

Del género y la antropología en las sociedades saharianas

Alberto López Bargados

Universitat de Barcelona

Comentarios a los libros de Rebecca Popenoe, *Feeding desire. Fatness, beauty and sexuality among a Saharan people*, Routledge, Nueva York, 2004, y Aline Tauzin, *Figures du féminin dans la société maure*, Karthala, París, 2001.

En los últimos años, algo parece moverse en los estudios antropológicos que toman como objeto a las sociedades arabófonas del Sáhara. Con un modo de vida mayoritariamente nómada que se ha mantenido hasta años recientes, los pueblos arabófonos del Oeste sahariano -los *bidan* del extremo occidental del Sáhara, presentes en una inmensa extensión que se prolonga desde el sur marroquí hasta la ribera del río Senegal, y desde el Océano Atlántico hasta la curva del río Níger- han sido objeto de lo que, salvo excepciones, y a falta de otro término menos comprometido, podemos llegar a definir como un monopolio científico. En efecto, los *bidan*, a quienes no cabe confundir con las poblaciones bereberófonas del Sáhara central, y que reciben comúnmente el nombre de *tuareg*, se han beneficiado durante décadas del interés que despertó entre los investigadores la singular combinación de una estructura de parentesco agnaticia, expresada políticamente a través de *tribus* (*qaba'il*, sing. *qabila*), con un sistema de jerarquías o estatus que distinguía a cada una de esas unidades tribales en función de una especialización (tribus guerreras, tribus religiosas, tribus de pastores), expresada a su vez a través de una genealogía que remontaba a unos supuestos orígenes árabes, beréberes o subsaharianos. De ese modo, entre las investigaciones centradas sobre los *bidan*, el dominio del parentesco y sus diversas cristalizaciones políticas se ha revelado verdaderamente prolífico, hasta el punto que la mayor parte de los trabajos desarrollados hasta la actualidad, influidos a decir verdad por la intensa actividad desplegada por Pierre Bonte, se inscriben de manera más o menos directa en esa línea de investigación.

Por otra parte, el decisivo papel jugado por las tribus *bidan* en la islamización del Oeste africano, su protagonismo en la expansión de cofradías religiosas (*turuq*) que, como la Qadiriyya o la Tijaniyya, están hoy sólidamente implantadas en buena parte de los países africanos con población musulmana, ha constituido un segundo gran polo de atracción para los investigadores, tanto más cuanto que el Islam constituye un factor identitario explícitamente reivindicado por los *bidan* en Mauritania, el único estado de la región en el que cuentan con hegemonía política y cultural, y que es una República Islámica desde el mismo momento de su fundación, en 1960, una vez finalizado el período colonial francés.

Ante esas condiciones, no puede extrañar que el interés científico sobre las poblaciones arabófonas haya navegado entre esas dos aguas, a saber, de las sutilezas del mosaico tribal y las dinámicas de la movilidad estatutaria a las diversas manifestaciones del hecho islámico en la región. Y tanto en un caso como en el otro, la dimensión del género pareció haberse diluido, bien por falta de entusiasmo por esas materias, bien por la incapacidad de los investigadores para llevarlas a término. Si cabe, esa situación contrasta más entre los *bidan* por cuanto que sus vecinos orientales, los *tuareg*, han sido en las últimas décadas objeto de algunas investigaciones que se inscriben mucho más cómodamente en la perspectiva de género, en especial las desarrolladas por Donminique Casajus ([Casajus 1987](#)), Hélène Claudot-Hawad ([Claudot-Hawad 1993](#)) y, más recientemente, por Saskia Walentowitz ([2003](#)). Es cierto que el análisis del sistema estatutario sahariano, asociado a la célebre prohibición musulmana de la hipogamia femenina, supuso un realojamiento del universo femenino en los estudios dedicados al orden del parentesco *bidan*, pero las aproximaciones que los diversos investigadores han hecho a la dimensión de género es, en el mejor de los casos, tangencial en el conjunto de sus obras, fruto de una presión académica que convierte al ámbito del género poco menos que en una suerte de perspectiva políticamente correcta que ningún investigador que se precie debe soslayar. Desde este punto de vista, hay que saludar muy positivamente la reciente publicación de dos obras que se construyen explícitamente a partir esa perspectiva de género, y que por ello

sientan las bases para comenzar a cubrir una laguna intelectual que, a tenor de la cantidad de esfuerzos prestados a las sociedades saharianas, resultaba cada vez más insostenible.

La primera de las obras que quisiera comentar, de publicación más reciente, es el trabajo de Rebecca Popenoe, centrado fundamentalmente en el canon de belleza femenina que impera entre las poblaciones arabófonas del Azawagh nigeriano, y en particular en las prácticas de engorde (*gavage* en francés) que afectan a las jóvenes desde temprana edad. Popenoe, una antropóloga proveniente del *Peace Corps* y formada en la universidad de Chicago, nos presenta una investigación sobre una comunidad que, pese a guardar estrechos lazos culturales e históricos con las sociedades *bidan* de Mauritania, Sahara Occidental o las regiones más occidentales de Mali, se halla en el oeste de la República de Níger, a notable distancia del resto de las comunidades *bidan*, lo que le ha otorgado una cierta singularidad que, no obstante, no oculta sus orígenes comunes. Dado que las poblaciones arabófonas de Níger parecen carecer de un etnónimo que reúna al conjunto de tribus que allí residen, y para evitar la incongruencia de emplear el apelativo *bidan*, de uso en Mauritania o Mali, pero no en Níger, recurriré en adelante a la perífrasis que utiliza la propia autora, a saber, «árabes del Azawagh», destacando al tiempo las similitudes y diferencias que dicha comunidad presenta con las poblaciones *bidan* del extremo oeste sahariano.

Desde el punto de vista metodológico, pocas cosas cabe reprochar a la aproximación emprendida por Popenoe: un trabajo de campo encomiable, iniciado de manera informal durante los dos años en que la autora trabajó como voluntaria del *Peace Corps* en la región y prolongado, ya oficialmente, con una estancia de quince meses en el terreno; una competencia lingüística en el galgaliyya, dialecto árabe del Azawagh que guarda una semejanza significativa con el hassaniyya, árabe dialectal que se habla en el extremo occidental del Saáhara, que se halla fuera de toda duda; y, en fin, el empleo suponemos que riguroso de los diversos instrumentos de recogida de datos de que dispone la antropología, aunque la autora no se extienda demasiado en la exposición de esos procedimientos.

En principio, si el objetivo que persigue la investigación de Popenoe es constatar que los ideales de belleza femenina, ya sean los que pueden localizarse entre los árabes del Azawagh o en cualquier otro lugar, no son simplemente el resultado mecánico de la presión ejercida por los medios de comunicación o, en su caso, una simple consecuencia perniciosa de la opresión masculina sobre el cuerpo femenino, no creo que nadie en la disciplina le lleve la contraria: se compartan o no las opiniones que vinculan esos modelos de belleza a un conjunto de procesos cognitivos anclados en la psique humana y por lo tanto de naturaleza esencialmente universal, lo cierto es que esos ideales sufren un grado u otro de modelación cultural, están sujetos a una serie de transformaciones sociológicas, y constituyen sin duda un objeto de estudio pertinente para nuestra disciplina. Más aún: nadie puede tampoco discutir el sentido de la oportunidad que presenta una investigación que gira en torno a las virtudes estéticas de la gordura si pensamos en los desastres que ha provocado en nuestras sociedades un ideal de belleza femenino construido sobre bases diametralmente opuestas, a saber, las de la delgadez extrema, casi enfermiza, que tan orgullosamente exhiben las jóvenes que lo encarnan.

Sin embargo, desde sus primeras páginas, el análisis de Popenoe provoca desconcierto; así, cuando la autora pretende destacar la verdadera importancia de esos ideales de belleza, señala que no son un simple respuesta a esos *inputs* tan elementales, sino que en realidad se hallan insertos en «... valores culturales y estructuras sociales más amplias de las que forman parte» ([Popenoe 2004](#): 1). ¿Es que tal vez los medios de comunicación o los mecanismos a través de los que se despliega la así llamada «opresión masculina» no forman parte también de ese concepto brumoso y esquivo que conocemos por «cultura»? En una discriminación que inicialmente parece sujeta a razonamientos que la autora no especifica, o cuando menos que a este lector se le escapan, parece ser que hay ciertas cosas que son más «culturales» que otras. La sospecha que este lector tiene es que la autora elabora una lógica que hace de «lo cultural» una suerte de tarro simbólico de esencias mientras niega esa condición para lo que, sospechamos, descarta

sencillamente como «ideología», a saber, la tosca propaganda que los medios de comunicación hacen de un modelo de feminidad, y que de un modo u otro se halla en relación directa con una percepción masculina (y machista) concreta del cuerpo femenino. En las páginas iniciales del libro de Popenoe, no tenemos todavía muy claro en qué consiste esa cosa llamada «cultura», pero ya sabemos que fenómenos tales como el ejercicio del poder, las manipulaciones y movilizaciones que éste promueve y asimismo la interiorización que los individuos hacen de toda esa actividad, es decir, la gestualidad que el poder impone sobre el uso de nuestros cuerpos –y las resistencias que le oponemos-, no es cultura. Para Popenoe, la cultura parece estar más allá de las expectativas que genera la práctica cotidiana de los individuos, más allá de las acomodaciones y resistencias que los individuos manifiestan ante las diversas presiones de que son objeto; más allá, en definitiva, de las relaciones que entablan entre sí.

De hecho, la sospecha de que la cultura se encuentra situada verdaderamente en un plano inasible, a la manera de esos «sistemas de símbolos compartidos» que son tan caros a una cierta antropología norteamericana, se ve confirmada cuando la autora sólo parece poderse aproximar a ella mediante el recurso a un conjunto de densas metáforas que recorrerían transversalmente los distintos ámbitos de la cultura de los árabes del Azawagh, como una suerte de columna que vertebra y da sentido a lo que de otro modo no serían sino un conjunto de prácticas discretas y carentes de toda coherencia. Esas metáforas, expuestas a modo de binomios en oposición son, repito, las que a ojos de Popenoe forman sistema: cierre frente a abertura, inmovilidad frente a movilidad, sequedad frente a humedad, frío frente a calor, pares binarios que impregnan la totalidad de la cultura de los árabes del Azawagh, desde las creencias islámicas hasta el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades, pasando por supuesto por la imaginación sexual. Cuando la autora se empeña en la tarea de demostrarnos que ese conjunto de metáforas, verdaderos símbolos sustanciales de la cultura del Azawagh, forman sistema, lo hace con conocimiento de causa y convicción. Por otra parte, la descripción minuciosa de ciertos procesos que tienen lugar en el Azawagh, y en particular los relativos a la práctica del engorde de las

mujeres, son ejemplares por su atención al detalle. Para Popenoe, el cuerpo es una encrucijada, un punto nodal en el que confluyen el conjunto de valores que impulsan la sociedad del Azawagh; así, el proceso de engorde «... significa mucho más que simplemente resultar bella o femenina; representa asimismo una expresión física de los valores culturales centrales, que van más allá de lo estético y lo sexual» ([Popenoe 2004](#): 50). En un ejemplo verdaderamente loable de la naturaleza sistémica de la cultura, Popenoe afirma que, para comprender el significado de las prácticas corporales de las mujeres del Azawagh, es preciso actuar como un buen prestidigitador, y lanzar al aire todas las mazas posibles.

No obstante, cuántos más elementos se hallan simultáneamente en el aire, mayor es el peligro de que algunos caigan con mayor o menor estrépito. Y en el caso de Popenoe, flaquea especialmente su análisis de la religión musulmana, a la que, tras una simplista consideración de sus aspectos rituales y de la función ejercida por los *janun* (espíritus), considera «... una religión intolerante, farisaica y exigente [pero] cuidadosamente sintonizada con los ritmos de la vida del desierto» ([Popenoe 2004](#): 72). Se trata de un argumento que sin duda habrían firmado algunos eruditos orientalistas del siglo XIX, deseosos de hacer converger la austeridad de la vida en el desierto con el fanatismo de los nuevos conversos a una religión simple e incapaz de inspirar sentimientos enriquecedores, pero cabría esperar mayor complejidad de un antropólogo; cuando menos, que sembrase alguna duda sobre la pertinencia de la categoría «islam» como un concepto de validez explicativa en la sociedad del Azawagh. Casi se diría que Popenoe protege tan celosamente la pertinencia de la categoría «religión» como lo hace con la de «cultura».

Igualmente, cuando Popenoe define como «castas» al colectivo de *harratin* (antiguos esclavos) y de artesanos (*forgerons*) ([Popenoe 2004](#): 114), soslaya toda una tradición científica que ha analizado el sistema estatutario sahariano en términos de fluidez, como un sistema dinámico en el que las oportunidades para medrar en el orden jerárquico –o en su caso para deshonorarse y perder estatus- son mucho mayores de lo que tradicionalmente se creía, y desde luego de lo que da a entender el empleo de una categoría como la de «casta».

En conjunto, se percibe la escasez de referencias bibliográficas a los autores que le han antecedido en el estudio de las sociedades saharianas, y que hace tiempo descartaron convincentemente la aplicación del concepto de «casta» al contexto del África Occidental, por lo menos en el caso de los *harratin* y de los diversos estratos sociales de extracción árabe (Vid. [Bonte 1989](#), 1991, [Cleaveland 2002](#), [Taylor 1996](#), [Villasante-de Beauvais 1997, 2000](#)). En realidad, la opinión de este lector es que, en general, las aportaciones de la tradición antropológica francesa sobre las sociedades saharianas hubieran sido extremadamente útiles para otorgar la necesaria complejidad a cuestiones tales como el papel de la religión musulmana en la conformación de un canon de belleza o la relación que existe entre los diferentes estratos de la sociedad del Azawagh. No obstante, la única tradición académica a la que Popenoe parecer querer adscribirse explícitamente se encuentra al otro lado del Océano Atlántico.

Y en mi opinión, en ningún otro ámbito se perciben mejor las insuficiencias de esa descripción sistémica de la cultura en la que se quiere embarcar la autora que en su aproximación al campo del parentesco. Todo un capítulo, el cuarto, se dedica a analizar la preeminencia masculina en la conformación de las líneas de filiación, la importancia de los conceptos de honor y pureza en las relaciones entre parientes e incluso, en la más pura línea interpretativista, la autora reflexiona sobre la necesidad de optar por una visión más flexible del parentesco, en la que los individuos puedan recurrir libremente a sus diversas afiliaciones en la interacción cotidiana, liberados en realidad de las pesadas constricciones de su pertenencia a una u otra línea de filiación. Esas posiciones teóricas, desarrolladas por el matrimonio Geertz y Lawrence Rosen en un célebre trabajo sobre la ciudad marroquí de Sefrou ([Geertz, Geertz y Rosen, 1979](#)), y continuadas por autores de tanta enjundia como Eickelman (1981), llevan a Popenoe a despachar la cuestión tribal entre los árabes del Azawagh simplemente como «... una magnificación útil de los vínculos de sangre que más importan» ([Popenoe 2004](#): 90). En este sentido, la cuestión no es sólo que Popenoe y los autores que sostienen la línea argumental que ella suscribe nieguen la importancia a las adscripciones tribales –otra cosa distinta es como

éstas tienen lugar-, algo que los árabes del Azawagh no creo que hagan con esa rotundidad, como desde luego tampoco lo hacen sus homólogos *bidan* en el extremo oeste sahariano. Un fenómeno social no desaparece porque no queramos o sepamos hablar de él (y, a este respecto, la autora se declara incapaz de comprender la naturaleza y influencia ejercida por el faccionalismo tribal en Tassara, una de las poblaciones en que desarrolló su trabajo de campo [pag. 91]). En mi opinión, la cuestión más importante es que, tras la lectura del capítulo consagrado genéricamente al «parentesco», el lector llega a la conclusión de que éste apenas influye sobre la consolidación de un canon de belleza femenina cuyo origen, en todo caso, se encuentra en otra parte. El conjunto de las metáforas que parecen «explicar» ese canon se remiten a una retórica que no pasa por la sangre y por los vínculos que ésta establece.

Llegamos así al nudo gordiano del trabajo de Rebecca Popenoe: el capítulo quinto, en el que encara directamente las diversas interpretaciones que pueden ofrecerse sobre las prácticas de engorde que afectan a las mujeres del Azawagh, y que se encuentran, claro está, en directa conexión con el canon de belleza del que ha venido hablando a lo largo del libro. Pues bien, frente a las posiciones materialistas que perciben en ese proceso, bien un símbolo de riqueza ostentatoria exhibida por los hombres –y básicamente por los correspondientes maridos-, bien una expresión de fertilidad, Popenoe propone una explicación que supere las caducas distinciones que tradicionalmente se establecen entre la superestructura y la infraestructura, lo material y lo simbólico, la economía y la cultura ([Popenoe 2004](#): 131). Y para levantar acta de esa superación, menciona acto seguido que «... el valor material sólo es significativo en su capacidad para devenir cultura...» (*ibid.*). Aunque Popenoe admite que ese «valor hecho cultura» está condicionado por las posibilidades de subsistencia material, su apreciación de que el valor material *no es cultura*, sino que *tiene que devenir cultura*, puede dejar al lector instalado en la perplejidad.

Afirmar, como Popenoe lo hace, que el “valor material” de cualquier cosa sólo deviene cultura en virtud de un proceso de transformación que lo humaniza no es, me parece, la mejor forma de superar la distinción teóricamente caduca

entre lo económico y lo cultural, sino que parece más bien lo contrario. Dejando al margen la imprecisa definición de “valor material” de los objetos -y sobre todo de los sujetos, pues de las mujeres está hablando al fin y al cabo-, ¿acaso no es cultural, es decir, simbólica, toda forma de concesión de valor? Por remontarnos a textos fundacionales de la moderna teoría del valor, diría que fue el propio Marx quien, al constatar que el trabajo humano aportaba la *sustancia* del valor, y que de la duración de ese trabajo dependía su *cantidad*, reconocía que aquél sólo adquiere propiamente la dimensión de valor encarnado en los objetos, plasmado en los efectos productivos del trabajo ([Marx 1973](#): 44), efectos que suponen una semiosis de la que el propio Marx fue particularmente consciente cuando exploró los procesos de fetichización de la mercancía.

En realidad, Popenoe parece querer proceder a un razonamiento lógico no muy distinto del emprendido por Marx cuando indica que el cuerpo de las mujeres es un recipiente destinado a “personificar un valor material” y transformarlo en un valor cultural (estético, sexual) de naturaleza inconmensurable; en efecto, la mujer, sin ir más lejos al transmutar la riqueza en hijos, desencadena una nueva expresión del valor y produce *lo que no tiene precio*. Sin duda, tiene sentido el proceso de personificación que se lleva a cabo a través del cuerpo de las mujeres. Ahora bien, ¿en qué punto del proceso el cuerpo femenino, o los hijos que ésta trae al mundo, dejan de ser testimonio de la riqueza y bendiciones que acompañan al hogar representado por su marido? ¿Por qué, en virtud de esa transformación que lleva a cabo, el cuerpo femenino ya no es un signo expresable en una dimensión económica? Con Popenoe, cada vez que nos dirigimos hacia la cultura parece que nos topamos con lo inefable. Y por alguna razón que este lector no alcanza a comprender, para Popenoe, las “simples” relaciones económicas no pueden devenir cultura a menos que se instalen en la inmanencia de las metáforas. Aun admitiendo que la descendencia no posee un valor cuantificable –en la sociedad del Azawagh al menos, porque hay muchas otras sociedades en las que los hijos han podido ser objeto de venta para sufragar las deudas paternas, como recientemente señalaba Testart ([2001](#))-, ¿acaso el extremo valor concedido al cuerpo de las

mujeres no halla pese a todo una expresión cuantificada en los procesos de negociación sobre la dote y el precio de la novia, que también tienen lugar en el Azawagh, y sobre los que Popenoe no parece detenerse en demasía?. Al fin y al cabo, uno diría que esa es justamente la función del valor: establecer una forma u otra de equivalencia, aunque sólo sea para reconocer que hay cosas que no pueden ser intercambiadas por otras, aunque sea para mantener, como señalase en su día Annette B. Weiner ([1992](#)), que ciertos bienes son, por su importancia, inalienables –pero no inconmensurables-.

En definitiva el trabajo de Popenoe resulta parcialmente fallido. Por una parte, reconoce con nitidez la *agencia* de las mujeres, que “controlan las poderosas fuerzas del sexo y el deseo no sólo para sí mismas, sino para la sociedad en su conjunto” ([Popenoe 2004](#): 188). Pero por la otra, prisionera como parece estar de una visión culturalista en extremo, quiere elevar ciertas metáforas (en concreto, el par frío/calor) al rango de grandes categorías culturales a través de las que los árabes del Azawagh “piensan” su relación con el entorno, olvidándose tal vez de que lo que realmente cuenta es saber cómo se relacionan con él. Reducida a una dimensión puramente cognitiva, la cultura parece empezar allí donde concluyen las diversas dimensiones del orden social –economía, parentesco, política, etc.-, lo que nos lleva a pensar que su naturaleza debe ser ciertamente inefable, pero asimismo a interrogarnos sobre la importancia que esa categoría tiene para comprender cómo son los árabes del Azawagh, y no tanto lo que piensan.

De corte distinto es el trabajo de Aline Tauzin, investigadora del CNRS experta en literatura oral en hassaniyya y con una larga trayectoria de terreno en Mauritania. Fruto de esa trayectoria, iniciada en 1979, fue *Contes arabes de Mauritanie* (París, Karthala, 1993), así como la obra que aquí nos interesa referenciar, a saber, *Figures du féminin dans la société maure* (París, Karthala, 2001), su particular incursión en el terreno de los estudios de género.

De entrada, es inevitable constatar que la presencia de toda la tradición de estudios franceses sobre el islam, el África del Norte y, en particular, sobre la sociedad *bidan*, se encuentra mucho mejor representada en la obra de Tauzin

que en la de Popenoe. Y no sólo las obras más insignes o clásicas de esa tradición; también investigaciones recientes e innovadoras como las de Mohammed Benkheira ([1997](#)) encuentran acomodo en las páginas del trabajo de Tazuin, que por lo demás demuestra su familiaridad con la teoría psicoanalítica, y más concretamente en su vertiente lacaniana. En este sentido, la integración de la realidad *bidan* en el conjunto de las sociedades árabo-musulmanas se resuelve mucho más eficazmente en la obra de Tazuin, y sin los altibajos que mostraba el retrato simplista que Popenoe hacía del islam como factor de unión. Por otra parte, mientras Popenoe restringe el área de investigación a contextos altamente ruralizados, a aldeas o pueblos de tamaño más bien modesto, Tazuin, cuya investigación se centró básicamente en el Hawd oriental, amplía su campo de visión a los procesos de urbanización acelerada que están teniendo lugar en Mauritania, y que modifican obviamente tanto los planteamientos teóricos como las conclusiones de su trabajo. Así, en una investigación que tiene por objeto el análisis de las representaciones de género en la Mauritania contemporánea, las referencias a fenómenos de aparición reciente, como el surgimiento de los gordigan o transexuales ([Tazuin 2001](#): 53-60), es de agradecer, pues la autora se demuestra atenta, no sólo al canon que modula la construcción del género en la sociedad *bidan*, sino también a las transformaciones acaecidas en ese canon como consecuencia de la sedentarización masiva a la que los *bidan* se vieron abocados a partir de la década de 1970.

Ahora bien, en mi opinión, la gran diferencia que todo lector puede constatar entre una y otra obra se mide justamente por la imagen sustancialmente distinta que arrojan de la cultura *bidan*. Mientras Popenoe se empeña en una cerrada defensa de la inefabilidad de la cultura, convertida en una suerte de sustancia simbólica de la que se nutrirían los distintos aspectos de la sociedad del Azawagh, Tazuin presta mucha más atención a los objetivos que persigue la persistente modelación del cuerpo femenino en Mauritania, a las relaciones de poder que esa modelación pone en juego y asimismo al conflicto, agitación y resistencias que genera. La cultura ya no es, como en Popenoe, un ámbito trascendente y armonioso ajeno a todo conflicto; de hecho, si Tazuin menciona

el término “cultura”, no es un con un propósito teórico definido, sino como una simple muletilla conceptual que acompaña un relato que protagoniza “lo vivido” de los hombres y mujeres *bidan*.

Y en mi opinión, Tauzin se deja seducir en menor medida por la aparente perfectibilidad de las metáforas que ocasionalmente le puedan sugerir sus informantes. Más allá de las sutilezas elaboradas en torno a binomios como frío/calor o abertura/cierre, la autora plantea que, en definitiva,

“... el cuerpo femenino [...] es sometido, desde el nacimiento, a toda una serie de manipulaciones y de marcajes, de los que la mayor parte pueden recibir una doble lectura correspondiente a cada una de esas posiciones antinómicas ocupadas por la mujer. En efecto, pretenden modelar un cuerpo bello en inerte, seductor e inofensivo, un cuerpo cuya pasividad se muda en impasibilidad, un cuerpo forzado y magnificado que, al quedar privado de su propio deseo, no mancillará el honor del grupo, del mismo modo que tampoco interpelará el deseo masculino” ([Tauzin 2001](#): 91).

En este punto se constatan con singular claridad las visiones discordantes de Popenoe y Tauzin. En efecto, para ésta última, la docilidad asociada a las prácticas de engorde de las mujeres constituye la mejor muestra del sometimiento de una sexualidad femenina que se percibe como desconocida y peligrosa, una sexualidad volcada del lado del exceso y del desbordamiento; en definitiva, una sexualidad subversiva que es necesario controlar ([Tauzin 2001](#): 94). No cabe duda de que el cuerpo femenino puede devenir la más valiosa expresión del valor que la sociedad concede, pero esto sólo sucede –y la cuestión me parece determinante- al precio de “civilizar” una sexualidad que se considera salvaje y amenazante, y de convertir su rendición en poco menos que un trofeo. En el caso del este mauritano, donde Tauzin desarrolló la mayor parte de su trabajo de campo, ese sometimiento se expresa meridianamente a través de la práctica de la ablación de clítoris.

Queda una última dimensión por destacar en el trabajo de Tauzin que a mi entender supone una mejora cualitativa sobre la perspectiva empleada por Popenoe. Mientras esta última autora presta una atención sesgada a la construcción del ideal de masculinidad en el Azawagh, Tauzin reconstruye con detalle las actividades de modelación del cuerpo masculino y las recreaciones que se tejen a su alrededor, en especial cuando analiza las prácticas de destete, la circuncisión y las ceremonias posteriores. En mi opinión, la perspectiva de género sólo se completa verdaderamente cuando se tienen en cuenta las distintas percepciones que acompañan a ambos sexos, así como el tratamiento diferente del que son objeto. En particular, el capítulo que Tauzin dedica a las ceremonias matrimoniales ([Tauzin 2001](#): 159-197) tal y como tiene lugar en el este mauritano, es un buen ejemplo de precisión etnográfica y perspicacia intelectual, tanto más cuanto que dicho ceremonial constituye el escenario ideal para observar el funcionamiento complementario de los roles de género. Una complementaridad que, en todo caso, no excluye la dimensión conflictiva ni las estrategias de dominación que Popenoe parece desechar al cuarto oscuro de la ideología.

En definitiva, y sin perjuicio de las objeciones que podamos hacer a una y otra obra, debemos celebrar por supuesto la aparición de trabajos como los señalados, pues son ocasión para explorar un territorio yermo que, desde ahora, cuenta con unas bases más que notables, sin duda inspiración de otras reflexiones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

BENKHEIRA, M. (1997) *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en Islam*, París: PUF.

BONTE, P. (1989) "L'ordre' de la tradition. Évolution des hiérarchies statutaires dans la société maure contemporaine", en *Mauritanie. Entre Arabité et Africanité. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, nº 54 (4); pp. 118-128.

BONTE, P. (1991) "Alliance et rang dans la société maure. Les fonctions du mariage «arabe»", en F. Héritier-Augé y E. Copet-Rougier (dir.), *Les Complexités de l'Alliance*, vol. II, ed. des Archives Contemporaines, Paris; pp. 29-60.

CASAJUS, D. (1987) *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

CLAUDOT-HAWAD, H. (1993) *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Paris: Edisud.

CLEAVELAND, T. (2002) *Becoming Walata. A history of Saharan social formation and transformation*, Porsmouth: Heinemann.

GEERTZ, C., GEERTZ, H. Y ROSEN L. (1979) *Meaning and order in a Moroccan society*, Cambridge: Cambridge University Press.

MARX, K. (1973) *El capital. Crítica de la economía política*, 2 vols., Madrid: E.D.A.F.

TAYLOR, R. M. (1996) *Of Disciples and Sultans. Power, authority and society in the nineteenth century Mauritanian Gebla*, Tesis doctoral, Urbana: Universidad de Illinois.

TESTART, A.(2001) *L'esclave, la dette et le pouvoir*, Paris. Errance.

VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M. (1997) "Mauritanie: catégories de classement identitaire et discours politiques dans la société bidân", en *Annuaire de l'Afrique du Nord*, t. XXXVI; pp. 79-100.

VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M. (2000) "La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les bidân de Mauritanie", en M. Villasante-de Beauvais (dir.), *Groupes Serviles au Sahara. Approche Comparative à partir du Cas des Arabophones de Mauritanie*, ed. du C.N.R.S., Paris; pp. 277-319.

WALENTOWITZ, S. (2003) «*Enfant de Soi, enfant de l'Autre*». *La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari Seslem de l'Azawagh, Niger)*, Tesis doctoral, París: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

WEINER, A. B. (1992) *Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving*, Berkeley: University of California Press.