴.

El hogar pasó a ser así, el territorio de la reproducción, regido por reglas ajenas al mundo externo de la producción. Era el espacio exclusivo de la mujer en contraposición al hombre.

⁴³ Véase Hobsbawm, E. The Age of Capital. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1975, p. 267 y Callaway, Ellen Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria. Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1987, Capítulo 2.

⁴⁴ Löfgre, O. *Op. cit.*, p. 460.

estrechamente relacionado a lo privado. Esta división de espacios de libre juego determinaba también los comportamientos esperados, como racionalidad masculina frente a afectividad y pasividad femenina. De esta forma los espacios previamente delimitados se convierten en barreras que coartan la acción -lo que no implica la falta de reacciones en contra de lo establecido-, que limitan el movimiento e intentan tornar rígido el protagonismo⁴⁵. Todo envuelto de un halo moralista que hacía de un acto práctico, como contruir una casa, un ejercicio de correcta moralidad. Podemos decir que esta carcasa de ideas está presente en nuestras fuentes y mediatiza en mayor o menor medida la información que nos brindan.

En el caso del libro del Padre Cagnolo, debemos agregar la moral católica con sus concepciones de familia, de contraposición entre virtud y pecado, mediatizadas por las ideas de culpa y castigo divino, etc.

El carácter de obra reivindicativa y con claros fines políticos de Facing Mount Kenya queda de manifiesto en la dedicatoria de Jomo Kenyatta:

"A Moigoi y Wamboi y a todos los jóvenes desposeídos de Africa: por la perpetuación y comunión con los espíritus ancestrales mediante la lucha por la Libertad de Africa, y la firme fe de que los muertos, los vivos y los por nacer se unirán para reconstruir los lugares sagrados que fueron destruidos".

Más adelante (prefacio) agrega que escribe como legítimo representante de su pueblo, en defensa de las tierras que les

⁴⁵ Esto moldeó los arquetipos de la mujer "guardiana del hogar" y del hombre como único responsable del sostén económico del hogar. Cualquier conducta contraria era sancionada como inmoral.

fueron expropiadas por los ingleses, esperando que su libro ayude a la comprensión de las raíces de este problema. Es así que su trabajo escrito durante la década de 1930 es en esencia producto del relato de las propias vivencias del autor: mugikuyu líder de su grupo de edad y posteriormente dirigente político durante las luchas de liberación. El mismo invoca este privilegio de conocedor de sus ancestros para dotar de autoridad al texto.

En la introducción a cargo de Malinowski, éste señala lo inoperante de intentar comparaciones con los procesos europeos, o aplicar categorías o conceptos propios de la historia europea, a la vez que destaca la valiosa capacidad de Kenyatta al combinar sus conocimientos de los modos de pensamiento occidentales con un punto de vista africano. Es así que no podemos poner a esta fuente al mismo nivel que las provenientes de la tradición oral.

Hay en Kenyatta una mediatización europea atenuada, es cierto, pero innegable, lo que M.L. Pratt llama "autoetnografía", la expresión de los propios procesos en términos académicos o propios de la historia europea. El resultado es así un profundo esfuerzo de traducción⁴⁶. Esto queda de manifiesto cuando en el mismo prefacio comienza delimitando el espacio guikuyu de acuerdo a la usanza europea: "cinco distritos administrativos: Kiambu, Fort Hall (Muang'a), Nyeri, Embu y Meru"⁴⁷. No hay ningún señalamiento que

⁴⁶ Pratt, Mary Louise Imperial Eyes, Londres y New York, Routledge, 1992, p. 7. Por ejemplo cuando Kenyatta se refiere a la destreza de las mujeres encargadas de la salud de la comunidad diciendo "...realiza una operación con la destreza de un cirujano de Harley Street". Cfr. Kenyatta, J. Op. cit., p. 146.

⁴⁷ *Idem.*, Prefacio, p. xv.

permita saber cuando se conformaron tales distritos, si son o no anteriores a la Colonia.

En cuanto a su estructura interna, el libro se compone de doce capítulos y la conclusión. Cada capítulo es un fragmento de la fotografía que se describe, por lo que se torna difícil evidenciar la idea de proceso dinámico. Se presentan por ejemplo: el sistema de tenencia de la tierra, la vida económica, las industrias, el sistema educativo, la iniciación, la religión, etc. Todos sin interconexiones que les den movimiento. Tal vez la única dinámica señalada en repetidas ocasiones es la que determina los cambios de estatus a lo largo de la vida de una persona, de acuerdo a la organización en clases por edad.

Sin duda un aporte valiosísimo para analizar los mecanismos de legitimación simbólica, lo constituye la inclusión de fotografías y fuentes orales (mitos de origen, leyendas).

En el prefacio de Kikuyu Social and Political Institutions su autor, H. E. Lambert señala que el material para este estudio sobre las instituciones sociales y políticas fue obtenido durante su estancia en Kenia (década de 1940) como funcionario de la administración británica. Aunque realiza su estudio en esta época, se remonta hasta mediados del siglo XIX (hasta allí llegan los datos de sus informantes) afrecciéndonos a una sociedad aún no afectada por la presencia colonial.

Al igual que Kenyatta -pero con más razón dado su estatus de funcionario de gobierno- se refiere al espacio kikuyu como al ocupado por "las tribus de la *Kikuyu Unit Land*" (es decir al

territorio fijado por la administración británica como propiamente guikuyu).

Además, Lambert concede en su trabajo un amplio lugar al significado semántico en un esfuerzo de traducción de significados. Su conocimiento de la lengua guikuyu se permite escudriñar el sentido profundo de algunos términos, para identificar las variaciones de sentido.

El libro⁴⁸ está dividido en capítulos que analizan los mecanismos institucionales que inciden en la vida de los aguikuyu de acuerdo al sistema de grupos de edad. Este último puede ser considerado el eje de análisis a partir del cual se estudian las funciones sociales, políticas y militares, los rituales, etc. En este autor hay una gran preocupación por traducir el tiempo de esta sociedad a parámetros occidentales, lo que explica el importante espacio concedido al registro de las generaciones (regimientos en el texto) -las principales referencias temporales para esta sociedad- y la obsesión por correlacionarlas con nuestro calendario.

Las instituciones descritas por Lambert son cuadros estáticos. En efecto, no nos dan ninguna pauta de en qué momento fueron así, qué cambios se operaron en ellas, etc.

Por su parte el libro del Padre Cagnolo, es un valiosísimo testimonio de la presencia de la Iglesia Católica en tierras

⁴⁸ Según el autor, el presente texto es solo una porción de un trabajo más extenso aún no publicado (1956). Según nuestra propia pesquisa, el texto completo no fue jamás publicado, aunque sí otros trabajos (tal vez otros fragmentos del trabajo aludido) como The Systems of Land Tenure in the Kikuyu Land Unit, University of Cape Town, 1950.

guikuyu. En efecto, el texto fue impreso en la propia imprenta de los Padres de la Consolata con mano de obra guikuyu en 1933⁴⁹. En la introducción se destaca lo indispensable que resulta para el gobierno británico y para la misma Misión de la Consolata, conocer las "costumbres" de los aguikuyu, a la vez que el autor hace algunos señalamientos dignos de tener presentes antes de entrar de lleno al análisis de su contenido. En primer lugar destaca que un religioso misionero es la persona más competente para conocer y dar a conocer la "etnología y el folklore de la tribu a cuya evangelización consagra sus mejores años, o quizás toda su vida". Desde este punto de partida inicia su trabajo. Tal vez esto nos explique el carácter de "misión de rescate" que atribuye a su trabajo en aras de preservar la esencia de las costumbres guikuyu completamente trastocadas por la presencia europea. A continuación, señala claramente a quienes va dirigido el libro: "a los funcionarios del gobierno y a los europeos que deban tratar con esta tribu, y al público en general conmovido por las recientes acciones llevadas a cabo por la tribu" y es en función de estos lectores que va a organizar el contenido.

El libro contiene diversas fotografías (3 en colores y 75 en blanco y negro) y dibujos realizados por el mismo autor (18) cuyo contenido puede analizarse (en el caso de las ilustraciones para visualizar la representación gráfica europea de los aguikuyu). A primera vista y comparando este material con el incluido en el

⁴⁹ La Misión de la Consolata se instaló en tierras guikuyu en 1902.

texto de Kenyatta, resalta la oposición entre lo cotidiano y lo exótico. En efecto, hay en Cagnolo una preocupación constante por mostrar "lo otro" de la sociedad guikuyu: vestimenta, adornos, cuidado de los enfermos y de los niños, etc., en tanto y en cuando resulten distintos al modelo europeo. En Kenyatta no existe tal inquietud, la intensión del autor al incluir las fotografías es ayudar al lector a captar la vida de todos los días.

Cagnolo también incluye fuentes orales, presentadas como proverbios, fábulas, leyendas y adivinanzas.

El contenido del texto se divide en tres partes con sus respectivos capítulos. El primero se centra en la delimitación del espacio guikuyu y su particular clima, geografía, población y economía. En esta última consideración se destaca el valor económico de estas tierras para la Corona Británica. En la segunda parte (la más extensa) se exponen los distintos estados en la vida de un muguikuyu, desde su nacimiento hasta la muerte, deteniéndose en los elementos de cotidianidad que caracterizan cada etapa (por ejemplo la preparación de alimentos, higiene, vestido, adornos de las mujeres, tratamientos para las enfermedades, etc.). Dentro de esta primera parte y sin relación con lo anterior se incluyen capítulos sobre el funcionamiento de la justicia, las canciones y bailes, las supersticiones y creencias, el tiempo y el clima, saluciones y buenos modales, folklore y proverbios. En la tercera parte se enfatiza la acción llevada a cabo por los padres de la Consolata desde su establecimiento en esas tierras, sobre los cambios de mentalidad operados en los aguikuyu bajo su influencia

religiosa y acción educadora⁵⁰. Un capítulo esta especialmente dedicado a la situación de las mujeres aguikuyu en el pasado y después de su evangelización.

También aparece en su obra una gran preocupación por el tiempo, sobre todo por traducirlo, de allí que constantemente critique la "indiferencia al tiempo" de los aguikuyu, por lo que denota una resistencia a comprender los códigos temporales propios de esta sociedad (aunque los enuncie).

Hay que señalar que es la fuente más cargada de juicios de valor en casi todo su contenido. Hace gala de un determinismo geográfico para comparar a los aguikuyu con los griegos (de manera notablemente desfavorable para los primeros). En efecto, la comparación es su recurso preferido para insistir en la misión civilizadora de occidente, en el imperativo de exorcizar a estos pueblos⁵¹. Son frecuentes las expresiones como: "ignorancia perdonable", "lenguaje de un pueblo primitivo", "mentalidad nativa" (por oposición a la occidental), "bárbaros y salvajes" (frente a los países civilizados), "el nativo ignorante, con su completa falta de lógica", "paganismo sensual y materialista de los salvajes" (en referencia al "paganismo" de los aguikuyu), "inmoral" (respecto a la danza de los ancianos), "los salvajes piensan como nuestros niños, ambos son animistas", "los africanos no tienen

⁵⁰ Uno de los tópicos del capítulo "Después de treinta años" es "Progreso civil y religioso bajo la influencia del cristianismo y la civilización".

⁵¹ "Es una obligación para nosotros, los pueblos civilizados... iluminar su oscuridad con el sol de la justicia y las estrellas de la civilización". Cfr. Cagnolo *Op. cit.*, p. 189.

sentido de moderación ni discreción", "mujeres salvajes" (para referirse a las aguikuyu en oposición a las religiosas europeas caritativas, pias y llenas de coraje), etc.

En el caso de Leakey, su convivencia con los aguikuyu lo colocó no sólo como espectador sino como activo participante de sus modos de vida. Sin embargo al plasmar su trabajo en un texto separó la narración personal de su experiencia (ubicada en la introducción) de la descripción impersonal. Muy al estilo de Evans-Pritchard para darle autoridad y "profesionalismo" a su trabajo⁵². Sin embargo su participación activa en casi todas las manifestaciones culturales puede inducirse por la riqueza de su obra editada en tres tomos.

La primera publicación fue realizada en 1977, cuarenta años después de haberse concluido el manuscrito y con numerosas modificaciones realizadas por los editores para "modernizar al texto desde un punto de vista antropológico"⁵³, lo que nos alerta sobre la presencia de otra mediación.

En su prefacio del texto, Leakey reconoce su profunda relación con la cultura guikuyu:

"Habiendo nacido y crecido entre la tribu kikuyu y hablando su lengua con la misma facilidad que el inglés... Desde mi niñez aproveché todas las oportunidades a mi alcance para aprender los detalles de la vida y costumbres kikuyu, y mucha de esta información fue recogida en forma de notas"⁵⁴.

Sin embargo, hace partícipe al lector de sus limitaciones como

⁵² Pratt, Mary Louise "Fieldwork in Common Places" en Clifford, J y G. Marcus (eds.) *Op. cit.*, p. 41.

⁵³ Prefacio de los editores (G.S.B. Beecher y J. Ensminger). *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit.*, pp. vii-ix.

⁵⁴ *Idem.*, p. xi.

hombre blanco para acceder a todo el universo cultural guikuyu:

"A pesar del hecho de participar en los ritos de iniciación en compañía de jóvenes de mi mismo grupo de edad y ser reconocido como miembro del grupo de edad *Mukanda*, esto no implicó la apertura de todas las puertas a la información, como hubiera querido"⁵⁵.

Pero también indica las salidas alternativas: entrevistas a distintos grupos de líderes de los grupos de edad para confrontarlas con sus propias observaciones y sobre todo para efectuar las pertinentes correcciones a su manuscrito con los comentarios de los mismos aguikuyu. Así reescribía sus notas incorporando variaciones (determinadas por las diversas apreciaciones sobre una cuestión, según el grupo al que entrevistaba). Esta explicación de sus técnicas de recolección de datos le permite asimismo criticar el producto obtenido en cada capítulo, lo que efectivamente hace con mucha severidad y muy atento al efecto que puede provocar su lectura. Sobre todo le preocupa que su trabajo quede en una mera descripción "sin un análisis crítico y sin ningún intento de comparación y contraste de costumbres con otras tribus"⁵⁶, lo que inmediatamente justifica indicando a los destinatarios de su trabajo: "dejo los hechos expuestos a los antropólogos sociales y lo que he recogido a los descendientes de los kikuyus que me proveyeron la información"⁵⁷

Su preocupación por reducir sus informantes a los grupos de

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Idem.*, p. xiv.

⁵⁷ *Idem.*

líderes nos hace pensar en un escriba oficial de los aguikuyu, un traductor del orden establecido. ¿Por qué Leakey no incluyó entre los informantes a la gente común? No resulta posible responder a esta pregunta por las mismas palabras del autor, pero este silencio al respecto expresa una actitud, una manera de dirigir la mirada hacia la sociedad y por supuesto de interpretar y presentar lo observado. Para el tema propuesto, las relaciones de género, esta situación del observador es un llamado de atención, en tanto y en cuanto todo lo que exprese sobre la situación de hombres y mujeres, será el punto de vista de los líderes, todos masculinos. Las mujeres, los niños y jóvenes (antes de la iniciación) son silenciados y sólo llega hasta nosotros la reverberación de sus puntos de vista sobre tal o cual costumbre, todo pasado por el tamiz de los que determinan el orden social. Aquí es donde más se evidencia, al igual que en la estructura interna del texto, la tendencia victoriana a dividir de manera jerarquizante entre público y privado, de encerrar a los actores en espacios infranqueables y de dotar de mayor voz a lo público (espacio masculino). ¿Paternalismo? Probablemente tiene que ver con el imaginario de masculino adulto como igual a más fuerte y único dotado de "mayoría de edad" para expresar el ser y deber ser de su sociedad.

Con respecto al contenido del primer Tomo, se compone de una introducción que consiste en una breve descripción de los aspectos que a juicio del autor, son la esencia de la sociedad guikuyu: la importancia de la familia, la responsabilidad de los hombres

adultos, la posición de la mujer en la división del trabajo, los líderes y la gente, las clases profesionales, el lugar de la religión en la organización social guikuyu. El Capítulo siguiente es muy valioso ya que consiste en la transcripción del testimonio de un hombre adulto que cuenta su historia personal, por lo que podemos considerarlo como fuente oral. En los subsiguientes va desglosando las actividades económicas después de describir los recursos naturales, la tradición e historia⁵⁸, el sistema de tenencia de la tierra y los diferentes tipos de asentamiento guikuyu, que serían a su juicio la base temporo-espacial del desenvolvimiento económico. En la descripción de cada actividad incluye los ritos que la legitiman y el rol asignado a los actores que los protagonizan.

El segundo Tomo es un pormenorizado relato de todas las etapas en la vida de los aguikuyu y los rituales y tabúes que la normatizan (Capítulos 14 a 20). Al tratar instituciones como el matrimonio, hay un esfuerzo por buscar el equivalente en situaciones de la vida de un europeo, lo que desmiente un poco su intención de destinar el libro en primer lugar a los descendientes de los aguikuyu que él describe. Tal vez se trataba de un ejercicio de traducción para ayudar a su propia comprensión de los fenómenos. El Capítulo 21 es un compendio de medicina natural que describe cada patología y sus correspondientes tratamientos. Finalmente, el

⁵⁸ Leakey parte de una concepción tradicional de la Historia, según la cual, tener escritura es una condición *sine qua non* para entrar en el rango de los pueblos con historia. Para él, la Historia propiamente dicha comienza con la llegada del "hombre blanco". *Idem.*, Tomo I, p. 48.

último Capítulo de este Tomo se refiere a todas las posibles situaciones de muerte de un muguikuyu, sus consecuencias en cuanto a la herencia de sus bienes y las ceremonias correspondientes.

En el tercer Tomo hace referencia en primer lugar a los procedimientos judiciales, los diferentes tipos de casos, las apelaciones y castigos; luego a las modalidades de guerra e incursiones en territorios vecinos así como al tratamiento de los prisioneros. A partir del Capítulo 25 y con una jerarquización que denota una atribución cualitativa del autor se suceden religión, magia y adivinación, brujería y purificaciones. Este Tomo finaliza con un apéndice botánico.

Fuentes primarias accesorias

A continuación haré referencia a otras fuentes primarias que se incluyen en la lectura intertextual, aunque sin el rango de principales.

Como ya señalé, resultaba una grave carencia no contar con fuentes escritas por mujeres. Y es cierto que las historias de vida me ayudaron mucho para escuchar estas voces. Cuando pensaba en ellas siempre aparecía ante mí la imagen de las mujeres guikuyu, eran sus voces las que trataba de percibir. Pero estaba olvidando a otras mujeres que también protagonizaron esta historia: las europeas relacionadas con el hecho colonial como colonos o intelectuales.

Viviendo en un "país del hombre blanco" trataron de hacerse un lugar, de vivir un protagonismo que superase el mero rol de

"compañera espectacular". De ellas sí había fuentes escritas de la época en estudio, por eso me pareció importante incluir sus puntos de vista. Leyendo a Karen Blixen⁵⁹ por ejemplo, se percibe la mirada de una mujer de la época que con toda su carcasa mental debe enfrentarse a otros modos de ver y construir la realidad: el europeo masculino presente en las colonias y el africano masculino y femenino. Out of Africa es un testimonio de la lucha interna por reconocerse en ese espacio africano como mujer y como blanca, de entender otras culturas viviendo la propia. Aquí, el discurso pierde el tono autoritario del que observa desde el poder de la administración o desde el púlpito de una iglesia. Está el sentido de autoridad de aquel que se siente racialmente superior, pero matizado con el reconocimiento de virtudes y valores ausentes en la cultura occidental, hay una identificación constante del "buen salvaje":

"No fue nada fácil conocer a los nativos. Ellos eran rápidos de oído y evanescentes; si los amilanaba, podían esfumarse en un segundo, como los animales salvajes que pueden alejarse con un movimiento repentino... Los nativos tienen, mucho más que la gente blanca, el sentido del riesgo en la vida... pienso que preservaron el conocimiento de algo que nosotros perdimos..."⁶⁰.

También están presentes las vivencias cotidianas en el espacio privado, considerado típicamente femenino. La relación entre dos culturas por intermedio de la cocina es, sin lugar a dudas, un testimonio ausente en Leakey, Lambert, Cagnolo o Kenyatta.

⁵⁹ Blixen, Karen Out of Africa. Nueva York, Random House, 1970, c.1937.

⁶⁰ *Idem.*, pp. 18-19.

"Nada puede resultar más misterioso que el natural instinto de un salvaje por nuestro arte culinario... Todos los desafíos de la cocina eran juegos de niños en sus oscuras manos (las de Kamante, su empleado guikuyu), él sabía todo lo que había que conocer sobre omelettes, vol-au-vents, salsas y mayonesas... Probaba algunas veces la comida que preparaba, pero con un invariable gesto de disgusto... estaba apegado al maíz de sus padres. Algunas veces su inteligencia lo abandonaba y venía y me ofrecía alguna delicia kikuyu -una batata cocida o un trozo de cordero- como un perro civilizado que ha vivido por un largo tiempo con la gente y coloca un hueso sobre el piso delante tuyo"⁶¹.

Otro es el tipo de apreciaciones que emergen de las largas discusiones que animaron la correspondencia entre dos mujeres: Elspeth Huxley y Margery Perham⁶². La primera fue una escritora que vivió desde su niñez en Kenia. Hija de colonos, toda su producción literaria fue un canto a la presencia colonial. La otra es una intelectual británica de la Universidad de Oxford, estudiosa de las administraciones coloniales en Sudáfrica y el Este de Africa. Sus trabajos critican duramente la falta de equidad social implantada por el colonialismo británico.

Entre estas E. Huxley y M. Perham se inició un debate epistolar de marzo de 1942 a agosto de 1943. El desafío era discutir sobre el pasado, el presente y el futuro de la situación en Kenia a partir de la experiencia colonial y sus consecuencias. Algunos de los temas tratados fueron: el pro y el contra de expropiar a los colonos, la reconciliación racial, el estatus privilegiado de los colonos, el problema de la tierra en el pasado, una revisión histórica de la utilización de la mano de obra, la imposición de

⁶¹ *Idem.*, pp. 37-39.

⁶² Huxley, Elspeth and Margery Perham Race and Politics in Kenya. Londres, Faber and Faber Ltd., 1944.

gravámenes a los africanos, la falta de representación política de la mayoría africana, etc. Aunque fueron escritas con posterioridad al período que abarca este trabajo, sus discrepancias en torno al pasado presentan un análisis crítico de factores que afectaron las relaciones de género. Y por supuesto, bajo el particular punto de vista de mujeres intelectuales.

En esta perspectiva, pero con la mirada antropológica de la época, consideré importante incluir las observaciones de Katherine Routledge, quien junto a su esposo vivió entre los aguikuyu en la primera década del presente siglo⁶³. Lo interesante de esta fuente es que fue ella precisamente la encargada de redactar la segunda parte del texto sobre mujer y vida social y política:

"...sentadas a la sombra de la cabaña y discutiendo sobre el clima, los cultivos, los nietos, y sintiendo que los intereses humanos y femeninos eran más importantes que el color de la piel"⁶⁴.

La clara asunción de su rol como antropóloga británica está presente en su propia explicación de la metodología empleada para obtener información:

"Frecuentemente inducía a mis amigos nativos a darme información diciéndoles que cuando nosotros regresáramos a Inglaterra, las mujeres inglesas me preguntarían sobre las mujeres kikuyu, porque todos nosotros pertenecemos ahora al mismo gran jefe blanco"⁶⁵.

Es también ella misma quien resalta la importancia de

⁶³ Routledge, W. Scoresby and Katherine Routledge With a Prehistoric People. The Akikuyu of British East Africa. Londres, Edward Arnold, 1910.

⁶⁴ *Idem.*, p. 120.

⁶⁵ *Idem.*, Prefacio, xvii.

contraponer los puntos de vista de dos antrólogos, un hombre y una mujer, frente a los sujetos de estudio: los aguikuyu, "un pueblo prehistórico" desde su punto de vista evolucionista⁶⁶.

Por último y para completar las observaciones de Lambert, decidí incluir dos artículos de H.R. Tate publicados en el Journal of the African Society⁶⁷ y parte del texto de C.W. Hobley Bantu Beliefs and Magic. With Particular Reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony Together with Some Reflections on East Africa After the War⁶⁸. Ambos autores fueron administradores coloniales conscientes de la importancia de conocer a los pueblos administrados para un mejor gobierno de los mismos. Al respecto afirmaba Hobley:

"Pronto comprendí que la administración no podría ser conducida de modo inteligente sin una detallada investigación de la organización social y las creencias religiosas y sus conexiones"⁶⁹.

H.R. Tate se desempeñó como funcionario de distrito en Fort Hall durante los primeros años de este siglo. Los dos artículos

⁶⁶ *Idem.*, Prefacio, p. xxi. El mismo W. Scoresby Routledge señala la importancia de conocer, por medio de los actuales aguikuyu, "la civilización y los métodos" de los primitivos ancestros de los británicos. *Idem.*, Prefacio, xvii.

⁶⁷ Tate, H.R. "The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa", Journal of the African Society, n. 9, 1910, pp. 233-255 y "Further Notes on the Southern Gikuyu of British East Africa", Journal of the African Society, n. 10, 1911, pp. 285-297.

⁶⁸ Hobley, C.W. Bantu Beliefs and Magic. With Particular Reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony Together with Some Reflections on East Africa After the War. Nueva York, Barnes & Noble, Inc., 1967, c.1922.

⁶⁹ *Idem.*, Prefacio, p. 4.

mencionados incluyen información sobre la organización social por grupos de edad, los ritos que marcaban el pasaje de uno a otro estatus y el sistema de justicia guikuyu. Hobley, quien fue Comisionado provincial también en la década de 1910, era consciente de los peligros de ejercer la antropología como aficionado. De su texto se tomaron en cuenta del Capítulo titulado "Misceláneas" (léase temas sueltos) la parte correspondiente al rol de las mujeres en la "organización tribal" y sus consideraciones respecto a las consecuencias de la Primera Guerra. Para ambos autores valen todas las observaciones que se hicieron respecto a Lambert como administrador que escribe desde su particular punto de vista.

CAPITULO 2

ECONOMIA POLITICA

Dado el carácter de las fuentes utilizadas, la sociedad guikuyu puesta en consideración es la correspondiente al período que se inicia aproximadamente en el último tercio del siglo XIX y se extiende hasta la década de 1930. Esta es la larga duración en la que se analizan los cambios y permanencias en las relaciones de género.

Según Muriuki y Ciancanelli¹ los aguikuyu se asentaron en una altiplanicie cuya altitud oscila entre 1000 y 2500 metros, en el interior del nordeste africano. El Monte Kenia domina el norte de la región. Desde las estribaciones del Rift (Montes Aberdares) al oeste, descienden ríos que se entrecruzan y que junto a las abundantes lluvias hacen de la zona un excelente recurso para la práctica de la agricultura. Estos mismos ríos han cavado estrechas gargantas que surcan todo el territorio, originalmente cubierto por una densa vegetación.

1. UNA HISTORIA DE MIGRACIONES

Cuando los thaguiku -conocidos como los ancestros de los guikuyu²- arribaron a la zona del Monte Kenia, en su migración

¹ Muriuki, Godfrey A History of the Kikuyu 1500-1900. Nairobi, Londres y New York, Oxford University Press, 1974. Ciancanelli, P. *Op. cit.*, pp. 25-36.

² "Shagishu" según Dundas. *Cfr.* Dundas, K.R. "Notes on the Origin and History of the Kikuyu and Dorobo Tribes", Man, vol. 8, n. 76, 1908, p. 137, este autor habla de otro grupo que habría acompañado a los thaguiku en su desplazamiento, los nguembe.

desde el norte, se encontraron con otros grupos de cazadores y recolectores. Se trataba de los maitho/maitha, los gumba y los athi o dorobo³. Los contactos entre estos pueblos y los thaguiku (siglos XII a XIV) se caracterizaron por la difusión de conocimientos y técnicas de trabajo del hierro, así como también rasgos culturales que configuraron la estructura social por edades y los rituales de circuncisión y cliredoctomía. Los matrimonios entre estos grupos fueron usuales (siglos XV y XVI), de allí que Muriuki defiende la idea de una absorción guikuyu de estos grupos, con la consiguiente incorporación de su cultura. Resulta un tanto riesgoso hablar de absorción en un período de diferenciación de las etnias a partir de un tronco común. Período que además está marcado por una migración lenta pero constante -lo que implica la proliferación de contactos con otros grupos ya asentados en la región o que también estaban migrando. Considero que sería más correcto hablar de interacciones (asimilación mutua) con alianzas matrimoniales e intercambio de conocimientos, así se elimina la idea de "superioridad" de un grupo que prácticamente engulle a otro u otros⁴.

Los thaguiku continuaron su avance hacia el sur y al llegar a la

³ Muriuki, G. *Op. cit.*, pp. 37-38.

⁴ El mismo autor lo señala más adelante cuando indica la imposibilidad de pensar en los aguikuyu como un grupo monolítico. La heterogeneidad de los orígenes de sus ancestros queda en evidencia cuando se utiliza un mito fundacional de la etnia que resalta la idea de unidad de varios elementos culturales. *Idem.*, p. 63. Por su parte K.R. Dundas afirma, en base a sus propias observaciones: "...el hecho de que representan una fusión de diferentes tribus queda de manifiesto en los diversos tipos físicos que se observan entre ellos..." Cfr. Dundas, K.R. *Op. cit.*, pp. 136-137.

confluencia de los ríos Thika y Thagana, se dividieron en grupos que emprendieron distintos caminos. Uno de ellos es el conocido como aguikuyu. Estos continuaron en dirección al sur (Kiambu o Kabete) siguiendo los valles ribereños. Entraron en contacto con los athi⁵, quienes fueron los intermediarios naturales entre los aguikuyu y los masai (siglo XVIII).

Durante este lento avance que implicó la incorporación de nuevas tierras para el cultivo abriendo claros en bosque, la sociedad fue elaborando sus instituciones. Por ejemplo y según Muriuki⁶, en el siglo XVI se organizó el sistema de gobierno por generaciones (grupos de edad) y en el siguiente los cuerpos militares. También en este siglo y según el mismo autor⁷ se habría producido un cambio muy importante desde el punto de vista que interesa analizar en este trabajo: el paso de una organización social y política matrilineal y matrilocal a otra patrilineal y patrilocal.

Las razones de la migración sin duda fueron múltiples. Muriuki propone como posibles determinantes a la proliferación de la malaria y la tripanosomiasis -que afectaba tanto a los hombres y a las mujeres como al ganado- y a imperativos ecológicos como la escasez de lluvias. En efecto todos estos factores eran una constante en las tierras ubicadas al este del Monte Kenia. Por el

⁵ Los aguikuyu los llamaban athi en cambio los masai los identificaban como il torobo y la gente de la costa como wadorobo, nombre éste último más familiar para los europeos quienes hicieron referencia a ellos como los dorobo. *Idem.*, p. 136.

⁶ Muriuki *Op. cit.*, p. 44.

⁷ *Idem.*

contrario, el oeste (las zonas actualmente conocidas como Mbeere y Chuka, véase el mapa de p. vii) era óptimo para la agricultura.

Además, el crecimiento demográfico natural generaba la necesidad de buscar más recursos. Las invasiones con su correlato de migraciones forzadas en cadena (por ejemplo las invasiones galla desde el sur de Etiopía durante el siglo XVI y fines del XVIII) fueron también un fenómeno de la época. Por último, no hay que desechar las consecuencias de los conflictos que se producían en la misma sociedad guikuyu. Tal es el caso de los que ocurrían entre generaciones (por ejemplo, en el caso guikuyu, los enfrentamientos entre los manduti y los cuma desde mediados del siglo XVII a la primera mitad del XVIII) con su secuela de correrías y violentas luchas y los que se producían en el ámbito de cada unidad doméstica (*mbari* en lengua guikuyu)⁸.

2. ORGANIZACION SOCIOECONOMICA Y POLITICA

Los lazos de identidad que mantenían la cohesión de la etnia radicaban en un sistema social basado en grupos de edad (se ingresaba al mismo después de la ceremonia de iniciación). Las personas, hombres y mujeres, de un mismo grupo de edad se sentían profundamente unidos por encima de cualquier otra identificación grupal y de las distancias que pudieran separarlos durante la migración. La organización política descansaba en este sistema, ya que todo hombre adulto podía participar en la toma de decisiones

⁸ *Idem.*, pp. 47-49.

como miembro del consejo de su grupo de edad (*kiama*, plural: *ciama*).

El consejo supremo elegía a uno de sus miembros como portavoz (*muthamaki*) y a la vez juez supremo en los casos difíciles de dirimir. Sin embargo hay que tener presente que antes de la experiencia colonial, los aguikuyu no conocían el sistema de "jefaturas" o la noción del carácter hereditario de los cargos políticos (ambos introducidos por el colonialismo).

En el transcurso del siglo XIX, las constantes invasiones de los barabiu o galla desde el norte (sur de Etiopía) -en busca de esclavos que se vendían en el puerto de Mogadisco- produjeron una reestructuración defensiva de la sociedad guikuyu. Se instituyeron cuerpos especializados de guerreros encargados de vigilar las zonas fronterizas y se ideó un modelo de construcción fortificada en estas zonas. Un tipo de grito de guerra (*mbu*) se impuso como voz de alarma⁹. También en esta época se hizo necesario, para los aguikuyu que llegaron a la zona de Kiambu o Kabete (extremo sur de la expansión guikuyu), incorporar nuevas tierras por compra a los athi o ndorobo que las habitaban. Esta etnia de expertos cazadores vendía el derecho de utilización de sus tierras a cambio de ganado, manteniendo estrechas relaciones con los recién llegados, todo sancionado por una ceremonia de adopción mutua.

Con respecto a las etnias vecinas, la más importante era la

⁹ *Idem.*, pp. 65-66. Según este autor muchas de estas innovaciones fueron una imitación de las prácticas corrientes de los vecinos masai.

masai, pastores y comerciantes semi-nómades que tuvieron una serie de enfrentamientos con los aguikuyu en torno al problema del uso de la tierra. En el norte se ubicaba la etnia kamba de cazadores, agricultores y comerciantes que tuvieron el control del comercio que vinculaba al interior con la costa swahili hasta la segunda mitad del siglo XIX. Los athi o ndorobo se situaban al norte, oeste y sudoeste y como los masai interesaban a la economía guikuyu por su capacidad de obtener productos animales de buena calidad (en especial carne de elefante y marfil y las pieles de búfalo y mono). Todos estos grupos (incluyendo al guikuyu) dieron vida a un activo intercambio de productos que complementaba sus economías¹⁰, a la vez que la práctica matrimonial interétnica creaba lazos de parentesco muy profundos. Ni siquiera las situaciones de guerra detenían estas relaciones económicosociales¹¹.

En efecto, el comercio era una de las consecuencias derivadas de la producción de excedentes en el campo. Pero también se utilizaba el producto obtenido para hacer efectivas futuras alianzas mediante

¹⁰ El circuito comercial que se ponía en funcionamiento producía ganancias para todos y los conectaba con el mercado internacional a través del comercio de la costa swahili, G. Muriuki habla en este sentido de "interdependencia mutua". *Idem.*, p. 84. P. Ciancanelli, por su parte, defiende la temprana existencia de este comercio de larga distancia. En él la costa swahili representaba la encrucijada de rutas que iban al interior del continente. Este comercio estaba animado por la presencia de comerciantes árabes, egipcios, indios y luego europeos. *Cfr. Ciancanelli, P. Op. cit.*, pp. 26-28.

¹¹ Varios viajeros, cuyos relatos son citados por G. Muriuki y Leakey mostraron asombro al comprobar la inmunidad que cubría, en tiempos de guerra, a quienes practicaban el comercio (tal era el caso de las mujeres guikuyu y masai). *Cfr. Muriuki, G. Op. cit.*, p. 86.

la hospitalidad hacia el potencial aliado o a cambio del trabajo de personas que ayudaban a desmontar nuevas tierras. Por supuesto que aquel que tuviese más tierras tenía más personas bajo su tutela - contaba con la presencia de aguikuyu (llamados *ahoi*) que si bien no pertenecían a su familia estaban autorizados a hacer uso de la tierra del *mbari*- y por lo tanto tenían más voz en el consejo¹².

Existía una división del trabajo por género reglada por medio de una serie de tabúes. Se aseguraba así, la separación de las actividades entre los hombres y mujeres de cada *mbari*.

La propiedad de ganado era también un factor que determinaba la riqueza. Estos animales eran muy importantes para la sociedad guikuyu, no tanto como alimento -los aguikuyu eran esencialmente vegetarianos- sino como símbolo de prestigio: cada privilegio desde la iniciación hasta el ascenso al consejo de ancianos requería un pago en cabras, lo mismo ocurría con la compensación por matrimonio.

Es en este momento de avance hacia el sur que se produjo el encuentro con los británicos. Una de sus primeras consecuencias fue aumentar el interés de los aguikuyu por obtener excedentes agrícolas y ganaderos para el comercio de caravanas vinculado a la construcción del ferrocarril Kisimu-Uganda¹³. Esto trajo aparejado

¹² Clark, Carolyn M. "Land and Food, Women and Power, in Nineteenth Century Kikuyu", Africa, vol. 50, n. 4, 1980, pp. 360-362.

¹³ En 1893 Francis Hall, funcionario británico al frente del fuerte Smith en tierras guikuyu, señalaba la importante cantidad de víveres necesarios, no sólo para el abastecimiento del fuerte, sino también para "los 620 hombres de una caravana en ruta a Uganda (25

el deseo de incrementar las tierras bajo cultivo. Se inició así una notable expansión agrícola que fue detenida abruptamente por las epidemias de tifus bovino, la viruela y la sequía que azotaron la región entre 1898 y 1900.

3. LA PRESENCIA COLONIAL BRITANICA

Si bien no pueden negarse los cambios profundos que la presencia real, tangible y progresiva del colonialismo británico implicó para los pueblos africanos, éstos vivían sus propios procesos históricos ricos en cambios, en movimientos de población, en transformaciones sociales y económicas así como en contactos con otros pueblos. Los aguikuyu no eran, como se vio, una excepción.

Respecto a la anterior afirmación bien vale una reflexión. En efecto, al tratar el tema del colonialismo se corre el riesgo de caer en la falacia maniquea de o bien ponderarlo como transformador, civilizador, modernizador, vía de acceso hacia nuevas formas de pensamiento, etc. o estigmatizarlo como destructor, desencadenante de huidas, estancamiento de los procesos históricos, frustración, ruptura, etc. En ambos casos sigue siendo la misma visión eurocéntrica porque continúa siendo Europa el motor de la historia.

La caracterización de los momentos como precolonial -igual a

días de abastecimientos), 160 hombres de la caravana de Portal en viaje a la costa (alimentos para 10 días); 60 hombres que viajan con un periodista y solicitan alimentos para 4 días. 20.000 libras de granos son necesarias solo para cubrir las necesidades de los que están en viaje" Cfr. Rogers, Peter "The British and the Kikuyu 1890-1905: A Reassessment", Journal of African History, vol. 20, n. 2, p. 259.

sociedad tradicional con toda la carga peyorativa de la palabra-, colonial y postcolonial es un claro ejercicio de construcción de representaciones del orden social. Y aquí demuestra su poder la palabra. En efecto, la costumbre de calificar aplicando conceptos jamás definidos, puede llegar a deshistorizar, descontextualizar, alienar a pueblos con historia, vivos. Así por ejemplo puede hablarse de una historia de resistencia, sin ver el carácter pasivo que la idea de resistencia conlleva por lo que al restar los atributos de creatividad, de iniciativa, el grupo en cuestión es arrojado a un rincón sin tiempo, y sólo existe sí y sólo sí esta presente "otro", llámese colonialismo o presencia europea.

Lo mismo puede decirse con respecto a la idea de domesticación¹⁴. Pero ¿qué se entiende por iniciativa? Es la capacidad de percepción del momento histórico propio y con esa base generar una dinámica frente a los factores de agresión. Muchas veces interpretados como rebeliones "tribales", estos espacios de iniciativa han perdurado y dado origen a otras formas de reacción frente al orden establecido.

El colonialismo como fenómeno con historicidad

El colonialismo puede definirse como un ejercicio de poder con un tipo específico de violencia. Pero como todo fenómeno con historicidad, no se puede hablar de una violencia singular, porque a lo largo del proceso de dominación ésta adquiere variadas formas,

¹⁴ La idea de domesticación contiene en sí misma la representación de un sujeto pasivo frente a la acción de domesticar.

algunas más solapadas que otras o abiertamente manifiestas. El ejercicio del poder desde las estructuras coloniales no es un hecho de un día para otro, requiere de una "transición" que implica relacionarse con "el otro" en un primer momento en que no puede ser considerado un dominado en el sentido lato de la palabra.

Frantz Fanon decía que el colonizador necesita del colonizado para generar un discurso que instale la diferencia y legitime su papel dominante. También señalaba cómo la existencia de una violencia directa sobre los subordinados actúa como un abismo sociocultural con ellos¹⁵. Sin duda esta situación tan bien descrita por este autor es real, pero puede afirmarse que existen algunos casos -el de Kenia es ilustrativo al respecto- donde hay un primer momento de negociación con el futuro dominado, de medición de fuerzas recíproco. Todos estos procesos se dan en lo que Mary Louise Pratt llama "zonas de contacto" como espacios de encuentro de los que indudablemente nacen relaciones asimétricas de dominación-subordinación¹⁶, pero como resultados de un proceso, nunca de manera automática.

En el proceso de entablar relaciones ambas culturas se afectan, por lo que las prácticas que se generan en el acto de relacionarse son plurales, no unilaterales, si bien es cierto que pueden darse

¹⁵ Fanon, Frantz. Los condenados de la tierra. México, FCE, 1963, pp. 30-35. También Balandier reconoce este fenómeno. Cfr. Balandier, G. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique centrale. Paris, P.U.F., 1963, c. 1955, p. 31.

¹⁶ "...la zona de contacto es el intento de invocar la presencia temporal y espacial de sujetos previamente separados geográfica e históricamente, y cuyas trayectorias, ahora se interceptan". Cfr. Pratt, M. L. Imperial..., p. 5.

en el marco de relaciones de poder asimétricas¹⁷.

Como bien señala Mudimbe la acción colonial se basó en tres métodos: a) los procedimientos de apropiación de la tierra; b) las políticas de intento de domesticación de los nativos y c) la manipulación de formas antiguas de producción y la creación de otras nuevas. Todo esto implicaba: 1) la dominación del espacio físico; 2) la reforma de las "mentes" nativas; y 3) la integración de las comunidades locales en la perspectiva occidental. La meta era clara: llevar a estas "sociedades atrasadas" hacia la modernidad histórica y cultural¹⁸. Y es en este proceso que tendrá por resultado la realidad tan bien descrita por Fanon, que se va conformando esa visión maniquea de buenos y malos, sin medias tintas. El dominado deja de ser sujeto para ser objetivado y reducido a alteridad. Al respecto señalaba Fanon:

"A veces ese maniqueísmo llega al extremo de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad el lenguaje del colono cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos del reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, al popular, al hormigueo, las gesticulaciones"¹⁹.

En el caso del colonialismo británico, la ideología victoriana va a permear las relaciones con los colonizados. En ella conflúan la cruzada por la abolición de la esclavitud, un profundo desprecio

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Mudimbe, V. Y. The Invention of Africa. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, pp. 2-3.

¹⁹ Fanon, *Op. cit.*, p. 37.

por las culturas no-británicas y un marcado interés por la explotación de las riquezas locales. Representaba, en esencia, una concepción etnocentrista cuyo objetivo de "cruzada civilizadora de la cultura occidental" iba acompañada de la idea de superioridad del hombre blanco. Esta última entraba en directa contradicción con la primera limitándola, ya que existía la firme convicción de que la población nativa nunca alcanzaría el nivel de desarrollo de los europeos. Posteriormente, los aportes del darwinismo social del siglo XIX, sumaron la idea de segregación racial.

Así se instaló una *colour bar* en los lugares de Africa con colonias de poblamiento. Para el caso de Kenia es interesante como esta *colour bar* fue disfrazada de una "*cultural bar*"; en efecto la prohibición, para africanos y asiáticos, de entrar en restaurantes no se justificaba por una cuestión del color sino de "saber comportarse en sociedad", por supuesto que ningún blanco era considerado "mal educado"²⁰.

Algunos autores como M. Perham²¹ hablan de una "mentalidad de sitiado" para caracterizar la actitud de los colonos; es decir esa introversión que obedece más a reconocerse como una minoría que debe montar guardia para mantener su posición dominante. Ahora habría que ver hasta qué punto podemos hablar de una actitud total

²⁰ Buijtenhuijs, Robert. Le Mouvement "Mau-Mau". Une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire. La Haya-Paris, Mouton, 1971, p. 53. Véase también Leys, Norman The Colour Bar in East Africa. Londres, The Hogarth Press, 1941.

²¹ Perham, M. "Struggle against Mau Mau", The Times. Londres, 22-23 de abril, 1953, p. 3.

de cerrarse sobre sí mismo, considero que más bien hay que hablar de matices en las relaciones con los africanos. No podemos generalizar porque de acuerdo al tiempo y al espacio en que se dieron esas relaciones estuvieron permeadas también por relaciones de negociación.

El contexto keniano

¿Cuál era el sentido de vivir en Kenia para estos colonos?.

Karen Blixen, una danesa propietaria de una plantación de café en Kenia, escribía a principios de este siglo:

"Cuando era una joven estaba muy lejos de mis pensamientos la idea de ir a Africa, entonces no soñaba con que una propiedad en Africa fuese el lugar en donde sería perfectamente feliz... En las tierras altas te despiertas en la mañana y piensas: aquí estoy, donde debería estar"²².

Todo su libro es un canto al paraíso perdido. En su imaginario la realidad del este africano (específicamente lo que hoy es Kenia) resultaba muy distinta a la realidad de Inglaterra en ese entonces: pocos o ningún impuesto, nada de leyes sociales en favor del obrero, mano de obra barata, un clima agradable no exento de una naturaleza exótica²³.

En este primer momento de la presencia colonial, es decir con la instalación de los primeros colonos, funcionarios, misioneros y comerciantes, no hay una aplicación sobre el terreno de lo que será la ideología de "misión civilizadora" -con la concomitante creación

²² Blixen, K. *Op cit.*, p. 13-14.

²³ Buijtenhuijs, R. *Op. cit.*, p. 55.

de una minoría africana de *évolués*. En el imaginario de estos primeros colonos hay "buenos salvajes" como los guerreros masai, admirados por su virilidad y su resistencia a incorporarse a la "modernidad", los otros -como los aguikuyu- incluidos tempranamente como mano de obra en las plantaciones merecían un trato más bien paternalista. Las referencias a mis muchachos, mi gente, etc. son ilustrativas al respecto²⁴.

Pero también estaba el miedo a lo desconocido acompañado de una autoafirmación de los propios valores. Una lucha encarnizada ante:

"...el miedo a ser eventualmente vencido por la salvaje Africa, el horror de perder la apariencia de la civilización occidental y de encontrarme a la deriva de lo que se tiene por bueno -esas fueron las fuerzas que me ayudaron a luchar contra la tentación de hundirme en el lujo temporal de la civilización del salvaje"²⁵.

Este momento, contextualizado en la región central de Kenia a fines del siglo XIX y principios del XX, se caracteriza ciertamente por la concreción de instalaciones británicas en territorio africano. Es el momento de construcción del ferrocarril Uganda-Kisumu que impulsó la colonización con colonias de poblamiento británico (también boers) como única forma de salvar la inversión y volver rentable la explotación de todo el recorrido. También impulsó el traslado de mano de obra asiática -sobre todo india- para las tareas de construcción (los que sumados a la población de ese origen de anterior data, constituirán la pequeña burguesía

²⁴ Blixen, K. *Op. cit.*, p. 29-30.

²⁵ Meinertzhagen, R. Kenya Diary 1902-1906. Londres, Oliver and Boyd, 1957, p. 218.

comerciante keniana del presente siglo)²⁶.

Específicamente en territorio guikuyu, las primeras instalaciones británicas distaron mucho de ser permanentes. En efecto, el primer puesto comercial construido por la *British East Africa Company* en 1890 cerca de Dagoretti fue destruido dos veces en dieciocho meses por los aguikuyu. Estos se habían ganado lo merecida fama de nada fáciles de doblegar²⁷. Prueba de la frustración de estos primeros intentos de ingreso a la red comercial que ligaba la costa swahili y el interior fue la asunción del "problema" por el gobierno inglés²⁸.

El protectorado británico fue establecido ante las presiones generadas por el colapso de la Compañía en 1895. Las expediciones punitivas del ejército colonial en tierras guikuyu se hicieron efectivas después de la formación de la Compañía de Fusileros del Este de Africa en 1896²⁹. Antes de la constitución de este cuerpo, las fuerzas que acompañaban las operaciones de la compañía

²⁶ Buijtenhuijs, R. *Op. cit.*, pp. 57-59.

²⁷ El Coronel Meinertzhagen de la 8a. Compañía de los Fusileros del Rey hizo referencia en varias ocasiones a la fama de traicioneros que tenían los aguikuyu y a la necesidad de tomar las debidas precauciones al adentrarse en su zona de desplazamiento. *Cfr.* Meinertzhagen, R. *Op. cit.*, p. 17.

²⁸ Buijtenhuijs, R. *Op. cit.*, p. 67. También Lonsdale, John and Bruce Berman "Coping with the Contradictions: the Development of the Colonial State in Kenya, 1895-1914", Journal of African History, 20, 1970, p. 495.

²⁹ Sus oficiales eran británicos en tanto que la milicia se componía de sudaneses, masai y swahili (habitantes de la costa). *Cfr.* Meinertzhagen, R. *Op. cit.*, p. 6.

comercial se caracterizaron por su casi elemental fuerza armada. En efecto, la década de 1890 fue mucho más de coexistencia que de conquista violenta³⁰.

Lo que luego sería la colonia de Kenya no despertaba mucho interés por parte de la Corona. Durante mucho tiempo la presencia británica se mantuvo en la costa swahili. Pero luego se planteó la necesidad de construir un ferrocarril que uniera Mombasa con la zona de los grandes lagos considerada de importancia estratégica³¹. Había que conservar el control de las fuentes del Nilo frente a las pretensiones alemanas en la zona. La separación entre las áreas de influencia de ambas potencias se realizó en 1890. Las tierras atravesadas por el ferrocarril debían ser ocupadas además de conseguir el control del comercio del marfil que animaba la región. Es así como se pasó del desinterés a las primeras instalaciones bajo la fachada de la *British East Africa Company* creada en 1888.

³⁰ J.M. Lonsdale identifica para la década dos períodos de coexistencia mediados por uno (1895-97) de efímero ascenso británico. Finalmente se cierra la década con el inicio de una progresiva dominación política y militar británica. Cfr. Lonsdale, J.M. "The Politics of Conquest: The British in Western Kenya, 1894-1908", The Historical Journal, vol. 20, n. 4, 1977, pp. 841-870. Por su parte Marshall S. Clough plantea la relación de apoyo mutuo entre oficiales británicos y colaboracionistas guikuyu. Los británicos proveían oportunidades de comerciar, empleo en las caravanas y eventual ayuda militar contra otras etnias. Así, algunos aguikuyu supieron sacar provecho de esta coyuntura mientras otros se mantenían hostiles. Cfr. Clough, M. S. Fighting Two Sides. Kenyan Chiefs and Politicians, 1918-1940. Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1990, pp. 8-9.

³¹ Joseph Thomson fue el primer europeo en llegar a tierras guikuyu buscando una nueva ruta a Uganda en 1883. Cfr. Bennett, George Kenya: A Political History. The Colonial Period. Londres, Oxford University Press, 1963, p. 1.

Pronto comenzaron a vislumbrarse las potencialidades productivas de las tierras atravesadas por el ferrocarril. En sus informes a la Corona, el Capitan Lugard comparaba la fertilidad de esas tierras con las de Nueva Zelandia y California³². Por su parte Johnston, el Comisionado del Protectorado de Uganda, las definía como adecuadas para el asentamiento europeo, un perfecto futuro "país del hombre blanco"³³.

El Estado colonial

"Fuimos el cuerpo de elite de un sistema de elite, creado para el benevolente ejercicio de un poder paternalista"³⁴.

Esta autodefinición, proveniente de un funcionario de distrito colonial, es ilustrativa de la concepción de poder puesta en práctica en Kenia.

La institucionalización del Protectorado y luego la Colonia implicaron un nuevo tipo de relaciones con los funcionarios de la Corona. Estos había sido formados para gobernar pueblos dominados en una institución totalmente masculina. Hellen Callaway señala en Gender, Culture and Empire el carácter masculino tanto de la ideología, como de la organización militar, los procedimientos y los rituales de poder y jerarquía que los caracterizaba³⁵. El

³² Lugard, F.D. The Rise of Our East African Empire citado en Bennett, G. Kenya: A Political History..., p. 6.

³³ *Idem.*

³⁴ Murphy, John F. "Legitimation and Paternalism: The Colonial State in Kenya", African Studies Review, vol. 29, n. 3, setiembre de 1986, p. 62.

³⁵ Callaway, Helen *Op. cit.*, p. 5.

Ministerio de las Colonias fue la encarnación de la ideología victoriana. De allí que la "misión" (así aparecía en el discurso oficial) del administrador fuese la pacificación, la lucha contra la esclavitud y la conducción de los colonizados hacia la civilización.

Un espacio de ejercicio de poder de hombres sobre hombres. Los administradores coloniales no fueron funcionarios civiles en el sentido usual del cargo, ellos mismos fueron el gobierno y cargaban en sus propias personas la misma sustancia del gobierno³⁶. Debemos pensar en el administrador como gerente de un Estado colonial que debía intervenir de manera más directa en la vida económica que lo característico en los Estados capitalistas contemporáneos. Un Estado colonial que no dejó espacios de consenso, instancias de mediación no coercitivas entre dos tipos de construcción de orden; en efecto, los medios de coerción fueron burocratizados en una fuerza de policía más que en una fuerza militar.

La relación con el administrador tuvo un peso mayor en el presente siglo (la Colonia fue efectivamente anexada al Imperio en 1920). Entre sus consecuencias hay que señalar la descomposición y desestructuración de la organización política indígena, reemplazada por jefes colaboracionistas (clientelismo) en un gobierno indirecto. Se trataba de autoridades totalmente incorporadas y dependientes de la administración colonial. La jerarquía administrativa los relegaba al último escalón de autoridad después

³⁶ Heussler, R "Why Study the Colonial Service", Corona, vol. 13, n. 5, 1961, pp. 165-66.

de los comisionados de distrito, los comisionados provinciales y por supuesto el gobernador -todos estos cargos en manos de británicos.

La imposición de "jefaturas" trajo aparejada una diferenciación social entre los aguikuyu ya que los jefes se vieron dotados de amplias facultades para acrecentar sus tierras y enriquecerse. Muchos de ellos se sirvieron de su rol de mediadores entre los nativos y los colonos, misioneros y administradores para perpetuarse en sus funciones.

Los comisionados de distrito y los jefes eran los encargados de ejecutar las disposiciones del gobernador y los comisionados provinciales, por lo que entraban en relación directa con la población guikuyu y los colonos europeos. Eran ellos los encargados de "mantener el orden" y cobrar los impuestos. Meinertzhagen se quejaba reiteradamente en su Diario de la incapacidad de los oficiales administrativos de más bajo rango:

"Los oficiales administrativos con pocas excepciones parecen tener aversión a un país planeado por soldados (haciendo referencia a las primeras instalaciones militares en los fuertes)... Esto se debe a la clase baja de los hombre que son nombrados para ocupar cargos administrativos. Pocos de ellos han tenido algún tipo de educación y muchos no tienen ninguna pretensión de pertenecer a una clase educada. Algunos no pueden leer ni escribir. No es ninguna sorpresa que resulten así cuando se sabe que no se les exige ningún tipo de examen para ingresar al Servicio Civil local... Cuando a tales hombres se les dan poderes ilimitados sobre nativos ingenuos y sin educación, no resulta extraordinario que abusen de sus poderes, sufran de megalomanía y se contemplan a sí mismos como pequeños dioses de hojalata..."³⁷.

³⁷ Corresponde a sus notas del 13 de enero de 1904. Cfr. Meinertzhagen, R. *Op. cit.*, p. 132.

Se creó "un país del hombre blanco" donde el africano pasó a ser un ciudadano de segunda. E inmediatamente se "territorializó" la Colonia, con espacios perfectamente delimitados. Hicieron su aparición las provincias, los distritos y las locaciones. Para facilitar la administración del territorio guikuyu se lo dividió en tres distritos, Nyeri, Muranga y Kiambu. Estos a su vez se dividieron en locaciones bajo la autoridad de jefes nativos³⁸.

El Estado colonial³⁹ entró en escena como garante de la articulación entre el sistema productivo de los colonos y el de los africanos, a la vez que actuaba como agente reestructurador de la producción local en función de las demandas de la metrópoli. Como señalan Lonsdale y Berman⁴⁰, se trataba de un Estado que protegía los intereses de los colonos, pero a la vez debía legitimarse frente a los africanos y las corrientes opositoras en el mismo parlamento británico. Esto explica las diversas crisis de legitimación que se produjeron desde su instalación, involucrando algunas veces a los colonos y otras a los africanos. No fue un Estado que simplemente sirvió de instrumento a los intereses de los colonos.

La legitimación⁴¹ frente a los africanos estaba dictada por la

³⁸ Clough, M.S. *Op. cit.*, p. 15.

³⁹ Para la discusión en torno al estado colonial véase Murphy, J. F. *Op. cit.*, pp. 55-65.

⁴⁰ Lonsdale, J. and B. Berman "Coping with the Contradictions...", pp. 487-505.

⁴¹ Legitimación entendida como autocomplacencia frente a sus propios principios políticos.

ideología victoriana a que se hizo referencia: las nociones de superioridad racial y misión civilizadora colocaban al hombre blanco como natural protector del bienestar de los nativos. Dada su condición de "primitivismo", éstos estarían mejor gobernados por la Corona que si lo hicieran ellos mismos⁴². Para asegurar este "orden" en la Colonia se burocratizaron los medios de coerción.

El Estado colonial habitaba así un espacio complejo y contradictorio. Prueba de ésto fue la infructuosa lucha de los colonos por lograr el autogobierno. La respuesta de la administración colonial fue que se mantendría el control imperial de la Colonia para evitar que un autogobierno de los colonos se convirtiera en un control de éstos sobre los africanos -en lugar de la convivencia en igualdad de condiciones. El plazo fijado para su permanencia sería "el que fuese necesario, hasta que los africanos pudiesen participar en el gobierno (alcanzasen la "mayoría de edad") en igualdad de condiciones con la comunidad de colonos"⁴³.

Bajo esta aura de protección paternalista se negaron a los africanos derechos de asociación y libre expresión. Toda vez que intentaron ponerlos en práctica (durante el período estudiado) la administración colonial los calificaba como "peligrosos para el

⁴² C. W. Hobley era partidario de mantener la relación paternalista entre "los nativos de un distrito y sus comisionados ya que ésta fue la clave del éxito de los administradores más eficientes". Cfr. Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 301.

⁴³ Bennett, G. "Settlers and Politics in Kenya, 1945-1952" en V. Harlow and E.M. Chilver (eds.) History of East Africa, vol. II, Londres, Oxford University Press, 1965, p. 309.

buen funcionamiento de la Colonia"⁴⁴.

La administración colonial no estuvo exenta de corrupción. Prueba de ello fue la gestión de numerosos funcionarios que lucraban en beneficio propio bajo el amparo de su cargo. Walter Mayes, al frente del Fuerte de Nandi en 1905, se enriquecía robando el ganado y las mujeres de los vecinos nativos o con las rentas que cobraba a los colonos a cambio de incumplidas promesas de protección⁴⁵.

4. COLONOS, RELIGIOSOS Y COMERCIANTES

Para Buijtenhuijs la relación con los colonos nació bajo el signo del malentendido. Un malentendido que tiene que ver con la representación monolítica de las sociedades africanas. Es así que se pensó que los aguikuyu desconocían la idea de la propiedad privada de la tierra⁴⁶ por lo que el modo de apropiación era sencillo, sólo bastaba apoderarse de una extensión no cultivada y ponerla en valor para tornarse propietario legal e incontestable. Pero los métodos de producción guikuyu requerían de extensiones no cultivadas para barbecho, en el contexto de una agricultura

⁴⁴ Murphy, J.F. *Op. cit.*, p. 62. Los africanos tuvieron representación directa en el Consejo Legislativo recién a fines de la década de 1940.

⁴⁵ Meinertzhagen, R. *Op. cit.*, p. 192.

⁴⁶ Véase la tesis de este autor sobre la sociedad guikuyu en su ya citado trabajo sobre Mau Mau, pp. 10-19 y el artículo de Mukaru Ng'ang'a "What is Happening to the Kenyan Peasantry?", Review of African Political Economy, n. 20, enero-abril 1981, pp. 7-16.

itinerante, o para el pastoreo de las cabras⁴⁷.

El malentendido incluía también la falta de comprensión del valor profundo de la tierra para los aguikuyu, un valor que iba más allá del meramente económico. K. Blixen lo comprendió cuando tuvo que vender sus tierras y forzar el abandono de los aguikuyu que las habitaban:

"Es más que su tierra lo que uno toma de la gente al ocupar las tierras nativas. Es también su pasado, sus raíces y su identidad. Si se les quitan las cosas que solían ver y esperan seguir viendo, de algún modo se les están quitando los ojos..."⁴⁸.

La progresiva apropiación fue el punto de partida de un verdadero cercamiento de las tierras guikuyu -completado en los años cincuenta de nuestro siglo- por las propiedades de los colonos blancos, poniendo fin a las migraciones que desde el siglo XVI eran parte de la vida de dicha etnia. Sin embargo sería erróneo suponer una superioridad inmediata de los colonos blancos frente a los agricultores guikuyu, como si estos últimos hubieran sido inmediatamente absorbidos en las unidades de producción europeas. La prueba está en el hecho de que hasta 1912 el control del mercado doméstico de cereales seguía en manos de los africanos, por lo que sería más correcto hablar de competencia que de dominación en este primer momento de presencia colonial⁴⁹. Una competencia

⁴⁷ P. Gourou señala " Un kikuyu sin cabras no podía ser un hombre social en el pleno sentido del término". Cfr. Gourou, P. "Une paysannerie africaine au milieu du XXe siècle: les Kikuyu et la crise Mau-Mau", Cahiers d'Outre-Mer, oct-dic. 1954, p. 323.

⁴⁸ Blixen, K. *Op. cit.*, p. 375.

⁴⁹ E. Huxley, citado en Lonsdale, J. and B. Berman "Coping with the Contradictions...", p. 501.

desequilibrada ya que los europeos contaban con recursos para inclinar progresivamente la balanza a su favor.

El malentendido también se daba entre los aguikuyu quienes vieron a los primeros colonos asentados en sus tierras como *ahoi* que tarde o temprano las dejarían libres. "Vivían en la ilusión de que las tierras eran suyas", afirma Karen Blixen⁵⁰. La pesadilla comenzó cuando los europeos empezaron a destruir los cultivos guikuyu y los bananos para sembrar trigo y café⁵¹ y sobre todo, cuando la administración británica hizo oídos sordos a los reclamos de los nativos⁵².

Karen Blixen, recordando "viejos tiempos", habla de los cambios en las relaciones entre aguikuyu y colonos que comenzaron siendo amistosas, pero que cambiaron radicalmente cuando "el país se convirtió en una empresa"⁵³.

La captación forzosa de mano de obra para las primeras plantaciones no fue para nada sencilla y llevó al establecimiento,

⁵⁰ Blixen, K. *Op. cit.*, p. 373.

⁵¹ El café fue introducido en Kenia a fines del siglo XIX. En 1914 llegó a ser el primer producto de exportación. En los años subsiguientes las áreas de cultivo de café aumentaron en detrimento de los cultivos de subsistencia (en 1926 se incorporaron 65,140 acres que hasta entonces se dedicaban al cultivo de especies alimenticias). Cfr. Presley, C.A. "Labor Unrest among Kikuyu Women in Colonial Kenya", p. 256.

⁵² Clough, M.S. *Op. cit.*, p. 21.

⁵³ "Berkeley como su hermano Galbraith Cole y su cuñado Lord Delamere, fue un antiguo colono, un pionero de la Colonia, amigo de los masai... él podía hablar con ellos de los viejos tiempos en su propia lengua... Los viejos jefes se sentaban y discutían sus problemas con él...". Cfr. Blixen, K. *Op. cit.*, pp. 218-223.

en un primer momento, de relaciones directas entre los colonos y los jefes, fuera de la mediación estatal⁵⁴.

Las relaciones con los misioneros fueron múltiples y tuvieron mucho que ver con el origen de la misión. En efecto, las primeras misiones que hicieron su arribo entre los dos siglos (1898 y 1910) correspondían a sociedades misioneras que se repartieron sus zonas de influencia: la Sociedad de Misiones Anglicanas de Londres, la Iglesia de la Misión Escocesa de Edimburgo, la Misión del Interior de Africa de tendencia bautista y adventista junto a la Sociedad Misionera Evangelista (ambas dirigida por estadounidenses) y la francesa Sociedad Católica de los Padres del Santo Espíritu con apoyo de la *Missiona Consolata* de Turín.

Estas misiones instalaron sus escuelas, hospitales y hasta plantaciones obteniendo tierras por diversas vías: algunas veces los mismos jefes se las otorgaban para construir la iglesia, otras ellos mismos las solicitaban a los miembros del *mbari* pagando un precio por ellas⁵⁵.

Los religiosos vivían su "misión" con los ojos de su particular iglesia. Eran europeos y estadounidenses haciendo una cruzada en favor del cristianismo sin dejar de añorar sus lugares de origen. Construían pequeñas islas en medio de "los salvajes". Las impresiones de Karen Blixen sobre la vida de algunos de ellos son un buen ejemplo de ese estado de ánimo:

⁵⁴ E. Huxley, citado en Lonsdale, J. *Op. cit.*, p. 501.

⁵⁵ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, Tercera Parte, Capítulo 2.

" Era extraordinario ver como la Iglesia de Roma cargaba con su atmósfera donde quiera que se instalara... Los Padres planearon y construyeron... una fina iglesia gris con una bonita torre... en medio de su plantación de café, que era la más antigua de la Colonia... se veía impresionante en el paisaje y lo mismo podría haber estado ubicada en un cantón de Suiza o en el Norte de Italia... Mientras estaban muy interesados en la vida de la Colonia (los Padres) eran al mismo tiempo y en su particular modo de vida francés, exiliados, pacientes y alegres obedeciendo órdenes de naturaleza misteriosa. Pero cuando la orden de relevo era dada, podían dejar inmediatamente sus asuntos en la Colonia y marchar en línea recta a Paris...⁵⁶.

Como contrapartida uno podría preguntarse ¿cómo se habrán representado los africanos del este de Africa al Dios cristiano? Sin duda como un dios políglota de acuerdo a la misión. Aquí sería interesante, lo que merecería otro trabajo, estudiar las relaciones de fuerza con las religiones indígenas, los sincretismos, los conflictos, etc. Por ejemplo, en el caso guikuyu los intensos conflictos que suscitó el cuestionamiento por parte de la Iglesia no sólo de las religiones autóctonas⁵⁷ sino de prácticas muy importantes para el orden interno de esas sociedades como la intervención en el sexo femenino (cliredoctomía y mutilación de los labios vaginales) o la poligamia. No es raro suponer que en muchos casos el trauma mental causado por el cuestionamiento de toda una cosmogonía haya terminado en el suicidio.

En lo que respecta a la conversión, no puede pensarse en una aceptación pasiva de la nueva ideología. Por el contrario, el

⁵⁶ Blixen, K. *Op. cit.*, pp. 28-29.

⁵⁷ En el caso de los aguikuyu, el rechazo de la religión nativa fue acompañado por consecuencias que llevaron a la pérdida de coherencia de la familia que era, a su vez, el lugar por antonomasia para las prácticas religiosas de veneración de los ancestros. *Cfr.* Buijtenhuijs, R. *Op. cit.*, p. 88.

escaso consenso alcanzado por las iglesias cristianas desde su instalación indica la resistencia a la evangelización -sobre todo después del conflicto en torno a la práctica de intervención en las mujeres durante la iniciación- (en 1952 sólo el 10% de la población estaba inscripto como practicante en las iglesias cristianas)⁵⁸.

Algunos advenedizos intentaron servirse de estas instalaciones religiosas para fines *non sancta*. En 1902 el Coronel Meinertzhagen pidió la deportación para un carpintero inglés que acompañaba a tres misioneros italianos de la orden de Los Padres Blancos. Lo acusaba de abusar sexualmente de las jóvenes guikuyu que se convertían. Al parecer éste les decía que no llegarían a ser verdaderas cristianas hasta que no tuvieran relaciones sexuales con un cristiano (*sic.*)⁵⁹.

Por último las relaciones con los comerciantes son, para autores como Peter Rogers⁶⁰, características y dominantes en el período que el mismo denomina como de "negociación en la transición" (1890-1900). Basándose en fuentes administrativas británicas llega a la conclusión de que el comercio, más que la confrontación fueron predominantes en las relaciones aguikuyu-británicos. Según este autor, el comercio con los británicos fue una mera extensión del ya existente con las caravanas swahili -intercambio de productos alimenticios por productos foráneos, tendiente a satisfacer la

⁵⁸ Véase el Capítulo 7.

⁵⁹ Meinertzhagen, R. *Op. cit.*, p. 34.

⁶⁰ Rogers, P. *Op. cit.*, pp. 255-270.

demanda de las rutas de comunicación británicas a Uganda.

Los contactos con los comerciantes británicos no estuvieron exentos de hostilidades y desconfianza mutua. Las caravanas de comerciantes destruían cultivos, robaban, abusaban sexualmente de las mujeres, etc. De allí que la imagen que los aguikuyu se hicieron de los británicos y de sus porteadores árabes o swahili fuera más bien de profunda aprensión⁶¹.

A raíz de esta expansión de las operaciones comerciales con los británicos, sobre todo para el abastecimiento de las guarniciones, se fortaleció un grupo de ricos comerciantes guikuyu quienes además fueron los contactos con las redes de comercio, tanto hacia la costa como hacia el interior.

Se trataba de un comercio no exento de aventureros como el caso del autoproclamado "rey de los wa-kikuyu", John Boyes. Su libro es una apología de sí mismo como un héroe "cuando la posibilidad de vivir aventuras, como en las épocas del Capitán Cook, se tornaba muy remota"⁶². Mezcla de cazador, comerciante y explorador, Boyes fue un oportunista que vio en el comercio con la costa swahili la posibilidad de enriquecimiento. Se asoció con el próspero grupo de aguikuyu dedicados al comercio de marfil y cuando pudo obtener una importante carga huyó dejando atrás "su reinado"⁶³.

⁶¹ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 40.

⁶² Palabras del editor de Boyes, John John Boyes. King of the Wa-Kikuyu. Londres, Frank Cass & Co. Ltd., 1968, Prefacio, p. viii.

⁶³ El mismo Coronel Meinertzhagen lo definía como "un zorro astuto" cuando ni él mismo se libró de las artimañas de Boyes quien le compró un rifle que jamás pagó. Cfr. Meinertzhagen, R. *Op. cit.*, p. 58.

5. LA CUESTION DE LA TIERRA Y LAS PRIMERAS REACCIONES DE PROTESTA

La introducción de los cultivos de exportación a principios de este siglo provocó profundos cambios en la economía política guikuyu. El problema de la mano de obra para los cultivos se solucionó por la instauración de un sistema de impuestos (Regulación del Impuesto a las Cabañas de 1901 y la Ordenanza de Impuesto a las Cabañas y de Capitación de 1902)⁶⁴, la imposición de un sistema de trabajo compulsivo (Ley de Trabajo Comunal de 1908) y restricciones legales y administrativas a la producción de los mismos⁶⁵. La división del trabajo por género se vio alterada por la incorporación en masa de los hombres ya sea para las plantaciones, el ferrocarril o las minas.

El sistema de trabajo migrante con contratos de seis meses a dos años de duración acrecentó las responsabilidades de las mujeres que se quedaban en la unidad doméstica con sus hijos.

Bajo el Protectorado se puso en marcha la primera reglamentación de tierras (1897) que otorgaba certificados de derecho de ocupación por un lapso máximo de 21 años (renovables por un período similar).

⁶⁴ Se estableció que todo hombre adulto jefe de unidad doméstica sería el responsable del pago de los impuestos. El no acatamiento de esta ley se penaba con tres meses de cárcel a menos que se justificase por enfermedad o pobreza. El impuesto de capitación se impuso para incluir en la recaudación a todo varón desde los 16 años aunque no fuera jefe de unidad doméstica. El pago directo de estos impuestos se hizo extensivo a las mujeres a partir de 1934. Cfr. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 47.

⁶⁵ En la década de 1910 la Comisión de Tierras Nativas decidió que los funcionarios del gobierno deberían poner en práctica una política de "estímulo al trabajo" para forzar la incorporación masiva de los africanos como mano de obra en las plantaciones.

Esta temprana disposición tenía por objetivo evitar que las transacciones sobre tierras se concretaran directamente entre colonos y africanos, sin la mediación imperial.

El problema de la propiedad de los colonos frente a los derechos sobre la tierra de los nativos se resolvió determinando que los derechos residían en el uso del suelo y que toda tierra sin cultivar u ocupar se consideraba "vacante" (1901). Consecuentemente toda tierra vacante pasaba a pertencer a la soberanía territorial del poder colonial (adquirían el estatus de "tierras de la Corona") que podía disponer de ellas como quisiera⁶⁶.

Las tierras colindantes al ferrocarril tenían un estatus especial y podían concederse títulos de ocupación por un máximo de 99 años. Esta prerrogativa se hizo extensiva al resto de las tierras de la Corona por la Ordenanza de 1902. Sucesivas legislaciones (Ordenanzas de las tierras de la Corona de 1915, 1920 y 1921) permitieron la incorporación de más tierras bajo el estatus de "tierras de la Corona": todas las tierras ocupadas por los nativos y las reservadas para ellos. El término de concesión de títulos se extendió a 999 años y se hizo retroactivo para los que ya tenían certificados por 99 años. Los nativos habitantes de las reservas no tenían ningún derecho para alienarlas y éstas podían perder, en el momento que la administración colonial lo dispusiera,

⁶⁶ Okoth-Ogendo, H.W.O. "Land Ownership and Land Distribution in Kenya", citado en Kiamba, Makau "The Introduction and Evolution of Private Landed Property in Kenya", Development and Change, vol. 20, n. 1, enero de 1989, p. 124. Wolff, Richard D. The Economics of Colonialism. Britain and Kenya, 1870, 1930. New Haven y Londres, Yale University Press, 1974, Capítulo 3.

su estatus de reserva y ser vendidas a los colonos europeos.

Ya en los años 30 de este siglo las sucesivas ordenanzas (Ordenanzas de las Tierras de la Corona de 1938 y 1939 y la Ordenanza sobre Tierras Nativas del mismo año), dejaron de referirse a las reservas como "tierras de la Corona" y pasaron a denominarse "tierras Nativas". En ellas se seguiría aplicando la legislación africana sobre tierras pero en vistas a pasar gradualmente a la propiedad privada. En tanto que las que poseían los colonos adquirieron el rango de propiedades permanentes y exclusivas para europeos⁶⁷.

Estas políticas sobre el derecho de propiedad de la tierra fueron acompañadas por otras tendientes a evitar la competencia de los campesinos guikuyu con los colonos. En efecto, se prohibió estrictamente a los aguikuyu cultivar café -el cultivo más rentable por entonces- y cualquier otro cultivo de exportación en el período de entreguerras. La justificación oficial fue que la falta de experiencia de los africanos en ese tipo de cultivos, podría traer aparejada la proliferación de plagas o productos de baja calidad lo que dañaría el prestigio internacional del café keniano. Nuevamente se recurría a la "inmadurez de los nativos" como "chivo" expiatorio⁶⁸.

La reacción de los aguikuyu afectados por tales políticas no se

⁶⁷ Makau, K. *Op. cit.*, pp. 124-130.

⁶⁸ Clough, M.S. *Op. cit.*, p. 79. Wrigley, C.C. "Kenya: the Patterns of Economic Life, 1902-45" en Harlow, V. and E.M. Chilver (eds.) *Op. cit.*, p. 246.

hizo esperar y se formaron las primeras organizaciones. En 1920 la Asociación Kikuyu y en 1921 la Asociación de Jóvenes Kikuyu. La primera tenía por principal consigna la lucha por la tierra y era una agrupación más bien elitista ya que en sus filas figuraban prestigiosos jefes. La segunda agregaba la protesta por la situación de los trabajadores (hombres y mujeres) en las plantaciones.

La puesta en práctica de un sistema de registro de africanos en 1920 con la imposición de una tarjeta de identificación obligatoria (*kipande*)⁶⁹ y la duplicación de los impuestos sobre la vivienda y de capitación provocaron duras reacciones. El líder de la asociación de jóvenes, Harry Thuku, fue arrestado en 1922 y deportado, en tanto que el resto de los miembros fueron duramente reprimidos por la policía⁷⁰.

La organización liderada por Thuku llegó a convertirse en un movimiento de masas que incluía a luos y kambas (otras importantes etnias de Kenia). De allí que haya podido reorganizarse dos años después de su arresto bajo el nombre de Asociación Central Kikuyu. Aunque mucho más centrada en la problemática guikuyu, esta nueva organización que tuvo a Kenyatta como líder indiscutido, continuó con las estrategias de confrontación y los mítines de masas puestas

⁶⁹ Consistía en un pequeño estuche metálico que contenía la historia laboral del individuo y que éste debía portar colgado de su cuello. K. Blixen relata como a partir de la introducción del *kipande* tuvo que llamar a un oficial de policía desde Nairobi para que viniese a registrar a todos los aguikuyu que vivían en sus tierras. Cfr. Blixen, K. *Op. cit.*, p. 134.

⁷⁰ Bennett, G. Kenya: A Political History..., pp. 45-46.

en prácticas por su predecesora.

La coyuntura de la Primera Guerra Mundial es muy importante por sus consecuencias tanto para colonos como para africanos en este proceso de medición de fuerzas por el control de los recursos. Contrariamente a la tesis pesimista que ve negativamente la situación generada por la Primera Guerra, John Overton considera que durante ese lapso la economía de los colonos se tornó más productiva y eficiente.

En efecto, podría pensarse en la falta de mano de obra europea⁷¹, en las restricciones al comercio y las dificultades para el transporte como determinantes para un retroceso productivo. Sin embargo el peso de todas estas cargas recayó en la población africana. Aquí el Estado colonial apoyó a los colonos con políticas de aumento de impuestos que provocaron la progresiva declinación de la economía africana. El punto más profundo en este descenso estuvo determinado por la terrible peste y sequía que los afectó en 1918.

Los colonos pasaron a ser los indiscutibles dominadores de la economía keniana, sobre todo, en lo concerniente al monto de las exportaciones. Durante el lapso que duró el conflicto contaron con planes de asistencia especialmente concebidos por la administración colonial para mantener el suministro de créditos. La oferta de mano de obra barata se mantuvo alta durante todo el conflicto. Por un lado se forzó el trabajo de mujeres y niños y por otro se colocó a

⁷¹ En algunas regiones la ausencia de población europea masculina llegó al 70% Cfr. Overton, J. "War and Economic Development: Settlers in Kenya, 1914-1918", Journal of African History, vol. 27, 1986, p. 86.

los pocos varones, aún no reclutados, en la dura elección de marchar a la guerra como porteadores⁷² o emplearse en las plantaciones. Esto último explica las masivas migraciones de familias hacia las zonas de plantaciones entre 1917 y 1918.

⁷² Reclutados en el Cuerpo de Cargadores o en la Compañía Real de Fusileros, ambas famosas por las altas tasas de mortalidad provocadas por enfermedades y por largos períodos de servicio bajo una dieta alimenticia deficiente. Cfr. Overton, J. *Op. cit.*, p. 88. Según Hobley las epidemias de disentería y neumonía hicieron estragos entre los porteadores. Cfr. Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 287. El total de africanos reclutados durante la Primera Guerra ascendió a 150,000 hombres, de los cuales al menos 46,618 murieron en combate o como resultado de enfermedades. Cfr. Wolff, R. *Op. cit.*, p. 109

CAPITULO 3

ORGANIZACION DE LA PRODUCCION POR GENERO

Si se entiende por producción toda actividad humana tendiente a procurar o aumentar el valor de los recursos (incluyendo las labores domésticas estereotipadas como no productivas)¹, su esencia relacional, es decir, gestada por interrelaciones humanas, explica el carácter eminentemente cultural que permea a cada uno de los actos que la constituyen. Actos regidos por normas, códigos y también con un significado simbólico que los sanciona, que los legitima y les da sentido social en un determinado contexto histórico.

Un ejemplo de organización de la producción se da cuando una determinada sociedad se enfrenta a bienes escasos y muy valorados. Sus miembros pueden asegurar la transmisión de los mismos por herencia y matrimonio afectando la composición del parentesco, la estructura de edades y los patrones de autoridad en la unidad doméstica. Esto determina a su vez, su superficie y composición y puede impulsar a los jóvenes miembros a la fundación de nuevas unidades allí donde la cercanía de tierras abundantes lo permitan². Por otra parte, para asegurar la producción de los bienes se hace imperativa una división del trabajo entre sus miembros. Y como tal puede implicar jerarquías entre ellos, hombres y mujeres. Todo depende de la peculiar coordinada espaciotemporal en la que el

¹ McC. Netting, R., R. Wilk and E. Arnould *Op. cit.*, pp. 6-7.

² *Idem.*, p. 12.

grupo social en cuestión protagonice sus relaciones de producción.

En el marco de esta propuesta de análisis de las relaciones de producción por género, escogí a la unidad doméstica como unidad de estudio³. Por eso comienzo el presente Capítulo con algunas reflexiones en torno a la categoría y su aplicación a la sociedad guikuyu. Es así que analizo al *mbari* teniendo en cuenta los imaginarios construidos en las fuentes sobre la idea de familia, la peculiar manera de relacionarse con la tierra como determinante de las diferencias sociales entre hombres y mujeres y la organización de la producción. También incluyo algunas referencias al comercio como actividad de hombres y mujeres guikuyu. Luego focalizo las consecuencias derivadas de la presencia colonial en la organización de la producción por género a partir de la incorporación del trabajo asalariado en las plantaciones y del surgimiento de la ciudad como un espacio nuevo para hombres y mujeres guikuyu. Finalmente agrego algunas reflexiones sobre el estatus de hombres y mujeres de acuerdo a la organización de la producción durante el período en estudio.

1. LA UNIDAD DOMESTICA: EL *MBARI*

La unidad doméstica, como una categoría analítica en sentido estricto, está mediatizada por la intervención del científico

³ Sobre la discusión en torno a la aplicación de esta categoría como término transcultural véase Davison, Jean "Who Owns What? Land Registration and Tensions in Gender Relations of Production in Kenya" en Davison, Jean (ed.) Agriculture, Women and Land. Boulder y Londres, Westview Press, 1988, pp. 157-176.

social y su propia óptica cultural, es decir por su perspectiva teórica concreta. La unidad doméstica como construcción cultural (es decir con historicidad) cambia conforme lo hacen las sociedades⁴. Así, su forma y sus actividades (producción, distribución, transmisión, reproducción, etc.) cambian o son diferentes de una sociedad a otra y según el momento histórico en consideración. Lo mismo puede afirmarse con respecto a las relaciones de género que se dan en su interior, en la medida que son en esencia compromisos, siempre imperfectos, entre imperativos funcionales conflictivos, las estructuras preexistentes, las normas sociales y el resto de los contenidos culturales (tales como los patrones de autoridad y deber) socialmente sancionados⁵.

Por lo tanto, si bien existe una unidad doméstica unívoca como herramienta de investigación, contextualizada, conduce a identificar una pluralidad de unidades domésticas.

En lo que respecta a su contenido, la unidad doméstica tiene una dimensión familiar en la que se enfatizan las relaciones de nacimiento, adopción, matrimonio, etc. entre sus miembros, y otra

⁴ Yanagisako, S.J. "Explicating Residence: a Cultural Analysis of Changing Households among Japanese-Americans" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) *Op. cit.*, pp. 330-331.

⁵ McC. Netting, Robert and R. Wilk "Household changing Forms and Functions" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) *Op. cit.*, pp. 1-28. Por ésto se debe vencer la tentación de clasificar a las unidades domésticas o a las relaciones de género que se tejen en su interior desde la particular óptica de familia occidental y del siglo veinte. Facilmente pueden asociarse relaciones matrilocales o patrilocales con matriarcado o patriarcado, pensando que la línea de sucesión hereditaria determina las relaciones de autoridad, el control del trabajo, la propiedad de los bienes o los derechos de herencia.

que tiene que ver con las actividades de producción y/o consumo, sin tener en cuenta si sus miembros están ligados por parentesco o son co-residentes⁶. Es así que puede contener varias familias ligadas por parentesco e incluso a personas o familias "agregadas" y ligadas por relaciones que tienen que ver con el funcionamiento productivo de la unidad doméstica. Todas estas relaciones que se tejen en su seno tienen, como ya se señaló, significados culturales producidos por la misma sociedad y que indican la presencia de patrones de práctica social. Se supera así la tendencia a definirla de acuerdo a sus "funciones"⁷.

Durante la década de 1970 y principios de los ochenta las discusiones de los antropólogos en torno a esta categoría se polarizaron en dos corrientes. Una funcionalista y economicista que se centró en el estudio de las actividades productivas, de consumo y reproductivas comunes a los miembros de una unidad doméstica y destinadas a la satisfacción de sus necesidades y la otra haciendo énfasis en los símbolos, valores y significados que caracterizan a la familia. Autores en esta última corriente insistían en la inclusión de los propios conceptos de la gente sobre familia y hogar, por considerar que éstos influyen en la manera en que se ponen en práctica el matrimonio, la procreación y la acumulación,

⁶ Carte, Anthony "Household Histories" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) *Op. cit.*, p. 45.

⁷ Yanagisako, S.Y. *Op. cit.*, pp. 331-332.

transmisión y herencia de recursos materiales y culturales⁸.

Desde mi punto de vista, la unidad doméstica constituye el espacio primigenio de manifestación de los significados culturales mediante la socialización, el parentesco, la división del trabajo por sexo, los roles sexuales y por edad, etc. La dinámica es intrínseca a ella y va configurando roles y acciones a lo largo de la vida de sus integrantes.

Por último hay que señalar que la unidad doméstica no es un espacio cerrado, por el contrario, está en permanente interrelación con la sociedad de que forma parte. Interactúa con otras unidades domésticas de la comunidad y con otras comunidades, intercambiando bienes, personas y cultura⁹.

En el caso de los aguikuyu, la unidad doméstica (*mbari*) -a la que correspondía una determinada área de tierra (*githaka*)- estaba compuesta por una familia poligámica y sus virtuales extensiones. El líder de la misma era un hombre, quien debía otorgar a cada esposa la tenencia de una parcela de tierra. Así, dentro de la unidad doméstica, cada esposa y sus hijos constituían una subunidad con su propia cabaña, una parcela de tierra para producir y un

⁸ Véase para la primera corriente Spijkers-Zwart, S.I. "The Household and "Householding": Some Conceptual Considerations" en C. Presvelou and S.I. Spijkers-Zwart The Household, Women and Agricultural Development. Wageningen, Veenman and Zonen, 1980, pp. 69-73, y para la segunda Rapp, R. "Examining Family History: Household and Family", Feminist Studies, n. 5, 1979, pp. 175-181.

⁹ Como afirman Jane Guyer y Pauline Peters, las fronteras de la unidad doméstica son muy "permeables". Cfr. Guyer, Jane I. and Pauline E. Peters "Conceptualizing the Household: Issues of Theory and Policy in Africa. Introduction" en Development and Change, vol. 18, n. 2, abril, 1987, p. 205.

granero¹⁰.

En cada *mbari* los miembros tenían estatus específicos fijados por una serie de ritos, que marcaban cada etapa de la vida de la persona y lo integraban a subgrupos por edad. Esta dinámica social se fue conformando en el transcurso de las migraciones hacia el centro de la actual Kenia.

Como producto cultural, el *mbari* fue modelado progresivamente conforme se daban los avances y las incorporaciones de tierras. En el transcurso de este proceso, toda una serie de ritos y mitos se constituyeron como sólido fundamento de una manera de ser y de actuar para cada miembro del grupo. También se fue instituyendo una reglada división del trabajo y se legitimó la presencia dominante de los consejos de hombres como únicos líderes y por lo tanto facultados para tomar las decisiones más importantes.

Dado el carácter de las fuentes utilizadas, considero conveniente comenzar el análisis del *mbari* por la ideología de familia presente en las mismas. En efecto, en todas ellas hay una identificación muy fuerte entre unidad doméstica y familia, ya que las relaciones sociales de producción entre sus miembros y las relaciones de producción con los recursos naturales aparecen determinadas por las relaciones familiares.

¹⁰ Según J. Guyer y P. Peters, esta característica de pequeñas subunidades asimiladas dentro de la gran unidad del *mbari* es propia de las sociedades en donde las mujeres obtienen el acceso a la tierra a través de la familia de su esposo en lugar de recibirla de su familia natal. *Idem.*, p. 206.

La idea de familia en las fuentes

Cagnolo y Leakey destacan el rol de base social desempeñado por la familia como vehículo de cualquier tipo de manifestación individual (religiosa y socioeconómica entre otras). Particularmente Cagnolo se refiere a todo lo relacionado con la familia como "la vida de hogar". La ilustración con la que comienza el Capítulo¹¹ nos adelanta el contenido y la peculiar mirada desde la que procederá a describirla: una vivienda guikuyu, muy parecida a la representación cristiana del pesebre con la Sagrada Familia, iluminada por un fogón en el centro. Sobre el fuego hay una gran olla y una mujer revolviendo el contenido con un pequeño niño sobre su espalda. A su derecha, dos hombres conversan animadamente y a la izquierda, un joven escucha los relatos de un anciano. Tenemos así, un primer indicio de la interpretación de Cagnolo sobre la división del trabajo en el seno de una familia aparentemente monogámica.

Para este autor, el inicio de la construcción de una cabaña era el símbolo fundacional de una familia, a la vez que la expresión de la solidaridad que ponía de manifiesto la existencia de toda una red de lazos de familia. En la construcción de la cabaña se señala ya una división sexual del trabajo: los hombres colocan los troncos que sirven de base a la estructura, demarcando un espacio circular, y las mujeres se encargan de transportar al sitio elegido el resto de los materiales. Ellas colocan el techo una vez que los hombres concluyen la armazón y preparan abundantes alimentos para los trabajadores.

¹¹ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, Capítulo 1, pp. 49-57.

Por la descripción de Cagnolo, se evidencia todo un proceso que desembocó en una peculiar concepción guikuyu de la manera apropiada en que debía construirse el hogar. Hay una cuidadosa elección del sitio y de la orientación de, por ejemplo, la puerta para entrar que queda protegida de los vientos. El progresivo conocimiento del terreno fue sin duda modelando este tipo de procedimiento.

En el interior de cada cabaña, otros troncos marcaban las divisiones: un espacio para el dormitorio, otro para guardar utensilios (ollas, calabazas), otro para animales y el centro para el fogón.

Sólo después de concluir con esta descripción, aclara que no se trata de la vivienda de todos los integrantes de una familia. Sus ocupantes serían la mujer y sus hijos, en tanto que el hombre construía su propia cabaña cercana a aquella, pero separada y con una disposición interior distinta, más austera y adaptada como salón para recibir visitas. Ambas convergían a un pequeño patio, a veces rodeado por una empalizada.

Cagnolo finaliza un tanto escandalizado por la ausencia de una concepción de la propiedad privada a la manera occidental, le preocupa sobre todo la falta de la idea de pago de "renta" por el uso del suelo que a su entender debería aplicarse a los "agregados" al *mbari*.

En todo su análisis de la institución familiar hay una constante negativa a hablar de familia poligámica. El Capítulo no menciona ni una sola vez esta posibilidad (jamás usa el plural para referirse a las esposas) y el lector termina creyendo que se trata de una

familia monogámica.

Lambert, por su parte, no menciona a la familia en sí, prefiere detenerse en el sistema de grupos de edad y sus funciones tanto para hombres como para mujeres.

Lo mismo puede decirse de H.R. Tate, otro funcionario mucho más preocupado por los mecanismos de la justicia y sucesión y de los ritos de pasaje guikuyu. Lo que sí incluye es un pormenorizado cuadro de la relación de parentesco entre los aguikuyu en el seno de la familia poligámica¹² y una referencia al uso de la tierra por las esposas y a la transmisión de la propiedad. Su visión de la familia guikuyu es más pragmática, ya que para él lo importante es visualizar las leyes que gobiernan el uso de los recursos y su herencia:

"Un propietario guikuyu divide su tierra en parcelas de cultivo por cada una de sus esposas. Dichas divisiones se llaman *Thanju* (de *Ruthanju* que significa vara o estaca ya que esa es la unidad de medida). Cuando adquiere una nueva esposa le otorga una porción de la tierra cultivada por las otras esposas o delimita una porción del bosque que los hombres de su familia han desmontado para ella. Los hijos de esas respectivas esposas heredan por medio de sus madres una porción de su terreno cuando el padre muere..."¹³

K. Routledge completa esta idea afirmando que la superficie de un *mbari* varía en proporción a la riqueza de su propietario: "...un hombre pobre tiene sólo una cabaña para él y su esposa, en tanto

¹² Tate, H.R. "Further Notes on the Southern Gikuyu of British East Africa", p. 291-293.

¹³ *Idem.*, p. 297.

que un hombre rico puede tener ocho o diez cabañas..."¹⁴.

Para Kenyatta la familia es uno de los pilares de la organización social guikuyu. Identifica familia o *nyumba* (hogar) y *mbari* y lo define como el grupo formado por aguikuyu unidos por lazos de sangre: el esposo y sus esposas, los hijos y los nietos. Excluye así a los agregados en la unidad de producción. Según este autor, la organización social guikuyu puede esquematizarse en círculos concéntricos que se van conteniendo. Así, varias familias constituyen un *clan* (él mismo utiliza esta denominación) y varios clanes un *moherega* unido más por lazos de solidaridad que de sangre¹⁵.

La clave del funcionamiento de la familia radica, para Kenyatta, en sus "patrones de comportamiento regidos por un sistema patrilineal":

"El padre es el gobernante supremo del hogar. El es el propietario de prácticamente todo, en otras palabras, él es el custodio de la propiedad familiar. Es obedecido y respetado por todos los miembros de la familia"¹⁶.

Esta buena gestión del hogar era importante, no sólo en lo concerniente al funcionamiento interno del *mbari*, sino ante el

¹⁴ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 117. En sus notas esta antropóloga registró la composición de algunos *mbari*. Por ejemplo "Hogar D: cinco cabañas. 1. Esposa principal con tres hijos; 2. Una esposa con un hijo joven; 3. Una esposa con dos niños; 4. Reciente esposa (el casamiento se celebró hace seis meses) y 5. Médico. Hogar F: una cabaña, una pareja con su hijo. Hogar G: una cabaña, una viuda viviendo sola (con una hija ya casada, un hijo viviendo con amigos y otro hijo muerto)" *Cfr.* Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 119. También Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 132.

¹⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.*, Capítulo 1, pp. 1-19.

¹⁶ *Idem.*, p. 9.

resto de la comunidad guikuyu. De ello dependía la posibilidad de destacarse en la vida pública¹⁷. El *mbari* era, entonces, el primer espacio de ejercicio de la autoridad masculina del padre. En tanto que le incumbía a la madre el rol de mediadora en los conflictos entre el padre y sus hijos.

A diferencia de Cagnolo, Kenyatta insiste en la poligamia y, siguiendo su descripción de las relaciones en el seno de la familia de acuerdo a "patrones de comportamiento", caracteriza la relación entre las co-esposas como de compañerismo dictado por la "posesión del mismo hombre". También esboza una cierta jerarquía entre ellas, al señalar el respeto que las esposas más jóvenes debían profesar por la de mayor edad. La expresión simbólica de esa "superioridad" estaría dada por su participación en los rituales religiosos del grupo familiar, siendo ésta una atribución propiamente masculina¹⁸.

Para Leakey la importancia de la familia entre los aguikuyu residía en su papel de espacio de expresión de ceremonias sociales y religiosas así como también de educación de los hijos¹⁹. Al igual que Tate, considera fundamental el estudio de los múltiples lazos de relación familiar y sus denominaciones en lengua guikuyu, para comprender el funcionamiento interno de la familia. Sin embargo Leakey no se contenta con la simple enumeración de apelativos. Estudia su semántica y así intenta descifrar su sentido simbólico:

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*, pp. 10-11.

¹⁹ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 1-2.

"En sentido estricto *baba* significa mi padre, puede considerarse así desde el punto de vista legal pero no corresponde necesariamente al sentido físico... Los padres por clasificación (tíos paternos) también son llamados *baba*... Una mujer llama *baba* a toda la gente que su esposo llama *baba*, porque ella y su esposo son una sola persona... (ya que) una mujer era considerada la parte femenina de su esposo... En sentido estricto *maitú* significa mi madre pero se hace extensivo a las esposas de las personas clasificadas como padres y a las otras esposas del padre..."²⁰.

La relación con la tierra

Kershaw define al *mbari* como un sistema de propiedad de la tierra controlado por un grupo de hombres unidos por relaciones patrilineales²¹. La administración estaba en manos del *muramati* quien la repartía en función de las necesidades de los miembros. Este fungía como un *primus inter pares*, ya que si bien es cierto que todo padre podía conceder terrenos a sus hijos cuando contraían matrimonio, a su muerte era necesaria la confirmación del *muramati* y de los ancianos del *mbari*. Si un hombre moría sin descendencia masculina la tierra volvía al *mbari* como un todo.

Al tratarse de una sociedad esencialmente migrante, que se reproducía incorporando nuevas tierras, se establecían también lazos con otros miembros de la etnia para que los ayudasen en este proceso. En estos casos podía o no podía existir una relación de sangre.

Según Kershaw²² durante las migraciones del siglo XIX se dieron

²⁰ *Idem.*, Capítulo 20, pp. 819-887.

²¹ Kershaw, G. *Op. cit.*, p. 174.

²² *Idem.*, pp. 175-177.

dos modelos de apropiación de la tierra. Uno fue el de compra a los ndorobo durante la expansión hacia el sur²³. En este caso los hombres de varios *mbari* podían unirse para adquirir el terreno que pertenecía a un solo ndorobo conservando, de este modo, el sentido de unidad de origen de la tierra. En las palabras de esta autora, cada *mbari* veía a su vecino como hermano del mismo padre (la tierra). Sin embargo se mantendría la unidad de cada *mbari* por tres generaciones ya que el matrimonio entre sus miembros estaba estrictamente prohibido. Tal restricción cesaba con la cuarta generación. Dada la escasa superficie anexada por cada *mbari* -y la necesidad de disponer de ésta para las futuras generaciones-, este tipo de incorporación de tierras no daba lugar a la instalación de *ahoi* (migrantes, singular: *muhoi*). Es decir a aquellas personas sin derecho a la tierra, pero que con la autorización del *muramati* podían instalarse con sus familias y cultivarlas²⁴.

En el otro modelo, la diferencia estaba dada por el hecho de que los aguikuyu de diferentes *mbari* compraban una gran extensión de tierra y la prohibición de contraer matrimonio entre sus miembros era a perpetuidad. Por la extensión de tierras a su disposición, cada uno de estos *mbari* podía incorporar a otros como secciones del principal. Sin embargo esta disponibilidad de recursos naturales

²³ También descripto por Leakey. Cfr. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 87-105.

²⁴ Los hijos de un *muhoi* no tenían ningún derecho sobre la tierra a la muerte de sus padres, por lo que generalmente migraban en busca de otras tierras o negociaban su permanencia con el *muramati* del *mbari*. Cfr. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 30. Leakey L.S.B. *Op. cit.*, pp. 115-118.

implicaba también el sentimiento de inseguridad, pues existía la amenaza de que cualquier persona o grupo se instalara sin su consentimiento. De allí, que se prefiriese el asentamiento de *ahoi* con sus familias y que estos se relacionaran por matrimonio con los miembros del *mbari*, por lo que los hijos tendían a permanecer en el *mbari*.

Los *ahoi* tenían la obligación de ayudar a los miembros del *mbari* en tareas colectivas como la construcción de cabañas o corrales para el ganado. No pagaban ningún tipo de renta, sólo debían, como muestra de amistad y respeto, convidar a los miembros del *mbari* con la bebida alcohólica obtenida a partir de la caña de azúcar que cultivaban²⁵.

Pero ¿en qué residía la ventaja de ser *muhoi* y por qué algunos aguikuyu lo preferían a ser miembros de un *mbari*? Un *muhoi* no tenía que pagar a los *ndorobo* (en ganado) para obtener sus tierras ni rendir sacrificios para el culto de los ancestros -principales obligaciones de un *muguikuyu* que quería fundar su propio *mbari* por compra. Entonces, aunque tuviese obligaciones respecto a las ceremonias del uso de la tierra, podía mantener y acrecentar sus hatos de ganado. Y si las tierras eran abundantes, podía cultivar todo lo que quisiera con el consentimiento del *muramati*²⁶.

Como contrapartida y al no realizar los pagos en ganado exigidos para ascender en la escala social de los grupos de edad y

²⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 34-35.

²⁶ El excedente podía venderse a los masai a cambio de ganado.

convertirse en miembro de algún consejo (*kiama*), el *ahoi* quedaba fuera de la jerarquía de ancianos. Asimismo, al no poseer derechos sobre la tierra no podía transmitirlos con la herencia, por lo que rompía con el ideal de regeneración presente en la cultura guikuyu. Por eso muchos *ahoi* permanecían en ese estatus hasta que conseguían acumular cierta riqueza y luego intentaban fundar un *mbari* mediante la incorporación de nuevas tierras²⁷.

La organización de la producción

En medio de este sistema de relación con la tierra las actividades entre hombres y mujeres se regían de acuerdo a la creencia de que las mujeres eran, sobre todo, "dadoras de vida" y los hombres "la vida misma" en tanto y en cuanto entrasen en relación con la tierra como principio que unía pasado, presente y futuro²⁸. El razonamiento era el siguiente: si las mujeres daban nacimiento a los hombres, eran ellas las verdaderas intermediarias en el proceso de recreación de la vida, eran las garantes de la continuidad. Por eso su principal función debía ser proveer todos los cuidados necesarios para el bienestar físico de su familia²⁹. Guardianas de la vida, debían respetar el rol de los hombres como

²⁷ La disponibilidad de una cierta riqueza en animales era necesaria no solo para hacer los pagos a los *ndorobo*, sino también para alimentar a los individuos necesarios para proceder al desmonte.

²⁸ Kershaw, G. *Op. cit.*, p. 178.

²⁹ Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 275.

guardianes del orden social y religioso.

El gobierno era materia de hombres y todas las decisiones se tomaban por consenso entre los ancianos consultando a los jóvenes guerreros. Las mujeres quedaban fuera del proceso de toma de decisiones en cuestiones que las incumbían como miembros de la sociedad guikuyu: las adjudicaciones de tierras, las declaraciones de guerra, el monto de los pagos por matrimonio, la autorización para que una familia pudiese emigrar y la determinación de quién tenía derechos de herencia sobre la tierra, entre otras.³⁰

Si la agricultura tenía por razón de ser el alimento de la población, debía ser un espacio femenino. Por lo contrario, la ganadería, más relacionada con el universo de las relaciones sociales y rituales del sistema de grupos de edad, era coto masculino. Las cabras y ovejas eran una excepción debido a que se las asociaba con las mujeres como símbolos de continuidad y fertilidad. El cuidado de este tipo de ganado se repartía entre hombres y mujeres, pero eran los primeros los únicos con derechos a decidir sobre su cría, alimentación y utilización en los rituales.

Existía una diferencia en el valor atribuido a la ganadería y a la agricultura. Si bien es cierto que la última gozaba del reconocimiento de proveedora de la diaria alimentación, la primera era pieza clave para el sistema de ascenso social en grupos de edad. Como veremos con más detenimiento en el Capítulo correspondiente a las políticas de sexualidad, cada escalón hacia

³⁰ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 31.

el consejo de ancianos requería la entrega de ganado. Lo mismo puede decirse de todos los actos relacionados con la iniciación y mantenimiento de una relación social como el matrimonio, la permanencia en un *mbari* como *muhoi* o la compra de tierras a los ndorobo. En este último caso una larga ceremonia de preparación de la compra exigía la entrega de varias cabezas de ganado.

El ganado era, así, el circulante y un medio de pago en la economía que vinculaba a los diferentes *mbari* y etnias. En síntesis el valor de estatus del ganado se imponía al valor nutricional de la agricultura porque determinaba la posibilidad de reproducirse económica y socialmente³¹.

Al casarse, una mujer dejaba de pertenecer a la familia de sus padres y entraba en la de su esposo (jamás heredaba de sus padres) con lo obtenía el acceso a la tierra³². Recibía una porción de tierra dentro de la extensión total bajo control de su esposo. Cada vez que éste contraía un nuevo matrimonio apartaba una nueva porción de tierra y la entregaba a la nueva esposa³³. Sin embargo cultivar el campo, su natural actividad, no traía aparejado el derecho de propiedad sobre la misma. La tierra pertenecía a los hombres y era por su línea de descendencia que se transmitía la

³¹ Ciancanelli, P. *Op. cit.*, p. 27. Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 64-67. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 29 y 34-35. Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 44.

³² Davison, Jean "Who Owns What?..." , p. 162.

³³ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 29.

propiedad³⁴. La justificación según Kenyatta estaba dada por el hecho de que:

"...la comunión con los espíritus ancestrales se perpetúa por el contacto con la tierra en la que los ancestros de la tribu yacen enterrados"³⁵.

Cubierta de ese halo de sacralidad, su control supremo correspondía a los hombres, únicos guardianes del universo de lo sagrado³⁶. De allí que fuese el esposo quien, además, decidía si se extenderían o no las superficies cultivadas. Ciertamente ellas tenían total poder de decisión sobre el curso que debían seguir los cultivos y podían comerciar con el excedente una vez que satisfacían las necesidades de sus hijos³⁷. Pero ¿se traducía esto en un espacio de participación política en su sociedad, o al menos en estatus social que reconociera sus actividades? Trataré de responder a esta pregunta al final del Capítulo.

Tratándose de una sociedad que practicaba una agricultura itinerante extensiva -las tierras se cultivaban por lapsos de hasta

³⁴ Según Kenyatta cuando moría el padre, su hijo mayor tomaba su lugar bajo el título de *muramati* o administrador. El resto de los hijos conservaba el derecho de cultivo sobre las parcelas de tierra que habían estado bajo el control de sus respectivas madres, las que también mantenían su derecho de usufructo. *Idem.*, p. 32-36. También en Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 143. Tate "The Native Law of the Southern Kikuyu of British East Africa", p. 247.

³⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 21.

³⁶ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 11. Kenyatta, J. *Op. cit.*, Capítulo 10.

³⁷ A diferencia de las otras fuentes, Cagnolo afirma que las mujeres no tenían ningún derecho sobre el producto final de sus cultivos, lo que significa que hasta los bienes destinados al comercio y el producto del mismo estaba bajo el control de sus esposos. *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 30.

8 años, después de lo cual se las dejaba en barbecho³⁸ -se hacía imperioso ir incorporando nuevas tierras que debían ser desmontadas³⁹. Esta era una tarea masculina. Pero el resto de las actividades de preparación del suelo, siembra y cosecha correspondían a las mujeres. Por lo tanto, en el caso de los hombres se trataba de trabajos estacionales o periódicos (limpieza del terreno ya cultivado o roturación de las tierras que se incorporaban cada 3, 5 u 8 años), nunca constantes como las rutinarias labores agrícolas de las mujeres⁴⁰.

También había casos de hombres que tenían sus propios terrenos de cultivo, pero su producto nunca se destinaba al consumo familiar. En efecto, plátanos, caña de azúcar (para preparar bebidas fermentadas), batatas y tabaco (todos cultivos perennes), considerados "cultivos de hombres"⁴¹, se destinaban al consumo con los visitantes (masculinos) en ocasiones rituales o sociales. Las encargadas de preparar los alimentos y las bebidas alcohólicas y de ofrecerlos a los huéspedes eran las mujeres. El esposo también podía solicitar a alguna de sus esposas la incorporación de algunos

³⁸ Kershaw, G. *Op. cit.*, p. 179. Según Cagnolo, las tierras se dejaban en barbecho por unos dos o tres años. *Cfr. Cagnolo, Fr. C. Op. cit.*, p. 34.

³⁹ Respecto a este sistema de producción para el resto de Africa véase Henn, Jeanne K. "Women in the Rural Economy: Past, Present and Future" en Hay, Margaret J. and Sharon Stichter African Women South of the Sahara. Londres y Nueva York, Longman, 1984, pp. 1-18.

⁴⁰ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 15, Ciancanelli, P. *Op. cit.*, pp. 26-27.

⁴¹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 178.

de estos cultivos en sus terrenos. En ambos casos el producto se almacenaba en los graneros del esposo.

En cambio, las mujeres cultivaban especies indispensables para la alimentación cotidiana: cereales (sorgo, mijo y maíz), guisantes, frijoles y hortalizas. La yuca y el taro (planta de tubérculos harinosos) en papillas eran la base de la alimentación femenina y por lo tanto cultivos propiamente de ellas. Trabajaban en grupos llamados *ngwatio* de tres a cinco mujeres que se iban rotando en el trabajo de sus parcelas⁴².

La alimentación diaria de la familia era solamente vegetariana: mijo (reemplazado por maíz cuando se generalizó su cultivo), frijoles, plátanos, batatas y otras verduras. La carne era consumida por los hombres en ocasiones ceremoniales.

Las esposas intercambiaban entre sí el producto de sus campos y almacenaban las cosechas en graneros independientes⁴³.

Otras actividades económicas del *mbari* se distinguían también por el carácter periódico de las actividades masculinas frente a las rutinarias femeninas, mucho más intensivas en trabajo⁴⁴. En

⁴² Pala, Achola O. y Madina Ly *Op. cit.*, pp. 56-57.

⁴³ *Idem.*, p. 63.

⁴⁴ C.A. Presley sostiene la tesis del mayor trabajo intensivo de las mujeres tomando en cuenta las características de las herramientas utilizadas en el cultivo y la cantidad de tiempo empleado "La herramienta utilizada en los campos (*shambas*) era un largo palo de cavar... se requerían actividades diarias como la poda y el desbroze para obtener un buen rendimiento..." *Cfr.* Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 18. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 32. Routledge and Routledge *Op. cit.*, pp. 40-41.

efecto, entre las actividades clasificadas como masculinas por el informe de J. Carlebach y que coinciden con la clasificación de Kenyatta⁴⁵ figuran: construcción de graneros, caminos y puentes (también las estructuras de las cabañas), vigilancia nocturna, desmonte del terreno, caza, preparación de las pieles, faena del ganado y distribución de la carne, herrería, guerra, deberes legales y rituales. En tanto que correspondían a las mujeres: recolección y preparación de materiales para construir las paredes de adobe de las cabañas⁴⁶, cocina, acarreo de agua y leña, lavado de las ropas, preparación del suelo para la siembra, poda, cosecha, molienda del maíz y el mijo⁴⁷, preparación de las colmenas y procesamiento de la miel, confección de vestimenta, preparación de bebidas fermentadas⁴⁸.

C. Presley, Cagnolo y Leakey señalan dos actividades femeninas que Carlebach olvido indicar: el cuidado de los hijos y el comercio⁴⁹.

Tratandose de una familia poligámica, tareas como la limpieza de la cabaña del esposo, o la provisión al mismo de agua, leña y

⁴⁵ Un esquema del informe figura en Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 15. Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 53-55.

⁴⁶ Véase el proceso completo de construcción de una cabaña en Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 137-148.

⁴⁷ *Idem.*, Capítulo 6. También en Pala, Achola O. y Madina Ly *Op. cit.*, p. 35 y 42.

⁴⁸ También en Hopley, C.W. *Op. cit.*, pp. 277-278.

⁴⁹ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 16. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 286. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 11.

alimento se distribuía por turnos entre las esposas⁵⁰.

Todas estas actividades se distribuían también por edades⁵¹. En el caso de los hombres la caza, el cuidado del ganado y la guerra eran propias de los jóvenes, en tanto que las relacionadas con la toma de decisiones correspondían a los mayores. Entre las mujeres, las niñas ayudaban a sus madres desde tempranas edades en las actividades domésticas, el cuidado de hermanos y el cultivo en el campo:

"A medida que una niña se hace fuerte, se le enseña a utilizar la herramienta para sembrar, y se le puede ver siguiendo a su madre cuando va a preparar la tierra, desmalezar o a cosechar los cultivos. Cuando es un poco más grande, pasa a tener su propio terreno para que aprenda a ser responsable y que se despierte su amor al trabajo... Cuando se convierte en esposa sus deberes aumentan: a su trabajo fuera de la casa debe agregar el cuidado de su familia, la cocina y las necesidades de su esposo..."⁵².

Las mujeres mayores supervisaban el buen funcionamiento y coordinación de los trabajos⁵³.

El mantenimiento de estas esferas de acción productiva se basaba en un sistema ideológico con rituales que los sancionaban:

⁵⁰ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 180.

⁵¹ Hopley, C.W. *Op. cit.*, p. 276.

⁵² Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 288 y fotografías de niñas portando cargas y cuidando a sus hermanos en páginas 79 y 80. Según K. Routledge las niñas eran entrenadas desde pequeñas para llevar pesadas cargas, de modo que ya a los 13 años podían transportar 13,50 kilos de plátanos (30 libras) por una distancia de 20 kilómetros (14 millas) diarios en tres horas. Las adultas podían llegar a transportar cargas de hasta 45 kilos (100 libras) de leña por distancias de 22 kilómetros. *Cfr. Routledge and Routledge Op. cit.*, pp. 121-122.

⁵³ *Idem.*, p. 137.

"Ambos sexos deben obedecer y respetar las costumbres que gobiernan esas divisiones del trabajo; cualquiera que no observe estas costumbres u ose pasar por encima de lo establecido como prohibido, es sometido a un severo castigo o es condenado al destierro"⁵⁴.

Múltiples y sofisticados tabúes mantenían a las mujeres en "su" espacio⁵⁵. Pero ningún tipo de tabúes o condiciones de impureza ritual se aplicaban a los hombres que cultivaban⁵⁶. La masculinidad de la ganadería se justificaba por una serie de mitos emparentados con el mito de origen a que se hizo referencia en la introducción⁵⁷ y que opone la "tiranía" y arrogancia femeninas a la "democracia" masculinas. Esto legitima la existencia de consejos formados exclusivamente por hombres como garantías de control social sobre el "poder incontrolable de las mujeres"⁵⁸. Cagnolo cita un proverbio

⁵⁴ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 88.

⁵⁵ K. Routledge agrega otro factor: el específico entrenamiento que recibían las mujeres en su juventud y que las tornaba aptas para llevar cargas de casi 50 kilos (cantidad que ningún hombre sería capaz de portar). Según sus observaciones era muy usual la expresión "esta es una carga muy pesada, esta hecha para ser llevada por una mujer, no por un hombre". Cfr. Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 122.

⁵⁶ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 19. Con respecto a la alfarería considerada actividad puramente femenina, Kenyatta cita la presencia de un tabú que tornaba impuro al hombre que intentaba practicarla. Agrega que inclusive existía la creencia de que su sola presencia en el momento en que se confeccionaban los artículos podía ser causa del fracaso en la obtención del producto final. Cfr. Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 87-88. También en Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 40.

⁵⁷ Véase el análisis del mismo en el Capítulo 5.

⁵⁸ Clark, C. *Op. cit.*, 360. El mismo Kenyatta explica uno de estos mitos: ante la crueldad de las mujeres para con sus animales, el Dios Mogai dispuso concederle la propiedad sobre ellos a los hombres. Cfr. Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 70-71.

que dice: "*Mondo moka ndare igweta*" (no hay que molestar por las mujeres, su posición en la sociedad es la que se merecen)⁵⁹.

A nivel simbólico una precisa manera de dirigirse al esposo confirmaba este orden social. En lengua guikuyu cada esposa se dirigía a su marido como *mothuuri wakwa* (mi dueño) y en forma colectiva lo llamaban *mothuri wito* (nuestro dueño). Lo significativo es que esta fórmula era extensiva a todos los hombres del mismo grupo de edad de su esposo⁶⁰.

Esta fijación de un espacio específicamente femenino no debe verse como pasiva aceptación de un orden impuesto⁶¹. El proceso iba acompañado por la captación y reconocimiento de ese espacio como propio. De allí que hubiese un apelativo para aquel hombre que intentase participar en ese espacio: *kihongoyo* o *moburabureki* (fisgón). Kenyatta señala que el estatus social de la mujer dependía en gran medida de una buena gestión de "su espacio"⁶².

Frente a las afirmaciones de Cagnolo respecto al estoicismo con que las mujeres guikuyu aceptaban y cumplían "sus deberes"⁶³, registros de comentarios, como los que incluye K. Routledge, sugieren que cualquier tipo de generalización puede ser dudosa:

⁵⁹ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 287.

⁶⁰ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 11.

⁶¹ No era "poseída por mutuo consentimiento" como afirma Cagnolo. *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 30.

⁶² Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 63.

⁶³ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 287.

"Era una noche de luna llena... a nuestra caravana se unió un grupo de mujeres que viajaban por el camino. Conversaban vivamente con nuestros hombres y yo les pregunté sobre qué hablaban. Una de ellas respondió diciendo que comentaban cuán agradable debería resultar ser una mujer blanca, y montar un caballo y no llevar pesadas cargas".⁶⁴

El comercio realizado por hombres y mujeres

El comercio practicado por las mujeres mayores animaba intercambios entre regiones y grupos étnicos que producían distinto tipo de alimentos según el clima. Este comercio irregular era vital en períodos de malas cosechas o de guerra. Las mujeres contaban con lo que podría definirse como un salvoconducto que les permitía comerciar aún en caso de guerra.

Como para ejercer este tipo de comercio se requería ser una mujer casada, el comercio local quedaba en manos de las solteras⁶⁵. Entre las primeras existía un grupo privilegiado por su oficio de traductoras. Estas mujeres, conocidas como *hinga*, hablaban perfectamente masai por lo que facilitaban las transacciones con éstos. Pero además cobraban por sus servicios lo que implicaba la disponibilidad de una fuente individual de ingresos.

Con respecto a este comercio de las mujeres hay que tener presente que era bien visto siempre y cuando no interfiriese con sus principales obligaciones de esposa, madre y cultivadora. Ser comerciante no era una alternativa de vida para una mujer. Por eso las que más se beneficiaban con su práctica eran las mayores, es

⁶⁴ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 123.

⁶⁵ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 43.

decir las, en cierto modo, liberadas de los deberes socialmente establecidos⁶⁶.

Cuando, durante el siglo XIX, se desarrolló un activo comercio de marfil con los comerciantes swahili de la costa, los hombres monopolizaron su control y con esto una fuente de poder y de enriquecimiento individual⁶⁷. El medio de pago para adquirir el marfil fue el ganado. Según Muriuki los hombres guikuyu podían comprar un colmillo de elefante a los athi por dos cabras y revenderlo a los kamba por 20⁶⁸. Disponer de más ganado implicaba poder adquirir más tierras y más esposas que las cultivasen y por lo tanto una fuente mayor de riqueza que la disponible para las mujeres que se dedicaban al comercio.

2. EL COLONIALISMO BRITANICO

El trabajo asalariado en las plantaciones y sus consecuencias

Uno de los principales problemas que debieron enfrentar los colonos británicos fue la disponibilidad de una mano de obra abundante y barata. Los pocos africanos que a principios del presente siglo aceptaban trabajar para los colonos no lo hacían por más de un mes⁶⁹.

Las presiones sobre el gobierno colonial para que orquestara una serie de políticas en ese sentido dieron fruto. Los africanos

⁶⁶ Véase el Capítulo 6.

⁶⁷ Ciancanelli, P. *Op. cit.*, p. 25.

⁶⁸ Muriuki, G. *Op. cit.*, p. 100.

⁶⁹ Datos publicados en 1904 por el East Africa Quaterly, citado por Wolff, R. *Op. cit.*, p. 96.

fueron confinados a reservas y fuertemente gravados con impuestos a la vivienda y de capitación (*Hut and Poll Taxes*, 1901 y 1902 respectivamente) en medio de una economía crecientemente monetarizada⁷⁰. Todo acompañado por políticas de control administrativo a la producción, por lo que prácticamente el único medio de conseguir el dinero necesario para pagar los impuestos -a menos que se tratase de un jefe o sus allegados- era emplearse en las tierras de los colonos. F. Mackenzie afirma que en 1928 el 41,7% de la fuerza de trabajo masculina formaba parte del ejército de trabajadores migrantes⁷¹.

La lógica justificación de la administración fue que:

"...la ausencia de una considerable proporción de los hombres jóvenes en las reservas durante parte del año es beneficiosa para mantener el buen orden allí; ellos están bajo disciplina cuando trabajan, aprenden algo y regresan con dinero que enriquece a la tribu"⁷².

Igualmente Cagnolo sólo ve las maravillas de la ocupación británica y hasta pretende hablar por boca de los africanos:

"Cuidadosos custodios de una riqueza tanto tiempo malgastada por los Akikuyu, el gobierno ha borrado las reservas del bosque y cuida su razonable explotación... Tierras, bosques, poder: todo yacía adormecido, o la mayor parte abandonado a la voluntad y diversión de un pueblo sin noción de la riqueza

⁷⁰ Hasta 1915 el monto a pagar a título de impuesto (a las cabañas y de capitación) ascendía a 3 rupias, el equivalente al salario de un mes de trabajo. El pago se podía efectuar en dinero, especie o trabajo. Cfr. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 46.

⁷¹ Mackenzie, F. *Op. cit.*, p. 68.

⁷² Según Hobley esto evitaba que se convirtieran en vagos, bebiendo o cortejando a las mujeres. Cfr. Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 296.

sobre la que camina... ahora los nativos piensan de otra manera y actúan de manera diferente, lamentando que ésto no se haya dado antes, sin la intrusión extranjera⁷³.

Durante la Primera Guerra el suministro de mano de obra africana se mantuvo, lo que era fundamental para los colonos ante las expectativas de un mercado de granos en expansión. El gobierno colonial no incluyó entre los reclutados como porteadores del ejército a los hombres empleados en las plantaciones. Por eso muchos africanos prefirieron emigrar, solos o con sus familias, hacia las plantaciones de café y sisal (sobre todo hacia el valle del Rift) para emplearse como mano de obra residente⁷⁴. Otros se contentaban con trabajar como mano de obra contratada durante el período de mayor demanda de fuerza de trabajo, para luego regresar a las reservas⁷⁵.

De acuerdo al informe elaborado por la Comisión de Trabajo Nativo, las condiciones de trabajo de los africanos empleados en las plantaciones durante la década de 1910 se caracterizaban por

⁷³ Cagnolo Fr. C. *Op. cit.*, p. 45.

⁷⁴ Otros emigraban hacia las ciudades para emplearse como domésticos de los europeos. Karen Blixen cita el caso de su cocinero, un muguikuyu llamado Esa. Su antigua patrona, la esposa de un funcionario de gobierno, le exigió que regresara a su servicio "Dígale a Esa que quiero que vuelva conmigo y que si no lo hace será incorporado en el cuerpo de porteadores". El pobre Esa prefirió regresar con ella y al despedirse le dijo a la baronesa Blixen: "...de todas maneras, si me voy como porteador usted se quedaría sin cocinero, porque moriría de inmediato". Tal era el horror a quedar librado a esa suerte. Cfr. Blixen, K. *Op. cit.*, pp. 253-254. J. Overton señala que sólo de Kiambu emigraron 1600 familias hacia el Valle del Rift entre 1917 y 1918. Cfr. Overton, J. *Op. cit.*, p. 88.

⁷⁵ Bigsten, Arne "Race and Inequality in Kenya, 1914-1976", Eastern Africa Economic Review, vol. 4, n. 1, 1988, p. 2.

"un rápido deterioro físico que determina que pocos trabajadores puedan servir mucho más que tres meses en tanto que la mayoría no recibe su pago después de algunas semanas de trabajo". Las condiciones sanitarias, la vivienda y una dieta adecuada no figuraron entre las preocupaciones de los empleadores, colonos o Estado colonial. Por entonces la tasa de mortalidad de los trabajadores africanos alcanzaba el 80 por mil⁷⁶.

Los que se instalaban en las tierras de los colonos con autorización para cultivar o criar ganado podían, además, emplearse como mano de obra del colono e inclusive librarse del pago de impuestos. A los colonos les convenía porque eran una reserva de mano de obra disponible, a la vez que aumentaban la superficie bajo cultivo. Los alentaban a cultivar maíz que compraban a bajo precio y revendían en un mercado de precios en alza. El colono podía adquirir el ganado que producían los africanos por compra o por entrega de las crías (las rentas se pagaban en dinero o ganado)⁷⁷. Las mujeres que migraban con sus esposos pasaban a ser la mano de obra suplementaria para el trabajo en la plantación y para reunir el dinero de los impuestos o la renta⁷⁸.

⁷⁶ Wolff, R. *Op. cit.*, p. 106.

⁷⁷ Overton, J. *Op. cit.*, pp. 88-89. Wrigley, C.C. *Op. cit.*, pp. 231-232 y 238. "Los *squatters* sabían que para permanecer en mis tierras debían trabajar para mí ciento ochenta días al año, por los cuales recibían doce shillings por cada treinta días". Cfr. Blixen, K. *Op. cit.*, p. 373.

⁷⁸ La Ordenanza de Trabajadores Nativos Residentes de 1925 estipulaba que todos los miembros de una familia que viviesen en una plantación debían prestar servicio obligatorio. Los mayores de 16 años debían arreglar contratos personales o dejar de vivir en el lugar. Cfr. Adagala, Kavetsa "Households and Historical Change on

La situación de las mujeres guikuyu

El proceso de progresiva incorporación de tierras por los colonos redujo las superficies disponibles para el cultivo⁷⁹. Al limitarse las posibilidades de expansión de cada *githaka* fueron menores las extensiones que el esposo podía otorgar a cada una de sus mujeres y así sucesivamente. En los años treinta del presente siglo, las mujeres guikuyu de las reservas cuyos maridos eran migrantes⁸⁰ se encontraban produciendo a duras penas en terrenos de fertilidad decreciente y de escasas dimensiones. Ya no existía la posibilidad del barbecho como método natural de recuperación de las tierras⁸¹.

Margery Perham en un duro debate epistolar con Elspeth Huxley, señalaba los alcances de la progresiva apropiación de tierras a los aguikuyu:

Plantations in Kenya" en Masini, Eleonora and Susan Stratigos Women Households and Change. Tokyo, United Nations University Press, 1991, p. 207.

⁷⁹ En 1904 se distribuyeron a los colonos 204,000 acres de tierras. Entre 1904 y 1912 los aguikuyu que estaban bajo la jurisdicción del distrito de Kiambu perdieron 60,000 acres. Cfr. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 43.

⁸⁰ Sobre las consecuencias de la migración masculina en la situación de las mujeres campesinas véase Palmer, Ingrid The Impact of Male Out-migration on Women in Farming. West Hartford, Connecticut, Kumarian Press, 1985.

⁸¹ Davison, Jean "Who Owns What?...", p. 164. R. Wolff señala que por los años veinte del presente siglo las reservas estaban atestadas de gente cultivando en terrenos cada vez más pequeños. Ante los reclamos por esa situación, el Estado colonial argumentó que el problema no radicaba en la cantidad de tierras disponibles, sino que se debía a los métodos agrícolas "extremadamente ineficientes" de los africanos. Cfr. Wolff, R. *Op. cit.*, p. 99.

"...los africanos, han perdido importantes áreas que pasaron a estar bajo control europeo, y precisamente tierras muy buenas e irrigadas... los kikuyu perdieron tierras de mucho valor que se transformaron en plantaciones de café... las que recibieron en compensación (en las reservas)... son de inferior calidad..."⁸².

A lo que E. Huxley, una descendiente de colonos europeos, le responde recordando viejos tiempos con argumentos como el siguiente:

"En aquellos días, cuando recién se iniciaba el asentamiento de los colonos, era muy común utilizar la frase: "ocupación beneficiosa". Se juzgaba que aquellos que ocupasen la tierra tenían el deber de producir alimentos y materia prima tanto para el beneficio del país y del mundo como para el propio y que aquellos que no "ocupan beneficiosamente" la tierra, es decir que no le dieran un uso bueno y productivo, debían dejarlas rápidamente a los que están preparados para hacerlo..."⁸³.

No resulta difícil identificar a unos y a otros.

Junto con la pérdida de la tierra se dañó gravemente el fundamento de la organización guikuyu basado en "la comunión con los ancestros mediante la ley tribal, las costumbres, la moral y la religión"⁸⁴

Las mujeres cuyos maridos e hijos mayores migraban se quedaban en el campo con sus hijos que limitaban sus posibilidades de movilidad. Tenían la alternativa de emplearse temporalmente durante las cosechas en las plantaciones. Sin embargo, desde 1917 dejó de ser una posible elección de trabajo. Ese año el entonces gobernador de Kenia, Sir Henry Conway Belfield aprobó la puesta en marcha de

⁸² Huxley, E. and M. Perham *Op. cit.*, pp. 55-56.

⁸³ *Idem.*, p. 79.

⁸⁴ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 213.

una política coercitiva para forzar el empleo de los africanos en las tierras de los colonos. La disposición, conocida como "estímulo al trabajo", fue acompañada por una circular que instaba a todos los jefes nativos a incorporar por la fuerza mujeres y jóvenes para que trabajasen en proyectos públicos y privados⁸⁵.

Las mujeres y los jóvenes empleados bajo este procedimiento viajaban a diario desde las reservas a las plantaciones. Durante el período de cosecha del café sólo volvían a su casa para dormir a altas horas de la noche y retornaban a la plantación muy temprano en la mañana.

El "estímulo al trabajo" incluía la violencia física y la intimidación, tanto si se trataba de hombres como de mujeres. En el caso de estas últimas eran frecuentes los abusos corporales y sexuales por parte de los agentes coloniales encargados de reclutarlas, a un grado tal que motivaron los reclamos de los misioneros para poner fin a esta política colonial⁸⁶. El siguiente testimonio es una prueba del tipo de "estímulo" puesto en práctica:

⁸⁵ Presley, C.A. "Labor Unrest among kikuyu Women in Colonial Kenya", p. 258. La misma autora señala como precedente de esta disposición a los reclutamientos forzosos de mano de obra para los proyectos del gobierno colonial -como la construcción de carreteras, líneas del ferrocarril, puentes, etc.- puestos en práctica desde 1908 (Ley de Trabajo Comunal). En 1910 mediante la Ley de Autoridades Nativas se autorizó a los jefes nativos y a los comisionados de distrito a compeler el trabajo de los africanos (hombres y mujeres) en dichos proyectos (a razón de seis días cada tres meses). Cfr. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 44.

⁸⁶ C.A. Presley añade al soborno como práctica corriente de los colonos hacia los jefes nativos a fin de asegurarse un constante flujo de mano de obra femenina. Cfr. Presley, C.A. "Labor Unrest among Kikuyu Women in Colonial Kenya", p. 260.

"Nos trajeron a un campo de café. Estábamos recogiénolo y cultivando y después de cinco semanas de trabajo nos dieron treinta shillings y nada de comida. Había un hombre encargado de vigilar a las mujeres y si veía que alguna de nosotras dejaba alguna parte del campo sin cultivar, la golpeaba. Una joven llamada Njeri fue tan duramente golpeada que le quebraron una pierna...".⁸⁷

No sólo en Kenia empezaron las voces de protesta, en Londres comenzó a criticarse de esclavista el régimen puesto en práctica por la administración colonial. La respuesta fue la promulgación en 1923 de la Ley de Protección de Mujeres Nativas que establecía la obligación del Estado como empleador, de proveer vivienda a las trabajadoras solteras; que aquellas que no viviesen con sus esposos o sus padres (que pudiesen recogerlas en el camino) no permanecieran en los campos después del atardecer, y que no se emplease a mujeres en campos situados a más de tres millas (cuatro kilómetros y medio aproximadamente) de sus hogares. Según C.A. Presley los alcances de esta reforma fueron dudosos y no cambiaban en nada la esencia de un sistema compulsorio⁸⁸.

Las políticas de empleo de la mano de obra femenina produjeron una reducción de la producción de subsistencia ya que la temporada de mayor empleo en las plantaciones (de septiembre a diciembre) coincidía con el período de siembra de aquel tipo de cultivos. A la vez aumentó la intensidad del trabajo porque debían seguir recorriendo largas distancias para obtener leña, no ya hacia el bosque cercano (que había sido ocupado por los colonos o era

⁸⁷ Testimonio de una residente del distrito de Kiambu. *Idem.*, p. 258.

⁸⁸ *Idem.*, p. 262.

"tierra de la Corona") sino a los igualmente alejados mercados para comprarla⁸⁹.

La superposición de los tiempos de cosecha en las plantaciones con los de siembra en sus tierras creaban una situación conflictiva. Si se optaba por trabajar en la plantación no se procedía a la siembra, por lo tanto no se contaría con ese tipo de productos para la alimentación familiar o su posible colocación en el mercado. En cambio sí se obtendría el dinero necesario para pagar los impuestos. Si se optaba por lo contrario (antes de que se tornara una actividad obligatoria) se corría el riesgo de no reunir el citado monto y quedar expuesto a las penas que imponía la ley colonial.

Ante la ausencia de los hombres, las mujeres debieron asumir los roles de padre y madre, y a la vez realizar todas las tareas que habían sido de la esfera masculina: cuidado del ganado, vigilancia de los cultivos ante los merodeadores, roturación, etc. Las hijas vieron aumentadas sus cargas de trabajo, teniendo que reemplazar a sus madres ausentes, sobre todo durante la época de cosecha del café.

Las mujeres adultas pasaron a ser *de facto* las jefas de la

⁸⁹ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 122. Presley, C.A. "Labor Unrest among Kikuyu Women in Colonial Kenya", p. 257. La comercialización de la leña pasó a estar controlada desde 1932 por "La Forestal", la poderosa multinacional con sede en Inglaterra que monopolizaba la extracción y comercialización del tanino en varios países (Argentina, Paraguay). Cfr. Kitching, Gavin Class and Economic Change in Kenya. the Making of an African Petite Bourgeoisie 1905-1970. New Haven y Londres, Yale University Press, 1980, p. 65.

unidad doméstica que *de jure* seguía bajo el control de sus esposos⁹⁰.

Siempre atentas a la búsqueda de nuevos mercados para sus productos no dudaron en incorporar nuevos cultivos, como la papa, o incrementar los ya existentes de maíz para venderse los a los colonos en los mercados locales -organizados por los mismos productores africanos o por los comerciantes indios⁹¹.

Las madres solteras o aquellas que rompieron con sus esposos se vieron forzadas a migrar debido a que, como se vio, entre los aguikuyu una mujer accedía a la tierra sólo por medio del matrimonio.

En suma, y salvo las excepciones representadas por los acomodados jefes que formaban parte del aparato de gobierno colonial, el resto de las unidades domésticas rurales se vieron profundamente trastocadas en lo que respecta a la organización de su producción por género.

Las pequeñas unidades domésticas compuestas por una pareja y su hijo, descritas por K. Routledge en su cuaderno de notas, pasaron a ser más pequeñas aún, con la mujer y su hijo, si éste era pequeño. Su esposo había adquirido el estatus de migrante semipermanente o permanente cuyos ingresos se destinaban a pagar los impuestos, a su propio mantenimiento y para los gastos de transporte y vestimenta. Como en la época precedente, la

⁹⁰ Adagala, K. *Op. cit.*, p. 220.

⁹¹ Kitching, G. *Op. cit.*, p. 31.

alimentación de la familia seguía siendo responsabilidad de las mujeres. Los pocos alimentos que traían los hombres eran más bien bienes de prestigio (como lo eran los anteriormente obtenidos en sus propios terrenos) consumidos por las autoridades de la familia y los amigos⁹². En las unidades de producción más grandes la solidaridad entre las esposas y la mayor cantidad de hijos de diferentes edades permitía mitigar las consecuencias de la ausencia de los hombres adultos.

Este rol de las mujeres como jefes de familia no coincidía con el modelo colonial de familia y de roles dentro de ella. En efecto, la administración consideró siempre al hombre como jefe natural, estuviera o no presente en la unidad productiva. Y masculinizó el mercado, antes coto femenino, por lo menos a nivel local e interregional.

Por otra parte la incorporación compulsiva de niños y mujeres como mano de obra barata durante la Primera Guerra fue una práctica reiterada durante las décadas de 1920 y 1930. Variaban los grados de compulsión, pero la coerción que los forzaba a emplearse persistía⁹³.

Las protestas de los aguikuyu no se hicieron esperar. Las primeras organizaciones políticas hicieron su aparición en el escenario colonial. La represión se puso a la orden del día, lo que no amilanó a los demandantes: hombres y mujeres⁹⁴.

⁹² Kershaw, G. *Op. cit.*, p. 187.

⁹³ Clough, M. *Op. cit.*, p. 76.

⁹⁴ Véase el Capítulo 2.

En efecto, los trabajadores pusieron en práctica variadas formas de protesta. En el caso de las mujeres puede afirmarse que la oposición a las políticas gubernamentales de "estímulo al trabajo" fueron inmediatas y generaron conflictos de género que opusieron a mujeres *guikuyu* *versus* sus empleadores (ya sea el Estado colonial o los colonos). Como tal se analiza con detenimiento en el Capítulo correspondiente a los conflictos de género.

El espacio urbano

A principios del presente siglo la migración a Nairobi era una realidad para hombres y mujeres. Los que vivían en la cercana zona rural de Kiambu viajaban a diario, otros se instalaban en la ciudad por el lapso que estipulaban sus contratos pensando en el regreso y finalmente algunos tenían la intención de hacer de la ciudad "su espacio" sin ninguna intención de retornar al campo.

La economía urbana de esa época requería sobre todo de fuerza de trabajo masculina, por ello las mujeres se emplearon en el servicio doméstico, como vendedoras de bebidas fermentadas y alimentos que ellas mismas preparaban. Sin embargo muy pronto comenzaron a vislumbrarse las limitaciones de estas actividades.

El servicio doméstico se caracterizó por sueldos bajos, muchas horas de trabajo y condiciones de vivienda para las empleadas de planta realmente miserables. La venta de bebidas alcohólicas fermentadas de fabricación casera se convirtió en una actividad prohibida desde 1921 y por lo tanto riesgosa. El comercio de alimentos preparados, vegetales y leña, típica actividad femenina,

se vio seriamente limitado, primero por el monopolio indio de esa actividad y segundo, por las disposiciones municipales que imponían la obtención de una licencia para practicarlo. Por eso estas actividades quedaron como opción para las mujeres viejas, las jóvenes podían recurrir a la más rentable: la prostitución⁹⁵.

La prostitución⁹⁶ llegó con el colonialismo -no existe una palabra que la designe en lengua guikuyu. Nairobi, fundada en 1899 como estación del ferrocarril a Uganda, tenía una población a principios del presente siglo caracterizada por la presencia de seis hombres por cada mujer (europeos, indios y africanos y en su mayoría africanas respectivamente)⁹⁷ y la proliferación de casas de prostitución. Según J. Bujra la mayoría de las mujeres que migraban hacia Nairobi eran aguikuyu o kalenjin (nandi y kipsigis, etnias del oeste de Kenya)⁹⁸. Al llegar a la ciudad se instalaban

⁹⁵ Bujra, Janet M. "Women Entrepreneurs of Early Nairobi" en Sumner, Colin (ed.) Crime, Justice and Underdevelopment. Londres, Heinemann, Cambridge Studies in Criminology, n. XLVI, 1982, p. 132. L. White define precisamente a la prostitución como trabajo doméstico porque existe en relación al trabajo asalariado de los hombres a los que prestan su servicio. Cfr. White, Luise "Domestic Labor in a Colonial City: Prostitution in Nairobi, 1900-1952" en Stichter, S. and J. Parpart Patriarchy and Class: African Women in the Home and the Workforce. Boulder y Londres, Westview Press, 1988, p. 139.

⁹⁶ En este trabajo consideramos a la prostitución como un fenómeno social con implicaciones sociales. Como señala Janet Bujra la prostitución asume un carácter social diferente y es contemplada con otros ojos en diferentes contextos sociales. Bajo esta óptica enfocaremos el fenómeno. Cfr. Bujra, J. *Op. cit.*, pp. 122-123.

⁹⁷ Las autoridades municipales de Nairobi declaraban en 1938 que por 25,886 hombres empleados y viviendo en Nairobi había sólo 3,356 mujeres. En este caso la proporción era de 1 a 8. Cfr. White, L. "Domestic Labor in a Colonial City...", p. 140.

⁹⁸ Bujra, J. *Op. cit.*, p. 126.

en los barrios de nativos: Pangani y Pumwani.

Las divorciadas, viudas sin hijos, hijas que reñían con sus padres⁹⁹, esposas desconformes con su matrimonio¹⁰⁰, huérfanas y mujeres estériles figuraban entre las que optaban por la prostitución. Para algunas era la oportunidad de escapar a las leyes consuetudinarias. Por otra parte la idea de contraer matrimonio en la ciudad no resultaba muy atractiva. Los hombres emigrados a la ciudad seguían pensando en términos de su sociedad de origen y cuando tenían en mente el matrimonio, era con una joven de su etnia y su región. El carácter semipermanente de muchos de los migrantes masculinos hacía poco confiable una unión en términos matrimoniales porque el hombre podía dejar a su esposa en la ciudad y volver con su gente. Pero además, vivir con un hombre significaba perder el control de los recursos logrados por el propio trabajo¹⁰¹.

Dos características de la vida en la ciudad explican, según L. White, las formas que adoptó la prostitución en Nairobi: salarios bajos y escasez de vivienda con rentas muy elevadas. Las tres formas mencionadas por la autora son: *watembezi* (del swahili

⁹⁹ Bujra cita el caso de una joven guikuyu que huyó de su casa porque "mi padre quería venderme como a una cabra" (haciendo alusión al matrimonio que su padre pretendía para ella). *Idem.*, p. 126.

¹⁰⁰ Karen Blixen cita el caso de un muguikuyu que vivía en sus tierras y que ya bastante anciano decidió contraer un nuevo matrimonio. La joven no dejó pasar mucho tiempo para partir y "vivir con los soldados nativos en las barracas de Nairobi". *Cfr.* Blixen, K. *Op. cit.*, p. 290.

¹⁰¹ Bujra, J. *Op. cit.*, p. 132-133.

kutemba: caminar), *malaya* (palabra de la costa para designar a una prostituta) y *wazi-wazi* (nombre con que se apelaba a las mujeres haya de Tanzania).

La primera es la más antigua y propia de las mujeres sin vivienda fija, aunque muchas la adoptaban como recurso para cubrir sus primeros meses de renta. También era practicada por las mujeres que venían a la ciudad de manera esporádica para vender sus productos y luego regresaban al campo.

La segunda, típica de Pumwani en la década de 1920, era un simulacro de matrimonio ya que todos los servicios se prestaban en la vivienda de la mujer y el hombre pagaba por acceder a habitaciones en su interior (en este caso eran los hombres los que caminaban buscando a las mujeres). En efecto, los hombres recibían comida, tomaban su baño y contaban con la "compañía y el cuerpo de una mujer" a cambio de un pago en dinero inferior al que deberían cubrir si rentasen por su cuenta y tuviesen que cocinarse y procurarse sus propios utensilios¹⁰².

La tercera, propia de los años treinta, también era ejercida por mujeres con vivienda pero contruida como un cuarto externo de una casa. Ellas se sentaban fuera de sus habitaciones o en el pórtico de la casa que alquilaban para atraer a sus clientes. Sus servicios no incluían la preparación de alimentos.

Estas tres formas podían practicarse por una misma mujer. Y muchas de ellas se enriquecieron y llegaron a ser propietarias.

¹⁰² White, L. "Domestic Labor in a Colonial City...", p. 143.

Pero este tema será tratado luego, en el Capítulo sobre movilización de recursos por género. En todo caso sólo basta decir que ante la situación de la vida urbana de principios del presente siglo, muchas mujeres ingresaban a la prostitución:

"...fui a Nairobi porque mi amiga me decía que ella había ido con hombres europeos y que ellos pagan mucho dinero, y el mejor lugar para encontrar dinero debería ser Nairobi. Pero cuando llegamos aquí, ella consiguió trabajo como aya para una familia de asiáticos y ellos le dieron una habitación... entonces las dos decidimos vivir aquí y cada mañana ella se levanta temprano y va a trabajar mientras yo salgo en busca de hombres"¹⁰³.

La vida urbana cambió también los patrones de vida de los pocos que emigraban en pareja. En efecto, la familia nuclear se distanció de la familia extensa aunque los vínculos que los unían permanecían vivos en los momentos de traspaso de la herencia o mediante visitas regulares. La instalación en un espacio diferente y bajo condiciones distintas a las del campo crearon nuevas formas de convivencia entre los esposos que habitaban la misma habitación. Ya no se podía mantener la separación espacial entre ambos y con los hijos¹⁰⁴.

3. EL ESTATUS DE HOMBRES Y MUJERES DE ACUERDO A LA ORGANIZACION DE LA PRODUCCION

Volviendo a la pregunta que quedó planteada al inicio del capítulo, considero que la respuesta es negativa. En lo que respecta a la organización sociopolítica guikuyu, las mujeres no

¹⁰³ Testimonio de una mujer guikuyu emigrada de la zona rural de Muranga cercana a Nairobi. *Idem.*, p. 147.

¹⁰⁴ White, L. "Women in the changing African Family", p. 66.

tuvieron voz en ninguna instancia de *kiama* (plural: *ciama*)¹⁰⁵. Y ésto es comprensible si pensamos que las esferas de lo social, legal y ritual eran un espacio masculino. Tal vez la clave sea pensar qué entendemos como poder y si éste puede medirse en las esferas en que se ejerce, y plantear espacios de poder absolutamente femeninos y absolutamente masculinos, totalmente excluyentes. En este caso la sociedad en estudio se fragmentaría en islas separadas y si se pretende hablar de un proceso relacional se está cayendo en una contradicción.

Efectivamente ellas tenían poder de decisión en lo que varios autores definieron como esfera doméstica, pero quienes en última instancia decidían sobre el futuro de toda la comunidad y determinaban esos espacios de acción eran los hombres. Eran ellos quienes por intermedio de los consejos ejecutaban la ley, aseguraban la reproducción del sistema y determinaban también su estatus social y el de sus familias. Las mujeres contribuían, ciertamente como educadoras de su pequeños ayudando a la reproducción social del sistema.

No comparto el punto de vista de Carolyn Clark¹⁰⁶ quien ve relaciones simétricas y complementarias entre hombres y mujeres guikuyu. Es cierto que las actividades de producción, procesamiento

¹⁰⁵ Si bien es cierto que existía un consejo de mujeres, éste solo tenía voz en cuestiones "de mujeres" (cuestiones domésticas, cultivos, trabajos cooperativos, disciplina y control social de las jóvenes, etc.) incluyendo las relacionadas con las ceremonias de iniciación femenina. Cfr. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., pp. 27-28.

¹⁰⁶ Clark, C. *Op. cit.*

y distribución de alimentos protagonizadas por las mujeres eran importantes para el buen funcionamiento de una sociedad de agricultores migrantes. Pero no estaba en manos de ellas ninguna de las etapas del proceso de toma de decisiones que convertía al producto económico en poder político y carecían de derechos autónomos sobre la tierra -el acceso a este recurso estaba mediado por los hombres¹⁰⁷.

"Las relaciones sociales contruidas sobre la base de actividades productivas pueden generar relaciones políticas" afirma Clark y cita el ejemplo del caso en que las relaciones productivas generan estrategias que afectan la distribución diferencial de poder dentro de un grupo e influncian la formulación e implementación de decisiones¹⁰⁸. Sería el caso de las mujeres productoras y comerciantes. Ahora bien, ¿hasta qué punto ésto determina la conformación de relaciones simétricas si lo máximo que se puede lograr con las relaciones productivas es una cierta influencia conservando los hombres el control de las instituciones de toma de decisiones y los bienes que socialmente crean estatus? ¿Cómo se puede estar en una situación de igualdad, en cuanto al poder

¹⁰⁷ Lovett, Margot "Gender Relations, Class Formation, and the Colonial State in Africa" en Jane L. Parpart and K. Staudt Women and the State in Africa. Boulder y Londres, Lynne Rienner Publishers, 1989, p. 25. Desde una perspectiva marxista Karen Sacks afirma que las mujeres accedían a la producción sólo por vía indirecta. Para esta autora la clave de tal situación radica en el nivel de control de los medios de producción a que las mujeres podían tener acceso. Cfr. Sacks, Karen Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality. Wetport, Connecticut y Londres, Greenwood Press, 1979, Capítulo 3.

¹⁰⁸ Clark, C. *Op. cit.*, p. 357.

disponible, cuando la autoridad en sentido estricto -como el derecho socialmente reconocido y legitimado de tomar decisiones- era limitado? Esto no equivale a negarles su rol de protagonistas activas de los procesos de reproducción y producción económicosocial, es simplemente reconocer ese protagonismo bajo las limitaciones del poder masculino.

Leakey y Kenyatta hablan de complementariedad entre hombres y mujeres pero en todo caso se trataría de la complementariedad de subordinación a que aludía Roubin¹⁰⁹, es decir, la propia de una sociedad que codifica y valoriza de modo diferente la complementariedad técnica entre hombres y mujeres. En el caso guikuyu considero que se daba una valorización de la práctica social más inclinada para el lado masculino, por lo menos en lo concerniente a la obtención de estatus social, lo que a su vez generaba la falta de autonomía económica de las mujeres. A esto hay que agregar un mayor control de los mecanismos de enriquecimiento¹¹⁰.

Un hombre era rico en tanto y en cuanto tuviese tierras y ganado. Pero para lograr ambas necesitaba de las mujeres. En efecto, conservaba la propiedad de la tierra siempre y cuando ésta produjese y esto era imposible sin el trabajo de las mujeres. Por otra parte para aumentar los hatos de ganado, sobre todo de cabras,

¹⁰⁹ Roubin, L. *Op. cit.*

¹¹⁰ "Mi padre... era muy rico, en parte por haber recibido todo el ganado que mi abuelo había obtenido como dote por el matrimonio de las hermanas de mi padre". Testimonio de Kabetu wa Waweru, un muquikuyu cuya historia de vida fue recogida por Leakey en 1936. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit., p. 19.*

necesitaba de los vegetales producidos por las mujeres. También podía percibir cierta cantidad de cabezas por cada hija que "daba" en matrimonio. Esto explicaría un sistema que mantenía a las mujeres fuera del ámbito del proceso de toma de decisiones.

Por último se puede agregar que a nivel simbólico la tierra era, como la mujer en la ideología guikuyu: una intermediaria en la reproducción y en la producción¹¹¹. Por eso había que "casarse" con la tierra lo mismo que con una mujer, es decir hacerla su propiedad. Kenyatta lo explica muy claramente:

"De acuerdo a las costumbres, un hombre no podía dirigirse directamente a otro para decirle que quería comprar sus tierras. Lo mismo se aplicaba al vendedor, no podía anunciar públicamente la venta de sus tierras; la razón de ésto se debía a que la tierra era vista como la madre de la gente, y como tal su compra o su venta debía tratarse como un asunto de matrimonio... Después de beber el producto fermentado de la caña de azúcar (ceremonia que antecede la proposición de matrimonio) los dos hombre entraban en conversación de la siguiente manera: "Bien, hijo de X y X, le traje a usted esta bebida para decirle que en su hogar he visto una bella joven. Espero que me disculpe cuando le diga que estoy enamorado de ella. Mi gran deseo es venir a verlo diariamente para preguntarle si me acepta como su yerno. Estoy seguro que siendo usted un hombre de gran experiencia, comprenderá la gran admiración que tengo en mi corazón por su bella hija..." Por esta conversación el propietario se daba cuenta de lo que su huésped pretendía realmente. Entonces, en el mismo tono de discurso, le mostraba su agrado o su desagrado. Si estaba de acuerdo sobre el precio de la tierra se fijaba un día y se invitaba a los ancianos del distrito para que estuviesen presentes en la ceremonia como testigos"¹¹².

Con tierras y mujeres que las trabajasen, un hombre pasaba a ser *muthori*, un hombre rico y una autoridad con derecho a participar en

¹¹¹ Davison, Jean "Who Owns What?..." , p. 160.

¹¹² Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 38-39. Más adelante agrega que la mayor ambición de un hombre joven eran tener una cabafia o varias, lo que significaba implícitamente tener una mujer o varias.

el consejo. Al parecer Cagnolo lo comprendió porque el Capítulo intitulado "Economía" tiene una ilustración en la que se observa a una mujer y ganado (un toro y una cabra) en el centro, rodeados por dos plantas de plátano (un cultivo y un alimento propiamente masculino): factores esenciales para la fortuna y felicidad de un hombre¹¹³.

Leakey por su parte, trata de equilibrar el peso del trabajo de hombres y mujeres señalando la importancia de la poligamia como forma de distribuir el trabajo entre todas las esposas. También insiste en que los trabajos más duros, como el desmonte, eran realizados por los hombres. C.A. Presley demostró que si bien los hombres realizaban este tipo de trabajos, los más intensivos en horas de trabajo diario correspondían a las mujeres. Por su parte, C. W. Hobley se quejaba de que estaban tan ocupadas que resultaba difícil entrar en contacto con ellas¹¹⁴.

La situación a partir de la presencia colonial agregó otras formas de subordinación ahora bajo el imperio del dinero. Trabajo forzoso en una forma de trabajo agrícola (plantación) desconocida, migración de los hombres adultos, reducción de la unidad doméstica, fueron experiencias comunes a muchas aguikuyu. También la pérdida de espacios tradicionales del comercio femenino con la introducción de nuevos productos comercializables y la existencia de condiciones de trabajo y salarios fijados de manera unilateral por los

¹¹³ Cagnolo, Fr.C. *Op. cit.*, p. 29. Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 142.

¹¹⁴ Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 274.

empleadores.

La concepción colonial de la agricultura como "trabajo de hombres" implicó no tomar en cuenta los cultivos de subsistencia realizados por las mujeres. Esto se tradujo en la total falta de apoyo crediticio o técnico. Si la agricultura no estaba en manos de hombres no interesaba, simplemente no existía. Es así como el colonialismo negaba el otrora espacio propiamente femenino según la concepción guikuyu¹¹⁵.

Ciertamente la migración de los hombres adultos (con excepción de las familias de jefes nativos) dejó espacios de decisión a las mujeres, de ejercicio directo de su autoridad sobre los hijos. Como afirma G. Kershaw se trataba de una situación nueva no exenta de conflictos, sobre todo con los maridos renuentes a aceptar esta nueva realidad¹¹⁶.

En el caso de la embrionaria clase dirigente nativa creada por la administración colonial, la paulatina incorporación de los hombres en nuevas esferas institucionales como las iglesias o las "jefaturas" erosionaron su identificación con el anterior orden social y religioso. Poco a poco se fue perdiendo la noción de monopolio masculino del universo de lo sacro, del orden establecido. Por lo que las mujeres comenzaron a incorporarse, con muchas limitaciones, en algunos de los anteriormente prohibidos

¹¹⁵ En 1930 se entrenaron 117 africanos como instructores agrícolas, todos hombres y con la clara idea de que transmitieran sus nuevos conocimientos a los varones jefes de unidad doméstica. Cfr. Wolff, R. *Op. cit.*, p. 143.

¹¹⁶ Kershaw, G. *Op. cit.*, 190.

cotos masculinos. De este modo, las mujeres pertenecientes a este grupo social más próspero que el resto pudieron participar, aunque fuese indirectamente, en la vida pública liderada por sus esposos. K. Routledge cita el caso de una de las esposas del jefe Karuri nombrada como su representante en uno de los distritos bajo su control:

"...donde ella reina con mucha capacidad y diplomáticamente agrega prestigio a su posición vistiéndose sumamente bien. Se dice que hasta compró otra esposa para su marido..."¹¹⁷

Esta última referencia de K. Routledge nos habla claramente del control de recursos de estas mujeres.

Por todo lo anteriormente señalado se visualiza una permanencia en la subordinación de las mujeres con nuevos protagonistas y nuevos escenarios e instituciones mediatizadoras. Paralelamente la acción de las mujeres en el proceso de relacionarse con los hombres de su grupo y con los colonialistas en la organización de la producción, permitieron la apertura de espacios de decisión hasta entonces vedados.

¹¹⁷ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 138.

CAPITULO 4

ORGANIZACION DE LA REPRODUCCION POR GENERO

La reproducción implica tareas como el cuidado y crianza de los hijos, su educación y el apoyo emocional, entre otras. Todo esto puede modificar las demandas para la producción, distribución y transmisión en la unidad doméstica. Esto se aplica sobre todo a aquellas actividades agrícolas consideradas exclusivamente femeninas¹.

En el caso guikuyu existió, de acuerdo a la tradición oral, un hito importante en su historia que determinó una serie de cambios en la organización de la reproducción por género. Me refiero concretamente al paso de un sistema matrilocal y matrilineal (con todas sus concomitancias en lo concerniente a la producción y reproducción) a otro patrilineal y patrilocal. En efecto, tanto Leakey como Kenyatta hacen referencia a este momento según los relatos recogidos. Señalan que "antes" los hijos eran designados con el nombre de sus madres "ellas tomaban a sus esposos y engendraban hijos"². Después la relación se invirtió y pasaron a ser los hombres quienes tomaban a las mujeres y los hijos heredaban por línea paterna.

Este momento fue fundamental para todo el aparato de legitimación social guikuyu. Es el que explica la organización

¹ En McC Netting, R. and R. Wilk *Op. cit.*, pp. 14-17.

² Leakey citando a una fuente oral, *Op. cit.*, p. 49.

social, la misma existencia del *mbari* como célula social, el monopolio del liderazgo por los hombres y los espacios delimitados como femeninos. Sin lugar a dudas no se trató de un lapso coyuntural, fue más bien un proceso que fue acompañando la migración y que incorporó las concepciones de otros pueblos como los masai y los ndorobo.

Como vimos en el Capítulo sobre organización de la producción por género, se verifica igualmente en la organización de la reproducción la existencia de roles masculinos y femeninos estereotipados, con esferas excluyentes para el otro sexo.

En el seno de la familia, el padre (*baba* "mi padre", *ithe* "su padre") era el "gobernante supremo y custodio de las propiedades familiares"³. La palabra "padre" se cargaba con un sentido que superaba el relacionado solamente con la reproducción. Tenía un valor sociopolítico muy importante, de allí que la forma correcta de dirigirse a él, inclusive para los individuos de otra familia pero del mismo grupo de edad que sus hijos, era padre. En este sentido era un índice de estatus y ésto es comprensible si tenemos presente que para ascender en los sucesivos consejos era necesario tener hijos.

Si bien ser madres no implicaba para las mujeres la posibilidad de intervenir en el proceso de toma de decisiones, era esencial para alcanzar prestigio social. A diferencia de los hombres,

³ Kenyatta *Op. cit.*, p. 9. Cagnolo prefiere definirlo como un "moderador de todos los detalles de la rutina familiar sin aceptar cualquier tipo de interferencia externa". *Cfr. Cagnolo, Fr. C. Op. cit.*, p. 50.

quienes al alcanzar el estatus de padres permanecían en él sin alteraciones, las mujeres tenían la obligación de prestar asistencia a sus vecinos y ser hospitalarias con los visitantes si querían mantener el reconocimiento social.

El proceso por el cual se accedía a dichos estatus y los roles que se esperaba que asumieran estaban regidos por el sistema de grupos de edad. En efecto, la vida de un muguikuyu estaba gobernada por las diferentes instancias necesarias para ascender en la escala social pasando de una etapa a otra dentro del sistema. A cada estadio en la vida de un muguikuyu le correspondía un tipo específico de educación. Por eso el presente Capítulo se organiza teniendo en cuenta cada uno de esos estadios. También se incluye el análisis de los cambios producidos en la organización de la reproducción a partir de la presencia colonial y de los misioneros. Para concluir, se incluyen algunas reflexiones sobre el estatus de hombres y mujeres determinado por la organización de la reproducción.

1. LOS RECIEN NACIDOS

Una mujer guikuyu se consideraba embarazada cuando no se habían producido dos menstruaciones. Entonces se lo informaba a su esposo. Continuaba teniendo relaciones sexuales con él hasta aproximadamente el cuarto mes de embarazo, pues se pensaba que ésto contribuía al crecimiento del niño. Por eso la manera de referirse

a este tipo de relaciones era como "alimentar al niño"⁴. La mujer dadora de vida necesitaba del hombre, "la vida misma" (simbolizada en su esperma), para asegurar el feliz término del embarazo.

Las expectativas respecto al sexo de un niño fijaban las preferencias en los varones⁵, porque:

"...los hombres son el sostén de la ganadería, mientras las mujeres son como abejas que tarde o temprano harán su enjambre lejos, dejando la colmena desierta..."⁶.

Pero además si se parte de considerar que el hombre era "la vida misma", la única manera de asegurar la perpetuación de la familia era a través de los hijos varones. Inclusive Kenyatta atribuye esta razón a la preferencia por la forma poligámica de familia porque:

"...no existe ninguna duda de que la perpetuación de la familia o del grupo de parentesco es el objetivo principal de todo matrimonio guikuyu. La extinción de un grupo de parentesco implica truncar la posibilidad de que los espíritus ancestrales visiten la tierra, porque no queda nadie para comunicarse con ellos. Y cuando un hombre tiene más de una mujer y muchos hijos, su alma descansa en paz con el sentimiento de que, después de morir, no andará errando en el desierto o perderá contacto con la tierra, porque habrá siempre alguien que pueda entrar en comunión con él"⁷.

A pesar de la predilección por los niños, las niñas no eran mal tratadas porque:

⁴ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 512. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 179.

⁵ La única que no es partidaria de esta postura es K. Routledge. Para ella el nacimiento de una niña era más celebrado que el de un varón. *Cfr. Routledge and Routledge Op. cit.*, p. 123. En cambio Leakey afirma que varones y mujeres eran igualmente apreciados. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit.*, p. 511.

⁶ Según Cagnolo estas son las razones de los aguikuyu. *Cfr. Cagnolo, Fr. C. Op. cit.*, 62.

⁷ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 13-14.

"...después de todo las niñas son una fuente de ingresos por los contratos de matrimonio. Estos incrementan las posesiones de la familia y proveen los medios que permiten el matrimonio de los hombres"⁸.

Si bien existía el infanticidio, nunca se daba porque el recién nacido fuese niña. Una serie de mitos prescribían el abandono de los niños en la selva para evitar futuros males a la familia pues era visto como signo de "mala suerte" cuando nacían por los pies, la madre quedaba embarazada antes de su menstruación o si nacían mellizos en el primer parto (ambos debían morir). También si aparecían los incisivos superiores de un bebé antes de los inferiores, si su madre moría antes de que aparecieran sus primeros dientes y si una mujer quedaba embarazada a la vejez de su esposo, es decir de otro hombre. En este último caso el esposo era el árbitro que debía decidir si se lo dejaba con vida⁹.

Leakey aclara que en muchos de estos casos de abandono de niños la muerte no era su fatal consecuencia, pues muchos de ellos eran adoptados por mujeres estériles y reconocidos como miembros con

⁸ Idem.

⁹ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 62-63. También en Routledge and Routledge *Op. cit.*, pp. 149-150, Hopley, C.W., *Op. cit.*, 154-160 y Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 526-532.

plenos derechos del *mbari* de su padre adoptivo¹⁰.

Las mujeres seguían realizando sus actividades durante todo el embarazo y prácticamente hasta el momento de dar a luz. Es decir que continuaban portando cargas (tal vez un poco menos pesadas), acarreando agua y leña y cultivando sus tierras. Según Leakey las otras mujeres del *mbari* se encargaban de que la embarazada no "faltase a sus deberes" porque de esta forma hacia ejercicio lo que ayudaría al alumbramiento¹¹.

Después del nacimiento se procedía a fijar el nombre del bebé. Esta ceremonia era conocida como "la imposición del primer nombre". El padre, o en su ausencia cualquier hombre que fuese pariente de la parturienta, se asomaba a la cabaña (sin ver al recién nacido) y preguntaba: "¿A quien han visto?", a lo que la mujer respondía según se tratase del primer hijo/a o de los/as siguientes: "Hemos visto a un hombre-niño y es tu padre" o "Hemos visto a una mujer y es tu madre", cuando se trataba del primer niño o de la primera niña. En el caso de los segundos hijos se les imponían los nombres de los abuelos maternos. Es decir que al hijo mayor se le atribuía el nombre de su abuelo paterno. Este acto que indudablemente

¹⁰ Para diferenciarlos del resto de los hijos debían llevar por nombre *Wanjira* si era niña o *Njira-ini* si era niño, lo que significaba "niño de la calle". A pesar de esta diferenciación onomástica eran considerados como cualquier otro miembro de la familia y sus padres tenían la obligación de cumplir con todos los ritos de pasaje del niño, pagando los derechos y haciendo las ofrendas correspondientes. Cfr. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 526 y 560. Karen Blixen también menciona la adopción de niños como una práctica muy corriente entre los aguikuyu. Cfr. Blixen, K. *Op. cit.*, p. 120.

¹¹ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 532.

indicaba la línea de descendencia patrilineal, simbolizaba la recreación de la vida por medio de ese hijo, la vuelta a la vida de su abuelo (aunque en realidad estuviese vivo)¹².

Según Leakey si bien el niño era reconocido como miembro del *mbari*, lo que se reforzaba con la ceremonia de imposición del primer nombre era el firme lazo que lo unía a su madre. Este se mantendría hasta que se efectuase la ceremonia del "segundo nacimiento"¹³.

Si nacía un varón la madre debía dar cinco gritos, si era niña cuatro¹⁴. Así todos los vecinos conocían el sexo del recién nacido. El padre, por su parte, iba al campo y cortaba cinco cañas si era varón y cuatro si era niña. También traía plátanos y batatas (de ésta últimas también cinco si era niño y cuatro si era niña). Estas ofrendas simbolizaban el compromiso de que a la madre y al niño no les faltaría el alimento mientras ella no pudiese ir por sí misma a sus tierras para procurárselo. En efecto, por tratarse de "cultivos masculinos" en realidad eran consumidos por los visitantes, en tanto que la madre era alimentada con preparaciones suaves y papillas que le ofrecían las mujeres del *mbari*¹⁵. La madre

¹² *Idem.*, p. 516. Kenyatta señala que el número ideal de hijos era cuatro porque así perpetuaban a los cuatro abuelos. Cfr. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 164.

¹³ *Idem.*, p. 550.

¹⁴ Según K. Routledge era la madre quien daba los gritos, para Leakey, eran las mujeres que habían participado en el parto. Cfr. Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 147 y Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 517.

¹⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 517-518.

masticaba un poco de caña y ponía el jugo obtenido en la boca del bebé para augurarle una vida dulce. Si era varón lo colocaba a su derecha, si era niña a su izquierda.

Durante los cuatro o cinco días que seguían al alumbramiento (cuatro si era niña y cinco si era niño) se prohibía la visita del padre. K. Routledge y L.S.B. Leakey aclaran que sólo podían pasar a verlo otras mujeres amigas de la madre¹⁶. En ese lapso se procedía a cortar el cordón umbilical con lo que el bebé era reconocido como ser humano¹⁷. Después de este período la mujer y el niño pasaban por un rito de purificación que duraba varios días. Entre los actos llevados a cabo había uno que representaba el rol esencial de toda muguikuyu: la alimentación de su hijo. La mujer marchaba al campo cargando a su hijo (bien cubierto ya que su esposo aún no estaba autorizado a verlo) para recolectar unas pocas batatas y ñame. No las extraía de su propio terreno sino del de otra mujer que la autorizara. "Buscar alimento para el bebé" era el nombre de esta ceremonia simbólica, ya que la madre todavía no contaba con las fuerzas suficientes para reintegrarse a sus tareas¹⁸.

Durante el puerperio (cuatro a cinco semanas después de la

¹⁶ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 147. Leakey, L.S.B *Op. cit.*, p. 522. Hobley asegura que un tabú especial determinaba que sólo la madre y las ancianas que la asistían podían consumir la comida preparada en la cabaña de la madre durante los días siguientes al alumbramiento. *Cfr. Hobley, C.W. Op. cit.*, p. 160.

¹⁷ Para Leakey éste era el primer rito de pasaje en la vida de un muguikuyu. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit.*, p. 550.

¹⁸ *Idem.*, p. 521.

ceremonia de purificación de la madre y el recién nacido), las otras mujeres del *mbari* y /o su madre reemplazaban a la mujer en las tareas domésticas. Este tiempo íntimo de la mujer con su niño era asegurado por la firme creencia de que durante un mes el niño era demasiado débil y podía caer bajo el encantamiento de alguien. Por eso sólo su madre tenía el derecho de autorizar al posible visitante¹⁹.

Todo nacimiento era celebrado con el sacrificio de cabras por parte del esposo (recordemos su rol como guardián de lo sagrado). Si había procedido de manera correcta, su esposa daba a luz sin problemas. Si ella moría se atribuía a alguna imprecación.

La purificación completa se lograba aproximadamente al mes de producido el alumbramiento. Exactamente la primera noche en que los padres del recién nacido volvían a tener relaciones sexuales. Este tipo de relación se consideraba sagrada²⁰.

El período de lactancia podía extenderse hasta los seis o siete años del niño. Esto, junto al temprano acostumbramiento de los niños a comer el mismo alimento que los adultos, permitía contar con el tiempo requerido para las otras tareas. Las mujeres cargaban con sus hijos diariamente cuando marchaban a los campos para cultivar. Los bebés eran envueltos en una especie de rebozo de piel de cabra y colgados a su espalda²¹:

¹⁹ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, 65.

²⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 522.

²¹ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 67.

"...todos los días la mujer trabaja arduamente, y de ninguna manera toma en cuenta que a cada movimiento que hace su bebé golpéa su pequeña nariz contra su espalda, especialmente cuando muele los granos o trabaja con el mortero. El bebé parece no sentirlo. Si empieza a llorar, la madre se sienta y lo amamanta y luego recomienza sus tareas... Si tiene que llevar una carga sobre su espalda, pasa el rebozo con el niño hacia adelante balanceando el peso..."²².

Así, aproximadamente al mes de nacido el niño o la niña, su madre se reintegraba a la totalidad del trabajo. Si tenía hijas mayores, éstas se encargaban de cuidar a los pequeños²³.

Una serie de prescripciones mantenían en dos años el lapso que mediaba entre una y otra concepción. En efecto, se esperaba que la madre concibiese después del destete de su anterior hijo, el que según Leakey, se producía como mínimo a los dos años del niño o la niña. La excepción se daba en el caso de que el niño muriese antes de ese tiempo, sólo entonces su madre estaba autorizada a concebir inmediatamente²⁴.

2. LA INFANCIA

Con respecto a los ritos que se llevaban a cabo durante este particular período en la vida de un muguikuyu las fuentes analizadas se contradicen más de una vez. Considero que la razón de la información muchas veces errática de algunos de ellos se debe a falencias en el proceso de obtención de la misma. Esto es aplicable sobre todo al caso de K. Routledge, Cagnolo y Hobley a quienes por

²² *Idem.*, p. 69.

²³ También podía enviarlos por cierto tiempo a la casa de su madre. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit.*, p. 568.

²⁴ *Idem.*, p. 511.

no pertenecer a la etnia se les negó acceso directo a estas ceremonias. Lo que describen es por boca de informantes mediatizados por traductores. Aquí ayuda la intertextualidad y sobre todo el hecho de contar con el relato de un muguikuyu, Kenyatta, y de Leakey que llegó a protagonizar directamente muchos de estos ritos.

Tal vez uno de los principales problemas estribe en la práctica de querer traducir a la actual periodización de vida la propiamente guikuyu -por ejemplo cuando se trata de demarcar niñez y pubertad y su transición. Por mi parte decidí seguir a Leakey y a Kenyatta respetando los particulares ritos y su significado social.

Después de la ceremonia de imposición del nombre, la siguiente era conocida como "nacer de nuevo" o "segundo nacimiento". Como vimos, en la anterior el recién nacido adquiría el estatus de ser humano y era reconocido como parte física de la familia. En este caso esa pertenencia a su familia se hacía más integral y lo autorizaba a heredar a su padre y participar en los ritos religiosos del *mbari*. El niño dejaba de ser una extensión de su madre²⁵, para convertirse en una persona más en el *mbari*, es decir con derechos y obligaciones -sobre todo hacia los familiares de su padre. Por eso era el rito más importante que precedía a la iniciación (paso a la adultez) y ésta no podía llevarse a cabo sin

²⁵ "Si su madre se volvía ceremonialmente impura, el niño también, y si su madre debía tomar parte en cualquier tipo de ceremonia, la obligación se hacía extensiva a su hijo". Leakey señala aquí la unicidad de madre e hijo. Cfr. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 3.

aquel. El "segundo nacimiento" podía consumarse desde los dos años y medio hasta los diez u once²⁶.

El rito en sí consistía en un simulacro que simbolizaba el renacimiento del niño. Durante el mismo su madre gritaba como si estuviera en labores de parto y el niño imitaba los sollozos del recién nacido. Se representaba, así, el fin de la unión entre madre e hijo como una sola persona. Para ello se sacrificaba un carnero cuyos intestinos se colocaban rodeando a madre e hijo y se cortaban reviviendo el acto realizado con el cordón umbilical. A partir de entonces el hijo o la hija dejaría de dormir en la cama de su madre. Si era varón podría dormir en la cabaña de su padre y si era niña en la habitación de las niñas dentro de la cabaña de su madre. Como en la anterior ceremonia, el rito culminaba con el coito ceremonial entre sus padres y con la recolección simbólica de batatas y ñame, acto, éste último, denominado "mostrarle al niño su camino"²⁷.

En una familia guikuyu la relación con los hermanos de la misma madre era muy fuerte y se llamaban unos a otros *moro wa maito* (hijo de nuestra madre) o *mware wa maito* (hija de nuestra madre). En tanto que los que pertenecían a diversas mujeres pero tenían el mismo padre se llamaban entre sí *moro wa baba* (hijo de nuestro padre) o *mware wa baba* (hija de nuestro padre). Entre estos últimos

²⁶ *Idem.*, p. 550. Routledge and Routledge *Op. cit.*, pp. 152-153. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 84-85.

²⁷ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 551-559. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 84.

no existían lazos tan fuertes como entre los primeros y se veían entre sí como diferentes familias unidas por el mismo padre. Por eso cuando el padre moría se rompía ese vínculo y cada uno era libre de formar su propio hogar junto con su madre o mantener la unidad bajo la guía de uno de los hermanos (generalmente el mayor) que asumía el rol del padre²⁸.

Entre hermanos se debía respetar el orden de nacimiento y profesar respeto al mayor.

La permanencia de un sistema patrilocal era asegurado por una serie de formalismos para dirigirse a los parientes paternos mucho más "familiares" que hacia los parientes maternos (salvo las hermanas de la madre). Así todos los hermanos del padre eran llamados "padres nuestros" variando un poco según se tratase de un hermano mayor o menor²⁹.

Educación

En esta etapa de la vida los padres eran los responsables de la educación de sus hijos. Y tratándose de niños pequeños las principales educadoras eran la madre y la hermana que colaboraba en su crianza. Los principales contenidos de esta educación eran las historias del *mbari* cantadas en canciones de cuna. Los niños aprendían a hablar memorizando los nombres de los miembros pasados y presentes de la familia. Este ejercicio explica la convivencia

²⁸ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 12-13.

²⁹ *Idem.*, pp. 14-17.

con la propia historia a través de la oralidad. Representaba unos de los tantos momentos en que los mitos eran llamados y revividos para asegurar el respeto al orden establecido y su pervivencia.

Cuando comenzaban a imitar el accionar de los adultos, se les enseñaba cómo caminar y cómo sentarse apropiadamente³⁰. Y era en ese momento cuando comenzaba el aprendizaje de las actividades cotidianas de los adultos. En esta etapa ambos padres participaban en la enseñanza. Las canciones de cuna eran reemplazadas por juegos donde se simulaban situaciones de la vida real.

Mediante la actividad lúdica comenzaban a especificarse los futuros espacios femenino y masculino. Tanto niñas como niños jugaban a ser parejas de adultos viviendo en pequeños modelos de cabañas con corrales de cabras. Las niñas tejían canastas con hierbas secas y molían granos imitando a sus madres. Modelaban, también, pequeñas vasijas de barro y cocinaban alimentos imaginarios.

"Los niños jugaban el rol de maridos y se comportaban imitando lo que observaban en sus padres", afirma Kenyatta³¹, a lo que Leakey agrega que la guerra era el principal juego de los varones. Los niños peleaban imitando los combates de los mayores. Para ello se valían de pequeñas lanzas de madera y escudos hechos de corteza de plátano, arcos y flechas, piedras y hondas³².

³⁰ Testimonio de Wanjiku, una mujer guikuyu entrevistada por Jean Davison. Cfr. Davison, J. Voices from..., p. 40.

³¹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 101.

³² Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 573-580.

Durante el período que precedía a la pubertad se hacía más específica la enseñanza de niños y niñas. Hasta ese entonces ambos padres intervenían en la educación de sus hijos, tanto de niños como de niñas. Pero desde entonces la madre pasaba a tener la absoluta responsabilidad de la educación de sus hijas y el padre de la de sus hijos.

"...cuando el padre no tenía visitas, pasaba largas noches platicando con sus hijos, contándoles sobre leyes y costumbres... las niñas nunca iban a las cabañas de hombres a escuchar los relatos de su padre. Ellas aprendían de sus madres mediante instrucciones directas o por el método indirecto de instarlas a escuchar las discusiones de las mujeres adultas"³³.

Solamente en un tipo de enseñanza la madre conservaba la competencia para ambos hijos: las leyes y costumbres que gobernaban la moral y el buen comportamiento en una sociedad de grupos de edad. En este caso recurría a leyendas ejemplificadoras³⁴.

Los varones aprendían las actividades propiamente masculinas en la agricultura y el nombre de las principales especies de cultivo y medicinales. El producto obtenido en sus pequeñas huertas se destinaba a ser consumido en fiestas con amigos o se entregaba a los hermanos mayores que habían alcanzado el estatus de

³³ *Idem.*, p. 581.

³⁴ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 103-104. Según Cagnolo los aguikuyu adolescían de la falta de una enseñanza sistemática al respecto. Insiste sobre todo en el poco interés de los padres por corregir a sus hijos cuando persistían en la desobediencia. Cfr. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 73. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 2. Testimonio de Wanjiku y Wataro en Davison, J. *Voices from...*, pp. 39-40 y 92-94 respectivamente. Pala, Achola O. y Madina Ly *Op. cit.*, p. 62.

guerreros³⁵. Si el padre del niño era además un especialista cazador o herrero le enseñaba a su hijo las técnicas propias de su trabajo.

Sin embargo, aunque el niño aprendía a cultivar con su padre, le estaba estrictamente prohibido tomar cualquier vegetal del terreno de éste. Se esperaba que toda su alimentación fuese proveída por la parcela de su madre, por eso se enseñaba a los niños que si querían consumir "productos de hombres", deberían obtenerlos por sí mismos³⁶.

Junto con estas enseñanzas útiles para su vida económica, el niño aprendía sobre la leyes que gobernaban la relación con la tierra y a reconocer los límites de su *githaka*.

Siendo la ganadería una actividad típicamente masculina, el aprendizaje de sus técnicas era muy pormenorizado, enfatizando el desarrollo de la capacidad de observación. Kenyatta afirma que los niños eran sometidos a exigentes pruebas para determinar su capacidad de reconocer el propio ganado entre los de otros *mbari*³⁷.

Por su parte las madres enseñaban a sus hijas todas las tareas domésticas de una esposa y madre (acarrear el agua y la leña,

³⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 572.

³⁶ Kabetu wa Waweru le relataba a Leakey en 1936, cómo en una ocasión, su padre se había enfurecido ("estaba muy encolerizado") con él por haber tomado una batata de su parcela. Ante esto decidió iniciar el cultivo de "caña de azúcar y batatas" por su propia cuenta. *Idem.*, p. 21.

³⁷ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 103. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 74. Este tipo de enseñanza comenzaba a partir de los ocho años aproximadamente. *Cfr.* Ciancanelli, P. *Op. cit.*, p. 32.

mantener el fuego encendido, cuidar a sus hermanos, etc.), así como las propiamente femeninas en la agricultura³⁸.

Los tabúes eran una herramienta importante para inculcar el autocontrol. Violarlos significaba cargar con la impureza ritual, tal era el caso de aquellos que intentaban poner en práctica las tareas que no le correspondían por su género.

Al parecer durante este período de la vida no recibían ningún tipo de educación sexual ya que Cagnolo se queja repetidamente de que los padres lo dejaban para la pubertad³⁹. Asimismo se lamenta por la falta de disciplina en los niños, la que atribuye al poco interés de los padres⁴⁰. Leakey no comparte su opinión y asegura:

"...eran educados para tomar en cuenta las órdenes de sus padres como absolutas, y cualquier niño que no fuese obediente era zurrado o se lo dejaba sin comer. En casos serios se los obligaba a dormir en el patio fuera de la cabaña. Esta última forma de castigo era muy temida porque los niños pensaban que los ogros podrían venir por ellos y arrastrarlos a la oscuridad..."⁴¹.

Para los varones la desobediencia o la falta de respeto a los ya iniciados y pertenecientes a la clase de los guerreros podía traer aparejada severas palizas⁴². Se buscaba perpetuar, así, el respeto

³⁸ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 104. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 3 y 572.

³⁹ Cagnolo. Fr. C. *Op. cit.*, p. 74.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 582.

⁴² *Idem.* También en Cagnolo, quien nos relata que "en la vida diaria, los niños iban en silencio o con cautela cuando se aproximaban a un circunciso, y respetuosamente le daban prioridad de paso; una falta de educación en este sentido podía ser castigada con un paliza y nadie podía considerar tal castigo como un abuso de autoridad". Cfr. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 83. Kenyatta, J. *Op.*

debido a los grupos de edad superiores y que los potenciales adultos reprodujeran luego este tipo de enseñanza con los que le seguían.

3. LA INICIACION (IRUA) Y LA JUVENTUD

La iniciación marcaba el paso a la adultez y como tal era uno de los ritos de pasaje más importantes de la vida de un muguikuyu, hombre o mujer⁴³. El acto principal que se llevaba a cabo durante este rito era la ciruncisión en los varones y la cliredoctomía y mutilación de los labios vaginales en las mujeres⁴⁴. También era de suma importancia para los padres (hombres), ya que al tener un hijo iniciado adquirían el derecho de acceder al consejo superior⁴⁵.

Cagnolo indica la situación de "otro inferior" que tenía el no iniciado. Además, una serie de creencias y actitudes aseguraban que el paso al nuevo estatus fuera totalmente deseado:

"Una persona incircuncisa era vista como un extranjero en la tribu y como tal no podía casarse teniendo en cuenta los prejuicios profundamente arraigados entre la gente y la convicción de que no podría tener hijos. Un incircunciso era objeto de burlas... Un insulto muy ofensivo para un kikuyu era

cit., p. 109.

⁴³ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 82.

⁴⁴ Prefiero no utilizar el término "circuncisión femenina" porque considero que al hacerlo se están equiparando dos tipos de intervención quirúrgica totalmente distintas y con diferentes consecuencias y significados para la sexualidad de hombres y mujeres. Para más precisiones véase el Capítulo 5.

⁴⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 145.

ser llamado *kahe*, niño incircunciso"⁴⁶.

Y también:

"Los niños kikuyu están ansiosos de ser admitidos por estas ceremonias (las de iniciación)... están firmemente persuadidos de que después de la circuncisión el cuerpo crece y se desarrolla... por esta razón muchos niños siendo aún muy jóvenes urgen a sus padres para que les permitan circuncidarse"⁴⁷.

La iniciación marcaba el primer ascenso en estatus social, ya que concedía a los miembros de esa generación el derecho de percibir pagos de las generaciones aún no iniciadas. Pero por sobre todo autorizaba la fundación de un nuevo *mbari* contrayendo matrimonio y a marchar a la guerra, dos tareas esenciales en la vida de un muguikuyu. Después de la iniciación todo joven era considerado un hombre en sentido estricto, es decir aquel que "conoce lo correcto y lo incorrecto"⁴⁸.

Para las mujeres representaba el pleno derecho a contraer matrimonio y a alcanzar por esa vía el acceso a la maternidad. Lambert dice al respecto que:

"La madre no iniciada era una abominación, en tanto que la madre iniciada y soltera sólo era vista como precoz..."⁴⁹.

A diferencia del nacimiento y del "segundo nacimiento", que eran

⁴⁶ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 83. También en Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 4. Según el testimonio de Wanjiku el nombre despectivo atribuido a las niñas aún no operadas era *kirigu*. Cfr. Davison, J. *Voices from...*, p. 40.

⁴⁷ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 94.

⁴⁸ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 107-108.

⁴⁹ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 66.

ceremonias "personales" la iniciación implicaba a todo un grupo de hombres y mujeres⁵⁰.

Cada generación (*riika*) se componía de nueve grupos de iniciados hombres y mujeres (cada grupo se denominaba con el singular de *riika*, es decir *mariika*). Todos los años se celebraba una iniciación para las mujeres, en el caso de los hombres cada tres o cuatro años, todo dependía de la cantidad de candidatos varones. En aquellos años en que los candidatos eran escasos los ancianos reunidos en consejo podían decidir aplazar la ceremonia⁵¹. En el caso de los hombres, *riika* significaba también regimiento y correspondía a las unidades del ejército formadas por nueve *mariika*. Cuando se completaba la novena, los jóvenes de esa *riika* eran investidos como guerreros y las jóvenes eran reconocidas como aptas para el matrimonio. Todos recibían un nombre que los identificaba como grupo de edad⁵².

Los unían profundos lazos de solidaridad y los matrimonios se daban generalmente entre jóvenes de la misma *riika*:

"Los compañeros de *riika* acostumbraban a ayudarse entre ellos... Si una joven era atrapada por un hombre que quería forzarla a tener relaciones sexuales con él, ella podía gritar solicitando la ayuda de las otras mujeres de su *riika* quienes llegaban corriendo y le quitaban de encima al hombre

⁵⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 707.

⁵¹ Además "...el grupo no debe estar integrado por siete o nueve personas, porque se pensaba que esos números eran de mala suerte". Cfr. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 84-85. Tate, H.R. "Further Notes on the Southern Gikuyu of British East Africa", p. 285.

⁵² Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 708-709. Lambert, H.E. *Op. cit.*, Capítulo 3.

golpeándolo... También podíamos ayudarnos con el trabajo en el campo, rotando el lugar de cada una..."⁵³

Todo hombre casado que tuviese un hijo en edad de iniciarse debía pagar con dos cabras al *kiama* (plural: *ciama*) de ancianos para ser admitido en un *kiama* de menor jerarquía (de segundo grado) y así convocar a un consejo para solicitar la realización de la ceremonia. Para ello debía aportar además un carnero que sería consumido durante la celebración del mismo. En el transcurso de esta "reunión de hombres" se ponía en contacto con otros padres en su misma situación y decidían acordar la fecha para una ceremonia conjunta. Después de la aceptación del consejo se realizaban una serie de sacrificios de cabras y ovejas⁵⁴.

Una vez fijado el tiempo en que se procedería con todos los actos relacionados a la iniciación, el padre seleccionaba a un guerrero para que apadrinara a su hijo. En el caso de la iniciación de las jóvenes, se seleccionaban dos mujeres que debían ser recién casadas y sin hijos para que actuaran como madrinas durante las ceremonias⁵⁵.

En el caso de las niñas se esperaba que aún no hubiesen experimentado su primera menstruación, por eso se iniciaban a los 12 años aproximadamente. Como la iniciación se celebraba una vez

⁵³ Testimonio de Wanjiku en Davison, J. Voices from..., p. 43.

⁵⁴ Leakey L.S.B. *Op. cit.*, p. 587-605. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 86.

⁵⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 606.

por año, podía suceder que una niña menstruase antes del evento. Esto era muy grave ya que la menstruación era considerada como una fuente de impureza ritual para los hombres⁵⁶. Por eso una vez que el padre conocía la noticia no debía ni siquiera tocar la entrada de la cabaña donde ella dormía. Frente al resto de la comunidad debía mantenerse el más absoluto secreto sobre lo acontecido. Los padres, de ser necesario, debían mentir sobre todo cuando se les preguntaba si su hija participaría en las siguiente iniciación. Debían objetar la supuesta falta de madurez de su hija y entonces:

"...cuando llegaba el momento de la operación, la madre de la joven le ordenaba mezclarse entre las otras candidatas y pasar por la operación sin participar en las danzas preparatorias..."⁵⁷.

Obviamente el engaño no tardaba en ser descubierto y ante la demanda de explicaciones por parte de los ancianos, el padre simulaba estar profundamente enojado porque "alguien" había forzado a su hija. Pagaba lo correspondiente al consejo y todos quedaban en paz⁵⁸.

Para los varones la iniciación no se efectuaba hasta los 17 o 18 años de edad.

Una serie de danzas y de actos precedían al momento capital⁵⁹.

⁵⁶ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 85. Wanjiku afirma que menstruar antes de la iniciación significaba la pérdida del primer carnero que el novio debía pagar como dote. *Cfr. Davison, J. Voices from...*, p. 41.

⁵⁷ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 583.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 138-139.

Algunos de ellos son muy importante desde una perspectiva de género porque simbolizan las conductas esperadas de los futuros hombres y mujeres guikuyu, a la vez que su ruptura con el pasado infantil.

Entre las ceremonias había, por ejemplo, una prueba de destreza que consistía en una carrera de varones hasta un árbol fijado secretamente como meta. El que ganaba la competencia era reconocido como líder del grupo, por el contrario el que tropezaba o caía durante la misma era considerado impuro (por lo que sus padres deberían sacrificar un carnero para que pudiese continuar con el resto de las ceremonias al día siguiente). Al llegar al árbol en cuestión debían amarrar a sus ramas los objetos relacionados con su vida infantil y quebrar algunas de ellas. Las niñas eran simples espectadoras⁶⁰.

Lambert hace referencia a otra ceremonia que debían llevar a cabo los candidatos. Se trataba de la "violación ceremonial". Los jóvenes debían hallar a una mujer casada y violarla para probar su hombría. En la práctica y según el mismo autor, la "ceremonia" se reducía a la masturbación y eyaculación sobre el cuerpo de la mujer o en su presencia. El acto era denominado *kuihaka muunya* (literalmente "mancharse con la sal de la tierra")⁶¹. Este ejercicio violento de la hombría era una condición *sine qua non* para poder casarse con una mujer guikuyu. Lambert no hace mención

⁶⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 615-616. Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 140-141.

⁶¹ Kabetu wa Waweru, un anciano guikuyu, hace mención de esta ceremonia en su relato a Leakey. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit.*, p. 24.

alguna a la actitud de la mujer en cuestión, lo que si remarca es que ésta debía ser de otra etnia, una extranjera. Tal vez así se evitaban conflictos con el consejo de ancianas de la propia etnia. No se pueden hacer más que conjeturas al respecto ya que se trataría de un rito socialmente sancionado y por lo tanto cubierto de un halo de sacralidad en el contexto de la iniciación⁶². El simbolismo del mismo queda muy claro: la hombría se demostraba sobre el cuerpo de una mujer.

En cuanto al sentido del apelativo de esta ceremonia "mancharse con la sal de la tierra", podría interpretarse de diversas maneras. El mismo Lambert nos da una pista al respecto al describir la ceremonia correspondiente a las jóvenes. En el caso de ellas y como no podían violar a un hombre, se esperaba que lo sedujeran y tuvieran con él una relación sexual completa. En este caso la ceremonia se denomina *kuhuuruo mbiro ya ruenji* ("ser limpiada por el hollín del cuchillo")⁶³. Esto haría referencia al esperma y a su valor de limpieza ritual. En la ceremonia de los jóvenes, éstos se "manchaban" con la mujer, en la de las jóvenes, éstas "se limpiaban" con los hombres. Lambert aclara que por tratarse de una sociedad que valoraba la llegada al matrimonio en un estado de completa virginidad, este rito (sobre todo el correspondiente a las jóvenes) debería celebrarse de manera simbólica.

⁶² Lambert, H.E. *Op. cit.*, pp. 53-54. También se hace mención de esta práctica en el informe del Padre Perlo, citado por Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 257.

⁶³ *Idem.*, pp. 54-55.

La ceremonia del baño en el río, que precedía a la operación propiamente dicha, servía no sólo para higiene sino también a modo de anestésico. Simbólicamente el despojarse de las ropas, que eran arrastradas por la corriente, significaba el adiós definitivo a la infancia.

Durante la circuncisión y la intervención quirúrgica en las mujeres los padrinos debían vigilar y denunciar la menor muestra de temor. En los varones consistía en el corte del prepucio, en las mujeres en el corte del clítoris acompañado por incisiones en los labios mayores⁶⁴. Las heridas eran cubiertas con hierbas antisépticas y aceite de castor. Los encargados de la operación, un hombre para los niños y una mujer para las niñas, recibían un pago de cada padre

El primer día después de la operación otro acto marcaba los roles esperados en hombres y mujeres. Antes de tomar su alimento los varones se dirigían a las mujeres diciendo: "Dennos un regalo" y cada una de las jóvenes tomaba un trozo de carne y se lo alcanzaba a uno de ellos diciendo: "Te doy un regalo". Entonces los jóvenes respondían "Este lazo nos une"⁶⁵.

En los días subsiguientes otros actos también sancionaban las conductas esperadas. Se organizaba, por ejemplo, una caza de ratas

⁶⁴ El alcance de la operación queda de manifiesto cuando Cagnolo comenta que, con frecuencia, traía aparejada serias consecuencias para las mujeres como la esterilidad o la muerte al dar a luz. Cfr. Cagnolo, Fr, C. *Op. cit.*, p. 89. Wanjiku afirma que el corte era muy profundo y "era como si me estuvieran degollando". Cfr. Davison, J. Voices from..., p. 41.

⁶⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 627.

entre los varones lo que simbolizaba la guerra contra los masai y la captura de su ganado. Las niñas, en cambio, eran conducidas a los terrenos de sus madres y en un acto ceremonial debían imitar las tareas de siembra, extracción de malezas y cosecha. Al regresar a la casa tenían la obligación de traer con ellas una carga de leña que presentaban ante su madrina de iniciación⁶⁶.

Los familiares y las autoridades participaban en numerosas danzas acompañado a los jóvenes en todas las ceremonias posteriores a las operaciones⁶⁷.

Al octavo día los ya iniciados regresaban a sus respectivos hogares con lo que se daba inicio a las ceremonias de purificación. Como en los anteriores ritos de pasaje culminaban con el coito ceremonial entre los padres⁶⁸.

Los jóvenes recién iniciados se integraban en su regimiento y debían cumplir con todas las etapas necesarias para alcanzar el pleno estatus de guerreros (singular: *mwanake*, plural: *anake*). Todo este proceso estaba marcado por el pago en cabras a las generaciones superiores. Así, progresivamente, iban adquiriendo derechos como el de participar en las danzas con las jóvenes y

⁶⁶ *Idem.*, p. 639. También en Cagnolo, quien solo describe los actos ceremoniales masculinos. *Cfr. Cagnolo, Fr. C. Op. cit.*, p. 92.

⁶⁷ De las que Cagnolo destaca su carácter "obseno" y "bárbaro". *Idem.*, pp. 91-92.

⁶⁸ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 645-649.

cortejarlas y portar armas⁶⁹. Luego iniciaban un recorrido por la zona de desplazamiento guikuyu y se detenían en cada *mbari* para ser reconocidos como la nueva generación de guerreros. Esto agregaba más trabajo para las mujeres de cada unidad doméstica ya que era su obligación proveerles alimentación y cortar leña para ellos⁷⁰.

Entre las enseñanzas que recibían, Lambert resalta las que formarían en ellos una conciencia de "hombre". Por ejemplo, el castigo para un guerrero que se ausentaba de su puesto de guardia era obligarlo a marchar por los campos "donde las mujeres deberían estar" (*sic.*) llevando una carga de plátanos sobre su espalda "como si se tratase de una mujer". Para que su vergüenza se hiciera lo más pública posible (sobre todo ante las mujeres que encontraba a su paso), se le ataban varios cascabeles en sus piernas⁷¹.

Los *anake* construían una cabaña que compartían, aislándose como cuerpo del resto de la sociedad. El acceso de las jóvenes de su mismo grupo de edad no estaba vedado y muchas de ellas pasaban la noche allí.

Ya como guerreros sus principales funciones sociales eran las de protección frente a los ataques de los masai y kamba y las incursiones en territorio de los primeros para apropiarse de su

⁶⁹ *Idem.*, pp. 713-732. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 98. Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 5. También y a medida que se iban equiparando a los guerreros de mayor prestigio, adquirían conocimientos que les permitían dirigir imprecaciones contra los recién iniciados. Cfr. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 1224.

⁷⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 732-734 y 1223. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 104.

⁷¹ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 77.

ganado. También ayudaban en las tareas de desmonte de nuevas tierras⁷². Muchos de ellos demoraban su matrimonio hasta tanto hubiesen obtenido suficiente ganado de las incursiones contra los masai. Esto les permitía no sólo reunir las cabezas suficientes para pagar la dote por su esposa sino también aumentar su estatus social mediante la guerra:

"...un hombre que invade y se apropia de ganado es conocido como *mutua njau* (el que captura un becerro), y aquel que mata a un enemigo y trae consigo sus armas es llamado *mutua-ruhiu* (el que captura un arma). Cuando regresé a casa canté y bailé las canciones del triunfo porque había matado a un hombre... y por donde quiera que fuese recibía presentes..."⁷³

Su estatus social era entonces muy alto, la prueba está en su apelativo *Kyenyò kya Ngai* (pequeña parte de Dios)⁷⁴.

Las jóvenes debían pagar también una serie de derechos a la generación que las precedía. Consistían sobre todo en la preparación de "alimentos femeninos" (papillas y vegetales cocidos) y su ofrecimiento a las mayores en el transcurso de una fiesta. Esto las autorizaba a tomar parte en las danzas, pero para conseguir el permiso de practicar relaciones sexuales (sin penetración) con los jóvenes de su mismo grupo de edad debían pagar

⁷² Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 740. Lambert, H.E *Op. cit.*, Capítulo 8.

⁷³ Testimonio de Kabetu wa Waweru. *Cfr.* Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 27-28. Kenyatta afirma que los *anake* describían sus acciones en la guerra por el número de hombres que habían matado y por el grado militar de los mismos. Cuanto mayor era el número y el rango de las víctimas, mayor era el prestigio de que se hacían merecedores y los presentes que recibían. *Cfr.* Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 207.

⁷⁴ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 97.

otros derechos también en alimentos. Sólo entonces recibían un tipo especial de instrucción por parte de las mayores. Esta consistía en una demostración práctica de la manera en que debían conducirse en el transcurso de las relaciones físicas con los hombres. Los más mínimos detalles eran tenidos en cuenta, tales como la manera de sujetar su vestimenta y colocar las piernas evitando el menor riesgo de penetración⁷⁵.

Después de este paso sus principales ocupaciones eran aquellas que les permitiesen ganarse el favor de los potenciales esposos trabajando en las tierras de su padre:

"...las jóvenes consideraban que ganarse la reputación de ser fuertes trabajadoras era más importante que ser buenas bailarinas o bellas mujeres..."⁷⁶.

Trabajaban con sus madres en "tareas específicamente femeninas" para obtener el reconocimiento social de competentes y dignas de matrimonio. También asistían a las danzas con sus compañeras de *riika* y según Wamutira esta época que precedía al matrimonio era la mejor en la vida de una mujer guikuyu⁷⁷

⁷⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 738-739. Lambert, H.E. *Op. cit.*, pp. 34-35 y 56.

⁷⁶ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 741. La opinión de Cagnolo es idéntica "Cuando un joven busca una novia tiene en cuenta más que la belleza de su rostro, los campos que ella cultiva, su trabajo doméstico y su comportamiento en general". *Cfr. Cagnolo, Fr. C. Op. cit.*, p. 105.

⁷⁷ Testimonio de Wamutira en Davison, J. Voices from..., pp. 69-70.

Educación

En la educación correspondiente a la etapa de la vida que inmediatamente precedía y seguía a la iniciación, el mayor peso se daba a la cuestión sexual⁷⁸. Como se esperaba que tanto hombres como mujeres no tuviesen relaciones sexuales hasta el matrimonio y se tenía conciencia de los naturales apetitos sexuales desde la pubertad, los padres instruían a sus hijos sobre la manera de tener contactos sexuales incompletos. Por tratarse de prescripciones normativas sobre el control del cuerpo y la sexualidad volveremos sobre este punto en el siguiente capítulo.

Con respecto al comportamiento arquetípico de las jóvenes como potenciales esposas, Kenyatta afirma:

"Cuando una joven está lista para ser circuncidada se le enseña cómo deberá comportarse cuando contraiga matrimonio. Es decir que sepa que se casará y traerá riqueza a su familia de modo que un hombre pobre pueda tener la garantía necesaria cuando contraiga matrimonio. Dará a luz muchos hijos, trayendo honor a la familia y a la tribu y proveerá alimento a su familia. Se le enseña a comportarse como una señora, es decir a no levantar los ojos o la voz al hablar con un hombre en público, a no bañarse en un lugar abierto y a no comer en presencia de ningún hombre que no sea de su grupo de edad o de su familia"(sic.)⁷⁹.

Se les acostumbraba a la idea de que pasarían a pertenecer a otro *mbari* inculcándoles el deber de obediencia a sus esposos y por extensión a toda la parentela⁸⁰.

La desobediencia traía aparejados castigos físicos. Leakey

⁷⁸ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 110.

⁷⁹ *Idem.*, p. 111.

⁸⁰ *Idem.*, p. 113. Coincide con el testimonio de Wanjiku en Davison, J. Voices from..., p. 46.

afirma que en el caso de las niñas las marcas corporales eran una impronta que las identificaba como rebeldes para toda la vida:

"Algunos informantes sostienen que si las mujeres de la familia descubrían que alguna joven no iniciada incitaba a los varones a tener relaciones con ella, podían hacer 8 cortes en el pubis de la citada joven, en lugar de cuatro y entonces marcarla para siempre como alguien que ha desobedecido las leyes de comportamiento para las jóvenes"⁸¹.

Las mismas mujeres de la familia (la madre y las hermanas mayores) eran las encargadas de vigilar y castigar.

La obediencia a la generación de los padres era asegurada porque sin la ayuda de los mismos era imposible pasar por el rito de iniciación. La cantidad de cabras necesarias para los sacrificios y pagos de derechos así lo demostraba. Como ya se señaló, era imposible para un incircunciso llegar a poseerlas por su propia cuenta ya que no podía marchar a la guerra o poseer bienes antes de dicho rito. Pero además existía siempre la amenaza de recibir una maldición del padre, lo que representaba cargar con una marca ritual para toda la vida⁸².

⁸¹ Los cuatro cortes a que hace referencia Leakey y las cicatrices resultantes tenían el valor de marcas de belleza en las jóvenes y señalaban el límite de las caricias masculinas antes del matrimonio. Por otra parte, Leakey las considera como un entrenamiento previo a la cliredoctomía. Por eso se llevaban a cabo durante la pubertad. Las cicatrices no se limitaban al pubis, también se practicaban incisiones en el pecho y abdomen. "Se decía que esas cicatrices en el pecho y el abdomen eran atractivas no solo a los ojos de los hombres, sino también al tacto. A los hombres les gustaba acariciarlas con sus dedos y sentir la protuberancia presionando sobre la carne". Cfr. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 379 y 571. Lambert afirma que un tipo especial de cicatriz era impresa en el abdomen de las jóvenes comprometidas para matrimonio. Esto indicaba que no podían tener ningún tipo de relación física, salvo con sus futuros esposos. Cfr. Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 96.

⁸² Buijtenhuis, R. *Op. cit.*, p. 33.

4. EL MATRIMONIO

Para Kenyatta, el matrimonio era, ante todo, el medio de extender y prolongar el *mbari* paterno. Por eso la procreación era considerada "deber sagrado". Las relaciones sexuales entre un hombre y su esposa o sus esposas eran consideradas como un acto de producción⁸³.

En efecto, casarse era un deber y por lo tanto nadie podía escapar de ello, a pesar de las consecuencias. Kenyatta insiste en que la elección de la pareja era totalmente libre lo que coincide con la opinión de las mujeres entrevistadas por K. Routledge⁸⁴. Leakey aclara que esta afirmación era válida para el primer matrimonio, ya que en los siguientes se comprobaban casos de jóvenes forzadas a contraerlos⁸⁵. Cagnolo, como representante de una iglesia cristiana, opina que en la mayoría de los casos se trataba de una venta al mejor postor⁸⁶.

Aquellos no conformes ante una respuesta negativa podían recurrir a múltiples maleficios que atacaban "el punto débil de toda mujer: su fecundidad". Algunos tan simples como saltar sobre la propia pierna⁸⁷ al paso de la víctima invocando la esterilidad de la misma. Esto nos sugiere una práctica tendiente a ejercer un

⁸³ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 163.

⁸⁴ *Idem.*, p. 165 y Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 124.

⁸⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 752.

⁸⁶ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 108.

⁸⁷ *Idem.*, p. 63.

fuerte control social de las mujeres jóvenes. En efecto, el temor a cualquiera de estas imprecaciones podía forzar a un matrimonio no deseado en tanto que el control psicológico ejercido de esta manera aseguraba el acatamiento de las jóvenes.

Para casarse era requisito que los hombres hubieran alcanzado el estatus de guerrero, tuvieran experiencia sexual con las esposas de los hombres ya casados de su mismo grupo de edad y obtuvieran la autorización de su padre. Para la joven era menester que fuera circuncisa, virgen y que tuviera también la autorización de su padre⁸⁸.

Después de varias visitas entre los respectivos padres se fijaba la dote (*roracio*) a pagar por parte del novio -generalmente entre treinta y cuarenta ovejas y cabras. Una vez efectuada la entrega del ganado, se celebraba una fiesta donde se anunciaba la boda. Todas estas reuniones incluían el sacrificio ritual de cabras y ovejas⁸⁹.

En el transcurso de las negociaciones entre las familias, se discutía la "suficiente madurez" de la novia -no así la del novio. Se le preguntaba a sus padres si por ejemplo, ya había tenido su primera menstruación⁹⁰. La edad de las mujeres fluctuaba entre los quince y los veinte años, en tanto que los hombres comenzaban a negociar sus matrimonios a partir de los veinticinco años.

⁸⁸ En consulta con su madre. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit., p. 750.*

⁸⁹ *Idem., p. 760-780. Cagnolo, Fr. C. Op. cit. p. 110.*

⁹⁰ *Kenyatta, J. Op. cit., p. 169.*

El día preciso de la boda era mantenido en secreto para la novia. "Ella podría estar cultivando o en el bosque recolectando leña" cuando el novio simulaba su rapto entre los esfuerzos de ella por deshacerse de él. Los gritos de desconformidad se sucedían hasta que llegaban a la nueva cabaña. Kenyatta, que tan minuciosamente describe esta situación, no explica nada sobre su sentido⁹¹. K. Routledge aclara que en muchos casos no se trataba de una representación fingida y que los gritos de las jóvenes eran genuinos⁹².

Todo culminaba con la ceremonia de adopción al *mbari* de su esposo y una visita a sus padres en calidad de miembro de otra familia. La primera se caracterizaba por la representación simbólica de las futuras tareas de la nueva esposa y sus deberes en su nuevo hogar. Su suegra supervisaba su desempeño al desmalezar el cultivo y al extraer unas batatas que luego eran consumidas por la nueva pareja⁹³.

Respecto a la poligamia, todos los autores, excepto Cagnolo que es reacio a tratar el tema, son partidarios de que las mismas mujeres lo exigían para aligerar sus cargas de trabajo. Kenyatta

⁹¹ *Idem*, p. 172. Leakey, L.S.B. *Op. cit.* p. 780.

⁹² Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 132.

⁹³ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 173-174. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 783-784. Cagnolo añade el acto ceremonial de ir a recoger piedras al río que servirían de base al fogón. En éste la esposa cocinaría la primera comida para su esposo con las vasijas cedidas por su suegra. K. Routledge lo confirma y agrega que la madre de la novia era la encargada de seleccionar las piedras. *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 114. Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 131.

coloca en boca de las mujeres las siguientes demandas después del segundo hijo:

"Esposo, ¿no piensas que sería una medida sabia darme una compañera? Mira nuestra posición ahora. Estoy segura de que te das cuenta de lo generoso que ha sido Dios al darnos un bello y saludable niño. Por los primeros días debo consagrar toda mi atención a cuidar nuestro bebé. Estoy débil... no puedo ir ni al río para traer agua, ni al campo por los alimentos, ni desyerbar nuestras tierras. Tú no tienes quien te cocine. Cuando vienen visitas no tienes quien las atienda. No tengo dudas de que te das cuenta de lo serio del caso. ¿Qué piensas de la hija de X y X? Ella es bella y trabajadora... no me falles, intenta ganar su amor..."⁹⁴.

Desde ese momento el número de esposas que se iban agregando dependía de la riqueza del hombre. Entre ellas existía una jerarquía que colocaba a la primera esposa a la cabeza de todas: era a ella a quien su esposo consultaba y quien organizaba los grupos de trabajo en el campo. También podía participar como auxiliar de su esposo en los ritos familiares⁹⁵.

Educación

La educación en esta etapa de la vida se centraba en las conductas que los esposos debían observar en el transcurso de las relaciones sexuales. El esposo era instruido por su padre sobre la manera correcta de proceder durante el acto sexual. Se recalcaban los casos que representaban el riesgo de volverse impuro, como cuando la mujer estaba menstruando o cuando accidentalmente tocaba los genitales de su esposo. También se le enseñaba la manera

⁹⁴ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 176.

⁹⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 10.

correcta de ubicarse en la cabaña para dormir⁹⁶.

La esposa era instruida por su madre sobre los tabúes que reglaban el acto sexual, pero en su caso se agregaban otras normas como el deber de convidar a sus suegros con la comida que preparaba para su esposo, ser hospitalaria con los amigos de éste, obedecerlo y alimentarlo bien, urgirlo a continuar con las relaciones sexuales después de la concepción para asegurar el buen desarrollo del mismo y ser respetuosa con sus suegros⁹⁷.

5. LA ANCIANIDAD⁹⁸

Después del matrimonio, el último rito que le restaba a una mujer era la muerte, el paso al mundo de los espíritus. Solamente recibía un reconocimiento simbólico cuando su primer hijo se circuncidaba⁹⁹ y quedaba autorizada para practicar el comercio más allá de los límites de las tierras guikuyu¹⁰⁰. En cambio los hombres, antes de llegar al paso final de la muerte, pasaban por ritos intermedios que implicaban ascensos de estatus por la paulatina admisión en los consejos. Todo mediatizado por el pago de derechos en cada ascenso y finalmente para acceder al consejo

⁹⁶ *Idem.*, pp. 786-787.

⁹⁷ *Idem.*, p. 788.

⁹⁸ Por tal no se considera a la edad biológica sino al estatus adquirido por los hombres y mujeres guikuyu con hijos ya iniciados. Comprende desde ese momento hasta la muerte, por lo que incluye a la vejez.

⁹⁹ Routledge and Routledge, *Op. cit.* p. 138.

¹⁰⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 480. Véase el Capítulo 6.

supremo, la condición de ser padre de un circunciso.

Como miembro del consejo superior un muguikuyu se convertía en "guardián de la ley y el orden" y tenía el derecho de administrar justicia. Como vigía del universo de lo sagrado debía presidir las ceremonias de purificación. En el próximo capítulo se analizarán estas instituciones con más detenimiento.

La anciana a lo sumo podía esperar que con el paso de los años aumentase el reconocimiento social a su "sabiduría", K. Routledge afirma que sólo cuando una mujer era tan vieja que ya no tenía dientes, se le reconocía una gran inteligencia¹⁰¹. Según Kenyatta, con la vejez, una mujer dejaba de ser madre de una persona y pasaba a ser madre de la comunidad, lo que la hacía inmune a los males mundanos¹⁰².

6. EL COLONIALISMO Y LAS MISIONES

El sistema de grupos de edad y la peculiar organización de la reproducción biológica y social que lo caracterizaban sufrieron profundas alteraciones a partir de la presencia colonial.

Con la "pacificación" llevada a cabo por los británicos, los guerreros perdieron su razón de ser y la libertad de desplazarse por un territorio cada vez más delimitado¹⁰³.

El sentido guikuyu de la guerra con los vecinos -cuyo principal

¹⁰¹ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 138. Pala, Achola O. Y Madina Ly *Op. cit.*, p. 82.

¹⁰² Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 245.

¹⁰³ *Idem.*, pp. 211-212. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 710.

objetivo era aumentar los hatos de ganado- fue reemplazado por la leva forzosa de hombres durante la Primer Guerra Mundial. Los otrora gloriosos guerreros se convirtieron en porteadores que morían de disentería durante las campañas militares¹⁰⁴.

La fijación de impuestos a los hombres desde los dieciséis años alteró la periodicidad de las ceremonias de iniciación. Si se tiene en cuenta que hasta la misma los jóvenes no podían participar en la vida social y religiosa de su sociedad, se comprenden las profundas consecuencias que trajo aparejada esta política colonial. Al identificarse el pago de impuesto con un "deber de adultos", los jóvenes incircuncisos se negaron a hacerlos efectivos. De allí que la administración británica comenzara a exigir el cumplimiento de las ceremonias antes de lo acostumbrado y obligatoriamente cada año¹⁰⁵.

Dos concepciones entraron en contradicción. La guikuyu que veía en los guerreros a héroes familiares y la encarnación de la hombría y la europea que los identificaba con parásitos improductivos, fuente de "desorden". La segunda se impuso y selló la decadencia definitiva de los *anake* permitiendo su incorporación como mano de

¹⁰⁴ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 212-213.

¹⁰⁵ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 12. Solo la ceremonia de iniciación de muchachas se hacía anualmente por temor a que menstruasen antes de que se llevaran a cabo. Ciancanelli afirma que ésto aseguraba además, la disponibilidad de una mayor cantidad de mujeres que podían contraer matrimonio, lo que era esencial tratándose de una sociedad poligámica. Cfr. Ciancanelli, P. *Op. cit.*, p. 34.

obra barata en las plantaciones¹⁰⁶.

Asimismo el impuesto sobre las cabañas determinó una nueva distribución de las viviendas del *mbari*. Como se consideraba a cada cabaña una unidad sujeta a impuesto, en el caso de pequeñas unidades domésticas de un hombre y su esposa, éste terminó abandonando su propia cabaña para instalarse en la de su mujer y así reducir el monto a pagar. La reestructuración del espacio se tradujo en una pérdida de lugares de privacidad para la madre y el recién nacido, a la vez que se eliminaba la vivienda del esposo como espacio de socialización con los hombres de su mismo grupo de edad¹⁰⁷.

La lógica impositiva de la administración colonial se fue imponiendo a la lógica guikuyu tendiente a mantener un equilibrio social al regular el número de iniciados de acuerdo a las necesidades de defensa y expansión de las tierras. Hobley lo comprendió y ya en los años veinte alertaba a los administradores sobre la acelerada decadencia de la "disciplina y la organización tribal"¹⁰⁸.

La migración a las ciudades agregó la separación física de la familia y de las autoridades. Es decir de aquellos encargados de velar por el respeto a los superiores. En la ciudad, los aguikuyu

¹⁰⁶ Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 211-212. Para una justificación de estas políticas coloniales desde el punto de vista de un administrador véase Hobley, C.W. *Op. cit.*, Capítulo 10.

¹⁰⁷ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁸ Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 299.

tomaron contacto con nuevas concepciones que entraban en franca oposición con las propiamente guikuyu.

La progresiva apropiación de las tierras guikuyu por los colonos restó recursos y por lo tanto la disponibilidad de ganado para pagar los derechos y llevar a cabo las ceremonias de cada rito de pasaje. También se limitaba la posibilidad de fundar un nuevo *mbari* porque se carecía de los recursos necesarios para pagar la dote. En efecto, K. Routledge informa del descenso en el número de animales exigidos para autorizar el matrimonio de una joven:

"...los actuales matrimonios (1910) se efectúan después de que se reciben veinte ovejas, a veces las restantes no se pagan hasta que el hijo mayor tiene ocho o diez años..."¹⁰⁹.

Aún más, con la progresiva monetarización de la economía los pagos comenzaron a exigirse en dinero¹¹⁰

La presencia colonial implicó también el choque entre dos concepciones de familia radicalmente diferentes: monogamia *versus* poligamia, individuo *versus* la persona como parte de un todo que involucraba a familiares vivos y difuntos¹¹¹. Los nuevos valores estaban presentes en la legislación introducida con la Colonia y también en las prácticas de los colonos y administradores. Y aunque las cortes coloniales reconocían las leyes y costumbres de las

¹⁰⁹ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 125.

¹¹⁰ Davison, J., Voices from..., p. 18.

¹¹¹ Kamau, Gibson K. "The African or Customary Marriage in Kenyan Law Today" en Parkin, David and D. Nyamwaya (eds.) Transformation of African Marriage. Wolfeboro, N.H., Manchester University Press for the International African Institute, 1987, pp. 289-293.

etnias colonizadas, se especificaba una salvedad: "siempre y cuando no resultasen repugnantes a la justicia y la moralidad", de ser así, la legislación colonial era la única reconocida¹¹².

Las misiones cristianas agregaron su peculiar punto de vista y en la práctica lideraron numerosas acciones en contra de prácticas culturales guikuyu, presionando al gobierno colonial para obtener resoluciones favorables y forzar al abandono de las mismas. Los conflictos más enérgicos se dieron durante las décadas de 1920 y 1930 cuando se atacó a una práctica esencial del rito de iniciación: la cliredoctomía y la mutilación de los labios vaginales de las jóvenes guikuyu¹¹³.

El cristianismo se identificaba con la cultura victoriana europea cuyo modelo de relaciones de género se consideraba sinónimo de "civilización". La misión propiamente dicha de todas las congregaciones que llegaron a tierras guikuyu era entonces: "sacar a los africanos de su ignorancia y conducirlos a la luz de la civilización occidental"¹¹⁴:

"Se suponía que todos los dogmas religiosos del hombre blanco debían mantenerse como sagrados y sin cambio alguno frente al modo de vida africano. Los europeos basaban esta asunción en la convicción de que todo lo que los africanos pensaban o hacían era malo. Los misioneros se empeñaron en rescatar las almas depravadas de los africanos del "fuego eterno"; para eso

¹¹² Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 88.

¹¹³ Para un análisis más profundo del mismo véase el Capítulo 7.

¹¹⁴ Church Missionary Society Records, "Letter of Instructions to Departing Missionaries", Londres, 1892, citado en Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 85. También Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 253.

comenzaron desarraigando a los africanos, en cuerpo y alma, de sus viejas costumbres y creencias...¹¹⁵.

Para Kenyatta la ceguera de los misioneros les impedía ver a las prácticas culturales guikuyu como esenciales para mantener el bienestar del grupo. Y esa ceguera se debía a la falta de entrenamiento de los religiosos para entrar en contacto con culturas que no fuesen la europea¹¹⁶.

Tal ceguera era en realidad la peculiar óptica victoriana paternalista. Había que implantar "el orden y la civilización". Las fotografías que se incluyen en el texto de Cagnolo son un buen ejemplo de esta concepción. El "orden occidental" reina en todas ellas: grupos de jóvenes formados en fila posando para una foto presidida por un religioso, jóvenes igualmente formados delante de sus dormitorios en la misión, grupos sentados asistiendo a una clase de catecismo, una procesión liderada por monjas, entre otras. Ni siquiera escapan al "orden" los pequeñitos de un jardín de infantes.

Como "dadores de luz" los religiosos con sus hábitos claros están ubicados en el centro o a los costados de la fotografía. La tercera parte de su libro denominada "después de treinta años" se inicia con una foto muy impresionante: una monja está sentada a la manera de una madona rodeada de dos aguikuyu en cuclillas, uno a su derecha y otro a su izquierda, como si se tratara de dos ángeles

¹¹⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 269.

¹¹⁶ *Idem.*, pp. 270-271.

que la contemplan con beneración tomados de sus manos¹¹⁷. Por supuesto contrastan con el aparente "desorden" de las fotografías referentes a la sociedad guikuyu anterior a la llegada de los religiosos.

Concretamente todas las misiones comenzaron atacando las ceremonias de consumo de bebidas fermentadas, las danzas, el rapto de la novia por su futuro esposo y el abandono de los muertos en el bosque como prácticas supersticiosas e inmorales. Siguieron con la poligamia como *súmmum* de los excesos sexuales, la intervención quirúrgica en el sexo de las mujeres y la práctica de imprecaciones como influencias satánicas¹¹⁸. Desde 1908 contaron con el apoyo del gobernador colonial para "disciplinar, civilizar y educar a esta tribu"¹¹⁹.

Los aguikuyu desconfiaban de los misioneros como lo habían hecho con los comerciantes, al fin de cuentas todos venían de la misma dirección: la costa swahili¹²⁰. Antes de que arreciaran sus campañas contra instituciones claves de la sociedad guikuyu, muchas mujeres se convirtieron. Según C.A. Presley, éstas consideraron a las Iglesias como un refugio, un escape hacia una sociedad más libre. Conscientes de ello, los misioneros tomaron cartas en el

¹¹⁷ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 250-280.

¹¹⁸ *Idem.*, Tercera parte, Capítulo 1.

¹¹⁹ *Idem.*, p. 259.

¹²⁰ Muriuki, G. *Op. cit.*, p. 178. Cagnolo señala que por esa desconfianza fue menester una prédica que los diferenciara de "los otros blancos". *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 270-271.

asunto y se autotitularon defensores de "las mujeres oprimidas"¹²¹.

El enfrentamiento de concepciones tan diferentes determinó lógicamente que los conflictos fueron *in crescendo*. Se discutía por ejemplo, si las mujeres guikuyu conversas podían casarse con hombres que no lo eran. La práctica del pago de una dote para legalizar el matrimonio fue muy atacada porque se le identificaba con la venta de la joven. Las largas negociaciones de uno y otro bando terminaban muchas veces en transacciones. En el citado caso del pago de la dote se decidió finalmente que aunque el novio en cuestión se hubiera convertido al cristianismo, debería seguir cumpliendo con sus obligaciones de pago tal y como lo estipulaban las leyes guikuyu¹²².

El principal medio de difusión de la doctrina fue más que el catecismo en sí, la escuela que cada misión establecía. Esto explica la escasez de alumnos en los primeros años de su puesta en marcha. La escuela fue además el principal factor que oponía a padres y religiosos, pues los primeros sentían que al permitir la asistencia a clase de sus hijos, perdían su respeto y la

¹²¹ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 87. Cagnolo cita el informe del Padre Perlo, primer religioso de la *Consolata* en tierras guikuyu (1902). Este documento es una muestra clara de la mirada europea que traducía a sus propios conceptos lo que veía "El esposo era el propietario legal de su esposa -habría que denominarla con más exactitud como simplemente su mujer, no su esposa, y no en singular pues el número de las mismas estaba limitado a las condiciones financieras del comprador-, la criatura en su posesión nos recuerda a un carnero, a una vaca... desde su nacimiento, las hijas eran objeto de los más interesados cálculos..." Cfr. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 255-256.

¹²² Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 87.

obediencia, por eso se resistían a autorizarlos¹²³:

"Mi padre no consideraba importante a la escuela y nos impedía ir diciendo que cuando una joven iba a la escuela se volvía una prostituta..."¹²⁴.

Para un padre guikuyu, la prostituta era el símbolo de todos los males que aportaba el colonialismo en lo concerniente a la conducta esperada de las mujeres. Una prostituta que migraba hacia la ciudad dejando su *mbari* y por ende a su familia, no podía haber tomado esa decisión más que empujada por los blancos. De acuerdo a las fuentes a mi disposición, no me resulta posible determinar en qué punto dejaba de ser un reflejo de la realidad de muchas mujeres que efectivamente la practicaban y se hacía extensivo a todas las "desobedientes" a la autoridad paterna.

Cuando se llegó a afectar a la poligamia y a la cliredoctomia, penando a los conversos que las practicaban con la excomunión, la respuesta fue prácticamente unánime: los aguikuyu prefirieron retirarse de las iglesias y de sus escuelas. Antes de llegar a esta resolución muchos ponían en práctica una especie de adaptación que les permitía convivir en ambos mundos:

¹²³ Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 277. Clough agrega, citando a McIntosh, que los religiosos optaban muchas veces por otorgar incentivos pecuniarios a los padres o a los alumnos para atraerlos a las escuelas. *Cfr.* Clough, M.S. *Op. cit.*, p. 26. Cagnolo, por su parte, menciona que en una ocasión un miembro del *kiama* le dijo que no era necesario enviar a las mujeres a la escuela de su misión, porque tenían el deber de trabajar en los campos. *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 287.

¹²⁴ Este testimonio de Wamutira coincide con el de Wataro, otra mujer guikuyu entrevistada por J. Davison. *Cfr.* Davison, J. Voices from..., pp. 64 y 98 respectivamente.

"Se seleccionaban para el bautismo los nombres de aquellos personajes bíblicos que habían practicado la poligamia. De ahí que nombres como Salomón, David y Jacob fueran los más populares porque los africanos creían que con tales apelativos podrían seguir el ejemplo de estos antiguos maestros sin cometer pecado"¹²⁵.

Todo lo aprendido por la convivencia con los religiosos se utilizó para crear escuelas propias donde se respetase la peculiar cultura guikuyu. Este movimiento tomó impulso durante la década de 1930 y fundó numerosas escuelas que entraron en competencia con las misionales (desde 1924 fueron sometidas al control gubernamental recibiendo subvenciones que las colocaban en ventaja de recursos frente a las independientes).

La cantidad de alumnos iba en aumento por la firme creencia de que "leer y escribir era la magia del hombre blanco"¹²⁶

Muchas jóvenes guikuyu ingresaron tanto a las escuelas independientes como a las misionales. En ellas se les daba una enseñanza que reafirmaba su esperado rol de madre y ama de casa, claro que según el modelo victoriano. En el caso de las misionales además de religión aprendían a coser, tejer, el cuidado de los niños, higiene y agricultura. En cambio los varones aprendían a leer y escribir en swahili e inglés, aritmética, geografía, ciencias naturales, historia, gramática, agricultura, etc¹²⁷. De este modo comenzaron a introducirse las concepciones victorianas de las relaciones de género en la sociedad guikuyu.

¹²⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 272

¹²⁶ *Idem.*, p. 272.

¹²⁷ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 101.

7. EL ESTATUS DE HOMBRES Y MUJERES DE ACUERDO A LA ORGANIZACION DE LA REPRODUCCION

En la sociedad guikuyu de fines del siglo XIX la reproducción al igual que la producción estaban organizadas de acuerdo a un sistema de grupos de edad. Ambas eran vitales y las mujeres, "dadoras de vida" por antonomasia, eran piezas claves que se hacía preciso controlar. De allí que el estatus que ganaban progresivamente a partir de la iniciación estaba fuertemente condicionado por su capacidad de tener hijos y asegurar la provisión de alimentos a la familia -también dependía del orden en que contrayeran matrimonio. En cambio para los hombres cada rito de pasaje significaba una nueva puerta que se abría al mundo de las decisiones sociales y religiosas.

En una sociedad donde tener hijos era tan importante, el derecho de herencia jamás condenaba al hombre estéril porque permitía el reconocimiento de los hijos de su esposa con otro hombre, como si fueran los propios. La esterilidad no representaba un impedimento para el ascenso social, porque igualmente podía iniciar a un hijo reconocido y heredarle todos sus bienes.

En cambio las mujeres estériles eran prácticamente las marginadas de esta sociedad. Efectivamente, la peor desgracia en la vida de una mujer guikuyu era, según Cagnolo y Leakey, "no poder engendrar hijos"¹²⁸. La constatación de su esterilidad tenía por consecuencia casi siempre su expulsión del hogar y el retorno al

¹²⁸ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 59. Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 511 y 541-549.

mbari de su padre al que se le exigía que devolviese el monto de la dote¹²⁹. Antes de llegar a esta instancia era obligatorio investigar las posibles causas lo que daba una tregua de angustiosa espera.

Si una mujer era ante todo "dadora de vida" obviamente su punto más débil era su fertilidad. De allí que todos los maleficios que se hicieran en su contra iban en esta dirección. Cagnolo describe varios casos, como cuando una mujer rechazaba a un joven y éste por venganza iba ante un médico para que invocara una maldición sobre ella. También podía darse por falta de respeto a la "madre de circuncisión" o a una mujer mayor.

Una mujer estéril, así como aquella cuyos hijos hubieran muerto antes de nacer o siendo aún pequeños, era socialmente denigrada. Leakey agrega que ante esta adversidad y sus consecuencias nada se podía hacer y que entonces muchas optaban por el suicidio¹³⁰.

La educación correspondiente a cada etapa sellaba esta jerarquía entre hombres y mujeres y entre las generaciones. Instituía los espacios de acción esperados, tanto masculinos como femeninos, para mantener el "orden social". Del testimonio de Wamutira, una mujer guikuyu, se desprende que no todas estaban conformes con su situación y eran conscientes de sus desventajas en relación con los hombres:

¹²⁹ En el caso de que fuese admitida de todos modos en el *mbari* de su esposo "...debía soportar las condolientes miradas del resto de las esposas y perdía el favor de su esposo". Cfr. Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 135.

¹³⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 511 y 542.

"Yo deseaba volverme un varón. Me hablaron de una gran roca en la cual había que sentarse para volverse un hombre. Pregunte sobre eso, pero nunca lo hice..."¹³¹.

En el caso de las mujeres, la educación recaía en sus madres y en las ancianas. Entonces, ¿eran las mismas mujeres instrumentos de la reproducción del orden establecido?. Cualquier juicio en este sentido podría resultar reduccionista. En efecto, las ancianas responsables de este tipo de educación se reunían en un consejo que debía gran parte de su razón de ser a esta actividad. Era un espacio de debate en medio de una sociedad de cuerpos de elite puramente masculinos. Podría pensarse que para asegurar la permanencia de este consejo y el estatus atribuido a las que lo integraban, era necesario garantizar la transmisión de estas concepciones respecto a los roles femeninos. Eran concesiones para mantener el estatus.

El colonialismo y las misiones introdujeron concepciones culturales radicalmente distintas que atentaban contra la organización de la reproducción guikuyu. Los nuevos valores situaron a una sociedad de conversos frente a otra que seguía defendiendo los propiamente guikuyu. Esta división se mantuvo y se expresó en organizaciones políticas enfrentadas.

De este modo dos modelos de relaciones comenzaron a convivir entre los aguikuyu: el propio y el victoriano.

¹³¹ Wamutira en Davison, J. Voices from..., p. 61. Cagnolo menciona una colina conocida como *Kahumbu* y afirma que se creía que aquel que diese siete vueltas a la misma cambiaría de sexo. Cfr. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 188.

CAPITULO 5

POLITICAS DE SEXUALIDAD

En cuanto a las relaciones de género se puede afirmar que -como lo plantean Parkin y Nyamwaya para las de parentesco y matrimonio (que están comprendidas en las relaciones de género)- son prescriptas por un sistema de reglas sancionadas por rituales, ideas cosmogónicas y metafísicas sobre hombre y mujer, jóvenes y viejos, expertos y novicios, pertenecientes al grupo y extraños, etc. Son precisamente estas distinciones simbólicas las que dejan su impronta en la sociedad dando forma y legitimando las relaciones¹. Las políticas de sexualidad son entonces todo un sistema de construcción normativa, de fijación de espacios masculinos y femeninos por separado y también de los espacios de encuentro. De legitimación de la dominación a través de un imaginario.

Pero como en toda construcción ideológica, siempre existen intersticios que pueden ser apropiados y utilizados para contestar o subvertir lo establecido². Las formas simbólicas sin embargo

¹ Parkin, David and David Nyamwaya "Introduction: Transformations of African Marriage: Change and Choice" en D. Parkin and D. Nyamwaya (eds.) Transformations of African Marriage. Wolfeboro, Manchester University Press for the International African Institute, 1987, p. 6.

² Aquí es aplicable la concepción de los "intersticios" enunciada por C. Castoriadis respecto a los espacios con diferentes grados de libertad presentes en toda construcción ideológica y susceptibles de ser apropiados por los miembros de la sociedad para reelaborar dicha construcción. Cfr. Castoriadis, Cornelius The Imaginary Institution of Society. Cambridge, MIT Press, 1987, p. 125.

pueden ser manipuladas y presentarse bajo una máscara de subversión, cuando en realidad encubren la perpetuación de la subordinación. En la práctica, la coerción y las restricciones hacen el resto en pos de mantener el *status quo*.

Entre los aguikuyu la autoridad masculina expresada en los *ciama* tomaba las decisiones más importantes en la vida de la sociedad y administraba la justicia. Los miembros de los consejos también controlaban las políticas de sexualidad, delegando muchas veces en las mujeres las tareas de vigilar que se ejecutasen. En el presente Capítulo comienzo por una breve descripción de estos concejos como órganos ejecutivos, legislativos y judiciales de las políticas de sexualidad. Luego analizo concretamente la institución del matrimonio, los mecanismos de control sobre el cuerpo femenino y la reglamentación de las relaciones sexuales. También considero conveniente incluir la dicotomía que resalta la oposición entre "puro e impuro" como atributos de género. Luego me refiero al mito como importante mecanismo de legitimación de todas estas políticas en la sociedad guikuyu. Finalmente analizo algunos de los cambios producidos en las políticas de sexualidad a partir de la presencia colonial y el estatus, de hombres y mujeres, derivado de las políticas de sexualidad durante el período en estudio.

1. LOS CIAMA: INSTITUCIONES DE AUTORIDAD MASCULINA

Entre los aguikuyu no existía la concepción de la autoridad concentrada en una sola persona, en su lugar se organizaban cuerpos colegiados (singular: *kiama*, plural: *ciama*) que tomaban las

decisiones más importantes, legislaban y administraban la justicia³. Estos consejos tenían diferentes jurisdicciones con delegados que constituían un consejo superior guikuyu para los casos que fuesen de interés general⁴.

El sistema de grupos de edad determinaba los requisitos para acceder a los diferentes consejos. En efecto, el primer paso era la iniciación del joven y su ingreso al grupo de los *anake* y al consejo correspondiente (*kiama ya anake*)⁵. El principal objetivo de este consejo era organizar incursiones y las operaciones de guerra así como también disciplinar y entrenar a los jóvenes guerreros.

Después de este paso conjunto hacia la vida política, los siguientes pasos eran más bien el resultado de acciones personales. Los hombres que contraían matrimonio accedían al *kiama kia kamatimu*⁶, una institución de aprendizaje, es decir de preparación para actuar en los consejos superiores. Por eso, no tenían autoridad política, jurídica ni religiosa, sólo constituían un

³ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 993.

⁴ Kenyatta menciona al *kiama gia itora* compuesto por miembros de varias familias. Este consejo nombraba un delegado ante el *kiama kia rogongo* cuya jurisdicción abarcaba varios asentamientos guikuyu. Cuando se producían disputas a nivel familiar, el padre actuaba como juez. Si el conflicto era muy importante, todos los hombres casados y con hijos del *mbari* se reunían y decidían el caso. *Cfr.* Kenyatta, *J. Op. cit.*, p. 194 y 214.

⁵ Kenyatta lo llama *njama* (o *kiama*) *ya ita* (consejo de guerra). *Idem.*, p. 195.

⁶ Según Lambert se ingresaba a este consejo después del nacimiento del primer hijo. *Cfr.* Lambert, H.E. *Op. cit.*, pp. 80-81 y 82-84.

cuerpo consultivo al que se entrenaba en la legislación guikuyu⁷.

Finalmente, cuando el primer hijo llegaba a la iniciación, su padre ingresaba al *kiama kia mathaati* (consejo superior o de ancianos). Desde ese momento podía presentarse como candidato a líder de este consejo (*muthamaki wa kiama*). Este puesto era muy importante para la aplicación de la ley y la justicia porque los que llegaban a esta instancia de autoridad tenían la última palabra en una sentencia⁸.

Kenyatta señala una instancia superior: el *kiama kia maturanguru*, un consejo con funciones solamente religiosas, pero de gran privilegio para sus miembros⁹. Para llegar a este grado era requisito tener a todos los hijos varones iniciados y las esposas deberían haber pasado su etapa de fertilidad, lo que pocos hombres llegaban a presenciar en vida¹⁰.

Cada escalón exigía un pago en ganado a la instancia superior, por lo que también la riqueza de un hombre, y no sólo su edad o su paternidad, determinaba la posibilidad de ascenso en poder y estatus. A fines del siglo XIX y principios del presente, el proceso de diferenciación social marcó algunos cambios en el

⁷ Leakey, L.S.B., *Op. cit.*, p. 994. Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 200-201.

⁸ Lamber, H.E. *Op. cit.*, pp. 80-81, también en Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 996 y Kenyatta, J. *Op. cit.*, pp. 201-203.

⁹ Las más importantes ceremonias religiosas de adoración a *Ngai* (el Dios supremo guikuyu) o relacionadas con los ritos de pasaje estaban bajo su responsabilidad.

¹⁰ *Idem.*, p. 170 y 204-205.

procedimiento y en los requisitos exigidos:

"Los superiores empezaron a admitir a hombres casados entre los miembros de mayor rango sin tener en cuenta su edad, siempre y cuando su riqueza o su estatus en la tribu garantizaran esta rápida promoción"¹¹.

También se pagaban derechos para acceder a "poderes mágicos". Por ejemplo entre los pagos que efectuaba el joven iniciado, uno de ellos: *Mburi ya urogi wa airitu* (carnero pagado para el encantamiento de las jóvenes) dotaba al joven con poderes para lanzar imprecaciones o hechizos sobre las jóvenes y retirarlos. Si éstas se resistían a su cortejo, el iniciado tenía el poder de provocarle una enfermedad o detener sus menstruaciones y sobre todo volverla ceremonialmente impura¹².

Lambert señala el carácter de asociación secreta y prácticamente cerrada que caracterizaba a los *ciama*, lo que contribuía a mantener su imagen de espacio sacro¹³. Las más importantes ceremonias relacionadas con el culto de Ngai (el dios supremo guikuyu) eran conducidas por sus miembros¹⁴.

La legislación penal constituye una fuente importantísima para el análisis de la concepción de valor entre los aguikuyu. En casos

¹¹ Tate, H.R. "Further Notes on the Southern Gikuyu of British East Africa", p. 294.

¹² Véase el Capítulo 4.

¹³ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 73.

¹⁴ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 242. K. Routledge señala que durante las mismas las mujeres seguían ocupadas en sus tareas "manteniendo una respetable distancia". Y que a ella misma, por ser mujer, le solicitaron que se retirara del lugar en donde iban a comer los hombres antes de celebrar un sacrificio a Ngai. *Cfr. Routledge and Routledge Op. cit.*, p. 227 y 232.

de homicidio, si se trataba de un hombre, el agresor o su familia debía pagar 100 cabras u ovejas a la familia paterna de la víctima¹⁵. En cambio si se trataba de una mujer, el pago sólo ascendía a 30 cabezas -lo recibía su esposo si estaba casada, o su padre si era soltera¹⁶. Este pago equivalía al que debía efectuarse si como resultado de la agresión la víctima (hombre o mujer) hubiera perdido un ojo, un dedo o hubiera quedado incapacitada para utilizar un brazo¹⁷.

El valor de una mujer era entonces, un poco menos del tercio de un hombre y era exactamente igual al que se debía pagar en caso de daño a los testículos del mismo¹⁸.

Lo interesante del valor atribuido a una mujer reside en que se le equipara a partes del cuerpo imprescindibles para la producción: una pierna, un brazo, un ojo. Era el mismo valor que se esperaba recibir por una cabaña incendiada¹⁹. En cambio un daño permanente al pene de un hombre obligaba al pago de 50 cabezas²⁰. Kenyatta ofrece una explicación de las razones de estas diferencias,

¹⁵ Se debían entregar 9 cabezas al tío materno, 10 a cada tío paterno y los restantes para su padre y (si era casado) sus esposas e hijos. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit., p. 1014.*

¹⁶ Tate, H.R. "The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa", pp. 238-129.

¹⁷ *Idem., p. 240. Routledge and Routledge Op. cit., p. 215.*

¹⁸ Leakey, L.S.B. *Op. cit., p. 1022.*

¹⁹ *Idem., p. 1030, Tate, H.R. "The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa", p. 241. Kenyatta, J. Op. cit., p. 229.*

²⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit., p. 1021.*

reconociendo el estatus inferior de las mujeres:

"Aparte del hecho de que existe la desigualdad de sexo en la sociedad guikuyu -como en muchas de las antiguas sociedades humanas- la cual es responsable de la gran diferencia entre el valor de la vida de un hombre y el de la vida de una mujer (*sic*), otra explicación que podría darse se basa en los servicios que un hombre o una mujer puede brindarle a su grupo familiar durante su vida. Era considerado correcto y conveniente fijar como compensación por la pérdida de una mujer el pago de 30 ovejas o cabras o 3 vacas, el mismo número dado como dote en ocasión de su matrimonio y por el cual ella comenzaba a realizar sus actividades en el ámbito de otra familia dejando de servir a su padres o a su grupo familiar. Pero un hombre era considerado como parte permanente de su grupo familiar y sus servicios eran continuamente prestados para beneficio de su grupo familiar durante toda su vida. El número de cabezas fijado por su vida era el que supuestamente, en caso de haber continuado su existencia, habría incorporado a la riqueza de su familia"²¹.

Entonces, el valor productivo daba mayor importancia al hombre como proveedor de ganado, lo que confirma lo indicado en el Capítulo 3 sobre el mayor prestigio social de esta actividad frente a la agricultura. La riqueza como tal se medía por el número de cabezas de ganado y no por la cantidad de alimentos obtenidos a partir de la agricultura. De allí que un hombre valiera tres veces más que una mujer. El valor de ésta era el del ganado dado por la dote, cualquier otra consideración no era tenida en cuenta.

Desde el punto de vista reproductivo se comprueba el valor concedido a los genitales masculinos. En ninguna de las fuentes se menciona el monto a pagar por daños ocasionados en los genitales femeninos, sólo que en caso de esterilidad el esposo podía reclamar la devolución de la dote, es decir las 30 ovejas o cabras. Era como

²¹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 228.

si la mujer estuviese socialmente muerta²².

Para las propias mujeres el pago que se daba por ellas mediante la dote era una forma de "respeto hacia la mujer y hacia su virginidad" imprescindible para concretar el matrimonio²³.

Las multas por agresión a las mujeres eran, en caso de violación, tres carneros que se entregaban a los miembros del consejo. Si la víctima era una joven aún no iniciada el pago debía incluir las ofrendas y derechos que debían pagarse durante la iniciación²⁴. Teniendo en cuenta la cantidad de animales que debían sacrificarse durante la misma, se comprende el alto valor concedido a la virginidad femenina.

Cuando se producía alguno de estos delitos, el procedimiento para convocar a los jueces implicaba la entrega de ciertas cabezas de ganado por ambas partes, proporcional al monto que se debía pagar por el delito²⁵. En los dos días subsiguientes a la proclamación del veredicto se debía efectuar el pago (entre los aguikuyu no existía la idea de encarcelar a los sentenciados). Si no se pagaba la multa, los agresores quedaban ceremonialmente impuros y de acuerdo a las creencias guikuyu, condenados a una

²² Véase el Capítulo 4.

²³ Las jóvenes guikuyu que vivían en las tierras de Karen Blixen le comentaban que les resultaba inimaginable una sociedad que no actuase de esa manera y que si ellas hubieran nacido en "esa tribu (es decir, en un grupo que no contemplase el pago de la dote) ellas habría hecho votos para llegar solteras hasta la tumba". Cfr. Blixen, K. *Op. cit.*, p. 178.

²⁴ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 1025.

²⁵ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 148.

muerte segura porque "el mal" se apoderaría de ellos. Pero además, la propia familia se encargaba de garantizar el cumplimiento de la sentencia, ya que todos sus miembros quedaban comprometidos como "fiadores"²⁶. Se contemplaba el recurso de apelación al consejo supremo cuya decisión cerraba el caso definitivamente²⁷. Cada caso se hacía conocer a todos los *ciama*, de modo que se pudiera utilizar como precedente.

La publicidad de los actos de gobierno se hacía mediante danzas convocadas por los *anake*. De este modo tanto las decisiones importantes, como las nuevas leyes sancionadas o los casos importantes sometidos a la justicia, podían ser conocidos en pocas semanas²⁸.

Las mujeres también tenían sus consejos, pero sin autoridad para participar en el proceso de toma de decisiones (por ejemplo en cuanto a la expansión territorial o la guerra) y en la justicia, autoridad que sí tenían los hombres. En su caso se trataba más bien de órganos consultivos sobre cuestiones domésticas, relativas a la

²⁶ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 1236. Kenyatta considera que entre los *aguikuyu* no hacía falta un cuerpo especial de policía para forzar el cumplimiento de las sentencias. El temor a cargar con la mala suerte hasta la muerte misma y a las críticas de la opinión pública aseguraban un cerrado acatamiento. Cfr. Kenyatta, *J. Op. cit.*, p. 222. Cagnolo, *Fr. C. Op. cit.*, p. 150, 154-155.

²⁷ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 1005. Kenyatta, *J. Op. cit.*, p. 223. Tate opina que la justicia *guikuyu* no contemplaba este recurso. Afirma que los *aguikuyu* comenzaron a valerse del mismo a partir de la presencia colonial, mediante las apelaciones ante los magistrados británicos del Protectorado y luego la Colonia. Cfr. Tate, H.R. "The Native Law of the Southern *Gikuyu* of British East Africa", pp. 253-254.

²⁸ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 1033.

marcha de los cultivos o encargados de que se respetasen el "orden y las costumbres" entre las mujeres. En este último caso debía haber una delegación de los *kiama* masculinos.

De acuerdo a los datos de Lambert podría pensarse en una jerarquía de consejos femeninos, donde las más ancianas se encargaban de vigilar el cumplimiento de ciertas prácticas, como el "embellecimiento" del cuerpo de las jóvenes por cicatrices y las ceremonias que se desarrollaban durante la iniciación. Este consejo de mujeres (*kiama kuia aka*) podía participar en una ceremonia especial para asegurar las lluvias²⁹.

Por su parte, el *kiama* que reunía a las mujeres casadas se ocupaba de cuestiones domésticas y de las relacionadas con el cuidado de los niños, también de organizar a los grupos de trabajo en el campo o para construir una nueva cabaña³⁰. La agrupación de las recién casadas se denominaba *nkatha* es decir "buena esposa" lo que da una idea del tipo de actividades que realizaban³¹. Por último, a las jóvenes recién iniciadas y solteras les estaba prohibido constituir un *kiama* propiamente dicho (con ritos secretos), pero se agrupaban de todos modos en un tipo de cofradía donde las mayores se encargaban de enseñarles reglas de comportamiento a las menores, sobre todo para sus relaciones con

²⁹ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 95. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 245.

³⁰ Lambert, H.E. *Op. cit.*, pp. 95-96. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 27.

³¹ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 97.

los jóvenes guerreros³².

2. LAS POLITICAS DE SEXUALIDAD APLICADAS AL MATRIMONIO

El matrimonio como una de las formas de relaciones de género, es la expresión y afirmación de previas alianzas político-jurídicas y de asociaciones, pero también las define y las reproduce en un determinado contexto histórico, es decir en ciertas condiciones político-económicas y sociales.

Teniendo en cuenta el tipo de relaciones de la pareja que lo conformaría, el matrimonio entre los aguikuyu se iniciaba de manera violenta, real o figurada, con el rapto de la novia. El acto en sí simbolizaba la fuerza física masculina y la apropiación del cuerpo de la mujer³³.

Desde el punto de vista del estatus social, el matrimonio era una fuente de prestigio social masculino, tanto para el esposo como para el padre de la joven. El primero sumaba a su estatus de *mwanake* el de miembro apto para fundar su propio *mbari*, lo que marcaba su emancipación social y económica³⁴. El padre percibía la dote correspondiente por su hija, con lo que disponía de más ganado para efectuar los pagos requeridos para ascender en la jerarquía de los *ciama* superiores o pagar la dote de otra esposa con lo que dispondría de una nueva subunidad de producción.

El matrimonio era también una fuente de poder del padre sobre su

³² *Idem.*, p. 97.

³³ Véase el Capítulo 4.

³⁴ Henn, J. *Op. cit.*, p. 5.

hijo ya que muchas veces éste contaba con la ayuda de aquel para completar el pago de la dote³⁵.

La institución de la dote era muy importante para asegurar la reproducción social del *mbari*. Las mujeres no heredaban pero tenían el usufructo de los bienes familiares, como la tierra, hasta que sus hijos varones se casaran y se procediera al reparto. En este contexto la dote pagada por las hijas mujeres tenía cuatro aspectos según Achola Pala:

"...simbolizaba la transferencia de la capacidad productiva de una mujer (en materia de trabajo y de procreación) de su familia a la de su marido. Segundo, el hecho de que el precio de la novia constituía una parte importante del carácter legal del matrimonio, garantizaba el derecho de uso de las hijas y los derechos de herencia de los hijos habidos del matrimonio. Tercero, ratificaba una serie de esperanzas y obligaciones entre la familia que daba la esposa y la que la recibía. En fin, aseguraba a la mujer la protección de su familia, en particular por el hecho de que el ganado dado como precio de la novia era ampliamente repartido entre toda la familia"³⁶.

La esposa proveería hijos, los que también representaban una fuente de estatus. Como se señaló en el Capítulo 3, la capacidad de un hombre para extender su *mbari* con su correspondiente producción agrícola ganadera, dependía de la cantidad de mujeres (esposas e hijas) que pudiese movilizar para hacerlas productivas y de los dependientes (hijos menores) para encargarse del ganado.

El matrimonio era, además, una fuente de alianzas sociales y económicas con otros *mbari* u otros grupos étnicos, lo que a su vez

³⁵ Lovett, Margot "Gender Relations, Class Formation, and the Colonial State in Africa" en Parpart, J.L. and Kathleen A. Staudt Women and the State in Africa. Boulder y Londres, Lynne Rienner Publishers, 1989, p. 29.

³⁶ Pala, Achola O. y Madina Ly *Op. cit.*, p. 88.

podía significar más estatus para los jefes de las unidades domésticas o la posibilidad de aliarse para la guerra³⁷. Al ser las mujeres los "medios" mediante los cuales se hacían viables estas relaciones, era imperioso el control social sobre las mismas y una pormenorizada reglamentación del matrimonio de manera que éste continuara siendo una fuente de estatus para los hombres, en tanto que para las mujeres se limitase su significado al paso de la dependencia paterna a la marital.

La falta de fidelidad de las mujeres para con sus esposos era duramente castigada, no así cuando sucedía a la inversa. Hay que aclarar que entre los aguikuyu no se consideraba infiel a una esposa que tenía relaciones con los hombres que visitaban a su esposo (con el consentimiento de éste), siempre y cuando fuesen de su mismo grupo de edad. El adulterio como figura legal sólo se aplicaba a las mujeres. Y el castigo era público y humillante:

"...era golpeada y se le colocaba orina de oveja sobre sus heridas para que le doliera mucho más..."³⁸.

El padre de la "adúltera" debía pagar al esposo de ésta con una cabra para "disculpar a su hija"³⁹. El hombre con quien había cometido adulterio era obligado a pagar tres carneros al *kiama* y

³⁷ "Mi abuela paterna era una mujer masai llamada Mosana y en reciprocidad mi tía (la hermana mayor de mi padre) contrajo matrimonio con un jefe masai llamado Sendeu y fue considerada su principal esposa. Ambas familias solían visitarse..." Cfr. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 210.

³⁸ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 814 y 1025-1026.

³⁹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 182.

nueve ovejas o cabras al esposo⁴⁰.

El orden en que un hombre había ido contrayendo matrimonio con sus diferentes esposas determinaba jerarquías entre ellas. Sobre todo la primera esposa, quien no sólo gozaba de un mayor prestigio social frente a las coesposas y ante el resto de la sociedad guikuyu, sino que se esperaba que su esposo la consultase en todas las decisiones importantes respecto al funcionamiento del *mbari*⁴¹.

Estrategias de resistencia: madres solteras y el matrimonio entre mujeres

Sin embargo hubo mujeres que se resistieron al matrimonio. Lamentablemente las escasas fuentes no permiten evaluar el peso cuantitativo de las mismas en la sociedad guikuyu:

"...algunas veces ocurría que una joven quedaba embarazada siendo soltera e incluso estando comprometida para matrimonio... algunas veces tenía hasta un segundo hijo en similares circunstancias..."⁴².

Estas mujeres optaban por permanecer en el *mbari* paterno soportando todos los castigos sociales -eran duramente ridiculizadas⁴³. Con el nacimiento del primer hijo tenían derecho a una cabaña y a una parcela. Leakey sólo ve en esta situación la dificultad de estas mujeres para "un matrimonio normal", como si su situación no hubiera sido fruto de la propia decisión. Leakey agrega que ellas mismas elegían después a la persona que quisieran

⁴⁰ *Idem.*, pp. 229-230. Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 114.

⁴¹ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 10.

⁴² *Idem.*, p. 535.

⁴³ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 160.

como amante y tenían hijos con él. Pero además tenían derecho a tener más de un amante, lo que estaba estrictamente prohibido para una mujer casada en una familia poligámica.

Durante la ceremonia de imposición del nombre del hijo de una mujer soltera, era su padre o su hermano, y no el padre biológico del niño, quien llevaba a cabo todas las ceremonias y pagaba los derechos. La figura del amante era contemplada en el derecho guikuyu y tenía un nombre especial: *mwendia-rugia o githaria*. Estaba autorizado a vivir con ella en su cabaña y a ayudarla en sus actividades, pero no tenía ningún derecho sobre los hijos nacidos de sus relaciones⁴⁴.

Este tipo de "familia" rompía totalmente con el modelo "normal" guikuyu. Si bien es cierto que la mujer seguía bajo la tutela de un hombre, su padre o el hermano al frente del *mbari*, era ella quien decidía permanecer en esta situación, pero bajo condiciones impensables en un matrimonio "corriente". En efecto, para ellas no era necesario el matrimonio para acceder a la tierra y a los hijos -principal fuente de estatus femenino- con lo que reelaboraban su subordinación. No existen datos sobre las relaciones de pareja en en estos casos, pero puede suponerse que existieron algunas diferencias respecto a los "matrimonios normales". La mujer, y no el hombre, otorgaba el permiso a su compañero para habitar en su cabaña, y éste no tenía ningún derecho sobre los hijos.

Una figura legal confirma la existencia de un medio para

⁴⁴ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 536.

reconstruir la institución matrimonial a favor de las mujeres y por su intermedio transmitir la herencia por la línea que ellas eligieran. Se trataba del matrimonio legal entre mujeres⁴⁵. Leakey afirma que una mujer podía contraer matrimonio con una o más mujeres, de modo que los hijos que ella o ellas tuviesen con los hombres elegidos por ellas o por la esposa legal pertenecerían al *mbari* de esta última. Así podían asegurar que tanto el nombre de su familia (del *mbari* de su esposo o su padre) y sus bienes se mantendrían intactos. Las viudas sin hijos varones y las estériles disponían de este recurso para transmitir la herencia y ganar estatus en una sociedad patrilineal. Por su parte la mujer que aceptaba este tipo de matrimonio podía tomar un compañero a su elección con la seguridad de que cada hijo que tuviera heredaría tierras y numerosos hatos de ganado⁴⁶.

Esta institución también indica diferencias sociales entre los aguikuyu. El matrimonio entre mujeres era una forma indirecta (por medio de los hijos) de ascenso social para las mujeres de grupos menos favorecidos, tal vez sin tierras (hijas de *ahoi*). En tanto que para las "viudas ricas" (así las define Leakey) constituía un instrumento legal para mantener su fortuna y transmitirla evitando su desmembramiento -de otro modo la herencia pasaría a los primos de su difunto esposo, es decir que se distribuiría entre distintos *mbari*.

⁴⁵ No debe interpretarse como lesbianismo ya que los alcances de este tipo de unión entre mujeres eran solamente legales.

⁴⁶ *Idem.*, pp. 536, 537 y 800-801.

El mismo autor confirma que este tipo de matrimonio era bastante frecuente⁴⁷ por lo que puede pensarse como un recurso usual para subvertir, aunque limitadamente, el orden social guikuyu. En este caso la esposa legal era quien presidía todas las ceremonias de la vida de los hijos, pagando los derechos correspondientes e imponiéndoles un nombre de su familia⁴⁸.

3. EL CONTROL DEL CUERPO FEMENINO

El cuerpo femenino era controlado imponiendo reglas de conducta y prácticas específicas regladas por tabúes. Subordinada a la autoridad de su padre, la dote representaba el medio necesario para hacer efectivo el traspaso del control sobre ella a su esposo.

El cuerpo de una mujer era controlado marcándolo, surcándolo de cicatrices que señalaban límites a lo prohibido para los hombres solteros. Se le "embellecía" para el gusto masculino mediante prácticas dolorosas consideradas verdaderas pruebas de la fuerza femenina (en niñas de menores de 12 años). Las cicatrices y la cliredoctomía y mutilación de los labios vaginales eran un trago amargo que debía pasarse para poder acceder al pleno estatus de "mujer guikuyu" es decir, para llegar a la maternidad.

La operación sobre el sexo de las mujeres, llevada a cabo durante el rito de iniciación marca, a mi entender, el control más notable sobre la sexualidad femenina. Una medida preventiva ante la sexualidad "desenfrenada" de las mujeres. De acuerdo a la

⁴⁷ *Idem.*, p. 800.

⁴⁸ *Idem.*, p. 536.

ideología guikuyu la falta de control de sus impulsos -sexuales, tiránicos, crueles- condenaba a la mujer a un control permanente para evitar que incurriera en excesos⁴⁹.

De todos los órganos humanos, el clítoris es el único con una función sexual precisa: otorgar placer a su poseedora -lo que subvierte totalmente la función socialmente aceptada de la sexualidad femenina: la reproducción. Al quitarlo, no sólo se evitan los "excesos" de la autonomía sexual femenina, sino que se instala a la mujer "donde debería estar": como reproductora y fuente de placer masculino. Por el contrario, la circuncisión masculina tenía por objetivo principal "...aumentar la excitación sexual (de los hombres)..."⁵⁰. Una sexualidad masculina activa debía imponerse a una sexualidad femenina pasiva. Correspondía entonces a las mujeres una sexualidad para la procreación y a los hombres, una sexualidad para el placer⁵¹.

La subordinación sexual femenina que se derivaba de esta práctica era reforzada por normas que prohibían estrictamente la masturbación femenina, en tanto se alentaba la masculina:

⁴⁹ "(la poligamia)...hace que todas las mujeres queden bajo la protección de los hombres; y para evitar la prostitución (no existe ninguna palabra en lengua guikuyu para indicar "prostitución") todas las mujeres deben estar casadas antes de los veinte años". Cfr. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 174. La poligamia es, entonces, para Kenyatta, una medida preventiva contra los "excesos" con los que identifica a la prostitución y hacia los cuales todas las mujeres mostrarían "naturales tendencias".

⁵⁰ *Idem.*, pp. 179-180.

⁵¹ Véase Nelson, Nici "Selling her Kiosk: Kikuyu Notions of Sexuality and Sex for Sale in Mathare Valley, Kenya" en Caplan, Pat The Cultural Construction of Sexuality. Nueva York, Routledge, 1987, pp. 217-239.

"Es considerado correcto y conveniente que antes de la iniciación los jóvenes practiquen la masturbación como una preparación para sus futuras actividades sexuales. Algunas veces dos o más jóvenes compiten en ésto para comprobar cuál de ellos es más activo que el resto... La masturbación entre las jóvenes es considerada nociva, y si una joven es vista por su madre aunque sea tocando esa parte de su cuerpo se le repite que está procediendo mal. Puede decirse que éste, entre otras razones, es el motivo por el cual se quita el clítoris, para prevenir que las jóvenes desarrollen sensaciones sexuales sobre ese punto" (*sic.*)⁵².

La amenaza de impureza ritual pendía sobre quienes se atrevieran desafiar estas prescripciones y para evitar el riesgo de que ocurriese, otro tabú prescribía que la operación debía llevarse a cabo antes de la primera menstruación. Había que evitar que las mujeres llegasen a conocer sus potenciales tendencias al "exceso".

Para borrar cualquier actitud negativa ante la operación, es decir para tornarla algo "normal y natural", la educación de las niñas convertía a la operación en algo deseado, imprescindible para llegar a ser una "mujer".

La omnipresencia de la significación atribuida a la intervención sobre el sexo femenino en el contexto de la iniciación⁵³, borró o menospreció en Leakey y Kenyatta las ulteriores consecuencias sobre el cuerpo femenino. En las otras fuentes sólo se mencionan aquellos resultados apreciables a la vista y registrados en los hospitales donde se atendía a mujeres con problemas de parto. En un trabajo contemporáneo Asma El Dareer, una médica sudanesa quien también

⁵² Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 162.

⁵³ Véase, en el capítulo 7, el conflicto suscitado en torno a este tema y sobre todo el alegato de Kenyatta en defensa de la práctica.

pasó por este tipo de rito, informa sobre las muchas consecuencias derivadas de esta práctica. Entre las inmediatas señala: hemorragia, fiebre, dificultad para orinar, inflamación e infección. A largo plazo otro tipo de afecciones podían producirse: dificultades durante el coito (dolor, desgarró muscular), abcesos vulvares, infección urinaria, dificultades al dar a luz⁵⁴.

Aunque no se procedía a coser la herida para cerrarla, las cicatrices que se formaban debían haber hecho del primer coito algo temido y doloroso. El carácter íntimo del tema tal vez justifica que no aparezca en los relatos de las mujeres entrevistadas por Jean Davison o en las opiniones de Katherine Routledge en base a sus pláticas con las aguikuyu.

La importancia atribuída a la virginidad femenina hasta el matrimonio⁵⁵ era otra forma de control sobre su cuerpo. Y las mismas mujeres (las madres) eran las más celosas guardianas de sus hijas.

Los hombres disponían de otros medios para controlar el cuerpo femenino. Por ser hombres podían acceder a "poderes de encantamiento" sobre las mujeres. Como ya se indicó todo hombre, después de la iniciación y mediante el pago de los correspondientes derechos al *kiama* superior, podía tornar ceremonialmente impura a

⁵⁴ El Dareer, Asma Woman, Why Do you Weep?. Londres, Zed Press, 1982, Capítulo 2.

⁵⁵ Kenyatta, J. *Op. cit.* p. 173.

una mujer si ésta se negaba a tener relaciones sexuales⁵⁶ con él. Los castigos que podían sobrevenir sobre la víctima iban desde la enfermedad y la esterilidad hasta la muerte. Y por supuesto, sólo él podía retirar "el mal" del cuerpo de la infortunada joven a cambio de un pago en ganado⁵⁷.

Mecanismos semejantes de control eran aquellos que recurrían a supersticiones" para asegurarse la "fidelidad" de la esposa ante la ausencia de su marido:

"Si un hombre estaba lejos cazando o en guerra, y en su camino de regreso, cuando estaba cerca del poblado, se sentía enfermo y sufría de diarrea, él sabía con certeza que su esposa le había sido infiel durante su ausencia... entonces era probable que la golpeará"⁵⁸.

4. REGLAS DE SEXUALIDAD

La sexualidad de hombres y mujeres estaba estrictamente reglada desde la misma pubertad. Se permitía un tipo de relación sexual incompleta (*nguiko ya nyondo*) entre los jóvenes de ambos sexos iniciados del mismo grupo de edad. La misma se llevaba a cabo en una cabaña (*thingira*) que servía como lugar de encuentro de los jóvenes iniciados. Kenyatta señala la importancia social de este tipo de relación sexual reglada:

"Esta forma de contacto íntimo entre jóvenes es considerada correcta y conveniente y la piedra fundacional sobre la que se

⁵⁶ Bajo una forma controlada que impedía la relación completa reservada al matrimonio. Véase el siguiente punto.

⁵⁷ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 86. Leakey, L.S.B *Op. cit.*, p. 1223.

⁵⁸ Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 161.

construye una raza moral, física y mentalmente sana. Con ello se salvaguarda a los jóvenes de malestares nerviosos y psíquicos⁵⁹.

Las cicatrices del pubis femenino marcaban el límite permitido de las caricias masculinas⁶⁰. La joven debía permanecer durante el acto con su ropa interior y su falda, en tanto el hombre podía estar desnudo. Para Kenyatta el objeto principal del acto era disfrutar "calentándose el pecho" es decir acariciándose mutuamente esa parte del cuerpo⁶¹. Cualquier violación de las reglas era castigada con el estigma social de los inculpados.

El incesto entre hermanos era prevenido prohibiendo la presencia conjunta de una joven y su hermano en la *thingira*. Asimismo estaba estrictamente prohibido cualquier tipo de contacto sexual entre padres e hijos. Este tabú se hacía extensivo a todos los niños hijos del grupo de edad de los padres⁶².

Después del matrimonio, el espacio de realización de las relaciones sexuales debía ser la cabaña de las mujeres, jamás a campo abierto. No debía interferir con las tareas específicas de los hombres, por eso estaba prohibido que un hombre tuviese relaciones con su/s esposa/s mientras sus animales estaban pastando. Todo estaba penado con la impureza ritual cuya última consecuencia era la muerte segura y la desgracia para el *mbari*.

⁵⁹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 155.

⁶⁰ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, 702-706. Lambert, H.E. *Op. cit.*, pp. 56-57.

⁶¹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 158.

⁶² *Idem.*, p. 161.

Para cada esposa implicaba una limitación del espacio que obraba como control de su sexualidad cuando el esposo estaba ausente:

"Es *megiro* (el tabú específico que controla la relación entre las mujeres casadas y los forasteros o el mismo esposo) para una esposa tener relaciones sexuales fuera de su cabaña; pues se considera que ésto atrae el mal y la mala suerte a la casa; ninguna mujer puede tener relaciones sexuales mientras su esposo está lejos o de viaje, ya sea en la guerra u otras actividades, si lo hace trae la desgracia para su esposo..."⁶³.

El acto sexual después del matrimonio tenía reglas que determinaban la disposición de los cuerpos y las partes "prohibidas". En efecto, la impureza ritual castigaba a la mujer que tocase con sus manos los genitales de su esposo durante el coito y al hombre que tocase el pecho de su esposa con su boca o sus labios⁶⁴. En ambos casos la impureza sobrevenía aunque los anteriores actos se hubiesen producido accidentalmente.

Respecto a la disposición de los cuerpos las instrucciones a los recién casados ordenaban:

"Nunca tengas relaciones con tu esposa mientras estés del lado de la pared, de manera que quedes a su izquierda. Ubícate siempre hacia el centro de la cabaña... Cuando tengas relaciones con ella asegúrate que tus piernas y muslos estén rodeados por los de ella y no a la inversa porque esto es muy malo"⁶⁵.

⁶³ *Idem.*, p. 183.

⁶⁴ Entro los aguikuyu no existía la costumbre de besarse en la boca. *Cfr. Kenyatta, J. Op. cit.*, p. 156.

⁶⁵ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 787. También en Kenyatta, J. *Op. cit.* p. 161.

5. IMPUREZA FEMENINA VERSUS PUREZA MASCULINA

La menstruación era considerada la principal fuente de impureza femenina. Una ceremonia especial se llevaba a cabo cuando la joven le anunciaba a su madre la primera regla. Para evitar que la "portadora de impureza" la exparciera afectando a los hombres del *mbari*, se le recluía en la cabaña de su madre hasta el fin del período. Por eso la ceremonia se denominaba *kuoera mwana* (recoger la menstruación de una niña)⁶⁶.

Las mujeres cargaban con la "impureza" hasta la menopausia. Una de las reglas impartidas al joven consorte por su padre establecía:

"Si tienes relaciones sexuales con tu esposa y encuentras que ha comenzado a menstruar de modo que la sangre ha tocado tu cuerpo, no te asustes, vé y cuéntaselo a tu padre y a tu madre la siguiente mañana de modo que tú y tu esposa puedan ser purificados. Si no lo haces, ten por seguro que tú o tu esposa morirán, porque ésto es muy malo"⁶⁷.

Igualmente si ocurría que la recién casada había menstruado antes o durante su iniciación y no se había celebrado la correspondiente ceremonia de purificación, ésta debería llevarse a cabo antes de consumar el matrimonio. La misma comenzaba con la siguiente declaración del padre de la joven a su yerno "esta joven trae con ella cosas malas"⁶⁸. Después de lo cual se procedía con los sacrificios y se rememoraba la ceremonia del "segundo nacimiento" al pie de un árbol sagrado. Para finalizar la joven

⁶⁶ Leakey, L.S.B *Op. cit.*, pp. 742-743.

⁶⁷ *Idem.*, p. 787.

⁶⁸ *Idem.*, p. 816.

clamaba al árbol pidiéndole que le otorgara muchos hijos⁶⁹.

En cambio los hombres sólo contraían la impureza o podían obrar como transmisores si no eran purificados. Únicamente eran fuente de impureza cuando morían o si entraban en contacto con la sangre derramada en un conflicto con un pariente consanguíneo o del mismo grupo de edad⁷⁰.

6. LOS MITOS COMO MECANISMOS DE LEGITIMACION

Tratándose de una sociedad donde el monopolio de las decisiones políticas estaba en los *ciama* resulta interesante investigar los mecanismos de legitimación de las mismas. Al analizar los recursos puestos en juego para normativizar y sancionar un determinado orden social, se puede comprender el significado profundo atribuido al rol de cada género y el por qué del prestigio social de cada estatus.

La producción de todo un sistema legitimador del orden social y económico entre los *guikuyu*, incluía como componente clave al tiempo mítico.

Por tratarse de una sociedad ágrafa, cobraba relevancia la comunicación oral en la transmisión, reproducción y recreación de un orden social que organizaba las relaciones de los individuos y las jerarquizaba. Este factor es muy importante y podría decirse omnipresente en las cuatro fuentes en consideración, ya que si bien

⁶⁹ *Idem.*, p. 817.

⁷⁰ *Idem.*, pp. 1233-1234.

es cierto que la observación -sobre todo en el caso de Leakey, Lambert y Cagnolo- juegan un papel fundamental, a la hora de explicar en los términos de la misma sociedad determinados procedimientos, conductas, valores, entre otros, aparece la tradición oral transmitida de generación en generación como fuente de sentido.

La tradición oral tiene así un papel protagónico en la legitimación del orden social, recurriendo a un tiempo mítico que explicaba los orígenes, sancionando las acciones de los individuos en su tiempo presente. La realidad objetiva era así reestructurada en términos míticos. Pero ¿cómo podemos definir ese tiempo mítico?

A diferencia de lo que un historiador racionalista entiende como tiempo histórico -de sucesión lineal- el tiempo mítico es más flexible y permite que un hecho no quede cerrado en su propio tiempo y lo trascienda, por lo que presente, pasado y futuro pueden coexistir⁷¹. El mito puede ser llamado en cualquier momento y tornarse un aquí y ahora.

A pesar de las connotaciones de fabula, de historia inventada sin asidero en lo tangible -lo que sin duda provoca una crisis en el historiador-, donde el tiempo real de los hombres convive con un tiempo imaginario, no puede obviarse su importancia para comprender

⁷¹ Duncan, Cynthia "La culpa es de los tlaxcaltecas. Una reevaluación del pasado de México a través del mito" en La Jornada Semanal, México, n. 230, 7 de noviembre de 1993, p. 22. L. Paramio habla del tiempo mítico como circular "autosuficiente y superior a toda contingencia o dependencia de hechos exteriores" Cfr. Paramio, Ludolfo Mito e Ideología. Madrid, Alberto Corazón, 1971, p. 39.

los modos de pensar la realidad en estas sociedades⁷².

Respecto al concepto de mito, rechazo la concepción corriente en el ámbito académico del siglo XIX que lo consideraba una teoría precientífica de la naturaleza así como también su identificación con lo opuesto al "pensamiento civilizado". Comparto la idea de Laurie Honko quien define al mito de acuerdo a cuatro criterios: forma, contenido, función y contexto. Con respecto a la forma, el mito es una narración verbal respecto a qué se conoce sobre los orígenes sagrados de una sociedad; el contenido es esencialmente información sobre eventos decisivos en los tiempos iniciales; su función es la de servir de modelos o ejemplos de todas las actividades humanas y perceptibles, ofrecen una base cognitiva y modelos prácticos de comportamiento -carácter ontológico del mito porque ofrece una visión coherente del mundo⁷³-; finalmente el contexto del mito es generalmente el ritual como patrón de comportamiento sagrado sancionado por el uso. El ritual es el espacio de conexión entre los tiempos que lo flexibiliza, que convierte al pasado mítico en aquí y ahora⁷⁴. Así, el mito deja

⁷² Vico, Giambattista Nuovo Scienza. Traducción al inglés de Bergin and Fish. Ithaca, New York, 1948, párrafos 377 a 814.

⁷³ En esto coincide con la interpretación neokantiana de Cassirer quien considera al mito como una forma autocontenida de representación de la realidad. Cfr. Cassirer, Ernst The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2, New Haven, Yale University Press, 1975, c. 1955.

⁷⁴ Honko, Laurie "The Problem of Defining Myth" en Dundes, A (ed.) Sacred Narrative. Londres, University of California Press, 1984, pp. 49-51.

de ser una mera narración⁷⁵ y se acepta como vivido.

Falta en esta definición de L. Honko una característica que dinamiza la idea de mito y es la sugerida por Rolan Barthes: "...el mito es un sistema de comunicación, es un mensaje"⁷⁶, por eso no se limita al ritual y está presente en los relatos contados por los padres y los ancianos del grupo. Esta sería a mi juicio su dimensión cotidiana.

Como ya se señaló, un hito importante en la historia guikuyu es el que marca el paso hacia un sistema de valores que enfatizaba la preponderancia masculina en prácticamente todas las esferas de poder. Un mito específico era recreado y traído al presente para asegurar el mantenimiento del orden establecido, para asegurar su reproducción. Me refiero al mito de origen.

De acuerdo a este mito fundacional, todos los aguikuyu descienden de un hombre y una mujer creados por Dios (*Ngai o Mogai*, "el que divide el Universo" en lengua guikuyu) y enviados a un lugar que coincidiría con el actual Fort Hall (al norte del río Chania). El hombre, *Guikuyu* (la gran higuera) dio su nombre a la mujer: *Muumbi* (la creadora). De su unión nacieron nueve niñas, consideradas ancestras de los nueve principales clanes guikuyu. Estas tomaron esposos y a partir de los matrimonios de su prole fue

⁷⁵ Véase por ejemplo, Sebeok, Thomas A. (ed.) Myth. A Symposium. Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1965, c.1955.

⁷⁶ Barthes, Roland Mythologies. Le Seuil, Paris, 1957, p. 215.

creciendo el grupo⁷⁷.

Esta versión niega cualquier tipo de matrimonio exogámico e incluso para explicar el origen de los nueve esposos de las hijas de *Guikuyu* se hace intervenir a *Ngai*. El Dios escucha el llamado de su hijo y le envía nueve hombres para desposar a sus hijas. Aunque Kenyatta los llama "los extranjeros", no se identifica su lugar de procedencia como efectivamente ocurre en otras leyendas de origen⁷⁸. Lo que se intenta legitimar aquí es la unidad del grupo, su "ser guikuyu" frente a sus vecinos.

La condición impuesta a estos jóvenes para casarse con las hijas de *Guikuyu*, fue que aceptasen vivir en un "sistema matriarcal"⁷⁹. Aquí podría discutirse qué entendía Kenyatta como matriarcal, pues en todo momento es *Guikuyu* quien negocia con los jóvenes y quien impone un determinado curso de acción, *Muumbi* desaparece del relato. Es probable que lo que este autor identifica como matriarcal sea matrilineal, es decir que aceptasen que los hijos habidos de esas uniones pasasen a pertenecer al grupo fundador y que ésta sea su identificación primigenia (*mbari ya Muumbi*, fue el nombre otorgado a la unidad doméstica original). Del mismo modo y bajo el nombre de cada una de las nueve hijas, se fundaron los nueve clanes de la étnia, reconociendo siempre como fuente de unidad la pertenencia al grupo de *Muumbi*: *Rorere rwa Mbari ya*

⁷⁷ Kenyatta *Op. cit.*, pp. 3-8.

⁷⁸ Tal es el caso de los mitos de Burundi.

⁷⁹ Kenyatta, *Op. cit.*, p. 5.

Moombi (pueblo o hijos de *Muumbi*).

Siguiendo el relato de Kenyatta sobre este mito de origen, se observa que el proceso definido por él como "matriarcado", devino en una tiranía de las mujeres, quienes a la sazón se transformaron en guerreras "dominantes y crueles", que "practicaban también la poliandria" (*sic.*). Salvo este desenlace, y la concomitante "humillación" de los hombres, el autor no nos explica los cómo se llegó a esta situación.

A continuación, aparece en el mito toda una simbología que identifica claramente al embarazo como el momento de debilidad femenina por antonomasia: los hombres se confabularon para derrotar a las muy fuertes mujeres, sabedores de sus vulnerabilidades en el período de gravidez. Así decidieron inducirlas a tener relaciones sexuales de manera que quedasen embarazadas más o menos en el mismo período. Esperaron hasta el sexto mes de gestación y llevaron adelante, sin mayores complicaciones, un "golpe de estado" que reemplazó inmediatamente la poliandria por la poligamia y los instituyó como jefes indiscutidos de la familia y la sociedad. El símbolo del cambio fue la substitución del nombre del grupo, que desde ese momento pasó a llamarse *Rorere rwa Guikuyu*.

Sin embargo, aún en el tiempo mítico se constata la ausencia de una subordinación pasiva de las mujeres. En efecto, la serie de cambios impuestos a partir de la toma de poder por los hombres, tuvo como respuesta inmediata el rechazo de las mujeres. Su arma principal fue el símbolo del principal rol concedido a la mujer en el seno de esta sociedad: su función reproductora. De no

reconocerse alguno de estos reclamos, ellas se negarían inmediatamente a asegurar la reproducción del grupo. Reproducción biológica y social, pues como muestra de hasta donde pensaban llegar en su acción, comenzaron sacrificando a alguno de los hijos varones nacidos en el transcurso del plan orquestado por los hombres. Así, los hombres tuvieron que acceder a mantener el nombre original del grupo de los nueve clanes originales.

Para evitar una vuelta a los "excesos" de las mujeres es que los hombres se erigieron en guardianes del orden social y sagrado⁸⁰, excluyendo a las mujeres de cualquier instancia de toma de decisiones capitales para el grupo.

Este mito de origen es la piedra basal de toda una serie de construcciones simbólicas transmitidas bajo la forma de relatos y canciones desde la más temprana niñez. Muchos de ellos tenían por protagonistas a mujeres despiadadas que llegaban a negar a sus hijos y eran castigadas por su vanidad⁸¹. Con su alto contenido normativo se buscaba asegurar no sólo la obediencia y respeto de las futuras generaciones sino la perpetuación de una determinada organización de la relación entre géneros.

⁸⁰ Estaba prohibido que mujeres, hombres solteros y niños asistiesen a las ceremonias sagradas. *Cfr. Leakey, L.S.B. Op. cit., p. 1082.*

⁸¹ Por ejemplo las fábulas incluidas por Cagnolo: "El ganado en el aire" cuya protagonista es una "vieja repugnante que se comía a los hombres" o "Vanidad castigada", sobre el castigo de una madre que negó por vanidad a su hijo y fue convertida en un "animal repugnante". *Cfr. Cagnolo, Fr. C. Op. cit., pp. 230-232 y 235-237 respectivamente.*

7. EL COLONIALISMO Y LAS MISIONES

La administración colonial fue erosionando el poder de los *ciama* porque en su lugar prefirió el poder personalizado de los "jefes"⁸². Se trataba de figuras totalmente creadas y que acompañaban sus actividades políticas con toda una representación cuasiteatral del poder de que habían sido investidos:

"...el jefe Kinanjui llegó. Vino en su propio automóvil, que le compró al cónsul americano... estaba sentado en el auto inmóvil como un ídolo... Recogió su gran capa con un gesto majestuoso y descendió..."⁸³.

Los antiguos *ciama* entraron en conflicto con las nuevas autoridades creadas, sobre todo cuando el Estado colonial otorgó al "jefe" poderes de control sobre la vida de cada muguikuyu. En efecto, la administración de justicia fue quedando en sus manos además de ser el responsable directo del cobro de los impuestos. Desde 1912 se agregó la obligación de trabajar 24 días al año para el "jefe", aplicable a todo varón adulto bajo su jurisdicción (en 1920 se aumentó a 60 días)⁸⁴.

Aunque el derecho guikuyu siguió siendo reconocido durante todo el período en estudio, se instituyó la posibilidad de apelar a las cortes de la Colonia con lo que más de una vez ambas legislaciones entraron en conflicto⁸⁵.

⁸² Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 219. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 196. Blixen, K. *Op. cit.*, p. 141.

⁸³ *Idem.*, pp. 144-145. Por entonces el automóvil era un privilegio de pocos europeos y casi ningún africano.

⁸⁴ Wolff, R. *Op. cit.*, pp. 124-125.

⁸⁵ Véase el artículo de Kamau, G.K. *Op. cit.*

También dejaron de ser un espacio exclusivamente masculino, por lo menos para algunas mujeres blancas. La misma Karen Blixen relata su participación en las deliberaciones de un *kiama*, donde su palabra sobre el caso fue decisiva⁸⁶.

En lo concerniente a las políticas de sexualidad, la "pacificación" británica que trajo consigo el fin de las guerras e incursiones entre los grupos étnicos, introdujo cambios importantes porque el matrimonio fue perdiendo valor como medio de alianza con otros grupos y por consiguiente de prestigio social.

La tendencia observada a fines del siglo XIX de diferenciación social entre los aguikuyu fue acelerada y la riqueza se concentró sobre todo en la clase dirigente de los "jefes" reconocidos por el gobierno colonial. Desde entonces la riqueza pasó a ser la única ambición de una alianza matrimonial. Pero además, el trabajo migrante puso a disposición de los jóvenes un cierto capital que permitía afrontar por cuenta propia el pago de la dote, con lo que se rompía uno de los canales de autoridad paterna⁸⁷.

Nuevas concepciones de matrimonio comenzaron a identificarse como "civilizadas". Las misiones hicieron mucho en este sentido. En sus escuelas y catecismo se inculcaba la monogamia y el abandono de las creencias nativas.

La ciudad se convirtió en una isla librada del poder de los *ciama*, de modo que todo aquel que quisiera alejarse del control de

⁸⁶ *Idem.*, Capítulos 1 y 2 de la Segunda Parte.

⁸⁷ Lovett, M. *Op. cit.*, p. 29.

la sociedad guikuyu contaba con ese espacio. Claro, allí estaba la policia y otras formas de control social pero para los virtuales marginados de la sociedad guikuyu (por ejemplo las mujeres estériles) constituía una alternativa más interesante que el suicidio.

A la ideología sexual guikuyu se superpuso la victoriana con una representación de mujer "menos carnal y lujuriosa que el hombre"⁸⁸. Y donde los valores y virtudes cristianos fueron equiparados a los femeninos. Según Nancy Cott, este imaginario de mujer se fue configurando en Inglaterra entre 1790 y 1830⁸⁹.

Las virtudes propias de una mujer eran la prudencia verbal, el autocontrol sexual y la modestia. La Iglesia Evangelista británica contribuyó a la difusión de este modelo femenino. Como moralistas de clase media pronto atacaron la "blasfemia moral" de la aristocracia predicando la castidad y la prudencia en ambos sexos. Proclamaron que las mujeres eran virtuosas por naturaleza. Este proceso convirtió la imagen de las mujeres de seres sexuales a seres morales. En la prédica evangelista, el cristianismo habría obrado como el puente de ese cambio que elevó el estatus moral de las mujeres a cambio de suprimir su sexualidad⁹⁰.

En algo coincidían, entonces, la ideología guikuyu y la

⁸⁸ Cott, Nancy "Passionelessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850", Signs, vol. 4, n. 2, invierno de 1978, p. 221.

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Véanse Cott, Nancy The Bonds of Womanhood: Woman Sphere in New England, 1780-1835, New Haven, Yale University Press, 1977, Capítulo 4. Callaway, H. *Op. cit.*, Capítulo 2.

victoriana respecto al modelo de mujer: eclipsar su poder original sobre los hombres encarnado en su sexualidad. Uno lo suprimía físicamente (con la intervención sobre su sexo), el otro por la moral, en ambos casos resultaba una mujer dependiente de la "protección" masculina.

También en ambos casos el modelo exigía la iniciativa sexual/marital masculina y si bien ellas podían rechazar a un potencial esposo, no podían seleccionar a los que ellas quisieran. El matrimonio a cambio de seguridad económica exigía la sujeción a los hombres.

La principal consecuencia de la superposición de la ideología victoriana fue reforzar el rol dominante del hombre en la familia africana. Esto es muy importante para las políticas subsiguientes (no entran en el período de estudio) de financiamiento y desarrollo técnico en el campo⁹¹.

En lo que respecta al acto sexual en sí, N. Nelson afirma que las mujeres que tuvieron relaciones con los europeos oponían el modelo guikuyu, que no invertía tiempo en el placer de la compañera, con el de los europeos "que se tomaban más tiempo y las

⁹¹ Varios análisis de los programas de desarrollo implementados en Kenia muestran una continuidad en estas actitudes aún después de la independencia. Véanse por ejemplo Boserup, Esther Women's Role in Economic Development, Allen y Unwin, 1970. Durand, John "Economic Development and Dimensions of the Labor Force: Some Results of a Comparative International Study" en Proceedings of the International Population Conference, vol. I, IUSSP, Lieja, 1973. Kardam, Nuket Bringing Women In. Women's Issues in International Development Programs. Boulder, Lynne Rienner Publishers, Inc., 1991. Oficina Internacional del Trabajo (OIT) Employment, Incomes and Equality: A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya, Ginebra, 1972. Youssef, Nadia "Social Structure and the Female Labour Force" en Demography, vol. VIII, pp. 427-440.

acariciaban mucho más permitiéndoles sentir placer aunque hubieran sido intervenidas quirúrgicamente durante la iniciación⁹². Esto demuestra la presencia de dos modelos distintos de sexualidad masculina activa.

La prostitución, una institución que llegó con el colonialismo, tenía mucho de esta carga ideológica victoriana en su definición oficial. Las "mujeres de placer" eran las pobres víctimas de sus seductores, es decir que detrás de ellas debía haber un inescrupuloso que las dirigía⁹³. Desde el punto de vista del cristianismo se trataba de mujeres inmorales que disfrutaban del sexo o les gustaba tener más de un compañero, mujeres que se atrevían a utilizar su "poder sexual"⁹⁴.

Para los aguikuyu en cambio, la prostitución era el símbolo de todos los males acarreados sobre las mujeres desde la llegada del colonialismo. Las prostitutas eran "corruptas, malas, peligrosas y engañosas criaturas que absorbían el dinero de los migrantes y su deseo de regresar a casa"⁹⁵. Pero a diferencia de la concepción cristiana, para los aguikuyu una prostituta era "mala" porque se atrevía a desafiar el orden social separando sexo de procreación, atentando así con el principio de continuidad patrilineal. No se la condenaba por la "vida licenciosa" que llevaba sino porque su

⁹² Nelson, Nici *Op. cit.*, p. 223.

⁹³ Esta concepción aparece con frecuencia en los documentos oficiales de Nairobi a principios del presente siglo. Cfr. Bujra, Janet M. *Op. cit.*, p. 130.

⁹⁴ Nelson, N. *Op. cit.*, p. 235.

⁹⁵ *Idem.*, p. 225.

actividad era una negación de su rol como reproductora⁹⁶.

Para las mujeres que optaban por esta actividad significaba una nueva ideología de las relaciones sexuales. Se rompía con la imagen de sexo igual a reproducción y se la reelaboraba como fuente de ingresos. Los servicios adicionales como la preparación de alimentos, bebidas y compañía en un clima que muchas veces reproducía el de un hogar, se prestaban con el convencimiento que cuanto más se incluyese más se recibiría a cambio⁹⁷.

8. EL ESTATUS DE HOMBRES Y MUJERES DE ACUERDO A LAS POLITICAS DE SEXUALIDAD

Las políticas de sexualidad instituidas entre los aguikuyu y a las que luego se superpuso la victoriana legitimaban la dominación masculina. La construcción de una normatividad en las relaciones entre hombres y mujeres con una diferencia cualitativa de estatus así lo demuestra.

El matrimonio, por ejemplo, era una fuente directa de prestigio para los hombres (padre o esposo) en la sociedad guikuyu, en tanto que para las mujeres era indirecto porque sólo representaba el conducto necesario para llegar a la verdadera fuente de prestigio para una mujer guikuyu: la maternidad. Una mujer a lo sumo podía aspirar a ser la primera esposa de un hombre con lo que tendría prestigio frente a sus coesposas y sería consultada por aquel o

⁹⁶ *Idem.*, p. 236.

⁹⁷ "...cuando un hombre pasaba la noche con una prostituta y al otro día recibía un desayuno, pagaba de un sexto a un tercio más que un hombre al que no se brindara éste servicio". Cfr. White, L. "A Colonial State...", p. 168.

podría participar en las ceremonias familiares auxiliándolo. Se trataba de un estatus más bien local, familiar que no excedía los límites del *mbari*.

En cambio para los hombres el matrimonio representaba un salto cualitativo enorme porque lo habilitaba a fundar su propio *mbari* o a establecer alianzas con otros grupos, con lo que su prestigio superaba los límites de su *mbari*.

Desde el punto de vista económico, con el matrimonio las mujeres no recibían más que una cabaña (que ellas mismas contribuían a construir) y algunos utensilios de cocina. En cambio el padre recibía como dote una importante cantidad de ganado, por lo que se producía un traspaso de riqueza entre los hombres. Este "dinero" era también fuente de prestigio masculino porque acrecentaba los hatos de ganado permitiendo pagar derechos de ingreso a los *ciama* o fundar una nueva subunidad económica en el *mbari* contrayendo un nuevo matrimonio.

Para asegurar la reproducción de esta diferencia cualitativa en el estatus de hombres y mujeres se hacía necesario el recurso a mecanismos de control de las mujeres: de sus cuerpos, de su sexualidad, de sus acciones. El tiempo mítico era invocado y las reglamentaciones de los actos y los tabúes permitían una legitimación de la dominación a través de un imaginario.

El ideal de una mujer autocontrolada que llegaba a la madurez "por el dolor" permitía borrar la amenaza de su "tiranía latente" de su tendencia a los "excesos". El mismo mito de origen así lo establecía. Solamente la presencia de los hombres como guardianes

del orden social podía garantizar una sociedad justa y libre de tal amenaza. Por eso el estatus político que podían alcanzar los hombres tenía grados progresivos que podían lograrse a lo largo de toda su vida. Las mujeres quedaban lógicamente excluidas.

La representación de mujer como "impura por naturaleza" y reproductora por sobre todas las cosas era un estigma social aceptado hasta la vejez. La ancianidad representaba para una mujer la posibilidad de ejercer una autoridad relativa sobre sus pares menores. Y para mantener este prestigio aceptaban el rol de encargadas de mantener "el orden", de vigilar el cumplimiento de todas las prácticas que imponían un control al cuerpo femenino, a su sexualidad.

Sin embargo lejos de vivir una subordinación pasiva, las mujeres actuaron y la existencia de instituciones como el matrimonio entre mujeres es una prueba de ello. En efecto, es imposible pensar en esta figura legalmente reconocida por el derecho guikuyu más que como una concesión conseguida por las mujeres, como un intersticio apropiado y recreado para el propio beneficio. En efecto resulta difícil imaginar de otra manera este tipo de institución en una sociedad tan cerradamente masculinizada en lo concerniente al manejo del poder económico y político.

El colonialismo trajo consigo su propio modelo y poco a poco fue influenciando en la sociedad guikuyu mediante las misiones y su propia legislación. Sus políticas de sexualidad también construían un modelo de mujer subordinada, pero con otros mecanismos y bajo otro imaginario.

El fenómeno urbano creó un espacio en cierto modo libre -de los patrones impuestos por la sociedad nativa- y de encuentro de distintos imaginarios. Un espacio de reelaboración de la propia sexualidad a partir del contacto con otros modelos y de movilización de recursos con la consiguiente adquisición de estatus.

CAPITULO 6

MOVILIZACION DE RECURSOS POR GENERO LA SITUACION DE LAS MUJERES

Después de analizar las relaciones de género de acuerdo a la organización de la producción, la reproducción y las políticas de sexualidad entre los aguikuyu y sus cambios y permanencias a partir de la presencia colonial, la subordinación femenina se revela una realidad con permanencia que condiciona a las mujeres para movilizar recursos. Las relaciones asimétricas que resultaban de la peculiar organización social guikuyu, más la superposición del modelo colonial, ponían a disposición de los hombres muchas más oportunidades.

En este Capítulo analizo dos ejemplos de movilización de recursos por las mujeres guikuyu en el marco de un sistema que buscaba controlar su movilidad espacial, ya sea que hablemos del espacio rural guikuyu o del urbano a partir del colonialismo. Escogí al comercio femenino con los grupos étnicos vecinos a fines del siglo XIX y al empleo urbano de las mujeres hasta los años treinta de este siglo, porque expresan los esfuerzos por poner en práctica estrategias de movilización de recursos fuera del control masculino.

1. EL COMERCIO DE LAS MUJERES GUIKUYU

Un factor esencial para posibilitar el comercio con los masai era el conocimiento de su lengua y "afortunadamente había muchas

mujeres guikuyu más o menos bilingües"¹. Según Leakey, se trataba o bien de mujeres masai casadas con aguikuyu o de mujeres guikuyu hechas prisioneras por los masai siendo aún niñas y que después fueron devueltas o rescatadas².

El conocimiento de ambas lenguas puede pensarse como una herramienta de poder de las mujeres, que les permitía movilizar recursos de manera personal. El nombre con que se las conocía, *hinga* (simuladora o hipócrita) revela la imagen que los hombres - que no podían acceder a ese conocimiento de la lengua masai porque su captura equivalía a la muerte- tenían de ellas. En efecto, podían burlar la guerra que los solía enfrentar aparentando, según la ocasión, la pertenencia a un determinado bando.

Solían comerciar solas, pero preferían combinar el comercio personal con la guía de las caravanas de guikuyu. "El líder de toda caravana comercial guikuyu era casi siempre una *hinga*"³.

Como ya se señaló en el Capítulo 3, este tipo de actividad estaba prohibida a las jóvenes solteras. La apropiación de la misma por las mayores -sobre todo las ancianas- era también un factor de poder y control sobre sus menores. La salvaguardia de la virginidad de las jóvenes lo justificaba, encubierta con la creencia de que al quedar fuera de la "protección" de su grupo quedaban a merced de las "fuerzas del mal":

¹ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 480.

² *Idem.*

³ *Idem.*

"Era considerado de mala suerte para las jóvenes alejarse por muchos días hacia tierras extranjeras por temor al mal de ojo y otras imprecaciones"⁴.

La prohibición de esta actividad era entonces, también, un recurso para controlar la movilidad espacial de las jóvenes, reduciéndola a los límites del *mbari*.

La *hinga*, como jefe de caravana, era también quien organizaba al resto de las mujeres que partirían con ella. No necesitaba ningún tipo de autorización para partir, pero el resto de las mujeres debían contar con el consentimiento de sus esposos. Una verdadera medición de fuerzas se producía entonces, ya que si los esposos - siguiendo las recomendaciones de su consejero⁵- se negaban a dejarlas partir, quien tenía la última palabra era la *hinga* de acuerdo a lo sugerido por su propio consejero.

Cada mujer que participase en el grupo debía efectuar un pago a la *hinga* consistente en productos que pudieran venderse a los compradores masai y transportarlos hasta llegar a su destino.

Para el comercio con los masai se preparaba harina de plátano, frijoles, maíz, harina de sorgo, plátanos verdes, caña de azúcar, tabaco y miel. También se incluían recipientes de barro y jarros para agua. Todo se acomodaba en grandes canastas, en las que también se incluían los alimentos para un viaje de tres semanas a

⁴ *Idem*.

⁵ Cada familia tenía a un médico nativo que hacía las veces de consejero y a quien se consultaba la conveniencia de realizar una determinada actividad en cierto momento.

un mes⁶.

El conocimiento de la guía no sólo se limitaba al manejo de la lengua, por haber vivido entre los masai, también conocía sus costumbres de semi-nómades y podía ubicar sus posibles emplazamientos.

Ante el relato de Leakey resulta imposible dejar de imaginar a esas mujeres alejadas de "el orden masculino" -no estaba permitido ningún tipo de escolta masculina.

Al llegar a territorio masai, los mismos guerreros las acompañaban hasta los campamentos donde recibían, a cambio de sus productos, piel vacuna y ovina, objetos de cobre y latón (obtenidos por los masai en sus transacciones con los árabes y swahili y también de los kamba), conchas cawris (del comercio con los comerciantes de la costa), ovejas, cabras y becerros.

Los bienes obtenidos sólo podían usarse para beneficio de la mujer y de sus hijos en su subunidad económica y ni su esposo ni su hijo mayor podían disponer de ellos sin consultarle⁷. Sin embargo a su llegada debía llevar a cabo una ceremonia simbólica de entrega de los bienes obtenidos a su esposo. El significado de la misma era el reconocimiento de su condición de subordinada. A la muerte de su esposo esos bienes permanecían como parte de la subunidad y sólo a la muerte de ella lo podían heredar sus hijos varones⁸.

Cuando las crisis de sequía o enfermedad del ganado provocaban

⁶ *Idem.*, p. 482.

⁷ *Idem.*, p. 485.

⁸ Clark, C. *Op. cit.*, p. 363.

una mayor carencia de productos se optaba por establecer tratados de paz con los vecinos masai y en estos casos las *hinga* actuaban como intérpretes⁹.

Su "saber" les permitía constituirse en las más beneficiadas con este comercio, ya que no sólo comerciaban sus propios bienes sino los que les eran entregados como pago por sus servicios.

Al parecer el comercio a nivel local estaba también dominado por las mujeres. Así lo demuestra una fotografía incluida en el texto de Cagnolo donde se ilustra un día de mercado¹⁰.

Sin embargo el comercio más rentable, por la cantidad de cabezas de ganado que se podía obtener, estaba en manos de los hombres. Tal era el caso del comercio del marfil con los kamba, o el que se practicaba con los comerciantes árabes y swahili de la costa¹¹.

2. LA CIUDAD: NUEVO ESPACIO, NUEVOS RECURSOS, NUEVOS CONTROLES

En el Capítulo 3 me referí brevemente a las actividades urbanas de los que optaban por migrar, dejando el espacio rural familiar. Quisiera aquí reconsiderar el caso de las mujeres desde el punto de vista de la movilización de recursos llevada a cabo hasta fines de la década de 1930.

⁹ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 363.

¹⁰ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 43.

¹¹ *Idem.*, pp. 496-499. Ciancanelli, P. *Op. cit.*, pp. 29-31.

L. White y J. Bujra¹² han realizado excelentes estudios del fenómeno de la prostitución en Nairobi y es apoyándome en sus datos y reflexiones que pienso poner en consideración algunas de las actividades y estrategias generadas por las mujeres en el espacio urbano.

Nairobi: un espacio alternativo

La migración voluntaria de las mujeres a la ciudad representaba una grave afrenta al orden social guikuyu. Significaba la violación de las prescripciones que limitaban la movilidad espacial femenina y sobre todo la separación física de la autoridad masculina (padre, hermano, *ciama*) y una nueva actitud frente a las limitaciones para movilizar recursos. limitaciones impuestas por el orden social guikuyu.

"¿En la casa qué puedo hacer? Cultivar para mi esposo o para mi padre. En Nairobi puedo ganarme mi propio dinero y por mi

¹² White, Luise "A Colonial State and An African Petty Bourgeoisie. Prostitution, Property, and Class Struggle in Nairobi, 1936-1940" en Cooper, F. (ed.) Struggle for the City: Migrant Labor, capital and the State in Urban Africa. Londres, Beverly Hills y Nueva Delhi, Sage, 1983, pp. 167-194; "Women in the Changing African Family" en Hay, M.J. and S. Stichter (eds.) African Women South of the Sahara. Londres y Nueva York, Longman, 1984, pp. 53-68; "Prostitution, Identity, and Class Consciousness in Nairobi during World War II", Signs, vol. 11, N. 2, invierno de 1986, pp. 255-273; "Domestic Labor in a Colonial City: Prostitution in Nairobi, 1900-1952" en Stichter, S.B. and J.L. Parpart Patriarchy and Class. African Women in the Home and the Workforce. Boulder y Londres, Westview Press, 1988, pp. 139-160 y Bujra, Janet "Women Entrepreneurs of Early Nairobi" en Sumner, C. (ed.) Crime, Justice and Underdevelopment. Londres, Heinemann, Cambridge Studies in Criminology n. XLVI, 1982.

misma¹³.

No resulta extraño así, que la imagen que se promovía de esas mujeres era la de "perdidas" y que las que optaban por permanecer en el *mbari* las contemplasen con una mezcla de recelo y envidia. El relato de Karen Blixen de un *ngoma* (danza típica guikuyu) celebrado en su plantación, con la presencia de mujeres venidas de Nairobi, es un cuadro costumbrista de tal situación:

"Cuando el rumor del *ngoma* se había difundido lo suficiente pudimos ver aquí a las frívolas mujeres de Nairobi, -las *malaya*, una bonita palabra en swahili- llegando vestidas a la moda, con sandalias Ali Khan, todas envueltas en largas y alegres telas de calicó y luciendo, cuando se sentaban, como grandes flores en el césped. Las jóvenes honestas (*sic.*) de la plantación con sus tradicionales faldas de cuero engrasadas se ubicaron cerca de ellas y francamente discutían sus ropas y maneras de comportarse, pero las bellezas de la ciudad, con su piernas cruzadas, permanecían quietas como muffecas de madera oscura y ojos de vidrio, fumando sus pequeños cigarros..."¹⁴.

Nairobi no era precisamente un paraíso para vivir. Insalubre, con escasas viviendas y rentas muy caras. Profundamente ligada al ferrocarril, fue un punto de atracción para los comerciantes que venían de la costa swahili: indios, árabes, somalíes y swahili. El mercado indio era su punto de concentración (véase el mapa de p. x). Desde 1904 se agregaron los colonos europeos que querían convertir a Nairobi en su centro comercial, cultural y político. El modelo de ciudad a imitar era el de los asentamientos europeos de

¹³ Testimonio de Kakaya Thababu. Cfr. White, L. "Domestic Labor...", p. 144.

¹⁴ Blixen, K. *Op. cit.*, p. 159.

Transvaal en Sudáfrica¹⁵. Junto con los colonos llegaron los soldados y los administradores encargados de imponer el "orden imperial".

El control social comenzó con ordenanzas sobre vagancia en 1902 y la realización de un censo en el mercado indio¹⁶.

En 1906 Nairobi contaba con 13,500 habitantes, un tercio de los cuales eran africanos¹⁷. En 1921-22 se estableció el primer "barrio nativo": Pumwani (tomarse un respiro, en swahili), allí fue concentrada la población africana que hasta entonces había habitado en alguno de los cinco barrios musulmanes de Nairobi. Kileleshwa y Pangani, otros barrios africanos, fueron señalados como susceptibles de ser demolidos, pero la medida no se concretó hasta fines de la década de 1920 para el primero y de 1930 para el segundo¹⁸.

Los africanos que migraban se encontraban con condiciones de trabajo inseguras, bajos salarios y muy lejos de sus familias para cualquier tipo de apoyo financiero. Los salarios no sólo condicionaban la posibilidad de rentar un cuarto sino también de traer a sus esposas. Migrar con sus esposas implicaba además, abandonar totalmente la explotación de la tierra, fuente de

¹⁵ El mismo Pumwani, primer barrio nativo instituido por el Consejo Municipal, se pensó siguiendo los planos de asentamientos similares en Sudáfrica. Cfr. Hake, Andrew African Metropolis. Nairobi's Self-help City. Londres, Sussex University Press, 1977, p. 26.

¹⁶ Hake, A. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁷ Censo de 1906 citado por Bujra, J. p. 125.

¹⁸ White, L. "A Colonial State...", p. 171.

recursos para alimentar a los hijos.

Esos hombres, en esas condiciones de vida, eran los potenciales clientes a quienes las mujeres que emigraban por su cuenta podían vender alimentos, bebidas, compañía y/o sexo y un cuarto para vivir. Estas mujeres habían llegado a la ciudad desde los *mbari* paternos en el campo buscando sus propias fuentes de ingresos¹⁹

Posibilidades de empleo

Las pocas mujeres que acompañaban a sus esposos a la ciudad debían trabajar para ayudar a la economía de la familia. Generalmente optaban por vender alimentos. Los preparaban en sus propios hogares y ellas mismas los comercializaban en las calles junto con otros productos como cerillos y jabones. Se ayudaban con sus hijas, quienes se encargaban de comprar los ingredientes y vender el producto acabado²⁰.

Las que optaban por vender bebidas alcohólicas se enfrentaban con el riesgo de ejercer una actividad ilegal. Ante esta amenaza el recurso fue la cooperación entre "colegas" y el apoyo incondicional de los vecinos. Las mujeres se repartían los días de venta en diversas zonas para no llamar la atención de la policía y se organizaban de manera que algunas actuaban como vigías. Si el

¹⁹ *Idem.*, p. 177.

²⁰ White, L. "Women in the Changing ...", p. 65-66.

sistema fallaba, se ayudaban para hacer frente a costosas multas²¹.

La prostitución y las políticas de urbanización en Nairobi

Los problemas omnipresentes en Nairobi eran la vivienda y por supuesto la obtención de dinero en una economía monetarizada. El Estado colonial británico buscó controlar los derechos de los africanos dentro de la ciudad mediante una política de *colour bar* que no sólo fijaba espacios determinados dentro de la ciudad, a la manera de ghettos para los africanos, sino que intentó regular su acceso a la propiedad efectiva de los inmuebles urbanos²².

En la mente de los administradores existía la idea de que era mejor mantener a la ciudad como un espacio europeo y que los migrantes, una vez que cumpliesen con sus contratos deberían retornar a las reservas²³. De allí que todos los esfuerzos se dirigiesen a evitar el asentamiento africano permanente. Si estos permanecían en la ciudad, se corría el riesgo de que generasen una fuente autónoma de recursos y que el corolario de esa tendencia fuese la formación de un sentido de continuidad y de identidad

²¹ *Idem.*, p. 65. Bujra, J. *Op. cit.*, p. 132. Véase también Wipper, Audrey "Women's Voluntary Associations" en M.J. Hay and S. Stichter (eds.) *Op. cit.*, pp. 69-86.

²² White, L. "A Colonial State...", p. 167.

²³ Los colonos monopolizaron el control de la ciudad hasta 1924 -la primera Comisión Municipal en Nairobi data de 1900-, recién entonces los asiáticos consiguieron representación en el Consejo Municipal. Los africanos estuvieron excluidos durante todo el período en estudio. Véase Werlin, Herbert H. Governing an African City. A Study of Nairobi. Nueva York y Londres, Africana Publishing Co., 1974.

urbana entre generaciones por la transmisión hereditaria de los bienes obtenidos.

Durante los años veinte se realizaron algunas demoliciones en asentamientos ilegales justificadas como "medidas anti-plagas"²⁴. Sin embargo las políticas de reasentamiento comenzaron a aplicarse con mayor vigor a partir de la década de 1930, cuando se tomaron medidas drásticas de traslados forzosos y masivos de población africana. Hasta entonces el Estado colonial adoptó una política un tanto ambigua porque no resultaba fácil resolver el problema de viviendas escasas-bajos salarios.

Todas estas consideraciones son importantes en relación a la prostitución, porque la falta de viviendas dio forma a tipos específicos de comercio sexual.

En una ciudad con notable mayoría de población masculina, las prostitutas brindaban un servicio imprescindible para el Estado colonial: solucionaban en cierta forma el problema del alojamiento de los migrantes y los mantenían "en buen estado"²⁵. Por eso no resulta extraña la definición de prostitución emanada del Departamento de Salud de la Colonia en 1909:

"La prostitución consiste en 'hogares de bienestar' necesarios tanto para africanos como para europeos"²⁶.

El proceso, por el cual se pasó del reconocimiento de la "necesidad" de este sector de la población de Nairobi a la

²⁴ Hake, A. *Op. cit.*, p. 42.

²⁵ White, L "A Colonial State...", p. 168.

²⁶ Definición del Departamento de Salud de Kenia (1909) citado en White, L. "Domestic Labor...", p. 140.

demolición de los barrios y el traslado de los africanos hacia otras zonas de la ciudad, quedó expresado en los documentos administrativos. En ellos, el discurso administrativo pasó a calificar a mendigos, ladrones y prostitutas como "residuos sociales" y "fuentes de contaminación de la clase trabajadora legal y respetable"²⁷.

En 1927 los documentos oficiales de la Colonia hacían referencia a los "indeseables" en el espacio urbano:

"Es desafortunado el caso de las Colonias con población nativa cuando, de entre ellos, los más atraídos por la ciudad son los nativos ociosos, viciosos o criminales que buscan eludir el control tribal o de cualquier tipo. Tales indeseables (*sic.*) no vienen a la ciudad para trabajar sino para "vivir de arriba", lo que generalmente significa ser mendigo o ladrón, y se convierten no sólo en una amenaza para la seguridad pública sino también en un incubo entre los trabajadores nativos honestos..."²⁸.

Hasta entonces (años treinta del presente siglo) el Estado permaneció ciego ante la conformación de propietarios africanos ilegales, quienes a su vez lucraban con las rentas de los inmuebles en Pangani y Pumwani. La opinión oficial era que nada podía hacerse frente a los africanos, cuyas costumbres habían sido profundamente trastocadas por los años de servicio a la *British Imperial East Africa Company*. Si eran desorganizados e incapaces de conformar un hogar se debía a que la lejanía de sus propios sistemas sociales los había vuelto demasiado urbanos. Funcionarios administrativos,

²⁷ White, L. "A Colonial State...", p. 179.

²⁸ Declaración del Comisionado de Nativos, citado en Werlin, H.H. *Op. cit.*, p. 48.

prostitutas y comerciantes africanos eran necesarios para hacer de la administración colonial un aparato de control social viable, sin embargo se hacía necesario regular su presencia en la ciudad²⁹.

Desde 1912 comenzaron a fijarse horarios de circulación por la ciudad. Todo africano, a menos que se tratase de un empleado doméstico, debía estar en su barrio entre las diez de la noche y las cinco de la mañana, en tanto que los no africanos podían visitar los "barrios de nativos" entre las siete de la mañana y las seis de la tarde³⁰.

A mediados de la década de 1930 y después de la crisis de entreguerras que cambió la dirección de la migración tornándola hacia el campo y redujo la población urbana, un nuevo aluvión de trabajadores llegó para instalarse en la recompuesta economía ciudadana. Entonces el Estado colonial decidió reevaluar su política urbana y detener el proceso de formación de una pequeña burguesía de propietarios africanos, entre ellos de prostitutas. Comenzó con una política de relocalaciones desde mediados de la década, incluyendo la cláusula de que los ocupantes del nuevo barrio - *Shauri Moyo* (negocio propio en swahili) construido por el gobierno entre 1936 y 1938- no podían ni transmitir ni vender dichas propiedades como ocurría en Pangani y Pumwani, así se frenaba la tendencia de legar la propiedad por herencia. Muchos prefirieron la ilegalidad y se trasladaron hacia otras partes de la ciudad

²⁹ *Idem.*, p. 180.

³⁰ *Idem.*, p. 172.

estableciendo nuevos asentamientos hostigados por la policía³¹.

La idea de constituir una "sociedad urbana respetable" cambió la visión que se tenía de las prostitutas y, aún más, las hizo responsables de crear "una generación corrupta" en las ciudades. Se les contaba entre los nuevos "oportunistas" llegados a la ciudad con la intención de convertirse en propietarios y albergar a "las clases criminales"³².

Todas estas consideraciones son importantes porque junto a la cantidad de hombres empleados en la ciudad, el nivel de salarios y de rentas³³, condicionaron la movilización de recursos de las prostitutas de Nairobi y provocaron cambios en el tipo de prostitución y en las estrategias de sobrevivencia puestas en práctica.

Tipos de prostitución

Cuando una mujer recién llegaba a la ciudad y no tenía un lugar fijo donde residir, si optaba por la prostitución recurría a la forma *watembezi*, que le permitía obtener ganancias en poco tiempo y con escasa inversión³⁴. Después, si el dinero reunido le permitía

³¹ De los 293 propietarios de la demolida Pangani, 175 -en su mayor parte mujeres- aceptaron las condiciones en Shauri Moyo. Cfr. White, L. "Prostitution, Identity....", p. 267.

³² Así lo atestiguan documentos oficiales de 1931 citados por White. Cfr. White, L. "A Colonial State...", p. 183.

³³ White, L. "Domestic Labor..." p. 140.

³⁴ Según L. White esta forma de prostitución surgió durante la Primera Guerra, cuando las *watembezi* que vivían en pequeñas habitaciones alquiladas en el barrio indio, vendían sexo a los

comprar o rentar un inmueble, podía pasar a la variante *malaya*, instalándose en Pumwani o en Pangani³⁵. Podía llegar a adquirir el estatus de "mujer respetable" ya que sus actividades permanecían encubiertas y agregaban toda una serie de servicios que aumentaban las ganancias.

Las *malaya* permanecían en sus casas y eran los hombres quienes venían a buscarlas y les pagaban por un cuarto, comida, bafío, compañía y sexo:

"Ellos se daban cuenta de que la casa pertenecía a una mujer que nunca se había casado, entonces comprendían que era un lugar seguro para instalarse porque la propietaria no tenía un marido que la golpeará (*sic.*). Si un hombre me miraba y yo le gustaba, entonces venía a mi puerta y me preguntaba si podía entrar... La mejor manera para encontrar un hombre era que viniera a tu cuarto y platicara contigo, tu le hacías té y mantenías la casa limpia, su cama limpia y tenías relaciones sexuales con él y entonces te daba dinero... Yo no buscaba abiertamente a los hombres, los hombres venían a mi casa con respeto. Nadie podía decir que eran mis amantes, sino más bien mi esposo que me buscaba..."³⁶

Este "secreto" ayudaba a evitar las tensiones con los vecinos y con la administración colonial -"la policía no podía arrestar a una mujer por estar en su propia habitación"³⁷. L. White agrega que esta actitud de teñir con otros colores las actividades que se

soldados durante el día. *Idem.*, p. 142. Bujra, J. *Op. cit.*, p. 125.

³⁵ El 50% de la población de propietarios de ambos barrios eran mujeres. *Cfr.* White, L. "A Colonial State...", p. 171.

³⁶ Entrevista a Kayaya Thababu realizada por L. White. *Cfr.* "Prostitution, Identity ...", p. 260.

³⁷ Testimonio de Zeitun Ahmed. *Idem.*, p. 262. Asimismo los horarios de circulación por los barrios africanos favorecían este tipo de prostitución, ya que las *malaya* no pasaban la noche con más de un hombre.

realizan, llegaba al extremo de no protestar si un hombre no pagaba por los servicios. El precio de una relativa seguridad en el vecindario era no llamar la atención y ganarse el prestigio de "vecina respetable" porque "...si una mujer era herida por una golpiza... podrían ser sus vecinos quienes tendrían que pagar el taxi hasta el hospital"³⁸. Esta actitud las llevaba a criticar la prostitución abierta de las *watembezi*.

Con el dinero que acumulaban muchas de ellas se convirtieron en propietarias de casas que compraron o construyeron -sobre todo durante la década de 1920- en Pangani y Pumwani, lo que era una situación de excelencia en una ciudad con tantos problemas de vivienda³⁹. Podían ganar hasta 28 shillings por mes (de 3 a 3.50 por una noche) lo que sobrepasaba ampliamente los 12 shillings que percibían muchos hombres por sus empleos urbanos⁴⁰.

Cuando la economía de la ciudad empeoró durante la década de 1930, las *malaya* comenzaron fijando el precio a pagar por adelantado o cocinando, siempre y cuando los hombres aportasen los ingredientes⁴¹. En esta época se agregó la competencia con otro tipo de prostitutas que comenzaron a llegar a Nairobi a partir de 1937. El auge de la construcción en la ciudad hizo crecer la

³⁸ Testimonio de Zanina binti Ali. *Idem.*, p. 261.

³⁹ Bujra, J. *Op. cit.*, p. 129. Véase en Hake, A. *Op. cit.*, Capítulo 9 "Pumwani: The Failure of Slum Clearance".

⁴⁰ White, L. "Domestic Labour..." p. 144. y "A Colonial State...", p. 174.

⁴¹ White, L. "Prostitution, Identity..." p. 264.

demanda de fuerza de trabajo masculina y atrajo mujeres desde Tanganyka y Uganda para ejercer la prostitución.

Las *wazi wazi* también se instalaron en Pumwani pero sus normas de trabajo eran muy distintas a las discretas *malaya*. En primer lugar, se sentaban frente a sus cuartos y ellas mismas invitaban a los hombres; si éstos no les pagaban no ponían ningún resguardo en provocar un verdadero escándalo. Sólo trataban de cubrirse de la policía realizando otras tareas mientras, sentadas a la puerta de sus cuartos, esperaban que apareciera un potencial "cliente": cosían, cuidaban niños, preparaban la comida⁴².

Las *wazi wazi* preferían los servicios sexuales de corta duración, con pago por adelantado y sin servicios adicionales (alimentos, baño, etc.). Su estrategia fue aumentar los precios por las visitas durante el día y bajarlos en los horarios nocturnos (oscilaban entre 1 y 2.50 shillings y entre 1 shilling y 25 centavos respectivamente)⁴³. Esta baja de precios nocturna afectó seriamente la economía de las *malaya*.

La demanda de servicios sexuales aumentó con el comienzo de la Segunda Guerra por la presencia de tropas en territorio keniano⁴⁴.

⁴² White, L. "A Colonial State...", p. 186.

⁴³ White, L. "Domestic Labor...", p. 148. "A Colonial State...", p. 174. Nótese la diferencia con los precios de las *malaya*.

⁴⁴ Las tropas acantonadas en la ciudad de Nairobi entre 1939 y 1945 oscilaron entre 20,000 y 40,000 hombres que se desplazaban hacia o desde el frente aliado del sudeste asiático. Provenían de Inglaterra y Africa occidental y central. En 1939 unos 30,000 soldados italianos que habían sido hechos prisioneros en Etiopía por la Quinta Compañía de Fusileros Africanos del Rey fueron

Las *wazi wazi* se beneficiaron mucho más que las *malaya* porque se trataba de "clientes" que no sabían hablar swahili y por lo tanto iban a los lugares en donde las mismas prostitutas llamaban su atención "anunciándoles los precios con los dedos"⁴⁵. Eran clientes de las *wazi wazi* en los barrios africanos o de las *watembezi* fuera de éstos. A fines de la década de 1930 los precios comenzaron a aumentar y por consiguiente las ganancias de las *wazi wazi*.

A diferencia de las *malaya*, las *wazi wazi* no tenían interés en convertirse en propietarias, todo o casi todo lo que ganaban era remitido a sus familias⁴⁶.

Las *malaya* cambiaron un tanto sus prácticas adoptando actitudes de sus competidoras cuando se instalaron en Shauri Moyo (algunas pasaron directamente a practicar la forma de las *wazi wazi*). Así por ejemplo, cuando el "cliente" intentaba irse sin pagar tomaban algo de su propiedad como pago, aunque sólo fuese una prenda de vestir⁴⁷. Ser *malaya* seguía siendo una actividad secreta, pero más cuidadosa cuando había que asegurar un determinado ingreso -algunas de ellas comenzaron a subalquilar sus habitaciones, una práctica totalmente impensable en Pangani o Punmwani.

El aumento del costo de vida en Nairobi desde 1938 agravó la

instalados en las proximidades de la ciudad. Cfr. White, L. "Prostitution, Identity...", pp. 265-266.

⁴⁵ *Idem.*, p. 266.

⁴⁶ White, L. " Domestic Labor...", p. 148.

⁴⁷ Testimonio de Sara Waigo. Cfr. White, L. "Prostitution, Identity...". p. 267.

situación y fueron muchas las *malaya* que optaron por cambiarse a la variante *wazi wazi*:

"Pensé que no era mala idea. Antes las mujeres debían esperar que uno de sus amigos viniera a pasar la noche, entonces pasaba la noche con él y lo alimentaba en la mañana. Además podía incluir la preparación de su baño, en Pumwani no hay libre acceso al agua... podía ganar 2 shillings por toda la noche y aún tomar sólo lo que el hombre le diera, y en aquellos días el té y la comida podían costar 75 centavos por lo menos. Por eso le pregunto: ¿qué era mejor, recibir 1 shilling con seguridad -cuando tenía suerte, cuando era joven y afortunada, podía ganarme 3 o 4 shillings por día- o esperar con la comida y la leche a un hombre que tal vez sólo me prometía dinero?"⁴⁸.

Propiedad y transmisión por herencia. Conversión a la fe musulmana

En la época de bonanza económica de Nairobi, es decir cuando el capital circulante era relativamente fluido porque los salarios no estaban muy depreciados y la afluencia de migrantes se mantenía o crecía, muchas *malaya* llegaron a ser importantes propietarias y a transmitir por herencia sus bienes. J. Bujra cita el caso de Maryam Wambui, una mujer guikuyu quien vino a vivir con su tía materna, una prostituta propietaria en Pangani por los años veinte de este siglo. La joven siguió con el "negocio" de su tía y a la muerte de ésta heredó todos sus bienes y poco tiempo después construyó otra casa en Pumwani cuyos cuartos arrendaba. Luego se casó con un somalí⁴⁹. Este caso expresa la enorme distancia que separaba a estas mujeres de las que continuaban viviendo en el campo en lo

⁴⁸ Testimonio de Mary Salehi Nyazura. Cfr. White, L. "Domestic Labor...", p. 149.

⁴⁹ Bujra, J. *Op. cit.*, pp. 133-134.

concerniente a la movilización de recursos y libre albedrío para contraer matrimonio cuándo y con quién quisieran.

Algunas mujeres fueron propietarias de más de una casa y en varias ciudades (Nairobi, Mombasa, Kericho, Tororo). Teniendo en cuenta que la renta por entonces (década de 1920 y 1930) rondaba los 300 shillings por mes, puede tenerse una idea del dinero acumulado y reinvertido por estas mujeres. La propiedad urbana no fue el único destino de sus inversiones, también solían adquirir autorizaciones para comerciar que a su vez rentaban o ellas mismas utilizaban instalando un comercio por cuenta propia. Otra alternativa era alquilar algunas de las habitaciones de sus casas para instalar una tienda, percibiendo un monto más elevado como renta que el que comunmente se cobraba por un cuarto para vivienda. Aunque la mayoría prefirió invertir en la ciudad, J. Bujra cita el caso de dos mujeres que adquirieron tierras en áreas rurales⁵⁰.

El Islam fue para ellas un refugio y una fuente de solidaridad. Muchas *malaya* abrazaron la fe musulmana porque les ofrecía seguridad social, neutralidad moral y un modelo de éxito económico⁵¹. Por la tradicional apertura de esta religión no se tomaba en cuenta la etnia de la persona que se convertía sino que pasaba a ser un miembro más de la *jamaa* (comunidad). Decía adiós a su identidad étnica y adoptaba un nuevo nombre.

La ceremonia de adopción del nombre religioso era muy importante

⁵⁰ *Idem.*, p. 143.

⁵¹ *Idem.*, p. 136.

porque implicaba el mecenazgo del "convertidor", en otras palabras, hubo mujeres que escogieron deliberadamente como "padres" de la nueva fe a hombres ricos de la comunidad bajo cuya protección podrían continuar con sus actividades⁵².

Como religión urbana, el Islam ofrecía la posibilidad de acceder a la educación formal y un espacio de encuentro que obraba como asociación de ayuda mutua y aseguraba una vejez protegida y un entierro digno a sus miembros⁵³. Pero además el Islam era mucho más tolerante que el cristianismo en su trato con las prostitutas. Aunque también desaprobaba esta práctica era mucho más laxo cuando se trataba de "condenar" a las que la ejercían, siempre y cuando éstas adoptasen un estilo de vida "recatado", lo que coincidía con las pautas de trabajo de las *malaya*.

Muchas de estas mujeres eran estériles, divorciadas o viudas sin herederos de sangre. Para transmitir sus bienes por herencia recurrieron a la adopción o al "matrimonio entre mujeres" una práctica común entre aguikuyu y kipsigi que convertía en herederos de una mujer a los procreados por otra mujer (con la que se establecía un matrimonio legal) y su pareja⁵⁴. Aunque el Islam prohibía esta costumbre, las mujeres preferían ignorar sus prohibiciones y concretar el arreglo.

Sin embargo, el Estado colonial, más que la sociedad urbana en

⁵² *Idem.*, p. 138.

⁵³ *Idem.*, pp. 136-140.

⁵⁴ Véase el Capítulo 5.

medio de la cual debían desarrollar sus estrategias de sobrevivencia, fue un freno permanente y progresivo a sus posibilidades de acumulación. Se marginalizaron actividades de las mujeres prohibiendo la venta de bebidas y alimentos o se exigió una licencia. En el caso de la prostitución (durante el período en estudio) no se tomó ninguna medida directa en su contra pero se pusieron escollos a la transmisión por herencia de las propiedades de *malaya* que optaron por mudarse a Shauri Moyo. De este modo se buscaba frenar su reproducción como clase⁵⁵.

Destaca en todo este proceso la puesta en práctica de una serie de estrategias que dotaron de un nuevo contenido al sentido de prestigio femenino. En la ciudad fueron otros los cánones para determinar el grado de "respetabilidad" de una mujer e inclusive las prostitutas supieron cómo crear un espacio de respetabilidad en el escenario urbano.

⁵⁵ Lovett, M. *Op. cit.*, p. 33.

CAPITULO 7

CONFLICTOS DE GENERO

La incompatibilidad de intereses, valores y objetivos entre hombres y mujeres puede hacerse manifiesta y tornar visibles los antagonismos latentes¹. Entre los conflictos de género producidos en la sociedad guikuyu durante el período en estudio me interesaron los que animaban la cotidianeidad de la vida de pareja y aquellos producidos con el surgimiento de una nueva instancia de poder con una visión del mundo distinta: el colonialismo.

La familia es el espacio primigenio de expresión de conflictos entre hombres y mujeres. Es el lugar donde el poder potencial de las mujeres entra en tensión con los principios, reglas y normas de una sociedad cuya autoridad residía en los hombres. Por eso y a pesar de las limitaciones derivadas de las fuentes a mi disposición, considero conveniente incluir algunas reflexiones sobre el tema.

El colonialismo puede ser analizado, desde la perspectiva de los conflictos de género, como una fuente de poder extraña a la sociedad guikuyu que entró en franca competencia con ésta por el control de las mujeres. Las discusiones y manifestaciones en contra o a favor de la intervención quirúrgica sobre el sexo femenino y las producidas como consecuencia de la incorporación forzada de las mujeres como mano de obra barata, son ejemplos a tener en cuenta.

¹ Véase Collins, Randall Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science New York, San Francisco y Londres, Academic Press, 1975, Capítulos 2 y 5.

1. CONFLICTOS EN EL MATRIMONIO

Varias de las mujeres entrevistadas por Jean Davison se quejaban de haber sido golpeadas por sus esposos. Wamutira se resistía a casarse con un hombre acerca del que se decía que "golpeaba a sus mujeres". Sin embargo terminó haciéndolo². El caso de Wataro llegó hasta el mismo divorcio. Respecto a la realidad que compartía con sus dos co-esposas afirmaba:

"Ninguna de nosotras era feliz, No era justo que nos golpeará, era irresponsable. Si usted tiene un esposo que no la cuida - sobre todo cuando los niños tienen hambre o están enfermos y el no se preocupa-, usted siente cólera. Aún cuando nosotras empezamos a luchar solicitándole su ayuda, jamás la obtuvimos. Yo misma comencé a culparlo por haberme traído a este lugar"³.

Para ella cada golpe significaba un error cometido y trataba de rectificarlo pensando: "...una mujer es golpeada porque no hace feliz a su esposo, por eso debe cambiar su proceder"⁴. Esto nos da una idea clara del nivel de "naturalización" de la violencia" presente en la sociedad guikuyu.

Evidentemente las cosas no mejoraron y finalmente dejó a su esposo regresando al *mbari* paterno. Allí comenzó a cultivar un terreno cedido por su padre⁵.

Cagnolo afirma que cualquier intento de "insubordinación" a su esposo era castigado con una "buena paliza" y agrega que los

² Davison, J. Voices from..., p. 71.

³ *Idem.*, testimonio de Wataro, p. 100.

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*, p. 102.

misioneros estaban familiarizados con esos casos por las confesiones de las conversas⁶. En 1904 K. Routledge presencié dos casos de mujeres que decidieron romper con su matrimonio⁷.

La existencia de este tipo de conflictos contradice la imagen idílica de Leakey y Kenyatta en torno a la familia guikuyu⁸. Había conflictos y tan es así que la misma legislación lo preveía y determinaba el procedimiento de devolución de la dote.

Antes de llegar a esta instancia las mujeres manifestaban su descontento de diversas formas. Lambert menciona el gesto de dar la espalda al hombre cuya autoridad se desconocía y al unísono alzar las faldas⁹. Este era un verdadero insulto para el esposo. Cagnolo añade el recurso de provocar un "verdadero desorden financiero" en el *mbari* como muestra de descontento¹⁰.

Si, como en el caso de Wataro, el hombre ofendía a varias esposas, éstas podían solidarizarse y negarse a cocinarle o a afeitarlo, hasta que cambiase su conducta¹¹.

Según Leakey la ley guikuyu reconocía dos razones de divorcio. Una era el maltrato y abuso (*sic.*) de la esposa y la otra, cuando

⁶ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 288.

⁷ Routledge and Routledge *Op. cit.*, p. 125.

⁸ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 2. Kenyatta, J. *Op. cit.*, Capítulo 8. En este capítulo Kenyatta menciona el divorcio, pero afirma que era una rareza entre los aguikuyu.

⁹ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 99.

¹⁰ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 52.

¹¹ Lambert, H.E. *Op. cit.* 3, p. 98.

se demostraba que era una "mala esposa de modo que su esposo no podía tolerarla". En ambos casos el divorcio se concretaba por un arreglo entre hombres. Si una mujer sufría maltratos debía pedir la autorización de su padre para proceder con el divorcio. Si en cambio era su esposo quien quería el divorcio, él mismo solicitaba a la familia de su esposa que volviese a hacerse cargo de ella¹².

Lo que cabe preguntarse es cuáles eran los mecanismos, en una sociedad con concentración de la autoridad en manos masculinas, para probar el "abuso" de la esposa. Y también, qué significaba para Leakey la idea de "abuso". ¿Por tal hace referencia al abuso sexual o a qué tipo de abuso? Si pudiéramos responder a estas preguntas tal vez tendríamos acceso al conocimientos de los medios de protesta contra este tipo de acciones y a los límites reconocidos de control sobre el cuerpo femenino.

El divorcio no se hacía efectivo de inmediato. Todo un procedimiento otorgaba otra oportunidad al esposo para "recuperar a su mujer bajo la promesa de cambiar de actitud"; entre tanto, el padre investigaba para cerciorarse de que su hija era realmente maltratada (*sic.*). Sólo cuando el esposo reincidía y esto quedaba demostrado públicamente, ella podía regresar definitivamente con su padre. El esposo perdía el derecho a reclamar la devolución de la dote¹³. Si tenían un hijo, éste pasaba a pertenecer al *mbari* de su abuelo materno.

¹² Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 804-805.

¹³ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 218.

Pero si la mujer no podía probar su situación y persistía en separarse de su esposo, el caso era sometido al *kiama* superior que decidía el monto a devolver al esposo. Lo mismo ocurría cuando era éste quien reclamaba el divorcio¹⁴.

La mujer podía volver a casarse y su nuevo esposo pagaba, además de la dote acostumbrada, un adicional de diez animales por el hijo, convirtiéndose así en su padre legal¹⁵.

Si la mujer tenía más de un hijo en el momento de la separación, su familia quedaba libre de devolver la dote, pero el matrimonio en sí no se disolvía y sólo operaba una separación legal. Podía unirse con otro hombre y tener hijos con éste, pero los mismos, así como los habidos durante su primer matrimonio, pertenecían legalmente a su primer marido. A medida que los hijos alcanzaban la edad de 12 o 13 años pasaban a vivir en el *mbari* de su "padre legal". Si se trataba de hijas mujeres, los pagos por dote serían percibidos por este *mbari*¹⁶.

La legislación, claramente patrilocal, penaba así a la mujer que quería divorciarse aunque mediasen justas razones. Lamentablemente las fuentes a mi disposición no informan sobre casos de conflictos en torno a la guarda de los hijos.

El reconocimiento de la figura legal del divorcio demuestra que

¹⁴ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, p. 807.

¹⁵ *Idem.* Según Kenyatta, aunque la mujer tuviese un solo hijo y se volviese a casar, el niño continuaba bajo la tutela del primer esposo. *Cfr.* Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 185.

¹⁶ Leakey, L.S.B. *Op. cit.*, pp. 806-807.

los conflictos conyugales existieron y la precisión en la ley prueba también que no pocas mujeres tomaban esta opción.

Al analizar, en el texto de Kenyatta, la parte correspondiente al tema del divorcio¹⁷, se comprueba que en una sociedad donde el monopolio de lo social y lo sagrado era totalmente masculino, el divorcio sólo podía concebirse si provenía del esposo. De allí que este autor afirme con vehemencia que

"Entre los kikuyu el divorcio es muy raro, por el hecho de que la mujer es considerada la piedra basal sobre la que se construye el hogar. Sin ella el hogar se rompe..."¹⁸.

Si un hombre se libraba de su esposa destruía el hogar, el razonamiento raramente podía ser a la inversa porque él era el único socialmente autorizado para proceder en el asunto. Por eso, para Kenyatta, las razones de divorcio eran diferentes a las señaladas por Leakey: la esterilidad femenina, la negativa de la esposa a cumplir con sus "deberes conyugales", la práctica de la brujería y el robo, el abandono voluntario y la conducta obscena repetida¹⁹.

Por la manera en que Kenyatta conduce su discurso sobre el tema, pareciera que las mujeres muy remotamente llegaban a solicitar el divorcio, lo que se produciría cuando se comprobaba la crueldad de su esposo o si era impotente o alcohólico²⁰.

¹⁷ Kenyatta, *J. Op. cit.*, pp. 193-185.

¹⁸ *Idem.*, p. 183.

¹⁹ *Idem.*, pp. 183-184.

²⁰ *Idem.*, p. 184. El mismo aclara que la "conducta obscena" del esposo jamás podía tomarse como una causal de divorcio y la justifica por estar inscrita en un sistema poligámico.

2. EL CONFLICTO EN TORNO A LA INTERVENCION SOBRE EL SEXO DE LAS MUJERES

Antes de comenzar con los hechos concretos que dieron vida a este conflicto, quisiera tratar la cuestión del significado de esta práctica desde el punto de vista guikuyu.

Lo que emerge de la lectura de los testimonios de mujeres recogidos por J. Davison es la aceptación sin cuestionamiento de esta intervención sobre su cuerpo²¹. El respeto a la sabiduría de sus mayores, inculcado desde su más temprana edad, era lo suficientemente fuerte como para impedir cualquier tipo de "rebelión".

Pero además si se piensa en las edades de las prácticamente niñas sometidas a la operación (10 años como promedio), es difícil imaginarlas organizando una protesta al orden establecido.

Para estas mujeres la operación, en el contexto del rito de iniciación, era una puerta a la madurez -"pasar a ser una verdadera muguikuyu"-, y sobre todo al matrimonio sin el cual no se accedía a los hijos, única fuente del prestigio femenino²². Sin la iniciación y la educación que la acompañaba, no se arribaba al conocimiento de las normas que gobernaban las relaciones con los grupos de edad, ni al aprendizaje de los comportamientos que las identificaban como personas con estatus social. Y nadie quería

²¹ Davison, J. Voices from..., testimonios de Wanjiku, Wamutira y Wataro, p. 40, 67 y 96 respectivamente.

²² El matrimonio con un incircunciso o con una mujer no intervenida quirúrgicamente durante la iniciación era considerado tabú. *Cfr. Kenyatta, J. Op. cit.*, p. 132.

estar expuesto a las burlas por continuar siendo *kirigu* (no iniciada)²³.

Asimismo, el comportamiento observado por la joven durante la operación era un verdadero examen de fortaleza psicológica que, al igual que las cicatrices impresas en su cuerpo, representaban su "tarjeta identificatoria" frente al grupo. La madurez se demostraba con el más absoluto estoicismo durante el acto, si se lograba y era socialmente reconocida por sus madrinas de iniciación -quienes a su vez lo pregonaban a todo el grupo-, sería una excelente madre -podría soportar igualmente los dolores del parto- y una excelente esposa. "Había que alcanzar la madurez con dolor", dice Wanjiku²⁴.

Y agrega:

"Cualquiera que no hubiera pasado por el dolor del *Irua* no podía abusarse de mi, nosotras (haciendo referencia a su grupo de edad) podíamos golpearlo... pasamos por el *Irua* juntas, sentimos el dolor juntas -lo que muestra la madurez del cuerpo. Somos de la misma *riika*. No podemos abusarnos la una de la otra"²⁵.

Significaba también el acceso a un grupo solidario y fuertemente ligado que garantizaba la "protección" y la ayuda para todas las instancias en la vida futura.

Nadie se preguntaba por qué el acto en sí debía tener por contenido la privación de una fuente de placer. Tal vez para evitar cualquier tipo de objeción es que se realizaba a tan temprana edad.

²³ Véase en el Capítulo 4 la parte referida al rito de iniciación.

²⁴ Davison, J. Voices from..., p. 40.

²⁵ *Idem.*, p. 42.

¿Cómo se podría cuestionar la privación de una parte del cuerpo cuya "utilidad" se desconocía? Recordemos que la masturbación en las mujeres -al contrario que entre los hombres- estaba terminantemente prohibida y era fuente de impureza ritual²⁶.

La intervención quirúrgica como parte nodal de la iniciación era, entonces, fundamental en el sistema de grupos de edad que organizaba a la sociedad guikuyu. Por eso cuando comenzó a ser atacada por los misioneros -secundados por la administración británica- durante la década de 1920, se lo identificó como una agresión directa al "ser guikuyu" y las mismas mujeres lo sintieron así.

Los misioneros fueron los primeros en criticar duramente esta práctica por varias razones. En primer lugar por el dolor, sufrimiento y hasta el riesgo de muerte a que eran expuestas las jóvenes. Las pruebas a la vista eran las profundas cicatrices que ellos mismos habían visto al tratar a las mujeres en sus hospitales. También habían comprobado que muchas de ellas tenían dificultades al dar al luz por la presencia de esas cicatrices²⁷.

Otra razón era la "alta carga de obscenidad" de las danzas que se llevaban a cabo durante el rito. Desde el punto de vista de los misioneros no podían considerarse más que como "perturbadoras de

²⁶ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 136.

²⁷ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 91. Cagnolo lo menciona al pasar sin emitir ningún juicio al respecto. *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 89.

las mentes jóvenes"²⁸.

Por último, se evaluaba que el rito, por su alto contenido de "paganismo", representaba un serio obstáculo para proseguir con la conversión de los aguikuyu²⁹.

La Iglesia de Escocia empezó la crítica en 1916, seguida por el resto de las confesiones cristianas. Muchas de ellas se animaron por el relativo éxito que obtuvieron en el abandono de algunas prácticas. A principios de la década de 1920 se inició un largo debate entre ellos. Entre los protestantes, los anglicanos eran partidarios de lograr el paulatino abandono de la práctica mediante la educación³⁰. El resto prefería la prohibición definitiva. La posición de los católicos estaba menos definida.

Por ejemplo cuando Cagnolo aborda el tema, comienza rastreando instituciones parecidas en otros pueblos de la antigüedad. Identifica la organización social en grupos de edad con ritos de pasaje con la mismísimas prácticas romanas³¹. En el informe del Padre Perlo de 1902 citado por Cagnolo, no hay mención alguna de la intervención sobre las jóvenes como una práctica digna de ser

²⁸ "Memorandum prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Circumcision", Arthur Papers, citado en Clough, M.S. *Op. cit.*, pp. 138-139. Cagnolo describe estas danzas y las atribuye a los efectos del alcohol que se bebía durante las ceremonias. *Cfr.* Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, pp. 91-92.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Opinión que compartían algunos administradores como Hobley. *Cfr.* Hobley, C.W. *Op. cit.*, p. 301.

³¹ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.*, p. 82.

condenada³². El mismo Cagnolo, en el Capítulo intitulado "Mujeres de ayer y de hoy", critica duramente, entre otras cosas: el peso del trabajo de las mujeres, "su venta" con el matrimonio³³ y la situación de las viudas obligadas a permanecer indefinidamente con la familia de su difunto esposo, pero en ningún momento incluye a la intervención en las mujeres durante la iniciación³⁴.

El problema para los misioneros era que en la Biblia nada se decía en contra de la operación, por lo que ésta se tornó en fuente de argumentos para los aguikuyu conversos que se negaban a abandonar la práctica.

Para la mucho más pragmática administración colonial británica lo cuestionable era el excesivo tiempo empleado en las ceremonias y en la convalecencia de los hombres y mujeres operados. Esto "distrayó" a la mano de obra necesaria para los proyectos oficiales o para las plantaciones de los colonos. De allí que no comenzó por criticar la práctica en sí, sino fijando un "calendario de iniciación" que asegurase la provisión de mano de obra durante todo el año. La coerción fue empleada para asegurar su cerrado acatamiento³⁵.

Desde 1925 los comisionados de distrito comenzaron a exigir el

³² Lo que llama la atención ya que el citado informe es muy minucioso al respecto. *Idem.*, pp. 254-258.

³³ Véase el Capítulo 5.

³⁴ Cagnolo, Fr. C. *Op. cit.* Tercera Parte, Capítulo 3.

³⁵ Se fijó de marzo a abril para las locaciones de la zona montañosa y de mayo a junio para las zonas bajas (disposición del Comisionado Provincial D.R. Crampton del 28 de Mayo de 1920). *Cfr.* Clough, M.S. *Op. cit.*, p. 140.

abandono gradual de la intervención en las mujeres. La contrapropuesta de los "jefes" fue reducir la intervención a la cliredoctomía, y que la misma fuera autorizada por los padres y el mismo gobierno colonial en la persona de los Comisionados distritales. Además se acordó obligar a "los cirujanos" a contar con un permiso del gobierno. Estas medidas fueron altamente impopulares e incrementaron la identificación de los "jefes" como colaboracionistas con el régimen colonial³⁶.

Los "jefes" conversos lanzaron un comunicado en 1929, donde se declaraban en contra de la práctica y para dar el ejemplo, se negaron a que sus hijas fueran operadas³⁷.

La Asociación Central Kikuyu (ACK) lanzó una campaña en la que identificaba la defensa de la intervención con la misma cultura guikuyu, con lo que capitalizó el apoyo creciente de los aguikuyu en su campaña sobre la cuestión de la tierra.

En 1929 se llevó a cabo la intervención completa de las jóvenes alojadas en los dormitorios de la Sociedad Misionera Evangelista (SME). Los religiosos denunciaron el caso ante el Comisionado de Distrito. Este impuso una multa de 30 shillings a los encargados de la operación bajo el cargo de haber incluido la mutilación de los labios vaginales, en lugar de la sola cliredoctomía. Los reverendos W.P. Knapp de la SME y J.W. Arthur de la Iglesia de Escocia, quienes sin duda esperaban un castigo mayor, decidieron a apelar ante la Suprema Corte de Kenia. Esta confirmó la resolución del

³⁶ Davison, J. Voices from..., p. 22.

³⁷ Clough, M.S. *Op. cit.*, p. 139.

Comisionado de distrito.

Arthur no se quedó conforme y escribió una carta que se hizo pública en el East African Standard, en la misma atacaba duramente al gobierno colonial por apadrinar la continuación de ese tipo de prácticas sobre el sexo de las mujeres. La ACK le respondió con una carta en el mismo periódico y con una circular a todos los "jefes" invitándolos a debatir sobre el tema.

Arthur, en ese entonces autotitulado líder de la cruzada en contra de la operación, comenzó a exigir las firmas de sus feligreses en apoyo a su postura y para los maestros y catequistas de la misión agregó la obligación de repudiar a la ACK³⁸.

Como consecuencia muchos aguikuyu, ya conversos, prefirieron abandonar las iglesias y las escuelas de las misiones que soportar el ostracismo. El mejor refugio para ellos fue la ACK que se convirtió en abanderada de la lucha por la identidad cultural guikuyu.

El gobierno colonial seguía poco interesado en intervenir y más aún, decidió exigir la renuncia de Arthur como miembro del Consejo Ejecutivo colonial, ya que a su entender había obrado sin consulta previa al mismo. Cuando se trató el tema en la Cámara de los Comunes (1930) con la asistencia del mismo Jomo Kenyatta, se tomó la decisión de que la educación y no la fuerza era el mejor medio para inducir un cambio en las costumbres de los aguikuyu³⁹.

³⁸ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 89. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 130.

³⁹ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 131.

La administración colonial cambió de parecer cuando la ACK comenzó a organizar reuniones en las que se cantaba una canción que criticaba y hasta se mofaba de administradores, "jefes" y misioneros. Se la consideró altamente sediciosa y atentadora del "orden" por lo que fue prohibida. En enero de 1930 setenta personas fueron encarceladas en Kiambu por realizar "danzas indecentes y cantar canciones sediciosas"⁴⁰. Desde principios de la década de 1930 los líderes de la ACK comenzaron a ser perseguidos y encarcelados.

En 1934 la mayoría de los aguikuyu identificaba los ataques del gobierno sobre esta práctica como una forma encubierta de controlar su población y sus tierras⁴¹. En efecto, si los británicos se oponían a la iniciación de las mujeres era para que éstas estuvieran incapacitadas para tener hijos. Al producirse la reducción de la población guikuyu, los europeos no tendrían ningún problema en argumentar la existencia de tierras desocupadas y apropiarse de ellas.

Todas las acciones colectivas de los aguikuyu en torno a este tema dieron la pauta de la potencialidad de cualquier tipo de acción organizada en contra de las políticas coloniales. La puesta en marcha de escuelas independientes es un buen ejemplo al respecto⁴². En el caso de las mujeres, las aproximó a nuevas formas

⁴⁰ Informe del Gobernador Grigg al Secretario de Estado citado por Clough, M.S. *Op. cit.*, pp. 145-146.

⁴¹ Davison, J. Voices from..., p. 22.

⁴² Véase, Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., pp. 94-100. Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 131.

de organización política y social (como las asociaciones de maestros de las escuelas independientes).

Las movilizaciones que protagonizaron en la década de 1930 tuvieron un contenido radicalmente distinto a las cuestiones simplemente domésticas del *mbari*. Lambert menciona varias marchas de mujeres producidas en esta época:

"En 1934 miles de mujeres marcharon a la Oficina administrativa de Meru demandando la exhumación de los cuerpos enterrados de acuerdo a lo dispuesto por la Ordenanza de Autoridades Nativas (entre los aguikuyu los cuerpos no se entierran, sino que se los abandona en el bosque para ser devorados por las hienas)... argumentando que en esto radicaba la causa de la falta de lluvias. En 1938 numerosas mujeres marcharon a Nairobi para protestar por la siembra de pastos que obstaculizaban el paso. En 1939 un grupo de mujeres atacó una tienda india argumentando que su dueño les pagaba una miseria por el producto de sus campos..."⁴³.

Con respecto al caso de la intervención sobre el sexo de las mujeres, resulta interesante notar que la defensa de la práctica se consideró "cosa de hombres". Las estrofas contenidas en la canción que entonaban los miembros de la ACK, y que hacían referencia a los "jefes colaboracionistas" afirmaban entre otras cosas que: "...se les darán ropas de mujer...", haciendo alusión a la "falta de hombría" de los que estaban por la abolición de la práctica⁴⁴. Obviamente los hombres como guardianes de lo sagrado, eran los únicos con derecho a opinar sobre la cuestión.

El conflicto creó dos bandos que permanecieron enfrentados a lo largo de toda la rebelión Mau Mau, también opuso dos tipos de

⁴³ Lambert, H.E. *Op. cit.*, p. 100.

⁴⁴ Clough, M.S. *Op. cit.*, pp. 142-147.

instituciones educativas para los aguikuyu: las misionales y las independientes próximas a la posición de los "jefes" *versus* las independientes cada vez más unidas a la ACK.

Como bien señala C.A. Presley⁴⁵, este particular conflicto de género -que puede considerarse como tal en tanto y en cuanto el tema central de la disputa era la intervención sobre el cuerpo de las mujeres- fue básicamente un enfrentamiento entre hombres por el control del cuerpo femenino. Lo que estaban en juego eran dos diferentes maneras de ver el control sobre las mismas. Para los varones guikuyu el rito era un elemento clave para definir y legitimar los futuros roles femeninos. Kenyatta insistía en que la institución no podía limitarse a la operación en sí porque tenía implicaciones educacionales, sociales, morales y religiosas. A su entender, la cliredoctomía era la parte esencial de un todo complejo que no podía subsistir sin la misma⁴⁶:

"...la cliredoctomía, como la circuncisión judía, es una simple mutilación corporal (*sic.*), considerada *conditio sine qua non* para la enseñanza conjunta de la ley tribal, la religión y la moralidad"⁴⁷.

Para los europeos, eliminar la práctica era clave ya sea para lograr su plena conversión y hacer de la religión un eficaz medio de control social o para facilitar el ingreso de las mujeres al mercado de trabajo. No estoy de acuerdo con C.A. Presley, quien

⁴⁵ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 102.

⁴⁶ Kenyatta, J. *Op. cit.*, p. 133.

⁴⁷ *Idem.* Respecto a la crítica sobre la equiparación entre las operaciones practicadas a varones y mujeres véase el Capítulo 5.

considera al Estado colonial como un simple mediador en el conflicto. El análisis demuestra que fue parte actuante y tenía tanto interés -tal vez menos manifiesto- como el misionero de sustraer a las mujeres del control social guikuyu.

Las mujeres participaron en las manifestaciones en defensa de esta institución, pero sin voz ni voto en las decisiones de un asunto que las incumbía plenamente. Cuando Kenyatta hace alusión a que sólo los africanos pueden discutir "sus costumbres tribales" - lo que es totalmente justo- hay que entender "los hombres africanos"⁴⁹.

3. EL CONFLICTO POR EL TRABAJO FORZADO DE LAS MUJERES

En el tercer Capítulo ya hicimos mención de la violencia física ejercida sobre las mujeres para forzarlas a trabajar. La subversión de esa forma de explotación comenzó recurriendo a los propios medios de contestación al orden establecido. En efecto, las mujeres comenzaron entonando canciones de protesta mientras trabajaban. Era una práctica común cuando recibían el maltrato de sus esposos. Cuando comenzaron a padecer la violencia colonial a mano de los "jefes", los comisionados de distrito o los mismos colonos, unieron sus voces para expresar el descontento.

La "persuasión" tuvo en las mujeres y en los niños a su principal objetivo. La disminución de la oferta de mano de obra masculina durante la Primera Guerra, junto con la expansión del mercado para la producción de los colonos, enfocó la mirada hacia

⁴⁹ *Idem.*, p. 154.

los brazos remanentes. La consigna era reducir los costos a la vez que se apovechaba la coyuntura favorable. Por eso los salarios se mantuvieron bajos y en muchos casos no se los acompañó con la acostumbrada ración de comida.

La administración colonial y los mismos colonos trataron de ocultar esta violencia, de hacerla desaparecer de los registros⁴⁹. Salvo los misioneros y el mismo Parlamento británico que se hizo eco de los reclamos de los primeros, el resto de los europeos permaneció mudo. Tal vez la violencia llegó a tal grado que no se hallaron los argumentos para justificarla. Llama la atención que mientras en las fuentes de colonos o administradores sí aparece una justificación para que se empleara a los antiguos *anake* recurriendo a la "persuasión" bajo pretexto de su "ociosidad", no aparece mención alguna para el caso de las mujeres.

La misma Elspeth Huxley (hija de colonos británicos) al justificar la política colonial respecto a la mano de obra africana, opone la ociosidad de los hombres frente a la laboriosidad de las mujeres. Considera que el accionar de los administradores fue correcto al forzarlos a trabajar porque:

"...si en aquellos días un inglés pensaba que una mujer apenas era capaz de abrir una puerta por sí misma, no es raro que se turbase ante el espectáculo de ver a las mujeres dobladas bajo el peso de sus cargas de leña o granos, mientras sus esposos

⁴⁹ C.A. Presley se queja repetidamente de la dificultad para reunir datos respecto a la magnitud de los abusos sufridos por las mujeres. Prácticamente no merecieron ninguna atención por parte de los funcionarios coloniales. Cfr. Presley, C.A Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 56.

las seguían sin otra cosa más pesada que una lanza...⁵⁰.

Para ella, el sólo hecho de contemplar esta realidad justificaba la leva forzosa. Sin embargo, cuando esas mismas mujeres debían agregar a "esas cargas" el trabajo forzado en las plantaciones, desaparecen del discurso de Huxley. Como si la naturalidad de que llevasen a cabo esas tareas para el colonizador las liberase de su anterior condición de explotación, precisamente a las que junto a los niños recibían los salarios más bajos de la Colonia⁵¹.

Resulta interesante analizar cómo, en su discurso, la violencia es borrada con alegatos que exaltan la importancia de esta fuente de trabajo para los africanos:

"...ellos pueden ganar dinero trabajando para los colonos o el gobierno y comprar alimento para sus familias. Pueden (y lo hacen) ganar dinero extra para sus propios gastos, comprando té, azúcar y cigarrillos, cosas que antes nunca disfrutaron... frecuentemente lo que ganan les permite comprar una segunda esposa"⁵².

Un discurso ciertamente contradictorio porque en su respuesta a M. Perham reconoce que los sueldos eran muy bajos. Y la obsesión justificatoria la lleva a afirmar de manera vehemente que:

"Los sueldos son muy bajos, pero esto no se debe al hecho de que los colonos estén obteniendo beneficios de manera excesiva... Una de las razones es que los productores no han recibido un precio favorable por sus productos en los mercados mundiales. A menos que esto sea remediado por la acción

⁵⁰ Huxley, E. and M. Perham *Op. cit.*, p. 93.

⁵¹ Según C.A. Presley en 1925 las mujeres recibían un salario de entre 10 y 12 shillings por treinta días de trabajo con comida, los niños entre 6 y 8 shillings, en tanto que los hombres de 14 a 20 shillings. *Cfr. Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion...*, p. 58.

⁵² Huxley, E. and M. Perham *Op. cit.*, p. 100.

internacional después de la guerra, todo lo que hablamos respecto al mejoramiento en las condiciones de los africanos será como aire caliente. La otra razón estriba en la relativa ineficiencia del mismo trabajo, medido en términos de rendimiento *per cápita*. Probablemente el rendimiento por hombre es cuatro o cinco veces superior en Inglaterra que en Kenia...⁵³.

En conclusión, si están así es por su propia "incapacidad" y no es responsabilidad de los colonos. En otra carta agrega que si los africanos no llegaron a convertirse en mano de obra especializada se debió a que los indios acapararon este tipo de trabajos. Un excelente "chivo" expiatorio⁵⁴.

En cuanto a la peculiar situación de las mujeres, la misma se convirtió en una de los principales reclamos de la organización liderada por Harry Thuku. El mismo fue el primero en denunciar los abusos físicos a que eran sometidas las mujeres en las plantaciones. Esto le valió su profundo reconocimiento como "el líder de las mujeres". Presley cita una canción popular de aquellos días:

"Philip debe ser castigado porque es uno de los que provocó la deportación del líder de las mujeres. Las mujeres aún seguimos en los campos de café"⁵⁵.

Hacían referencia a Philip Karanje uno de los líderes de la moderada Asociación Kikuyu rival de la anterior. También era una forma de protestar por la falta de acción a su favor.

⁵³ *Idem.*, pp. 100-101. Su justificación es insostenible si tenemos en cuenta que el valor de las exportaciones de café aumentó en un 355% (de 68,797 a 244,468 libras esterlinas). *Cfr.* Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 57.

⁵⁴ Huxley, E. and M. Perham *Op. cit.*, p. 206.

⁵⁵ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 55.

Los reclamos fueron aumentando en contenido y pasaron de la protesta por las condiciones de trabajo a los bajos salarios. Sobre el origen y contenido de estas primeras protestas Wambui Warangana relata:

Empezamos a preguntarnos por nuestra libertad cuando eramos una muchachas durante la guerra de 1914. Comenzamos poniendo *murram* y alquitrán en la carretera y los forzamos a pasar la aplanadora. Hacíamos que los europeos montaran en cólera. Por entonces una joven fue asesinada en la carretera, fue golpeada en la cabeza y murió, ellos eran liderados por Kiyanjui (un "jefe" nativo)...

Cuando Thuku fue arrestado, a las canciones de protesta sumaron la tradicional acción de levantarse sus faldas dándole la espalda al ofensor. Como en el caso de las canciones, ésta se dirigía, en lugar de a los maridos, a los líderes de la organización de jefes o a los funcionarios coloniales⁵⁷.

Por los años veinte la demostración más grande de oposición a la política colonial se dio durante la protesta por el arresto de Thuku. También fue entonces cuando se produjo la primera acción represiva de la policía en contra de los manifestantes. Cincuenta y seis personas murieron y entre ellos la primera mujer guikuyu asesinada por la policía durante una demostración de protesta: Mary Muthoni Nyuanjiru.

La activa participación de las mujeres ese día queda de manifiesto en el testimonio de Wambui Wagarama, quien también protagonizó la protesta "...el enfrentamiento con la policía se

⁵⁶ Testimonio citado por Presley, C.A. "Labor Unrest among Kikuyu...", p. 258.

⁵⁷ *Idem.*

produjo porque las mujeres preguntamos por los pantalones de los hombres⁵⁹. En efecto Mary había conseguido movilizar a 2000 africanos para marchar solicitando la liberación de Thuku gritándoles 'Tomen mis ropas y denme sus pantalones. Ustedes, hombres, son unos cobardes. ¿Qué están esperando? Nuestro líder está allí. Vamos por él'⁵⁹.

Por los años treinta se convirtieron en acciones colectivas organizadas que incluían paros en el lugar de trabajo o reuniones a la entrada de las plantaciones reclamando el aumento de los salarios o el cumplimiento con la alimentación diaria (esta se suprimía cada vez que caían los precios del café).

En 1934 las cosechadoras de café de Kiambu se negaron terminantemente a trabajar hasta tanto no se les garantizara un aumento de sueldo. Lo interesante de este suceso no fue tanto el resultado, ya que los sueldos no se modificaron, sino que por su magnitud mereció el reporte de un Comisionado de Distrito. En su informe dejaba caer toda su concepción respecto a los roles femeninos y masculinos. Como le resultaba inimaginable pensar en mujeres protagonizando un acto semejante, hizo recaer la responsabilidad en un jefe de locación cuyo nombre ni siquiera aparece registrado. Este las "habría inducido ilegalmente al

⁵⁹ Testimonio en Presly, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 113.

⁵⁹ Testimonio citado en Rosberg, Carl and John Nottingham The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Kenya. Nueva York, Praeger, 1966, p. 51-52.

paro (*sic.*)⁵⁰.

En 1937 se produjo un paro semejante. En 1938 y ante la creciente erosión de los suelos, la administración colonial ordenó la siembra de pasturas, reduciendo aún más el terreno disponible para los cultivos. Las mujeres marcharon hacia las oficinas de la administración llevando consigo el pasto que ellas mismas habían arrancado⁵¹.

En efecto durante la década de 1930 la situación económica de las mujeres había empeorado. Sus salarios seguían inalterables o se reducían (sobre todo durante la crisis del treinta) en tanto que el costo de vida iba en aumento. A esto hay que agregar que fue precisamente en esta década cuando los impuestos de capitación se hicieron obligatorios también para las mujeres. Por todo esto no temieron enfrentarse directamente a las autoridades, demandando el aumento de salarios.

A nivel político, si bien organizaciones, como la proscrita de Thuku, tenían consignas en defensa de la situación de las mujeres, éstas no eran aceptadas como miembros activos y mucho menos como líderes. La misma Asociación Central Kikuyu (ACK) liderada por Kenyatta y heredera de la anterior, las excluía de sus filas y seguía siendo una organización exclusivamente masculina.

Ante la táctica moderada de la ACK consistente en enviar peticiones al gobierno, las mujeres exigían acciones más

⁵⁰ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 73.

⁵¹ Davison, Jean "Who Owns What?...", p. 164.

manifiestas. También enviaron peticiones protestando por el tipo de educación que se les daba a las niñas. Presley cita una carta escrita por una mujer y publicada en el periódico guikuyu Muthitu en 1935. En la misma opinaba que si bien las tareas domésticas, la horticultura y el cuidado de los niños eran importantes en la vida de una mujer, ésta merecía ser instruida también en la escritura. Y esto sólo era posible si recibía una educación idéntica a la de los varones⁶².

La pasividad frente a la negativa de los hombres a incluirlas en sus organizaciones cuando eran ellas mismas las que protagonizaban las situaciones sobre las que se basaban los reclamos, cambió en los años treinta. Por entonces:

...las mujeres estábamos muy enojadas porque nos tocaba cocinar y porque no nos dejaban participar en las discusiones...⁶³.

Por eso en 1930 decidieron formar su propia organización: la Organización Central de Mumbi. Sus miembros reconocían que no pretendían crear una organización paralela a la masculina. Su único objetivo era ser valoradas y reconocidas como políticamente activas. En 1933 se reintegraron a la ACK, pero bajo nuevos términos. En el interín habían demostrado su alta capacidad organizativa a nivel local y el alcance de sus esferas de influencia sobre todo en el área rural. También se reconoció su capacidad de autofinanciamiento sin intervención masculina.

Si bien no es objeto de este trabajo, no podemos dejar de

⁶² Presley. C.A Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 101.

⁶³ *Idem.*, testimonio de Wambui Wagarama, p. 118.

resaltar que este activismo de las mujeres fue muy importante para la organización, puesta en marcha y alcances de la rebelión Mau Mau. Este largo conflicto de género que comenzó con las condiciones de trabajo, incluyó la cuestión de las tierras y se fue organizando en asociaciones políticas y ya en los años cuarenta en sindicatos, produjo cambios importantes en las relaciones de género. Durante el período que abarca este trabajo pocas reivindicaciones encontraron respuesta y si las hubo, como la Ley de Protección de las Mujeres Nativas de 1923⁵⁴, sus alcances fueron limitados y nada pudieron frente a los continuos sobornos a los encargados de ponerla en práctica.

⁵⁴ Véase el Capítulo 3.

REFLEXIONES FINALES

La subordinación es una construcción cultural con actores masculinos y femeninos relacionados de manera asimétrica. No intervienen en su constitución ni el determinismo biológico ni el psicológico; no es inalterable por lo que puede cambiar sus formas de manifestación.

Así definida es un fenómeno complejo y múltiple en sus expresiones a nivel real y simbólico tanto en la organización de la producción y reproducción como en las políticas de sexualidad. De allí que la posibilidad de movilizar recursos por género no esté determinada por la subordinación. Esta es solo un condicionante dependiente del particular contexto temporoespacial en que se produce y de sus formas. Los conflictos de género, latentes en toda situación de subordinación, se manifiestan en procesos que sacan a la luz los antagonismos de intereses, valores u objetivos entre hombres y mujeres.

Esta propuesta de análisis de las relaciones de género permite releer las fuentes, preguntar y acercarse a la comprensión de una parte de la historia mimetizada, oculta bajo otras lecturas y otras miradas que no la contemplan. Es el ejercicio de buscar en la intertextualidad una nueva lectura, dándole el tono de la óptica de género. En Historia permite, como en el caso propuesto, romper con la simple descripción y preguntarse por los cambios y permanencias en las relaciones. Ciertamente muchos detalles escapan a las

fuentes porque los datos se recogieron desde peculiares puntos de vista e intereses, pero es entonces, cuando se convocan al diálogo esos relatos sobre "el otro" o sobre "sí mismo" -un diálogo participante claro está- que, lo que hasta entonces parecía "natural" o fácilmente discernible, se torna complejo y pleno de imágenes y actos de seres humanos en un proceso de relación donde el ser mujer y ser hombre se van entretejiendo y crean imaginarios. Imaginarios que legitiman estatus diferenciales en la sociedad.

La historiografía que ha sustentado la imagen de sociedad africana igualitaria como antítesis de la sociedad jerarquizada y profundamente desigual a partir del colonialismo, fue propia de los años setenta y es en este discurso que debe situarse la tesis de Thelma Awori a que hice referencia en la Introducción. Corresponde a la idealización marxista de las relaciones de género en sociedades precapitalistas y hace referencia a una "edad dorada" de igualdad y bienestar profundamente perturbada y sumida en las tinieblas de la desigualdad por el colonialismo o la "modernización"¹.

Sin duda el análisis de género permite la formulación de muchas más preguntas para dilucidar y aproximarse a la comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres. Es precisamente la perspectiva relacional lo que hace posible pensar al género como un aspecto de la identidad social y no como grupos separados de hombres *versus* mujeres. Bajo esta perspectiva fuentes como las puestas en

¹ Véase Fox Genovese, Elizabeth "Placing Women's History in History", New Left Review, n. 133, mayo-junio de 1982, pp. 21-22.

consideración en este trabajo pueden reinterpretarse para analizar las versiones autorizadas de masculinidad y femineidad, el proceso por el cual "diferente" se convierte en "desigual" y las oportunidades socialmente legitimizadas para vivir la vida como hombre o como mujer en una sociedad determinada y en un tiempo y espacio determinados.

La lectura de las formas organizativas de una sociedad desde una perspectiva de género permite identificar fuentes de estatus nacidas a partir de esas relaciones. Y si bien es cierto que esa separación entre producción y reproducción fue útil a los fines analíticos, la concreción del mismo demostró que no existen fronteras entre ambos, ni tampoco con las políticas de sexualidad porque se trata de un todo complejo que funciona sancionando roles y estatus femeninos y masculinos. Son tantas las intersecciones entre ellos que resulta artificial intentar separar estas instancias ya que, por ejemplo y como se pudo observar en este análisis, la reproducción implica tareas productivas. Sin embargo el separarlas permitió rastrear la formas guikuyu de organizar relaciones de género asimétricas en el contexto del *mbari* como unidad de producción, reproducción y gobierno.

Por ejemplo, al indagar en las relaciones de producción por género, la cuestión de los derechos sobre la tierra y la construcción de espacios específicamente masculinos y femeninos con sus respectivos roles y con actividades de diferente grado de estatus social, se comprobó una situación de subordinación femenina. La misma se caracterizaba por un reconocimiento social

inferior de la agricultura identificada como "actividad de mujeres". Entonces, en la sociedad guikuyu las mujeres tenían poder para organizar los cultivos, pero carecían de autoridad para disponer (sin previa consulta) del producto y de derechos autónomos sobre la tierra. Se trataba de mujeres con un acceso a la tierra mediado por los hombres.

Aunque puede hablarse de complementariedad entre los géneros en la producción (mujeres agricultoras y hombres ganaderos y también responsables del desmonte), no puede considerarse como sinónimo de equidad porque dentro de la complementariedad puede haber jerarquía y el caso guikuyu lo demuestra². El acceso y el control de la tierra se concentraban en los hombres y era por su intermedio que las mujeres disponían de una parcela (padre, hijos adultos o esposo).

No puede hablarse de igualdad económica cuando ni la ley ni las costumbres garantizaban a las mujeres los mismos derechos legales sobre la tierra que a los hombres³. Ninguna mujer podía alienar, vender o adquirir tierras por cuenta propia, solo actuaba como una especie de regente de los bienes que pasaban de hombre a hombre.

El Estado colonial intervino determinando las condiciones de reproducción y control de la fuerza de trabajo migrante, promoviendo los cultivos comerciales e ignorando los de

² La idea de complementariedad se aplica a las partes que forman un todo completo sin tener en cuenta si las relaciones entre las partes son iguales, jerárquicas, estáticas o dinámicas. Cfr. Callaway, H. *Op. cit.*, p. 246.

³ Presley, C.A. Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion..., p. 24.

subsistencia y modificando la relación con la tierra de manera que los supervisores de las labores agrícolas de las mujeres (esposos, padres y hermanos) fueron reconocidos como propietarios legales. La entrega de títulos de propiedad a los adultos varones cerró la vía de acceso a la propiedad para las mujeres. Incluso la posibilidad de comerciar en un espacio relativamente independiente de los hombres fue profundamente erosionado ante las nuevas concepciones de relaciones de género durante la Colonia. Todas estas políticas tuvieron consecuencias sobre las relaciones de género porque provocaron una ruptura en el sistema social guikuyu. Si se abarca como un todo a la larga duración implícita en esta propuesta se comprueba cómo la división del trabajo por género a lo largo de todo el período se tradujo en un control de género sobre los recursos económicos.

Las jerarquías de autoridad fueron trastocadas. Esto último es aplicable tanto a las autoridades de los miembros de los *ciama* sobre la sociedad toda, como a la de los maridos sobre sus esposas. La imposición del trabajo forzado y de impuestos generaron nuevos desplazamientos de población y reordenamientos en las relaciones entre hombres y mujeres y entre diferentes generaciones. Y por supuesto nuevas formas de control de la movilidad espacial por género.

Para muchos hombres y mujeres guikuyu se pasó del control de los miembros de los consejos al del Estado colonial mediante la coerción de sus funcionarios o los contratos de trabajo que los ligaban a los colonos.

La ciudad se convirtió en un espacio libre del derecho consuetudinario guikuyu y sus influencias. Representaba un modelo alternativo que desafiaba el "orden" pero que a su vez imponía un nuevo "orden", un nuevo modelo de relaciones de género que igualmente se basaba en la subordinación femenina. El espacio urbano ofreció, también, la posibilidad de reelaborar el contenido del prestigio, la "respetabilidad" pasó a medirse teniendo en cuenta otros valores.

En la ciudad las migrantes aguikuyu manipularon los elementos de distintos códigos sociales y legales para facilitar su vida creando a su vez nuevos modos de vida urbana. Esta actitud representaba un verdadero desafío a la autoridad masculina. No es extraño entonces que toda mujer que pretendiese migrar por cuenta propia fuera señalada como una "prostituta" o una "perdida". La ciudad era una fuente de corrupción para ellas porque las apartaba de la vida "virtuosa del matrimonio". Por eso había que protegerlas e impedir que migrasen⁴.

En el análisis de la organización de la reproducción por género, se observó -al estudiar la crianza y educación de niños y jóvenes- como se interiorizaban determinados patrones de comportamiento femeninos y masculinos estereotipales (entrañando la puesta en práctica de un sistema de recompensas y castigos). Esas definiciones sociales de género se convertían, mediante la socialización, en componentes básicos de la personalidad de hombres

⁴ Obbo, Christine African Women. Their Struggle for Economic Independence. Londres, Zed Press, 1980, pp. 26-28.

y mujeres, mediatizando sus conceptos, percepciones y evaluaciones de la realidad⁵. La legitimación de la subordinación femenina quedaba de manifiesto en la "formación" de una futura reproductora y responsable de la alimentación de su familia. Mientras fuese apta para realizar estos fines, ninguna otra fuente de prestigio, aparte de la maternidad, estaba a su alcance. Solo la vejez y el papel de guardiana del orden femenino concedía el reconocimiento social de sabiduría.

El sistema de grupos de edad no representaba para ellas la posibilidad de ascenso social, de mayor reconocimiento y autoridad.

El Estado colonial reforzó la función de las mujeres como reproductoras y proveedoras de alimentos. De este modo los costos de reproducción y manutención de la mano de obra migrante no tocaban las arcas del Estado colonial o las bolsas de los colonos. Tampoco el cuidado de ancianos y niños. Pero además, la forzó a incorporarse como mano de obra suplementaria y mucho más barata que la masculina.

En las políticas de sexualidad ejecutadas y legalizadas por los *ciama*, prácticas como el pago de la dote -que significaban un reconocimiento entre hombres (padre y esposo) del valor económico de las mujeres-, la herencia de la tierra exclusivamente transmisible entre los hombres y todo el sistema de legitimación que aseguraba el control del cuerpo femenino, constituyeron serias limitaciones a la libertad de elección e independencia económica de

⁵ Chafetz, J. *Op. cit.*, pp. 71-72.

las mujeres⁶. El estudio de las elites en el contexto de una sociedad por grupos de edad permitió analizar además concepciones de belleza, bueno, verdadero, importante, valioso, entre otros valores generados e impuestos al conjunto de la sociedad.

La focalización de estos procesos como una larga duración que incorpora la presencia colonial manteniendo la idea de continuidad con cambios pero jamás como un corte radical en la historia de la actual Kenia, condujo a visualizar las intersecciones de dos ideologías de género: la guikuyu y la victoriana en su principal arena de contacto durante el período estudiado: la ciudad. Ese será el espacio primigenio de reelaboración de las políticas de sexualidad a partir de esas intersecciones, la zona de contacto por excelencia entre aguikuyu alejados de la sociedad rural de las reservas y europeos -colonos, misioneros, soldados y administradores- instalados en la ciudad o en las zonas rurales aledañas.

Al enfocar la intersección entre estas dos ideologías como zonas de contacto se evitó caer en el reduccionismo de cargar todo el peso de la "desigualdad" en las relaciones de género a la presencia colonial. La "inferiorización de la mujer africana y la exaltación de la superioridad masculina" como creaciones coloniales según T. Awori⁷, dejan de ser una ruptura en el caso guikuyu para expresar más bien una continuidad. No constituyen un producto exclusivo del

⁶ Henn, J.K. *Op. cit.*, p. 17.

⁷ Awori, T. *Op. cit.*, p. 30.

capitalismo³. Ahora bien, no se trata de una continuidad homogénea entre las dos ideologías de género. Como se demostró en el trabajo, otros contenidos y valores cambiaron los tonos de una subordinación con permanencia.

Las mujeres no se mantuvieron pasivas y trataron de encontrar intersticios dentro de un sistema que quería perpetuar su subordinación controlando su libertad de movimiento. La expresión física de tal limitación eran, en la sociedad nativa, los límites del *mbari* o de la plantación y en la ciudad los barrios nativos impuestos por la segregación colonial. El comercio, la prostitución, la protesta colectiva entre otras actividades fueron canales de lucha para romper esos límites a las oportunidades económicas a su disposición. Por todo esto considero que es conveniente hablar de una "subordinación activa" entendiendo por tal al conflicto latente constante que busca el cambio y no se duerme en la permanencia.

³ Véase el artículo de Kathryn B. Ward "Reconceptualizing World System Theory to Include Women" en Paula England (ed.) Theory On Gender. Feminism On Theory. Nueva York, Aldine de Gruyter, 1993, pp. 43-68.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS

- BLIXEN, Karen Out of Africa. Nueva York, Random House, 1970.
- CAGNOLO, Fr. C. The Akikuyu. Their Customs, Traditions and Folklore. Nyeri, Kenya, Text printed by Akikuyu in the Mission Printing School of the Consolata Fathers, 1933.
- HOBLEY, C.W. Bantu Beliefs and Magic. With Particular Reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony Together with Some Reflections on East Africa After the War. New York, Frank Cass and Co. Ltd., 1967. c. 1922.
- HUXLEY, Elspeth and Margery Perham Race and Politics in Kenya. Londres, Faber and Faber Ltd., 1944.
- KENYATTA, Jomo Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu. Londres, Mercury Books, 1961. c. 1938.
- LAMBERT, H.E. Kikuyu Social and Political Institutions. Londres, Nueva York y Toronto, International African Institute. Oxford University Press, 1958.
- LEAKEY, L.S.B. The Southern Kikuyu Before 1903. Londres, Nueva York y San Francisco, Academic Press, 1977 (tres volúmenes).
- ROULEDGE, W. Scoresby y K. Routledge With a Prehistoric People. The Akikuyu of British East Africa. Londres, Edward Arnold, 1910.
- TATE, H.R. "The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa". Journal of the African Society, n. 9, 1910, pp. 233-254.
- "Further Notes on the Southern Gikuyu of British East Africa", Journal of the African Society, n. 10, 1911, pp. 285-297.

TEORICA

- AWORI, Thelma "The Myth of the Inferiority of the African Women" en Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972 La civilisation de la Femme dans la tradition africaine. Paris, Présence Africaine, 1975, pp. 30-50.
- BALANDIER, G. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique centrale. Paris, P.U.F., 1963, c. 1955.
- BARTHES, Roland Mythologies. Le Seuil, Paris, 1957.

BENERIA, Lourdes y Martha Roldán Las encrucijadas de Clase y Género. México, El Colegio de México\FCE, 1992 (edic. en inglés: 1987).

BISILLIAT, Jeanne (dir.) Relations de Genre et Développement. Paris. ORSTOM, 1992.

BOCK, Gisela "La Historia de las Mujeres y la Historia del Género: aspectos de un debate internacional" en Historia Social, invierno de 1991, n. 9, Valencia, Instituto de Historia Social de la UNED, pp. 55-77.

BORDIEU, Pierre Outline of a Theory of Practice. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, c. 1977.

BRADLEY, Karen and Diana Khor "Toward an Integration of Theory and Research on the Status of Women". Gender & Society, vol. 7, n. 3, septiembre de 1993, pp. 347-378.

CARTER, Anthony "Households Histories" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1984, pp. 44-83.

CASSIRER, Ernst The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 2, New Haven, Yale University Press, 1975, c. 1955.

CASTORIADIS, Cornelius The Imaginary Institution of Society. Cambridge, MIT Press, 1987.

CHAFETZ, Janet Saltzman Gender Equity. An Integrated Theory of Stability and Change. Newbury Park, Londres y Nueva Delhi, Sage Publications, 1990.

CLIFFORD, James and George Marcus (eds.) Writing Culture. Berkeley, University of California Press, 1986.

COLLIER, Jane Fishburne y Sylvia Junko Ywanagisako (eds.) Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis. Stanford, Stanford University Press, 1987.

COLLINS, Randall Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science New York, San Francisco y Londres, Academic Press, 1975.

COLLINS, Randall, J.S. Chafetz, R.L. Blumberg, S. Coltrane y J.H. Turner "Toward an Integrated Theory of Gender Stratification" en Sociological Perspectives, vol. 36, n. 3, 1993, pp. 185-216.

CUTRUFELLI, María Rosa Women of Africa. Roots of Oppression. Londres, Zed Press, 1983.

DAVIES, Natalie Z. "Women's History in Transition: The European

Case" en Feminist Studies, vol. 3, 1976, pp. 83-103.

DE BARBIERI, Teresita "Sobre la categoría Género. Una introducción teórico-metodológica". Isis Internacional, n. 17, 1992, pp. 111-128.

DEVALLE, Susana. Discourses of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand. Londres, Sage, 1992.

DIAGNE, Pathé "Le pouvoir en Afrique" en Autores varios Le concept de pouvoir en Afrique. Paris, UNESCO, 1981, pp. 28-55.

DUBY, Georges y Michèle Perrot Histoire des Femmes en Occident. Paris, Plon, 1991.

DUNCAN, Cynthia "La culpa es de los tlaxcaltecas. Una reevaluación del pasado de México a través del mito" en La Jornada Semanal, México, n. 230, 7 de noviembre de 1993, pp. 21-30.

FANON, Frantz. Los condenados de la tierra. México, FCE, 1963.

FARGE, Arlette "La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía" en Historia Social, n. 9, invierno de 1991.

FOX GENOVESE, Elizabeth "Placing Women's History in History", New Left Review, n. 133, mayo-junio, 1982, pp. 5-29.

GARNSEY, Elizabeth "Womens Work and Theories of Class and Stratification" en A. Gidens y D. Held (eds.) Classes, power and Conflict. Classical and Contemporary Debates. California, University of California Press, 1982, pp. 425-445.

GUYER, Jane I. y Pauline Peters "Conceptualizing the Household: Issues of Theory and Policy in Africa. Introduction" en Development and Change, vol. 18, n. 2, abril, 1987, pp. 197-214.

HAY, Margaret y Stichter, Sharon (eds.) African Women South of the Sahara. New York, Longman, 1984.

HOBSBAWM, Eric J. The Age of Capital. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1975.

HONKO, Laurie "The Problem of Defining Myth" en Dundes, A (ed.) Sacred Narrative. Londres, University of California Press, 1984, pp. 41-52.

KANDIYOTI, Deniz Women in Rural Production Systems: Problems and Policies. Paris, UNESCO, 1985.

LEON, Magdalena Las trabajadoras del agro vol II. Bogotá, ACEP, 1982.

LÖFGREN, Orvar "Family and Household: Images and Realities: Cultural Change in Swedish Society" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1984, pp. 446-469.

McC. NETTING, Robert and R. Wilk "Household changing Forms and Functions" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1984, pp. 1-28.

MASINI, E. y Stratigos (eds.) Women Households and Change. Tokyo, United Nations University Press, 1991.

MEAD, Margareth Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York, Morrow, 1935.

MUDIMBE, V. Y. The Invention of Africa. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

PALMER, Ingrid The Impact of Male Out-migration on Women in Farming. West Hartford, Connecticut, Kumarian Press, 1985.

PARAMIO, Ludolfo Mito e Ideología. Madrid, Alberto Corazón, 1971.

PRATT, Mary Louise Imperial Eyes. Londres y New York, Routledge, 1992.

-----"Fieldwork in Common Places" en Clifford, J. y G. Marcus (eds.) Writing Culture. Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 27-50.

RAMOS ESCANDON, Carmen "La Nueva Historia, el feminismo y la mujer" en Carmen R. Escandón (coord.) Género e Historia. México, Antologías Universitarias, 1992, pp. 7-37.

RAPP, R. "Examining Family History: Household and Family", Feminist Studies, n. 5, 1979, pp. 175-181.

RICHARDSON, Laurel The Dynamics of Sex and Gender. A Sociological Perspective. New York, Harper & Row Publishers, 1988.

ROBERTSON, Claire e Iris Berger (eds.) Women and Class in Africa New York, Africana Publishing Company, 1986.

ROSALDO, Michelle Zimbalist "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding" en Signs, vol. 5, n. 3, 1980, pp. 398-417.

ROSALDO, Renato "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor" en Clifford, J. and G. Marcus (eds.) Writing Culture.

Berkeley. University of California Press, 1986, pp. 77-97.

ROUBIN, L. 'Espace masculin, espace féminin en communauté provençale', Etudes rurales, n. 92, oct-dic. 1983, pp. 9-10.

SACKS, Karen Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality. Westport, Connecticut y Londres. Greenwood Press, 1979.

SCARLETT Epstein, T. "A Social Anthropological Approach to Women's Roles and Status in Developing Countries: the Domestic Cycle" en Richard Anker, M. Buvinic and N. Youssef Women's Roles and Population trends in the Third World. Londres. Routledge. 1982, pp. 151-170.

SCOTT, J. W. "El problema de la invisibilidad" en C. Ramos Escandón (coord.) Género e Historia. México, Antologías Universitarias, 1992, pp. 38-65.

SEBEEK, Thomas A. (ed.) Myth. A Symposium. Bloomington y Londres. Indiana University Press, 1965, c. 1955.

SHAPIRO, Judith "Anthropology and the Study of Gender" en Soundings: An Interdisciplinary Journal, vol. 64, n. 4, 1981, pp. 446-465.

SPIJKERS-ZWART, S.I. "The Household and "Householding": Some Conceptual Considerations" en C. Presvelou and S.I. Spijkers-Zwart The Household, Women and Agricultural Development. Wageningen. Veenman and Zonen, 1980, pp. 69-73.

STAMP; Patricia "Kikuyu Women's Self-Help Groups. Toward an Understanding of the Relation Between Sex-Gender System and Mode of Production in Africa" en Claire Robertson and Iris Berger (eds.) Women and Class in Africa, New York, Africana Publishing Company, 1986, pp. 27-46.

STAUDT, Kathleen A. y Janet Parpart (eds.) Women and the State in Africa. Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1989.

STONE, L. Family, Sex and Marriage in England 1500-1800. Harmondworth, Penguin, 1979, c.1977.

TURNER, R.H. "Role, Sociological Aspects" en David L. Sills (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences, New York, The Macmillan Company and the Free Press, 1968.

VAN DE CASTEELE, S. y D. Voleman "Fuentes orales para la Historia de las Mujeres" en C. Ramos Escandón (coord.) Género e Historia. México, Antologías Universitarias, 1992, pp. 99-109.

VICO, Giambattista Nuovo Scienza. Traducción al inglés de Bergin

and Fish. Ithaca, New York, 1948.

WARD, Kathryn B. "Reconceptualizing World System Theory to Include Women" en Paula England (ed.) Theory On Gender. Feminism On Theory. Nueva York, Aldine de Gruyter, 1993. pp. 43-68.

YANAGISAKO, Sylvia J. "Explicating Residence: a Cultural Analysis of Changing Households among Japanese-Americans" en R. McC. Netting, R. Wilk and E. Arnould (eds.) Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1984. pp. 330-352.

GENERAL

ADAGALA, Kavetsa "Households and Historical Change on Plantations in Kenya" en Eleonora Masini y Susan Stratigos Women, Households and Change. Tokyo, United Nations University press, 1991, pp. 205-241.

ANDERSON, David y D. Throup "Africans and Agricultural Production in Colonial Kenya: The Myth of the War as a Watershed" en Journal of African History, 26, 1985, pp. 327-345.

BENNETT, George Kenya a political history: the colonial period. Londres, Oxford University Press, 1963.

-----"Settlers and Politics in Kenya" en V. Harlow and E.M. Chilver (eds.) History of East Africa. Oxford, Oxford University Press, 1965, pp. 265-332.

BIGSTEN, Arve "Race and Inequality in Kenya, 1914-1976" en Eastern Africa Economic Review, vol. 4, n. 1, junio de 1988, pp. 1-11.

BOGONKO, Sorobea N. "Colonial Chiefs and African Development in Kenya with Special Reference to Secular Education" en Transafrican Journal of History, 14, 1985, 1-20.

BOYES, John John Boyes. King of the Wa-Kikuyu. Londres, Frank Cass & Co. Ltd., 1968.

BUIJTEHNHUIJS, Robert Le Mouvement Mau-Mau. Une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire. La Haya-Paris, Mouton, 1971.

BUJRA, Janet M. "Women 'Entrepreneurs' in Early Nairobi" en Colin Summer (ed.) Crime, Justice and Underdevelopment. Londres, Heineman, Cambridge Studies in Criminology n. 46, 1982.

CALLAWAY, Ellen Gender, Culture and Empire. European Women in

Colonial Nigeria. Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1987.

CIANCANELLI, Penelope "Exchange, Reproduction and Sex Subordination Among the Kikuyu of East Africa" en The Review of Radical Political Economics, vol. 12, n. 2, verano de 1980, pp. 25-36.

CLARK, Carolyn M. "Land and Food, Women and Power in 19th Century Kikuyu" en Africa, vol. 50, n. 4, 1980, pp. 357-370.

CLOUGH, M. S. Fighting Two Sides. Kenyan Chiefs and Politicians, 1918-1940. Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1990.

COLLOQUE DE ABIDJAN 3-8 juillet 1972. La civilisation de la Femme dans la tradition africaine. Paris, Presence Africaine, 1975.

COTT, Nancy "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850", Signs, vol. 4, n. 2, invierno de 1978, pp. 219-236.

----- The Bonds of Womanhood: Woman Sphere in New England, 1780-1835, New Haven, Yale University Press, 1977.

DAVISON, Jean "Who Owns What? Land Registration and Tensions in Gender Relations of Production in Kenya" en Davison, Jean (ed.) Agriculture, Women and Land. Boulder y Londres, Westview Press, 1988, pp. 157-176.

DAVISON, Jean with the women of Mutira and Elvira Mutua Voices from Mutira. Lives of Rural Gikuyu Women. Boulder y Londres, Lynne Rienner Publishers, 1989.

DUNDAS, K.R. "Notes on the Origin and History of the Kikuyu and Dorobo Tribes", Man, vol. 8, n. 76, 1908, pp. 136-139.

EL DAREER, Asma Woman, Why Do you Weep?. Londres, Zed Press, 1982.

GOUROU, P. "Une paysannerie africaine au milieu du XXe siècle: les Kikuyu et la crise Mau-Mau", Cahiers d'Outre-Mer, oct-dic. 1954, pp. 317-341.

HAKE, Andrew African Metropolis. Nairobi's Self-help City. Londres, Sussex University Press, 1977.

HENN, Jeanne K. "Women in the Rural Economy: Past, Present and Future" en Hay, Margaret J. and Sharon Stichter African Women South of the Sahara. Londres y Nueva York, Longman, 1984, pp. 1-18.

HEUSSLER, R. "Why Study the Colonial Service", Corona, vol. 13, n. 5, 1961, pp. 165-68.

HOUSE-MIDAMBA, Bessie Class Development and Gender Inequality in

Kenya 1963-1990. Lewiston, Queenston y Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990.

INGHAM, Kenneth A History of East Africa. Londres. Longman, 1962.

KAMAU, Gibson K. "The African or Customary Marriage in Kenyan Law Today" en Parkin, David and D. Nyamwaya (eds.) Transformation of African Marriage. Wolfeboro, N.H., Manchester University Press for the International African Institute, 1987, pp. 283-306.

KERSHAW, Greet "The Changing Roles of Men and Women in the Kikuyu Family by Socioeconomic Strata", Rural Africana, n. 29, pp. 173-194.

KIAMBA, Makau "The Introduction and Evolution of Private Landed Property in Kenya" en Development and Change, vol. 20, n. 1, enero de 1989, pp. 121-148.

KITCHING, Gavin Class and Economic Change in Kenya. the Making of an African Petite Bourgeoisie 1905-1970. New Haven y Londres, Yale University Press, 1980.

KOMMA, Toru "The Women's Self-help Association among the Kipsigis of Kenya" en Senri Ethnological Studies, n. 15, Osaka, National Museum of Ethnology, 1984, pp. 145-186.

LEYS, Norman The Colour Bar in East Africa. Londres, The Hogarth Press, 1941.

LOVETT, Margot "Gender Relations, Class Formation, and the Colonial State in Africa" en Jane L. Parpart and K. Staudt Women and the State in Africa. Boulder y Londres, Lynne Rienner Publishers, 1989, pp. 23-46.

LONSDALE, J. "The Politics of Conquest: The British in Western Kenya 1894-1908" en The Historical Journal, 20, 1977, pp. 841-870.

----- y Bruce Berman "Coping with the Contradictions: The Development of the Colonial State in Kenya 1895-1914" en Journal of African History, vol. 20, n. 4, pp. 487-506.

MACKENZIE, Fiona "Without Woman There is No Land. Marriage and Land Rights in Smallholder Agriculture, Kenya" en RFR/DRF, vol. 19, n. 3/4, Ottawa, sept-dic. 1990, pp. 68-74.

MASS, Maria Women's Groups in Kiambu, Kenya. Leiden, African Studies Centre, Research Reports n. 26, 1986.

MEINERTZHAGEN, R. Kenya Diary 1902-1906. Londres, Oliver and Boyd, 1957.

MUNGEAM, G.H. British Rule in Kenya 1895-1912. Oxford, Clarendon Press, 1966.

MURIUKI, Godfrey A History of the Kikuyu 1500-1900 Nairobi-Londres-New York, Oxford University Press, 1974.

MURPHY, John "Legitimation and Paternalism: The Colonial State in Kenya" en African Studies Review, n. 29, sep. 1986, pp. 55-65.

NELSON, Nici "Selling her kiosk: kikuyu notions of sexuality and sex for sale in Mathare Valley, Kenya" en Pat Caplan (ed.) The Cultural Construction of Sexuality, New York, 1987, pp. 217-239.

NG'ANG'A, Mukaru "What is Happening to the Kenyan Peasantry?", Review of African Political Economy, n. 20, enero-abril 1981, pp. 7-16.

OBBO, Christine African Women. Their Struggle for Economic Independence. Londres, Zed Press, 1980.

OLIVER, Roland and Gervase Mathew (eds.) History of East Africa. Oxford, Clarendon Press, 1963.

OVERTON, John "War and Economic Development: Settlers in Kenya, 1914-1918", Journal of African History, vol. 27, n. 1, 1986, pp. 79-103.

PALA, Achola O. y Madina Ly La mujer africana en la sociedad precolonial. Barcelona, Serbal\UNESCO, 1979.

PALA, Achola, Thelma Awori, Abigail Krystall (eds.) The Participation of Women in Kenya Society. Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1983.

PARKIN, David and David Nyamwaya "Introduction: Transformation of African Marriage: Change and Choice" en D. Parkin and D. Nyamwaya (eds.) Transformation of African Marriage. Wolfeboro, N.H., Manchester University Press for the International African Institute, 1987, pp. 1-34.

PERHAM, Margery "Struggle against Mau Mau", The Times. Londres, 22-23 de abril, 1953, p. 3.

PRESLEY, Cora Ann Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion and Social Change in Kenya. Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press, 1992.

----- "Labour Unrest among Kikuyu Women in Colonial Kenya" en Claire Robertson e Iris Berger (eds.) Women and Class in Africa. Londres, Africana Publishing Company, 1986, pp. 255-273 (cap. 14).

ROGERS, Peter "The British and the Kikuyu 1890-1905: A Reassessment",

Journal of African History, vol. 20, n. 2, pp. 255-270.

ROSBERG, Carl and John Nottingham The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Kenya. Nueva York, Praeger, 1966.

SILBERSCHMIDT, Margrethe "Have Men Become the Weaker Sex? Changing Life Situations in Kisii District, Kenya" en The Journal of Modern African Studies, vol. 30, n. 2, junio de 1992, pp. 237-253.

STAUDT, Kathleen "The Umoja Federation: Women's Cooptation into Local Power Structure", The Western Political Quarterly, vol. 23, n. 3, Salk Lake City, University of Utah, sept. 1980, pp. 278-290.

THOMAS, B. "Household Strategies for Adaptation and Change: Participation in Kenyan Rural Women's Associations", Africa, vol. 58, n. 4, 1988, pp. 401-422.

TIGNER, Robert L. The Colonial Transformation of Kenya. Princeton, Princeton University Press, 1976.

WERLIN, Herbert H. Governing an African City. A Study of Nairobi. Nueva York y Londres, Africana Publishing Co., 1974.

WHITE, Luise "A Colonial State and an African Petty Bourgeoisie. Prostitution, Property and Class Struggle in Nairobi, 1936-1940" en Frederick Cooper (ed.) Struggle for the City: Migrant Labor, Capital and the State in Urban Africa. Beverly Hills, New Delhi y Londres, Sage Publications, 1983.

-----"Domestic Labor in a Colonial City: Prostitution in Nairobi, 1900-1952" en S. Stichter y J. Parpart Patriarchy and Class: African Women in the Home and the Workforce. Boulder-Londres, Westview Press, 1988, pp. 139-160.

-----"Prostitution, Identity and Class Consciousness in Nairobi during World War II" en Signs, vol. 2, n. 2, pp. 255-273.

-----"Women in the Changing African Family" en Hay, M.J. and S. Stichter (eds.) African Women South of the Sahara. Londres y Nueva York, Longman, 1984, pp. 53-68

WIPPER, Audrey "Women's Voluntary Associations" en M.J. Hay and S. Stichter (eds.) African Women South of the Sahara. Londres y Nueva York, Longman, 1984, pp. 69-86.

WOLFF, Richard D. The Economics of Colonialism: Britain and Kenya, 1870-1930. New Haven, Yale University Press, 1974.

WRIGLEY, C.C. "Kenya: the Patterns of Economic Life, 1902-45" en Harlow, V. and E.M. Chilver (eds.) History of East Africa. Oxford, Oxford University Press, pp. 209-261.

ZOCTIZOLM, YARISSE "El Estado y la reproducción étnica en Africa", Estudios Sociológicos, vol. 5, n. 13. México, El Colegio de México, 1987, pp. 169-182.