

Epprecht, Marc
Mujer, género y desarrollo en el Lesotho colonial
Estudios de Asia y África, vol. XXXV, núm. 2, mayo-agosto, 2000, pp. 249-286
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58635203>

MUJER, GÉNERO Y DESARROLLO EN EL LESOTHO COLONIAL*

MARC EPPRECHT

Universidad de Trent

LESOTHO ES UN PAÍS SIN SALIDA AL MAR que cuenta con una sola frontera: es un enclave totalmente encajado dentro de la República Sud Africana. Vista desde un avión, dicha frontera ofrece uno de los bosquejos más dramáticos de desarrollo desigual en todo el mundo. Las extensas tierras agrícolas irrigadas del Estado Libre de Orange hacia el norte y oeste terminan abruptamente donde comienza el accidentado perfil de las colinas erosionadas de Lesotho. Esas colinas albergan hasta mil personas por kilómetro cuadrado de tierras cultivables; sin embargo, sorprende que gran parte de ellas está en barbecho. Durante las últimas cinco décadas, el deterioro de la fertilidad del suelo ha sido tan precipitado que muchos habitantes rurales ya ni siquiera se molestan en sembrar. Mientras tanto, los ámbitos urbanos de Lesotho parecen decréticos y deprimidos, aun cuando se comparan con el cercano Thaba Nchu, anterior "bantustán" de Sudáfrica. A su vez, para muchos de los dos millones de ciudadanos del país, la pobreza ha socavado la estabilidad política. Muy recientemente (en septiembre de 1998), una operación de "rescate" por parte de Sudáfrica y Botswana provocó un paroxismo de saqueos y destrucción que postergó por muchos años las esperanzas de Lesotho de lograr el desarrollo económico y constitucional.

La desproporción entre los géneros ha sido un rasgo distintivo del subdesarrollo en Lesotho. Hasta principios de los

* Se publicaron partes del presente artículo en "Gender and history in Southern Africa: A Lesotho 'Metanarrative?'" *Canadian Journal of African Studies* 30/2 (1996), pp. 183-213. Esta investigación también se describe con más detalle en Epprecht (1993, 1995, 1999a). El autor agradece el apoyo económico que recibió del Sindicato Canadiense de Empleados Públicos (sección 3908) en la última etapa de preparación.

años noventa, cuando la relación entre el número de hombres y mujeres empezó a normalizarse, éstas eran muchísimo más numerosas que aquéllos. Dicho desequilibrio se debía al hecho de que los hombres basutos emigraban para trabajar en las granjas, minas e industrias de Sudáfrica. El punto máximo de las migraciones laborales llegó en 1960 a más de 200 000 residentes legales de Lesotho en Sudáfrica, es decir, más de la cuarta parte de la población *de jure*. Por ejemplo, en las tierras bajas a lo largo de la frontera occidental, pese también al gran número de mujeres migrantes, algunos distritos tenían hasta cien mujeres por cada 68 varones de todas las edades (Lesotho, 1966). En el grupo de edad más importante de los migrantes (18-54 años), la relación entre los sexos era aún más asimétrica, alcanzando una proporción de 100:20. Aldeas enteras quedaban virtualmente despobladas de varones saludables y maduros.

Tanto el sentido común como las observaciones más casuales en el Lesotho contemporáneo sugieren que tales desequilibrios genéricos tan extremos y prolongados debieron haber tenido algún efecto en la sociedad basuta. Numerosos estudios sociológicos y antropológicos de excelente calidad confirman lo anterior.¹ Por ejemplo, muestran que la ausencia física de los varones les abrió a las mujeres nuevos espacios para afirmar su autonomía y realizarse. Así, en un caso único en África, desde hace varias décadas las basutas han tenido una tasa de alfabetismo más alta que los hombres. En parte, y como resultado de eso, es notable su presencia en los altos niveles del servicio público y en la universidad como directoras de instituciones que van desde escuelas y hospitales hasta empresas paraestatales. Incluso figuraron en su propio “partido femenino” en 1992-1994, durante la campaña electoral para el Parlamento, lo cual llama la atención al ser poco común en África que las mujeres constituyan una minoría importante de los jefes de tribu tradicionales. Desde luego, todo esto se añade a su principal responsabilidad: la “reproducción” en sus múltiples sentidos dentro de la sociedad africana. Como lo expresó el Comisionado Residen-

¹ Véase sobre todo, Ashton (1952), Poulter (1976), Murray (1981), Coplan (1994), Gay (1980) y Gill (1992). Muchos de los temas explorados en esos trabajos académicos también son plasmados en forma narrativa en Kendall (1995) y Nthunya (1996), y son retratados de manera convincente en videos: Edkins (1990, 1991).

te de Gran Bretaña en la época en que el país todavía era conocido por el nombre de Basutolandia, que data de la colonia, las mujeres son “el sostén de la familia [porque] generalmente ellas se ganan el pan y también cultivan los campos agrícolas” (Basutoland, 1948:352).

Los logros de las basutas destacan en un contexto de impedimentos legales, violencia sexual generalizada y una dependencia económica estructural de los hombres. Como declaró una mujer basuta: “El resultado del trabajo les pertenece a los hombres, pero nosotras hacemos todo el trabajo.”² Muchos de los estudiosos mencionados en la nota 1 reconocen eso, y con frecuencia elogian la flexibilidad, fortaleza e inventiva de las basutas. No obstante, pocos de ellos ofrecen un sentido histórico para las luchas de las basutas, y sí en cambio, nos dejan con la impresión de que los sufrimientos de las mujeres son eternos y con la insinuación de que, de alguna manera, la inequidad genérica, la injusticia y la violencia son naturales y nada sorprendentes, salvo por su grado.

El primer objetivo del presente estudio es refutar dicha insinuación al recopilar datos empíricos acerca de la historia y lucha de género de las mujeres en Lesotho. Esos datos deben ser de interés más allá de las estrechas fronteras del país. En realidad, Lesotho fue uno de los puestos fronterizos más importantes del “imperio” laboral de Sudáfrica. Por el estudio de su historia, podemos entender mejor cómo la “mezcolanza de patriarcados” de la región fue confeccionada e implicada en el desarrollo del capitalismo racial en todo el sur de África (Bozzoli, 1983:171).

El segundo objetivo del presente estudio consiste en problematizar los discursos y conceptos analíticos androcéntricos que prevalecen en el saber moderno acerca de Lesotho. De hecho, desde hace mucho tiempo, en otras partes del mundo, los historiadores que estudian las relaciones de género han puesto en duda algunas de las caracterizaciones más comunes encontradas en los estudios modernos, en especial la distinción entre “lo privado” y “lo político”. En el caso de Lesotho, tales binomios abundan: “conservador” *versus* “radical”, “tradicional

² Anónima, citada en Murray, 1979:354.

versus “moderno” y “cristiano” o “progresista” *versus* pagano” o “feudal”. De manera intuitiva sabemos que tales construcciones dualistas no permiten matices, oscurecen los comportamientos, a menudo contradictorios de las personas, e imponen supuestos inapropiados y engañosos provenientes de Occidente. Al sacar a la luz las perspectivas de la mujer referentes al Estado, la política, el desarrollo y la cultura, perspectivas que hasta ahora han sido silenciadas o pasadas por alto, el presente estudio pretende dar sustancia a la intuición, enriqueciendo nuestra comprensión de las maneras en que los supuestos androcéntricos influyen decisivamente en los modos dominantes de análisis y discurso académicos.³

Lesotho y la historiografía de género en el sur de África

A partir de una revisión de la historiografía de Lesotho, emergen dos temas principales: en primer lugar, cómo los basutos llegaron a ser un pueblo/una nación y, en segundo, cómo llegaron a su actual estado de precariedad. En ambos casos, los grandes hombres tienden a dominar la narrativa. Por ejemplo, una abundante literatura pormenoriza la vida y genio del fundador de la nación, Moshoeshoe I, mientras que los misioneros, comerciantes europeos y líderes políticos basutos de sexo masculino también ocupan un lugar prominente.⁴ En la historia de Lesotho, esos grandes hombres no son los únicos “motores del cambio”. Más bien, los historiadores han escudriñado minuciosamente las estructuras económicas y políticas que subyacieron a sus actividades, así como las que las inspiraron o limitaron. Por ejemplo, la interpretación más común

³ Surgen graves dificultades metodológicas cuando se investiga a actores históricos mayormente invisibles (las mujeres) y procesos inefables, como la toma de decisiones dentro de los hogares o cambios en la ideología o en la conciencia. Dichas dificultades exigen, y reciben, un grado de atención que no es posible en el presente artículo (véase Epprecht, 1999a, 1999b). Geiger (1992), Eichler (1991), Manicom (1992), Johnson-Odim y Strobel (1992), Meena (1992) y Morrell (1998) también exploran las cuestiones de investigación/representación que son propuestas por el análisis feminista de tipo socialista o materialista, las cuales he invocado con el fin de guiar la presente investigación.

⁴ Por ejemplo, véase Ellenberger y MacGregor (1969), Sanders (1975), Thompson (1975), Edgar (1988) y Gill (1993).

de la época colonial es una versión de la teoría de la dependencia, según la cual la política cínica de Gran Bretaña de "negligencia benigna" o *laissez-faire* trajo a los basutos con el fin de beneficiar a las empresas británicas y los intereses británicos en otras partes de la región. Los ingleses intentaron asegurar un flujo constante de mano de obra barata de varones basutos hacia las minas de Sudáfrica al reestructurar el sistema tradicional de jefes de tribu basutos, transformándolo en una clase sumisa de "agentes del dominio extranjero" y "fanáticos feudales descorteses".⁵ Ayudados y animados por la Iglesia católica "conservadora", estos últimos asumieron el control del Estado en el momento de la independencia para continuar, e incluso de varias maneras intensificar, los patrones debilitantes y violentos de la época colonial.⁶

Pese al hecho de que esta historiografía a menudo es fascinante y a la vez bien argumentada, por lo general no aborda la cuestión de la mujer y el género, o bien, minimiza las contribuciones de aquélla al cambio histórico. Por ejemplo, 'Mamohato' —quien según el misionero contemporáneo D. Frederic Ellenberger se quedaba a cargo de la capital Thaba Bosiu cuando Moshoeshoe I viajaba— aparece en descripciones subsecuentes tan sólo como la procreadora de herederos o como una simpática criada de mesa. El hecho de que al parecer Moshoeshoe la mató en un ataque de ira por su supuesta infidelidad casi nunca se utiliza para no manchar su reputación como esposo amoroso y hombre pacífico.⁷ También se observa un patrón doble similar en las evaluaciones hechas por historiadores de 'Mantsebo Seeiso Griffith, la Suprema Regenta en Jefe de Lesotho de 1941 a 1960. En la literatura de ese periodo, fue tratada de manera superficial o incluso injuriosa. Además, se siguen haciendo aseveraciones casuales de que ella era una "clienta" de los ingleses, sin el apoyo de las pruebas que los historiadores normalmente exigen cuando hacen afirmacio-

⁵ Esto, según el lenguaje desagradable de la prensa radical de Lesotho (*Basutoland Newsletter*, 21 de mayo, 1965).

⁶ Es posible encontrar elementos de dicha tesis de traición o dependencia en obras de autores con tendencias ideológicas tan variadas como Pim (1935), Majeke (1952), Weisfelder (1974), Stevens (1967), Kimble (1986), Leeman (1985) y Showers (1989).

⁷ Ellenberger, *History*, volumen inédito citado por Sanders (1975:50).

nes fuertes acerca de los líderes masculinos (por ejemplo, véase Coplan, 1994:110).

Los casos de 'Mamohato y 'Mantsebo ilustran una tendencia más amplia de concebir y retratar a las basutas en roles estereotipados tales como esposa, madre o prostituta, o bien, como instrumentos de "dispensadores" masculinos del poder ("bienes" y "objetos" según Judy Kimble —Kimbale, 1983). Esos retratos están plagados de clichés no fundamentados acerca de la supuesta naturaleza de las mujeres, incluyendo su presunta "debilidad" (física y moral), su "conservadurismo" (lo que implica una comprensión de la política que es a la vez provincial o, por falta de visión, demasiado práctica) y su "religiosidad" (implícitamente irracional o crédula). Mientras tanto, en la historiografía la tendencia hacia la división en períodos ha puesto el énfasis en sucesos de especial importancia para los varones, particularmente para los de la élite, y por ende, las batallas, los trabajadores migrantes de sexo masculino, los acontecimientos relacionados con la Constitución y la política partidista han tendido a ser el único objeto de atención. Acontecimientos clave para las mujeres, como la criminalidad de su movilidad (1915) y su reconocimiento *de jure* como adultas (1943), apenas llegan a mencionarse y difícilmente son considerados en cuanto a su efecto en el desarrollo de Lesotho como nación.

Hasta cierto punto es posible explicar las suposiciones en favor de las actividades de los varones por el androcentrismo de las fuentes convencionales. Simple y sencillamente, los autores de informes gubernamentales, censos, narraciones de viajes, registros eclesiásticos, diarios, correspondencia oficial, artículos periodísticos y tradiciones orales "oficiales" eran hombres en su gran mayoría. Y esos hombres generalmente no hablaban de las mujeres o de las relaciones de género salvo cuando aquéllas interferían con la diseminación de la civilización tal como ellos la conocían. Por lo tanto, en las fuentes convencionales la información relativa a las mujeres generalmente aparecía sólo en dosis muy pequeñas. Además, muchas veces dichas dosis estaban expresadas en un lenguaje que evitaba la referencia directa a las mujeres. Por ejemplo, las palabras "africano", "nativo", "granjero" o incluso "persona" se referían, casi por definición, a los hombres. En 1953, una circular

oficial anunció: “Todo el mundo debe asistir a estas reuniones, so pena de enjuiciamiento. También deben asistir todas las mujeres y los niños”.⁸ Las traducciones del sesotho han constituido otro factor más que ha borrado a las basutas del registro histórico. Notablemente, en los casos en que los pronombres *oa* u *o* pueden significar él o ella, casi siempre se traducían como “él” en inglés, aun cuando claramente se referían a una mujer (como en el caso de “cabecillas” femeninas). Por otra parte, es casi indudable que la discreción de las basutas respecto de asuntos potencialmente controversiales ha contribuido a su carácter invisible para los historiadores. Eso podría explicar la justificación de Maloka, de otra manera improbable, de casi pasar por alto a las mujeres en su estudio de los migrantes basutos a Sudáfrica: ¡no pudo encontrar ningún informante de sexo femenino! (Maloka, 1995:vi).

A partir de los años setenta, algunas estudiosas comenzaron a poner en tela de juicio los supuestos y prioridades androcéntricos que subyacían a la historiografía. Primero, Martha Mueller encontró que el hecho de que las mujeres se retiraran para dedicarse a los asuntos domésticos o familiares no era resultado de su naturaleza supuestamente hogareña. Al contrario, convertirse en una esposa y madre ejemplar era la elección política más racional de la que disponían las mujeres bajo circunstancias en las que la política partidaria no solamente era manifiestamente “impotente”, sino que también provocaba la enajenación de la comunidad o la violencia y el castigo (Mueller, 1977:47). Este hallazgo concuerda con el de la antropóloga Judy Gay y con el concepto de “salida” discutido por Robert Fatton en relación con las mujeres del África subsahariana en su conjunto (Gay, 1980; Fatton, 1990). El concepto de “salida” implica que la esposa leal (o monja) es un actor político cuyas decisiones y estrategias tienen que ser consideradas como tales. Posteriormente, Judy Kimble sostuvo que no era posible entender las migraciones de los varones, ni tampoco la actual estructura de clases de Lesotho, si primero no se esclarecían los modos en que la subordinación de las mujeres (y, a través de ellas, de los hombres jóvenes) había tenido lugar

⁸ Archivo de *Liretlo*, Museo y Archivo de Morija, Lesotho.

en la sociedad precapitalista. También mostró que las basutas no aceptaron pasivamente la “presión triple” ejercida sobre ellas por el régimen colonial, los patriarcas basutos y las nuevas relaciones comerciales. De hecho, las basutas lucharon para aprovechar las oportunidades creadas por el colonialismo y las emergentes relaciones capitalistas de producción, especialmente al “huir” (Kimble, 1983, 1985).

En estudios sobre las basutas hechos posteriormente por Sandra Burman, Phil Bonner y Tshidiso Maloka, se aborda el tema de la resistencia femenina al patriarcado y colonialismo mediante la “lucha doméstica”, así como los efectos que eso tuvo en el desarrollo de la economía política de la región. Burman (1990) encuentra que las basutas intentaron maximizar los beneficios de los nuevos derechos legales en los años setenta del siglo XIX y que eso constituyó un factor clave para desatar la reacción política por la cual el gobierno colonial de El Cabo llegó a su fin. Por otra parte, las descripciones que Bonner ofrece de la presencia ilícita y actividades “indeseables” de las basutas en Johannesburgo y Brakpan después de los años veinte del siglo XX, también sugieren que la lucha doméstica fue un elemento importante que embrolló las intenciones de las autoridades coloniales, tradicionales y misioneras (Bonner, 1990, 1992). Este autor sostiene que, en realidad, el comportamiento indisciplinado de las basutas ayudó a preparar el terreno político para el surgimiento del *apartheid*. Maloka también considera a las mujeres “disolutas” en los pueblos fronterizos dentro de Lesotho, con el propósito de humanizarlas (con nombres y testimonios) y de alabar sus prácticas como una forma de resistencia al colonialismo y al capitalismo racial (Maloka, 1997).

Elizabeth Eldredge es, hasta el momento, la historiadora que ha tejido los hilos de la lucha de género y la historia de la mujer en Lesotho con mayor eficacia, al mostrar cómo aquellas estrategias de las basutas encaminadas a asegurar o mejorar su seguridad económica (así como la de sus familias) estimularon la comercialización de la agricultura en el Lesotho precolonial y colonial temprano. Sin embargo, lo hicieron de una manera en la que se tendió a exacerbar las desventajas estructurales de las propias mujeres. Esa contradicción se basó en la aguda percepción femenina de los peligros y dificultades del

“progreso” en el contexto del capitalismo racial y patriarcal —un grado demasiado alto de éxito económico o de emancipación entre las mujeres provocaba la reacción de los hombres—. En semejante contexto, el hecho de que las basutas supuestamente aceptaban, pasivamente, el privilegio de los varones era —en parte— una fachada, un intento selectivo y a menudo consciente, por parte de ellas, de evitar las reacciones de los varones ante el cambio, mientras que también pretendían conseguir alguna ventaja desde su posición extremadamente vulnerable (Eldredge, 1991, 1993). Asimismo, aquí encontramos ecos del trabajo de los Comaroff, para quienes la contienda librada por los europeos para “colonizar la conciencia” en África ocurrió más que nada por medio de símbolos, ritos y el lenguaje implícito, en tanto que uno de los principales campos de batalla del imperialismo consistió en la lucha por reconstruir el hogar africano de estas maneras pacíficas. Éste fue un campo de batalla en el que las mujeres africanas fungieron como actores centrales, y el triunfo de los europeos fue mucho más equívoco que en la esfera militar o política (Comaroff y Comaroff, 1991). Por otra parte, para Parpart y Staudt, la lucha entre los géneros —incluyendo controversias acerca del sentido de palabras y espacios— estuvo “en el meollo de los orígenes del Estado, el acceso al Estado y las asignaciones de recursos hechas por el mismo” en el África colonial (Parpart y Staudt, 1990:6).

En este artículo se plantean muchos de los mismos tipos de preguntas, llevadas a las cuatro décadas formativas anteriores a la independencia de Lesotho en 1966. En ese periodo se agudizaron las contradicciones del régimen colonial y del paternalismo de los misioneros, creando en ocasiones nuevas oportunidades y dilemas dramáticos para las mujeres basutas. ¿Cómo respondieron las basutas a las cambiantes circunstancias en esa era modernizante? ¿Cómo afectaron sus actividades a esas circunstancias? ¿Y cómo conformaron la lucha de género y la doméstica a la conceptualización misma e implementación de estrategias para la reforma política y el desarrollo económico? Subyace a esas preguntas el supuesto de que no podemos lograr una buena comprensión de los procesos de toma de decisiones en el ámbito del discurso público, si antes no examina-

mos de manera crítica los procesos de toma de decisiones dentro de la esfera de las negociaciones en el hogar y nuestra propia subjetividad, como investigadores formados según las tradiciones académicas de Occidente.

La evidencia desde Lesotho

1. El sesotho

Los basutos se unieron como pueblo después de 1824, a partir de por lo menos treinta grupos diferentes de refugiados, "bosquimanos" y súbditos de jefes de tribus que hasta entonces habían sido independientes. Por lo tanto, el sesotho como un *corpus* preciso de costumbres que los uniera, simple y sencillamente, no existía cuando los primeros europeos arribaron en 1833 para empezar a registrar ese fenómeno. Al contrario, el sesotho se desarrolló de modo irregular a lo largo de las décadas subsecuentes, conforme grupos o individuos específicos apelaban a la "costumbre" o a la "tradición" para encubrir lo que de otra manera habrían sido descaradas tomas de poder y de tierras en contra de sus rivales. Las luchas relativas a las que constituyan "costumbres reales" también se vieron reflejadas en los diversos juicios sobre ellas emitidos por misioneros europeos y oficiales coloniales. En cuanto a las relaciones de género, los observadores europeos han dejado un registro voluminoso de opiniones acerca del sesotho, que van desde la repugnancia y el escándalo hasta la admiración "de mala gana" o incluso abierta. Escogieron a sus favoritos de la localidad. Por ejemplo, los amaTembúes en el suroeste del país eran, en la opinión de un Comisionado Residente, "morales de una manera diferente [superior]" de otros basutos debido a la capacidad relativamente mayor por parte de los hombres de controlar a sus esposas.⁹ En contraste, la reputación de los baTlokoas en el noreste era contar con mujeres decididas y políticas, y con una "tradición" temprana y pronunciada de colocar a éstas en el puesto

⁹ "Informe del Comisionado Residente a la Comisión Pim", página 11, Londres, Public Records Office (de aquí en adelante, PRO) DO 119/1051.

de regente. Con el tiempo, tradiciones inventadas que servían para consolidar el poder y prestigio de la clase y el linaje preferidos para la colaboración (los jefes baKoenas), fueron codificadas como las Leyes de Lerotholi (1906).

No obstante las innovaciones, contiendas y variaciones locales, se puede hacer una generalización con bastante seguridad respecto al sesotho en la era precolonial: juzgadas de acuerdo con las normas modernas, las relaciones de género “correctas” entre los basutos eran opresivas y explotaban a la mujer.¹⁰ A las mujeres se las trataba como a niñas, perpetuamente sujetas a la autoridad de sus tutores masculinos. Entre sus quehaceres figuraban la mayor parte de los trabajos agrícolas, preparar los alimentos, destilar cerveza de sorgo, parir y criar a los hijos, conseguir agua y combustibles, y atender el hogar. Tales quehaceres podían ser dirigidos según los deseos de sus tutores masculinos. Por ejemplo, un hombre podía ordenar a su esposa que destilara cerveza como un modo de atraer a otros varones a fin de que lo ayudaran a preparar los campos para el cultivo (Eldredge, 1991:722). Asimismo, la sexualidad y fertilidad de las mujeres también estaban estrechamente controladas y explotadas con el propósito de concentrar el poder en manos de los jefes de los linajes.

El poder de los hombres para controlar a las mujeres provenía de varias fuentes evidentemente antiguas, sobre todo de la propiedad de los principales medios de producción. Salvo pocas excepciones, el sesotho prohibía que las mujeres poseyeran ganado, la principal fuente de alimentos, vestimenta y riqueza transferible. Por lo general, las mujeres no podían disponer de las tierras si no era por conducto de los hombres, generalmente cuando se casaban. Como la distribución de los alimentos también constituía una prerrogativa de los varones, una mujer ni siquiera podía asegurarse para ella una parte de lo que ella misma producía. Aún más, para su subsistencia seguía dependiendo en gran medida de la buena voluntad del jefe del

¹⁰ Tomando en cuenta los peligros del “presente etnográfico” en cualquier discusión de las costumbres o tradiciones de África, mi evaluación del sesotho se basa en: Cape of Good Hope (1873, 1883), Ashton (1952), Germond (1967), Ellenberger y MacGregor (1969), Phoofoolo (1980), Gay (1980), Seiso *et al.* (1990), Eldredge (1993) e información recopilada en las entrevistas orales. Para perspectivas regionales acerca del cambio en la época precolonial, véase Guy (1990) y Golan (1990).

hogar. Por ejemplo, aunque los cereales eran cultivados mayormente por las mujeres, los excedentes se almacenaban en pozos y cestos en el *kraal* (corral) del ganado, en donde ellas no debían entrar. En tiempos de hambruna, por lo regular eran las mujeres las primeras en verse obligadas a merodear por alimentos de muy baja calidad. Como supuestamente ocurrió durante la “hambruna de las criadas” de 1802 a 1803, cuando las mujeres que hablaban sesotho simplemente fueron “liberadas” de sus matrimonios para valerse por sí mismas (Eldredge, 1993: 75-76).

Los hombres ejercían el control sobre las mujeres principalmente a través de la costumbre de *bobali* o “precio de la novia”. El *bobali* consistía en una cantidad determinada de reses u otras bestias que la familia del novio entregaba a la de la novia. Tradicionalmente, el *bobali* era de 10 a 20 cabezas de ganado; sin embargo, la cantidad exacta estaba sujeta a negociación. Por lo general, la hija de un jefe de tribu merecía más, mientras que una hija que había sido “echada a perder” por un embarazo prenupcial recibiría menos. Esta última situación era un incentivo para que los padres vigilaran de cerca el comportamiento de su hija (aunque en el caso de deslices, se culpaba al muchacho y no a la muchacha). Eso les daba a los padres el derecho de exigir compensación por parte de la familia de un hombre que había seducido, raptado o “dañado” de otra manera a su hija antes del casamiento (la compensación normalmente consistía en cinco bestias). Las hijas no podían decir nada respecto a la cantidad de los pagos del *bobali*, el momento en que se hacían o la compensación por los “daños” que, al igual que el compromiso matrimonial, era responsabilidad de los padres.

La autoridad que los hombres ejercían sobre las mujeres también provenía de una ideología que valoraba más a aquéllos que a éstas. Los padres de familia amaban por igual a hijas que a hijos, pero solamente estos últimos podían madurar. Daba sustancia a esa ideología el control que los varones ejercían por medio de la violencia, lo que se extendía al derecho, reconocido por la sociedad, de utilizar la disciplina física con los “niños” hasta llegar al punto del homicidio impremeditado, si eran provocados suficientemente. Tal como lo indican

los ejemplos de 'Manthatisi' y 'Mamohato',¹¹ el hecho de que un esposo o hijo usara la fuerza bruta contra las mujeres más ancianas y respetadas, o incluso las aterrorizara, era más o menos socialmente aceptable, si se interpretaba su desobediencia como un desafío al honor del varón. Por lo tanto, la aseveración hecha por Phoofolo de que los ataques a las esposas eran "comunes" entre la mayoría de la población en el siglo XIX casi sin duda está justificada. Lo mismo puede decirse del comentario hecho por Eldredge en el sentido de que "se consideraban como normales" los raptos a la fuerza y otras formas de abuso de las mujeres (Phoofolo, 1980:40; Eldredge, 1993:135).

Mediante el sistema del *bohali* y el principio concomitante de que los hijos habían sido "eructados por la bestia", el esposo y su familia o patrón conseguían derechos legales sobre la esposa y también sobre su prole. Los pagos de *bohali* garantizaban que los hijos le pertenecían al esposo y a su familia o patrón, independientemente de la paternidad biológica, la muerte del hombre o la huida de la mujer para alejarse de su esposo. Así, si el esposo moría, el mayor de sus hermanos varones (*bo kenela* o "*kenelaed*") podía "heredar" a la mujer. Si ella moría antes de tener hijos, la familia del esposo tenía el derecho de exigir que alguna hermana menor de la esposa ocupara su lugar (*bo seantlo*). Un hombre podía tomar a cuantas esposas quisiera (poliginia, o *sethepu*), siempre y cuando estuviera en condiciones de hacer los correspondientes pagos de *bohali*. También era posible que un hombre cambiara esposas con otro, como señal de amistad (*bo kenyana matlung*) o que "prestara a una mujer joven como "concubina" (*ngqetsi*) a otro hombre como recompensa por servicios prestados. Es posible que los primeros misioneros hayan exagerado cuando describieron a las mujeres como "el mayor artículo de comercio" y casi la única mercancía en el país",¹² pero de todos modos atinaron al percibir la esencia patriarcal de las acostumbradas relaciones de género del sesotho.

¹¹ Ellenberger y MacGregor (1969) describen cómo 'Manthatisi', una mujer culta y venerada, se encontraba deprimida y asustada después de entregar el poder a su despótico hijo, Sekonyela, en los años veinte del siglo XIX. 'Mamohato', como ya se mencionó, murió después de ser salvajemente golpeada por su esposo en 1834.

¹² Schumpf y Gerard, citado en Eldredge, 1986:248.

La opresión y explotación de las mujeres basutas eran mitigadas por costumbres que servían para protegerlas del abuso flagrante o la negligencia, lo que les permitía expresar sus querellas y les daba importantes áreas de autonomía relativa frente al control de los hombres. Notablemente, un esposo tenía la obligación de proporcionar a su cónyuge dos de sus tres campos y cualesquier otros recursos productivos necesarios para ella y para el mantenimiento de su “casa”. Las mujeres también contaban con derechos de usufructo de un huerto contiguo a su choza, podían criar sus propias aves de corral y tener sus propios cerdos —que llegaron a conocerse como “el ganado de las mujeres”—, después de que éstos fueron introducidos por los misioneros. Las mujeres tenían el derecho de intercambiar su mano de obra, así como artesanías especializadas, tales como ollas y canastas, por cereales o servicios. Tanto los huertos como los animales y los ingresos del comercio cumplían con el propósito de proporcionar a la mujer y a sus hijos un medio de subsistencia, por lo cual quedaban fuera del ámbito de autoridad del esposo. Sin embargo, aunque en última instancia las decisiones acerca de la siembra, la cosecha, las inversiones y, posteriormente, la venta de los productos competían al hombre, éste tenía una fuerte obligación moral de consultar con su esposa sobre todas esas cuestiones. Si no lo hacía era motivo suficiente para que su esposa se quejara con sus parientes y, a través de ellos, con el jefe, en casos extremos. De hecho, los derechos morales de las mujeres para reclamar su parte de la producción excedente eran tan sólidos que más tarde los misioneros protestantes los desaprobaron al creer que desalentaban el trabajo arduo y la frugalidad de los hombres.¹³

También se lograba un equilibrio en el control de los hombres sobre las mujeres gracias al reconocimiento, por parte de la sociedad, de que la sexualidad femenina era normal, sana y deseable. El esposo debía darle a su esposa satisfacción sexual, lo cual se entendía en esa época principalmente en términos de relaciones sexuales frecuentes que resultaran en un embarazo. Si un esposo no cumpliera en ese sentido, su cónyuge tenía

¹³ Es decir, ¿por qué habría de trabajar duro un hombre si su esposa podía apropiarse de sus ahorros basándose en sus obligaciones morales para con ella? (Eldredge, 1993:123, citando al Rev. Stenson en 1877).

el derecho de humillarlo al hacer públicas sus querellas, de pedir el divorcio o de buscar la intimidad sexual (*setsualle*) con otra persona. De esas opciones, la alternativa preferida por la mayoría era el *setsualle*. En casos legítimos de negligencia y en la medida en que permitía que se mantuvieran “ficciones útiles”, incluso era posible que tanto la familia como la comunidad condonaran el adulterio de una esposa. En efecto, un hombre negligente (o impotente) o su familia podía alentar de manera insistente a su esposa a conseguirse amantes, confiados al saber que, debido a los pagos del *bohali*, cualesquier hijos que ella tuviera serían, sin duda alguna, del esposo y que serían aceptados como tales por la comunidad. Por lo tanto, la infidelidad de una esposa no constituía una amenaza para la herencia y ni siquiera, necesariamente, para el honor. En la opinión de uno de los primeros misioneros, el resultado fue que:

De hecho, la inmoralidad siempre ha sido penalizada por la ley y la usanza, pero eso no la ha impedido. La opinión pública le guiña el ojo, y se piensa que no es motivo de vergüenza para un hombre o una mujer tener *setsualle* (intimidad) con una persona del sexo opuesto. Si son sorprendidos por el esposo de la mujer, se le exige al hombre que pague con ganado, pero no hay estigma social para cualquiera de las personas involucradas.¹⁴

El *bohali* también tenía el efecto de incrementar el valor de las hijas que, de otra manera, eran devaluadas por la ideología patriarcal. Puesto que éstas representaban una fuente potencial de ingresos para la familia, eran, según un aforismo del sesotho, “el banco de la nación”. Conscientes de su valor en ese aspecto, en algunos casos las hijas podían imponerles su voluntad a sus padres de maneras que posteriormente fueron interpretadas por los gobernantes y misioneros del periodo colonial como evidencia de una disciplina “extremadamente laxa” por parte de los progenitores (Dutton, 1923:79).

¹⁴ Ellenberger y MacGregor, 1969:279. Es obvio que los misioneros no comentaron sobre tales asuntos desinteresadamente. Sin embargo, es significativo que observadores laicos hicieron señalamientos muy por el estilo. De ahí que la predilección de las mujeres africanas por las relaciones sexuales extramatrimoniales es un tema muy discutido en los testimonios en Cape of Good Hope (1883). El único investigador mosotho que ha estudiado las relaciones sexuales entre los basutos en la época precolonial también acepta esta visión (Phoofolo, 1980).

Por último, el *bobali* protegía a la esposa porque proporcionaba un peso material a su derecho de protestar por casos legítimos de negligencia o abuso. Específicamente, una esposa agravada podía volver con su familia (*bo ngala*), donde tenía el derecho de permanecer hasta que su esposo llegara para pedir su regreso. Lograr que ella volviera, normalmente requería de una disculpa pública, una multa pagada a los parientes masculinos de la mujer y la promesa de portarse mejor en el futuro. Si no cumplía con esas condiciones, un esposo abusivo perdía no solamente la mano de obra productiva de su esposa, sino también la inversión que él o su familia habían hecho al darle ganado a la familia de la mujer. La disposición de los padres para mantener a su hija en esos casos difíciles se veía fortalecida por una ideología según la cual el abuso de una hija equivalía a la vergüenza del padre. En 1874, Ramokoele testificó lo siguiente en un tribunal: "Me llevo a mi hija porque está sujeta al maltrato constante y a golpizas. *El demandante no me respeta —le pega a mi hija muy a menudo con un palo*".¹⁵

La familia de la esposa también podía llevar al tribunal al marido negligente. En tales casos, el jefe tenía el poder de embargar hasta cinco séptimas partes de la cosecha del hombre, o bien, ingresos para mantener a sus "hijos" (Basutoland, 1961:35).

En el caso de que el mismo jefe fuera el esposo negligente, las esposas podían pedir la ayuda de sus parientes para intervenir en su nombre o recurrir al método, consagrado por el tiempo, de retirar los servicios domésticos o sexuales de los que dependía la mayoría de los hombres. En ese sentido, el lamento de Moshoeshoe al misionero Eugene Casalis es revelador:

¡No puede usted imaginar la manera en que estas mujeres nos afligen con sus riñas mutuas y las rivalidades que fomentan entre nuestros hijos! Verá usted, pese a todas mis reses y mi acumulación de cereales, hay días en que corro el riesgo de morirme de hambre porque todas mis esposas están de mal humor y cada una me manda con otra, "hasta", dicen, "hasta que encuentres a tu favorita, quien sin duda te tendrá reservado un bocado jugoso" (Germond, 1967:515).

¹⁵ (Las cursivas son mías.) "Komane vs. Ramokoele", Lesotho National Archives (de aquí en adelante LNA), Mafeteng, Civil Court Records, 9 de diciembre de 1874.

Aparte de semejantes conductos privados para la expresión de su descontento, existían instituciones y costumbres que les daban a las mujeres una voz política. Por ejemplo, el “tribunal de la mujer” o *thakaneng* generalmente era presidido por la esposa mayor del jefe de la tribu. Aunque por lo regular trataba exclusivamente asuntos relacionados con la mujer (tales como la iniciación de las jóvenes), las mujeres podían llevar a ese tribunal querellas en contra de sus esposos. En una fecha tan cercana como los años treinta del siglo xx, cuando se observó que el *thakaneng* estaba desapareciendo, era posible disciplinar a los hombres o multarles “cualquier cosa hasta una bestia” por su comportamiento grosero hacia una mujer.¹⁶ Aunque no era nada frecuente, las mujeres también podían desempeñarse políticamente como regentes (como ‘Manthatisi de los baTlokoas en la segunda década del siglo xix) o como representantes de la autoridad de su esposo ausente (‘Mamohato de los baKoenas en los años treinta del siglo xix). Informalmente, las mujeres contaban con otros medios para influir sobre la política de los varones. ‘Mantsopha es el ejemplo más conocido de una “profetisa” que tuvo un papel importante como consejera de Moshoeshoe I. A principios de los años cincuenta del siglo xix, “viajó por todo el país” como organizadora de las campañas militares en contra de los ingleses (Sanders, 1975:276). Entraba en un estado hipnótico, o *bothekethike*, vituperando contra el cristianismo, la ropa europea y los ingresos fiscales. Entre las mujeres menos prominentes, el *bothekethike* era un recurso espiritual útil para demostrar en público sus sentimientos de tristeza o abandono. Puesto que el *bothekethike* sólo podía ser curado mediante una atención solícita, algunos hombres llegaron a considerarlo como una táctica cínica de las mujeres para “conseguir carne” (Ashton, 1952:285). Posteriormente, algunos misioneros observaron que ciertas mujeres usaban el *bothekethike* como una treta encaminada a conseguir el consentimiento de su esposo para convertirse al cristianismo, o incluso, para ganarse su atención sexual (Perrot, 1970:161-162).

Es claro que el sesotho, al igual que la mayoría de las culturas basadas en la ganadería de esa región, subordinaba la sexualidad

¹⁶ Hugh Ashton, “Notes on native authority and native courts”, mayo, 1936, PRO DO 119/1073.

lidad y mano de obra de las mujeres en beneficio primordialmente de los hombres mayores, de manera que como personas las mujeres a veces sufrían afrontas, negligencia y abuso. No obstante, según la economía moral, los hombres debían abstenerse de cometer tales abusos y las mujeres disponían de medios de desagravio. Es más, debido al papel decisivo de éstas en el mantenimiento del bienestar económico del hogar y al hecho de que la riqueza se medía por las personas relacionadas con el linaje, era materialmente, y no sólo éticamente, sensato para los hombres asegurar que sus “hijos” fueran felices, productivos y que tuvieran muchos hijos. Mientras que no se puede negar que las basutas estaban sujetas, en teoría, al severo mando de sus tutores masculinos, la verdad es que, en cualquier hogar, una(s) esposa(s) contenta(s) podía(n) enriquecer a un hombre de manera importante. Hay pruebas implícitas, en la falta de interés que las basutas demostraban en algún sistema alternativo de sexo/género, de que no se sentían explotadas u oprimidas. Después de cuatro décadas de propaganda por parte de dos misiones cristianas apoyadas por numerosos incentivos estatales, apenas uno por ciento de la población se había convertido al cristianismo. De hecho, muy entrado el siglo XX, para la mayoría de las basutas “la tradición” proporcionaba una vía más confiable hacia el ascenso social y la seguridad, que las ideologías y leyes modernas, ostensiblemente emancipadoras.

2. Los primeros años del régimen colonial

El primer Estado colonial, bajo la jurisdicción de la Colonia de El Cabo, 1871-1884, canalizó sus pocas fuerzas a vigilar el orden público para evitar violaciones, agresiones, el matrimonio obligatorio, la “bigamia” y otros aspectos “repugnantes del sesotho. También ofreció una limitada emancipación legal para aquellas mujeres que renunciaron al sesotho y se hicieran cristianas. Se diseñó un sistema legal doble (romano-holandés *versus* consuetudinario) para inducir a los hombres, especialmente, a convertirse en trabajadores “progresistas”, contribuyentes de impuestos y consumidores de los productos in-

gleses. El gobierno de la Colonia de El Cabo también creó otros incentivos positivos para que los basutos abandonaran lealtades y costumbres del sesotho, lo cual potencialmente emanciparía a las mujeres de los abusos a los que estaban expuestas. Por ejemplo, gravó un impuesto *de facto* sobre cada esposa, como una manera de desalentar la poliginia y requirió el registro de cada matrimonio, sin excepción, para asegurar que la mujer había accedido a él en vez de ser obligada. Mientras tanto, a cuatro magistrados se les dio poderes no definidos para intervenir en los asuntos maritales de los basutos. Con frecuencia, por iniciativa propia, comenzaron a conceder el divorcio en formas de matrimonio cristianas y del sesotho, multaron a los hombres basutos que violaron las normas “civilizadas” de comportamiento hacia las mujeres, e incluso ofrecieron sus propias interpretaciones de las “buenas” costumbres. Apenas dos años después del inicio del régimen colonial, un magistrado se jactó de haber incitado una verdadera revolución:

Muchas muchachas me pidieron protección e impedí muchos matrimonios forzados. También acudieron para pedir protección mujeres que habían sido maltratadas por su esposo y sus parientes. El resultado es que en la actualidad, rara vez —si es que alguna— se intenta efectuar un matrimonio forzado; tampoco se sabe de muchos casos de degradación flagrante u opresión de las mujeres. Uno encuentra a hombres de todas las tribus y clases con sus azadones, junto con sus esposas, cultivando o desherbando los campos (Cape of Good Hope, 1873:65).

En realidad, el derecho romano-holandés que se aplicaba a los cristianos también concedía extensos derechos patriarcales sobre las mujeres y las propiedades. En lo fundamental, dicha ética no se oponía a la dominación por parte de los varones (como sus proponentes estilaban afirmar), sino simplemente a ciertas manifestaciones específicas de ella. En un grado posiblemente mayor que en el caso de las costumbres del sesotho, se esperaba que el hombre cristiano impusiera un mando “sabio” sobre su “pareja”, la leal y humilde “reina de la casa”. Las escuelas que se establecieron para niñas en ese periodo temprano se centraban en la capacitación para ese papel, de un alcance evidentemente más estrecho que el dictado por la cos-

tumbre. El programa de estudios era así: "Lavar, remendar, coser sencillamente, cocinar sencillamente y quehaceres domésticos en general" (Cape of Good Hope, 1883:386). Por otra parte, el nuevo régimen también condonó tácitamente el uso de la violencia contra las mujeres que se rebelaban en contra de su papel. Como lo expresó un oficial, tomando distancia de la propaganda de los misioneros: "Creo que se ha exagerado mucho respecto al maltrato que se da a las esposas. De vez en cuando reciben alguna paliza, pero no más frecuentemente de lo que merecen" (J. H. Bowker in Cape of Good Hope, 1883:219).

El dinero en efectivo, más que las leyes coloniales, resultó ser un medio mucho más eficaz para que las mujeres afirmaran su autonomía y protegieran sus intereses y los de su familia. En fechas tan recientes como 1876, se dice que una mujer ganó suficiente dinero vendiendo bordados en el contiguo Estado Libre de Orange para saldar las deudas de su esposo (Burman, 1990:63). A lo largo del periodo del régimen colonial de El Cabo, las mujeres también utilizaban el dinero en efectivo para comprar propiedades (normalmente, a nombre de su hijo mayor), comprar ganado para el *bohali* de sus hijos varones, devolver el *bohali* pagado a su familia para huir de un esposo abusivo, financiar casos en el tribunal y adquirir "escobas" (*mafiele*, ya sea esposas más jóvenes para su esposo o, si eran viudas, "esposas" para ellas mismas). Con ahorros que acumuló trabajando como buhonera en El Cabo, 'Ma-Mathetsa consiguió los medios para legitimar su propio matrimonio y para "comprarle" a su esposo (y a sí misma) no sólo una, sino dos esposas jóvenes (Burman, 1990:63). Las mujeres "paganas" también instaban a sus esposos a adquirir arados, ampliar la producción de bienes agrícolas y migrar para trabajar en Sudáfrica a fin de enviarles dinero (Eldredge, 1993). Por otra parte, las basutas desempeñaban un papel importante al animar a los hombres a comprar armas como un medio de protección contra las intrusiones de los bóer y la duplicidad de los ingleses. Según un relato del regreso de un grupo de migrantes que no habían comprado armas en 1881: "Hombres, mujeres y niños se burlaron de todo el grupo, que además fue expuesto a todo tipo de afrentas; de hecho, el grupo fue expulsado de lo que se

consideraba la sociedad basuta ‘respetable’’ (Cape of Good Hope, 1881:13).

El éxito visible de algunas basutas gracias a esas estrategias pronto indujo a las autoridades coloniales a abandonar su posición anterior y, a la larga, traicionar sus propios principios supuestamente liberales. Ese cambio de opinión surgió como respuesta a una creciente oposición por parte de los jefes de tribu, de los cuales la administración dependía para mantener la paz y recabar los impuestos. Las quejas de los jefes acerca de las mujeres cada vez más indóciles alentaron al gobierno a desvalorizar, durante los años setenta del siglo XIX, muchos de los nuevos derechos que originalmente había otorgado a las basutas y a distanciarse de la postura más impositiva de los misioneros protestantes. El liberalismo fue desarraigado por completo debido a la Guerra Gu Won de las Armas, que se desató en 1881 y que no llegó a su fin sino hasta que la Oficina Colonial asumió la jurisdicción del gobierno colonial de El Cabo sobre el territorio en 1884. El tratado por el cual los jefes basutos accedieron a aceptar el gobierno de la Oficina Colonial confirmó explícitamente su poder sobre las mujeres, incluyendo a las cristianas. La sección 61 del nuevo reglamento administrativo prometió protección estatal para asegurar que las mujeres no dejaran sus aldeas sin el permiso de su tutor masculino.

A pesar de que, oficialmente, se hacía valer una interpretación reaccionaria de las “costumbres” después de la Guerra de las Armas, las mujeres basutas siguieron aprovechándose de las oportunidades ofrecidas por la floreciente economía capitalista en Sudáfrica. De hecho, el crecimiento demográfico progresivamente restringió la agricultura como opción de vida e hizo que en las áreas rurales la vida “cotidiana” fuera más y más difícil de sostener. Por lo tanto, al igual que en otras partes de la región, las basutas mostraron una propensión a arriesgarse ante los peligros, violar las costumbres y burlarse de la autoridad de los hombres al dejar el lugar para buscar una mejor suerte. Incluso en 1898, casi una cuarta parte de todos los migrantes registrados del distrito fronterizo de Mafeteng eran mujeres.¹⁷ Sus destinos preferidos fueron las granjas del

¹⁷ Censo, citado en Kimble, 1985:198. Para mediados del siglo XX, entre los migrantes legales la relación de mujeres a hombres subió a más de un tercio en Leribe

Estado Libre, lugares en el Rand y los “campamentos” locales de reclutamiento a lo largo de la frontera con Sudáfrica. Allí, sus principales actividades fueron destilar y vender cerveza y dedicarse a la prostitución, “estafando”, “saqueando” y “robando” los jornales difícilmente ganados de los mineros que volvían.¹⁸

Con frecuencia las condiciones en los campamentos y del otro lado de la frontera exponían a las mujeres a la violencia y a la suciedad. A título ilustrativo, la vida en las granjas del Estado Libre de Orange incluía raciones de alimento que eran casi para morirse de hambre, alojamiento sucio y agua contaminada, además de robos descarados por parte de los patrones. Por lo general, se requería que las esposas e hijas que acompañaban a los hombres proporcionaran su mano de obra durante la cosecha o en otras épocas de mucho trabajo, pero sin remuneración. Aun cuando se les pagara, en 1932 la Comisión Económica Indígena encontró a basutas en el Estado Libre que ganaban cantidades tan mínimas como cinco chelines al mes, o sea, menos de la mitad de los jornales de los hombres y menos de una cuarta parte del costo de vida mínimo estimado.¹⁹ La única manera de ganar “dinero de verdad” consistía en invertir sus pocos ingresos y proporcionar mano de obra adicional. Así, tras un día arduo en los campos, muchas veces con un bebé sobre la espalda, las mujeres iban caminando hasta las tiendas, compraban sorgo y destilaban cerveza.

Aunque el trabajo como migrante era muy duro para las mujeres, también ofrecía fuertes alicientes en la forma de bienes de consumo, libertad de movimiento e “incentivos de mercado” para que los hombres se portaran bien. Para las mujeres basutas, muy escasas y con mucha demanda en el área de Johannesburg, era relativamente fácil obtener dinero y nuevas parejas sexuales, y ambas cosas mejoraban su poder de nego-

y TY. Además, un número indeterminado pasó la frontera sin permiso y sin ser registrado. En vista de que posteriormente el gobierno consideró la posibilidad de cercar los principales caminos de montaña para evitar que esas mujeres se fueran, podemos suponer que los números fueron considerables (Basutoland, 1937:13).

¹⁸ Es decir, en las palabras de diversos oficiales coloniales. Por ejemplo, véase Pim, 1935:44; LNA S3/5/1/22-26 (Widows) y LNA S3/5/18/1-10 (Labour recruitment and deferred pay).

¹⁹ Basutoland, 1932b:15; Union of South Africa, 1932:196.

ciación en sus relaciones. Algunas mujeres enriquecían sus formidables reputaciones al adquirir habilidades con un cu-chillo o mazo. Para otras, había atractivos de diversión y licencia sexual que eran impensables en su aldea. Como lo recordaba 'Mamonnamoholo':

Era agradable. Incluso nos olvidábamos de nuestros propios hogares, teníamos hijos con diferentes hombres, nos quedábamos con hombres que no eran nuestros. Realizábamos *litokofele* ("ferias de ganado", aquí, al parecer, un término utilizado como eufemismo para "fiestas") [...] Nuestra forma de entretenimiento era la cerveza [...] Nuestra vida era exactamente como la de las reinas de tabernas clandestinas (Seotsanyana, 1984:54).

La creciente libertad de las mujeres respecto al patriarcado acostumbrado alarmó a la administración colonial y creó en los ingleses cierta simpatía hacia las peticiones de los jefes basutos de que tomaran una postura enérgica en contra del comportamiento "indócil" de las mujeres. Fueron dos sus temores. En primer lugar, la emancipación *de facto* de las mujeres socavaba el prestigio de los jefes convirtiéndolos, en varios casos escandalosos, en objeto de burla. Eso debilitaba la utilidad de los jefes como "gobernantes indirectos" e implicaba costos administrativos más altos. En segundo lugar, las actividades "ilícitas" de las basutas en la frontera o, peor aún, en el mismo Rand, tendían a perjudicar la rentabilidad y sustentabilidad del sistema de mano de obra de migrantes masculinos. Ésta era una consideración sumamente importante. En fechas tan tempranas como las postrimerías del siglo XIX, los ingleses ya dependían de la mano de obra migrante para generar los impuestos necesarios a fin de costear su administración y complementar la agricultura por abajo del nivel de subsistencia en las áreas rurales. Por lo tanto, las mujeres que interrumpían el flujo de dinero de Sudáfrica al territorio exacerbaban las tendencias hacia el empobrecimiento de las áreas rurales y el concomitante colapso social. Eso, a su vez, amenazaba con impulsar a números cada vez mayores de mujeres a salir del campo. Ya para la época de la Segunda Guerra Mundial, cuando la población de Lesotho efectivamente decreció, los oficiales ingleses temían un éxodo catastrófico de cientos de miles de basutos

desde el territorio, a menos que fueran más eficaces los vínculos que ataban a las mujeres a la tierra.²⁰

Los oficiales coloniales también sentían presiones de Sudáfrica para refrenar la migración de las mujeres. Les preocupaba especialmente el hecho de que “las prostitutas infestadas de enfermedades que contaminan a los hombres de las Reservas” eran la causa de enfermedades venéreas, el abuso del alcohol y la violencia, todo lo cual iba en detrimento del potencial laboral y la capacidad tributaria de los trabajadores basutos varones. No es de sorprender que los oficiales coloniales llegaran a considerar a “las mujeres disolutas” como “una molestia y un peligro para la comunidad”²¹.

En vista de dichas preocupaciones, los ingleses decidieron hacer del control de las mujeres un aspecto central de sus políticas estatales. En los primeros años eso consistió principalmente en apaciguar a los jefes al escucharlos con empatía cuando se quejaban de las mujeres fugitivas y en animarlos a ser enérgicos en su autoridad tradicional. No obstante, de manera progresiva los ingleses llegaron a pensar que las costumbres del sesotho les daban a las mujeres demasiada libertad. Por consiguiente, instituyeron leyes y políticas en un intento por reforzar la “espina patriarcal” de los jefes demasiado “liberales”. La Proclamación de Restricciones para las Mujeres Nativas de Basutolandia de 1915, según la cual era un delito si una mujer abandonaba su aldea sin el permiso explícito de su esposo o jefe de tribu, constituyó el estatuto más notorio en ese respecto. Le confería a la policía el poder de recoger y deportar a su aldea de origen a cualquier mujer de la que se sospechara de “vagancia”, lo que efectivamente ésta hizo en recorridos periódicos efectuados en los campamentos. También a los ingleses les dio por castigar a aquellos jefes que toleraran las actividades “ilícitas” de las mujeres, que cedieran ante las demandas de éstas de mayor autonomía y que, mediante sus decisiones poco enérgicas en el tribunal familiar, les permitieran a las mujeres “interferir demasiado con el derecho del jefe de la familia [y]

²⁰ A. G. T. Chaplin, “Labour emigration: Conditions on the Witwatersrand”, 17 de julio, 1942, PRO DO 35/1178/y847/1/1.

²¹ Assistant Commissioner to Government Secretary, 23 de marzo, 1928, LNA S3/5/1/22.

comprometer su autoridad" (Basutoland, High Court 22/1941). El Comisionado Residente llegó al punto de sermonear a los jefes, severamente y en público, diciéndoles que "el futuro de Basutolandia sería oscuro" a menos de que ellos pudieran controlar el comportamiento sexual de sus súbditos.²²

3. El régimen colonial "modernizante"

La Gran Depresión puso fin a la creencia de que la imposición de la domesticidad rural de las mujeres mediante el gobierno indirecto preservaría a Basutolandia como una colonia viable (que exportaba mano de obra masculina). El descenso vertiginoso de los precios de las mercancías y la reducción de los jornales en las minas se aunaron a una severa sequía para poner en evidencia lo que los basutos —tanto hombres como mujeres— ya sabían desde hacía mucho tiempo: el capitalismo racial tendía a empobrecer y marginar a los pobres, de por sí vulnerables. La situación era particularmente difícil para las viudas (en ese entonces, hasta un tercio de la población de adul- tas). El régimen colonial les había ofrecido fuertes incentivos a los jefes de tribu para desposeer a las viudas (quienes no pagaban impuestos) a favor de los hombres jóvenes (que sí los pagaban), quitándoles los dos campos que eran suyos por derecho consuetudinario.

La comisión indagadora de sir Alan Pim, así como su su- secuente informe de 1935, exigieron reformas relativamente radicales y gastos gubernamentales mucho más altos en el ren- glón de desarrollo para hacer frente a tales problemas. Se dio la más alta prioridad a proyectos como las presas y la cons-

²² Basutoland, 1932a:161. Es evidente que los juicios morales emitidos por los varones ingleses respecto al comportamiento "disoluto" de las basutas no solamente se derivaron de los intereses materiales de Gran Bretaña (ingresos fiscales, acumular mano de obra barata, el gobierno indirecto, el mantenimiento de jornales bajos en las minas, etc.). También reflejaron una contienda entre las masculinidades de los ingleses y las de los basutos. La estricta moral sexual victoriana de los ingleses ayudó a definirlos (a sus propios ojos) como una clase gobernante digna, racional y disciplinada en contraste con los "nativos" sensuales en un contexto en que las aseveraciones abiertamente racistas se estaban volviendo políticamente incorrectas. Sobre este tema de la sexualidad masculina y la política imperial en general, véase Stoler, 1989, y McClintock, 1995.

trucción de terrazas para controlar la erosión. También se prestó una atención importante a mejorar la salud y la educación, especialmente para las muchachas. Un objetivo clave consistió en hacer la vida más atractiva para las mujeres en las áreas rurales, por ejemplo al enseñarles a ganar dinero en sus propias aldeas mediante diversas "industrias caseras", con lo cual se evitaría la necesidad de que migraran o destilaran y vendieran cerveza (Meyerowitz, 1936). Al mismo tiempo, el puesto de jefe de tribu fue reformado, para asegurar que un número reducido de jefes respondiera más favorablemente a la disciplina burocrática moderna. Por ejemplo, se les encomendó a los jefes asalariados "progresistas" la tarea de vigilar las transgresiones en el medio agrícola que causaran la erosión de los suelos y que contribuyeran a ahuyentar a las mujeres del territorio.

Dichos esfuerzos tuvieron cierto grado de éxito, incluyendo cambios en la ley para concederles a las mujeres nuevos derechos y protección —el derecho de heredar mediante un testamento y de hacer testamentos ellas mismas, por ejemplo—. Sin embargo, nunca se prestó atención a las causas subyacentes del subdesarrollo, sobre todo al sistema de mano de obra migrante. La Organización de Industrias Caseras (OIC) ejemplificó los resultantes de fracasos en el desarrollo. La OIC se estableció en 1945 para capacitar a las mujeres en la producción y comercialización de artesanías. La intención era que ellas vendieran sus productos localmente y que, al conseguir dinero de manera respetable, se convirtieran en líderes de la comunidad y en ejemplos cuya conducta induciría a otras mujeres a renunciar a la migración y a la inmoralidad. Por diversas razones —incluyendo la inexistencia de un mercado para los productos y los diseños "abominables" y "ofensivos" enseñados por el instructor europeo—, eso no sucedió. De hecho, ya para 1949, después de una inversión de 22 000 libras esterlinas, no se había establecido siquiera una sola "unidad casera". Peor aún, de las 34 mujeres que egresaron de la escuela de artesanías, solamente 13 habían vuelto a sus aldeas. Se supone que las demás pasaron la frontera a escondidas en busca de un medio de subsistencia real (una tasa de éxodo considerablemente más alta que en el caso de las mujeres sin estudios).

Las fantasías manejadas por los expertos, por muy bien intencionadas o “lógicas” que fueran, no les proporcionaron sustento, como bien lo sabían las mujeres basutas.²³

A la luz de la manifiesta incapacidad del gobierno para hacer frente a las múltiples crisis ecológicas, económicas y sociales que causaron tantos sufrimientos en los años treinta del siglo xx, las basutas “progresistas” comenzaron a tomar las riendas del problema. En 1935, mujeres protestantes de la élite formaron la Asociación de Amas de Casa. Ya para principios de los años cincuenta, esa asociación contaba con secciones en casi todas las aldeas del país e incluía a mujeres de todas las clases y creencias. Detrás de su inocuo nombre doméstico, las Amas de Casa propagaron un mensaje de autosuficiencia de la mujer mediante la siembra de huertos, la reforestación, la producción y comercialización de bienes menores en cooperativas, la conservación de alimentos, etc. Tuvieron tanto éxito que asociaciones femeninas piadosas (*kopanos* o *manyanos*) en las tres principales iglesias cristianas empezaron a emularlas. En nombre de la “manera práctica de vivir la Biblia”, esos *kopanos* emprendieron proyectos de desarrollo comunitarios tan complejos como la construcción y mantenimiento de presas. Además, funcionaron con una autonomía notable respecto a las estructuras de poder de los varones; no solamente recabaron la mayor parte de sus fondos y se ocuparon de sus propios asuntos, sino que de manera constante, si bien calladamente, se resistieron a los intentos de los líderes de la Iglesia o de la comunidad para interferir. Incluso la Iglesia católica, la más abiertamente patriarcal de todas las instituciones europeas en el país, se vio frustrada en sus intentos por dirigir a sus Damas de Santa Ana.²⁴

A parte del trabajo realizado por los *kopanos*, las iglesias cristianas asumieron un importante nuevo papel en el desarrollo económico de Lesotho a partir de los años treinta del siglo xx. En particular, la Misión Católica Romana —maneja-

²³ Basutoland, 1949. Véase también Showers y Malahleha, 1992, sobre el destino igualmente desconsolador que tuvieron los proyectos para el control de la erosión.

²⁴ Véase Epprecht, 1993, para una discusión más amplia de los roles y contradicciones de los *kopanos* en ese período. Por su parte, Gaitskell, 1990, y Hansen, 1992, analizan las asociaciones de las mujeres africanas en contextos análogos en otras partes del sur de África.

da desde 1930 hasta principios de los años setenta por misioneros francocanadienses de la orden de Oblatos de María la Inmaculada (OMI)— impuso una visión alternativa del desarrollo que llegó a tener un profundo impacto material sobre las vidas de las basutas. Aunque en gran parte de la historiografía la OMI es vilipendiada por sus “actitudes paternalistas de barones feudales” (Weisfelder, 1974:141) y por sus actitudes “excesivamente conservadoras” hacia la política (Stevens, 1967:56), emerge una visión mucho más matizada si consideramos las posturas de las basutas pobres. En resumen, no obstante los fuertes elementos reaccionarios y patriarcales que caracterizaron a algunos de los miembros de la OMI, la Iglesia como institución se ganó una reputación de ser notablemente “progresista” porque hacía llegar a los pobres beneficios concretos y materiales. No hubo individuo que exemplificara eso mejor que el obispo Joseph Bonhomme.

Bonhomme se convirtió en obispo de Basutolandia en 1933. Era un hombre joven, ya conocido por su trabajo en la organización de sindicatos (sindicatos laborales católicos) en una ciudad industrial de Quebec. Una vez instalado en Lesotho, de inmediato lanzó una campaña vigorosa para erradicar las tácitas barreras raciales que había en la misión católica. Su meta consistió en africanizar la misión tan rápidamente como fuera posible. Para lograr ese fin, invitó a cinco órdenes de monjas canadienses a ir al territorio. Junto con una verdadera avalancha de sacerdotes y monjes de Quebec, las monjas iniciaron una enorme expansión de la infraestructura y “obras sociales de la misión —desde hospitales, escuelas, obras de riego, electrificación y caminos, hasta viajes a caballo para llegar a las aldeas más remotas en las montañas. En una época de graves reveses económicos para la colonia en su conjunto, las misiones católicas fueron hormigueros de construcción y de una relativa y aparente prosperidad.

Para fortalecer las apariencias, Bonhomme estableció las primeras sociedades cooperativas de Lesotho, modeladas de acuerdo con el “modo de Antigonish”,²⁵ que había sido desarrollado por la Iglesia católica en la parte más pobre del oriente de Ca-

²⁵ N. de la T.: condado y ciudad de Nueva Escocia.

nadá en los años veinte. El propósito de estas sociedades fue, principalmente, permitir compras a granel de bienes agrícolas y de consumo para las aldeas, así como facilitar la comercialización de la producción de bienes menores. Muchas de las misiones también establecieron molinos para moler los cereales al costo. De esta manera, las estaciones de las misiones llevaron a cabo una artimaña económica con los monopolios comerciales que dominaban al país (y, como los ingleses lamentaron calladamente a principios de los años cincuenta, privaron a Basutolandia de un total de hasta un millón de libras esterlinas al año).²⁶ Y al hacerlo, la OMI dio un servicio decisivo a los pobres. Que su esfuerzo rindiera tantos frutos hizo que se convirtieran en objeto de intensa hostilidad por parte de la comunidad de mercaderes.

Frente a esa hostilidad y la ambivalencia o maligna negligencia por parte del gobierno hacia el movimiento católico de cooperativas, Bonhomme presionó fuertemente para lograr la expansión del sistema, incluso recurriendo a subterfugios. Finalmente, en 1947, sus denuncias públicas del régimen colonial, del sistema de mano de obra migrante y de los “explotadores” de la comunidad de mercaderes rebasaron los límites de la tolerancia del gobierno.²⁷ Primero se habló con el gobierno de Canadá y después con el Vaticano, persuadiéndolos a que “retiraran” a Bonhomme tan pronto como fuera posible. En pocas semanas, Bonhomme fue deportado del país “debido , según un sindicalista prominente que también fue cofundador del Partido Comunista de Lesotho, “a su postura progresista en la lucha de los trabajadores”.²⁸

El siguiente obispo, J. D. DesRosiers, fue mucho más diplomático en sus relaciones con el gobierno. Sin embargo, la OMI siguió dando énfasis a más o menos las mismas “acciones sociales”. Ya para cuando se llevó a cabo la campaña electoral de 1965, dichas acciones incluían cientos de proyectos de desa-

²⁶ “Background paper to Sir Patrick Ashley-Cooper’s visit, 1952”, PRO DO 35/4461/154/11/1.

²⁷ Véase, en particular, su ataque general al gobierno, que envió directamente a la Oficina de Dominios en Londres (“Report on Basutoland”, PRO DO 35/4160), así como la letanía de críticas del capitalismo, “la maldita rueda del sistema de transpiración” en el semanario católico *Moeletsi* a lo largo de mediados de los años cuarenta.

²⁸ J. M. Kena, citado en Mohlakola, 1986:20.

rrollo comunitario en todo el país; hay que subrayar que muchos de ellos estaban bajo la dirección de monjas y *kopanos* femeninos. Debido a las largas filas que formaban los grupos de trabajadoras construyendo caminos en las montañas las mujeres se ganaron el sobrenombre de “*likhoſu tsa limela*” —bulldozers con senos—. Mientras tanto, el ingreso en un convento constituía una de las pocas vías abiertas para las mujeres de la colonia para que desarrollaran o ejercieran sus habilidades intelectuales, artísticas, administrativas e incluso mecánicas. En 1932 había 65 monjas basutas, un número que llegó a 500 en la época de la independencia (Blanchet-Cohen, 1976:257). En 1939, una monja mosotha fue nombrada Madre Superiora en un convento, lo cual sucedió décadas antes de que los hombres basutos obtuvieran un rango equivalente en la Iglesia. Según una monja mosotha, dichos logros han tenido un efecto sobre las perspectivas de desarrollo de los basutos:

Hoy día el pueblo respeta mucho a las monjas [...] Ellas construyen escuelas y conventos, ayudan a los pobres. Ese sacrificio es muy importante, puesto que no es el gobierno, sino la Iglesia, especialmente las monjas, quienes instruyen y educan a los niños. Fue la Iglesia la que estaba conduciendo al pueblo. Fue la columna vertebral de la nación. Y, de manera silenciosa, las monjas fueron la columna vertebral de la Iglesia.²⁹

4. *La política y la independencia*

Junto con irregulares esfuerzos para lograr el desarrollo económico, la era modernizante del régimen colonial presenció rápidos cambios políticos. Una vez más, contrariamente a los supuestos prevalecientes en la historiografía, las basutas no eran apáticas respecto de la política partidaria ni tampoco esencialmente conservadoras. Más bien, muchas de ellas habían estado asistiendo a reuniones anticoloniales en grandes y clamorosos grupos, incluso desde los años veinte (véase, por ejemplo, Edgar, 1988). Por otra parte, las mujeres desempeñaron un papel cada vez más prominente como jefas a lo largo de los

²⁹ Entrevista, Cecilia Makuta.

años treinta, pasando de una minoría minúscula a principios de siglo a aproximadamente una de cada ocho a mediados de los años cincuenta (Basutoland, 1955). Ya para 1960, cuatro de los 22 jefes de mayor antigüedad (o “Hijos de Moshesh”) eran mujeres. De acuerdo con los registros de los tribunales, esas mujeres no eran simples instrumentos pasivos de los hombres, sino que estaban dispuestas a valerse de los litigios, las intrigas políticas e incluso la violencia para lograr sus ambiciones personales. También es evidente que los hombres basutos las consideraban como buenas administradoras locales, quizá mejores que ellos mismos. En 1953, el jefe Leshoboro Majara declaró con franqueza ante sus pares: “Al estar investigando para ver cómo va la administración en Basutolandia, [he visto que] los hombres son mucho más débiles que las mujeres” (Basutoland, 1953:90).

En contraste, los oficiales británicos veían la feminización de los jefes con gran suspicacia, señalándola como una de las causas fundamentales de los celos e intrigas que dieron lugar a la “epidemia” de asesinatos rituales a fines de los años cuarenta y en los cincuenta. También les preocupaba que el hecho de que hubiera jefas de tribu contradecía su necesidad de tener un grupo de jefes “viriles” (es decir, despiadados y disciplinados) que pudieran imponer las políticas para el control de la erosión, las cuales no eran nada populares. Por lo tanto, en nombre de la “modernización” de la administración, promovieron públicamente el desarrollo de un grupo de jefes exclusivamente masculino que estuviera burocratizado. Según el informe Moore sobre las reformas constitucionales: “Una mujer, ya sea regenta o jefa por derecho propio, padece graves desventajas, en virtud de su sexo, para desempeñar las penosas tareas de su cargo”³⁰.

³⁰ Moor [sic], 1954:8. A la larga, las recomendaciones hechas por Moore fueron rechazadas por la gran mayoría de los patriarcas basutos en el BNC. En un debate anterior en el BNC, también fue evidente el contraste entre las percepciones de los basutos y las de los ingleses acerca de la idoneidad de contar con jefas; en esa ocasión, los hombres basutos votaron a favor de permitir a las mujeres fungir como jefas por derecho propio (y no simplemente como regentas), con salarios iguales a los de los hombres. El Comisionado Residente los ridiculizó de un modo que nos hace preguntarnos respecto a la naturaleza del régimen colonial “moderno”: “Me perdonarán si digo esto, pero creo que ésta es una decisión muy equivocada [...] mientras que es posible que algunas jefas funcionen bien, una mujer es una mujer, y carece de la fortaleza de carácter y de la fuerza para hacer valer una buena disciplina; su sexo no es el que normalmente está dotado de estas características necesarias [...]” (Basutoland, 1950:95).

Alguien que personificó la frustración de los ingleses por las jefas fue Amelia 'Mantsebo Seeiso Griffith, elegida en 1941 por la gran mayoría de sus colegas masculinos para servir como la "Jefa Suprema". Su implacable oposición a los planes de los ingleses para "modernizar" el régimen indirecto sin consultar con el pueblo basuto constituyó un factor clave para forzar a la administración a ceder ante las demandas nacionalistas de la devolución democrática del poder en 1956. Como dijo un jefe colega de ella:

'Mantsebo —ella era un líder, jún líder de verdad! Antes de que protesten, escuchen— lo quiero decir en el sentido basuto de un líder. Es decir, una persona que sabe escuchar y que juzga de acuerdo con la voluntad y consejos de su pueblo. "Un jefe es un jefe de acuerdo con el pueblo [...]" Al seguir el modo basuto tradicional de liderazgo, 'Mantsebo fue capaz de resistir las presiones [de los ingleses] para hacer de Lesotho una colonia como Swazilandia [con colonos blancos] así que fue muy querida, aun hasta hoy día (entrevista, Patrick Lehloenya, HaLehloenya 17 de agosto, 1990).

Asimismo, es importante notar que las jefas favorecieron la ampliación de los derechos de las mujeres en ciertos aspectos cruciales. Desde los años treinta hasta los sesenta, estuvieron a la vanguardia de los esfuerzos por obtener más custodia de los niños y derechos de herencia y propiedad para las mujeres por medio de los tribunales. En su mayoría, sus pares masculinos no se opusieron a esos cambios. Al contrario, aunque los jefes varones a menudo se quejaron de la creciente movilidad o comportamiento indócil de las mujeres, en la práctica la mayoría votó una y otra vez a favor de apoyar reformas legales o la tolerancia de mayor autonomía para las mujeres. Notablemente, en el debate sobre el sufragio femenino que acompañó las pláticas constitucionales en el periodo de 1963 a 1964, los jefes estuvieron casi unánimemente a favor. Al exhortar a que se les diera el voto a las mujeres, las jefas en particular hablaron elocuentemente en contra de "la esclavitud a la que estamos sometidas nosotras las mujeres" y, de manera optimista, a favor de la emancipación política de las mujeres (Basutoland, 1963:660, 775, 988).

En las elecciones de 1965, el ostensiblemente conservador Partido Nacional de Basutolandia (PNB), respaldado por la Iglesia

sia católica tuvo una plataforma que explícitamente se dirigía a las mujeres y las alababa. En contraste, su principal rival, el Partido Congresista de Basutolandia (PCB) enfocó su atención en sus votantes masculinos migrantes, adoptó una actitud enérgicamente machista que, si bien por lo general era antigobierno, antijefes y antiiglesia en su enfoque, también contenía una clara reacción violenta en contra de las mujeres. De hecho, con frecuencia los líderes del PCB emplearon un lenguaje inmoderado, si no misógino, que contradecía sus argumentos supuestamente racionales o tácticos en contra del sufragio femenino. Por ejemplo, Simon Fokotsane aseveró que darles el voto a las mujeres “sería un insulto para el pueblo de Basutolandia [...] Aquí en Basutolandia sabemos que una mujer es tan sólo una niña y que es la propiedad de su esposo” (Basutoland, 1963:729). Hay que recordar también los beneficios materiales ofrecidos a las mujeres católicas pobres mediante las iniciativas de desarrollo de la OMI, beneficios que, ya para los años sesenta, las demás iglesias cristianas intentaron emular. Si bien los ataques del PCB en contra de los “sacerdotes-colonos” y de las monjas fueron expresados en términos nacionalistas o culturales, no se puede negar que implicaban un ataque también contra una de las pocas “redes de seguridad económica” confiables en las vidas de las mujeres pobres.³¹

A la larga, la campaña del PCB enajenó a sectores clave del electorado. Sobre todo, y por iniciativa propia, las mujeres del principal *kopano* católico asumieron un papel activo, haciendo campaña para derrotar al Partido Congresista. En algunos de los distritos de las montañas, donde la contienda entre los dos principales partidos estuvo reñida, resultó ser de importancia decisiva, y el partido “radical” perdió. El activismo discreto, y muy poco convencional, de las Damas de Santa Ana no provino de la naturaleza “conservadora” de las mujeres ni de su socialización. Más bien, en ese contexto, tal activismo reveló una comprensión intuitiva de las ramificaciones reales que los sesgos de clase y género de los políticos masculinos “radicales” tenían para las mujeres pobres.

³¹ Para un análisis más profundo de dicha campaña, véase Epprecht, 1995. Véase Leeman, 1987, para un estudio crítico de la retórica y el comportamiento machistas de los líderes del PCB.

Conclusión

En la historia de Lesotho, las mujeres han sido actores autónomos importantes. Por ejemplo, sin sus aportaciones económicas es difícil imaginar que Lesotho podría seguir existiendo hoy día como país independiente, especialmente en el periodo después de la Gran Depresión, cuando empezó a florecer el “trabajo doméstico” para compensar, en las aldeas, el total fracaso de las políticas “de desarrollo” en los ámbitos colonial y regional. Asimismo, el liderazgo de ‘Mantsebo en un momento crítico de la evolución política del país desempeñó un papel clave al reconciliar a los jefes y políticos nacionalistas pendencieros para que hicieran frente común contra las cínicas intenciones que los ingleses tenían para la colonia. En la campaña electoral de 1965, el activismo de una minoría decidida de mujeres ganó votos sumamente importantes a favor del PNB.

Por lo general, las estrategias de las basutas para afirmar su autonomía o simplemente para sobrevivir fuera de los controles de los varones se toparon con oposición y hostigamiento por parte del Estado. De hecho, en la economía política el control de las mujeres se convirtió en un principio organizador central. En sus esfuerzos por fomentar una estructura racial y de clases de tipo jerárquico que favoreciera a los más amplios intereses imperiales y comerciales de Gran Bretaña en la región, el Estado colonial manipuló las ideologías de género e intervino en las luchas de género de los basutos. Desde la perspectiva *de facto* de la mayoría de la población, el Estado “moderno” representó un retroceso potencialmente catastrófico hacia la pobreza y la dependencia de los tutores masculinos retrógrados. A la inversa, las instituciones ostensiblemente conservadoras o feudales como el sistema de jefes y la misión católica proporcionaron medios relativamente eficaces para que las mujeres resistieran a su marginación e impusieran nuevas formas de autonomía respecto de los hombres.

Como los principales “sostenes de la familia” en Lesotho, las mujeres a menudo entrevieron las verdaderas intenciones de las declaraciones e ideales interesados de las élites masculinas, ideales que también se han filtrado en el discurso académico. Por ende, una conclusión final es que las perspectivas de

las basutas respecto de los tipos de modernización que fueron impuestos sobre Lesotho ponen en tela de juicio, con frecuencia de manera radical, algunos supuestos comunes en la historiografía de ese país. Nos advierten en contra de dicotomías tan claramente engañosas como moderno/tradicional, conservador/progresista e incluso hombres/mujeres. Por ejemplo 'Mantsebo, junto con otras jefas, insistió en que se le dijera *ntate* o "sir". Así, las posturas de las mujeres ofrecen una fuerte crítica de los paradigmas dominantes (masculinistas) de desarrollo, nacionalismo y progreso. Parece que podemos afirmar, sin lugar a duda, que dichos paradigmas han tenido poco éxito en Lesotho, al igual que en gran parte de África. Por lo tanto, una valoración sensible de los puntos de vista femeninos podría sugerir otras estrategias de desarrollo más eficaces y justas para el futuro.

Traducción del inglés:
SUSAN BETH KAPILIAN

Bibliografía

- ASHTON, Hugh (1952), *The Basuto*, Londres, Oxford University Press.
- BASUTOLAND (1932a, 1937, 1948, 1950, 1953), *Report of the Proceedings of the Basutoland National Council*, Maseru, Government Printing Office.
- BASUTOLAND (1932b), *Colonial Annual Report*, Londres, HMSO.
- (1949), *Report on the Committee to Investigate the Working of the Home Industries Organization*, Maseru, GPO.
- (1921 y 1956), *Census*, Maseru, GPO.
- (1955), *List of Gazetted Chiefs*, Maseru, GPO.
- (1961), *Report of the Select Committee on the Liquor Proclamation*, Maseru, GPO.
- (1963), *Basutoland Constitutional Commission Verbatim Record of Evidence Heard*, 1962, Maseru, GPO.
- BLANCHET-COHEN, Theresa (1976), "The corporate structure of the Catholic Church in Lesotho, 1930-1956", tesis inédita de maestría en filosofía, University of London.
- BONNER, Phil (1990), "Desirable or undesirable Basotho women? Liquor, prostitution, and the migration of Basotho women to the Rand, 1920-1945", en Cherryl Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Cape Town, James Currey, pp. 221-250.

- BONNER, Phil(1992), "Backs to the fence: Law, liquor, and the search for social control in an East Rand town, 1929-1942", en Jonathan Crush y Charles Ambler (eds.), *Liquor and Labor in Southern Africa*, Pietermaritzburg, University of Natal Press, pp. 269-305.
- BOZZOLI, Belinda (1983), "Marxism, feminism, and Southern African studies", *Journal of Southern African Studies* 9/2:146-171.
- BURMAN, Sandra (1990), "Fighting a two-pronged attack: The changing legal status of women in Cape-ruled Basutoland, 1872-1884", en Cherryl Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Cape Town, James Currey, pp. 48-75.
- Cape of Good Hope (1873), *Report and Evidence of the Commission on Native Laws and Customs of the Basutos*, Cape Town.
- (1881), *Blue Book on Native Administration*, Cape Town.
- (1883), *Report of the Government Commission on Native Laws and Customs*, vol. II, segunda parte, Cape Town.
- COMAROFF, Jean y John (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- COPLAN, David (1994), *In the Time of the Cannibals*, Chicago, University of Chicago Press.
- DUTTON, E.A.T. (1923), *The Basutos of Basutoland*, Londres, Butler and Tanner.
- EDGAR, Robert (1988), *Prophets with Honour: A Documentary History of the Lekhotla la Bafô*, Johannesburg, Ravan.
- EDKINS, Don (dir.) (1990), *Goldwidows*, Nueva York, First Run/Icarus Films.
- (1991), *The Color of Gold*, Nueva York, First Run/Icarus Films.
- EICHLER, Margrit (1991), *Nonsexist Research Methods: A Practical Guide*, Nueva York y Londres, Routledge.
- ELDREDGE, Elizabeth (1986), "An economic history of Lesotho in the 19th century", tesis de doctorado inédita, University of Wisconsin.
- (1991), "Women in production: The economic role of women in 19th century Lesotho", *Signs* 16/4 (verano):707-731.
- (1993), *A South African Kingdom: The Pursuit of Security in Nineteenth-Century Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ELLENBERGER, D. F. y J. C. MACGREGOR (1969), *History of the Basotho, Ancient and Modern*, Nueva York, Negro Universities Press.
- EPPRECHT, Marc (1993), "Domesticity and piety in colonial Lesotho: The private politics of Basotho women's pious associations", *Journal of Southern African Studies* 19/2:202-224.
- (1995), "Women's 'conservatism' and the politics of gender in Lesotho", *Journal of African History* 36/1:29-56.

- EPPRECHT, Marc (1999a), "This Matter of Women is Getting Very Bad": *Gender, Development, and Politics in Colonial Lesotho, 1870-1965*, Pietermaritzburg, University of Natal Press.
- (1999b), "Men, feminisms, Africa: Debates and directions in anti-masculinist scholarship", manuscrito inédito, Departamento de Historia, Trent University.
- FATTON, Robert (1990), "Gender, class, and State in Africa", en J. Parpart y K. Staudt, *Women and the State in Africa*, Boulder, Westview, pp. 47-66.
- GAITSKELL, Deborah (1990), "Devout domesticity? A century of African women's Christianity in South Africa", en Cherryl Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Cape Town, James Currey, pp. 251-272.
- GAY, Judy (1980), "Basotho women's options", tesis de doctorado inédita, Cambridge.
- GEIGER, Susan (1992), "What's so feminist about doing women's oral history?", en Johnson-Odim y Strobel, *Expanding the Boundaries of Women's History: Essays on Women in the Third World*, Bloomington, Indianapolis University Press, pp. 305-318.
- GERMOND, R.C. (ed.) (1967), *Chronicles of Basutoland*, Morija, Sesuto Book Depot.
- GILL, Debby (1992), *Lesotho: A Gender Analysis*, Maseru, Sechaba Consultants.
- GILL, Stephen (1993), *A Short History of Lesotho*, Morija, Museo y Archivo de Morija.
- GOLAN, Daphne (1990), "The life story of King Shaka and gender tensions in the Zulu State", *History in Africa* 17:95-111.
- GUY, Jeff (1990), "Gender oppression in pre-colonial Southern Africa", en Cherryl Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Cape Town, James Currey, pp. 33-47.
- HANSEN, Karen T. (ed.) (1992), *African Encounters with Domesticity*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
- JOHNSON-ODIM, Cheryl y Margaret STROBEL (1992), *Expanding the Boundaries of Women's History: Essays on Women in the Third World*, Bloomington, Indianapolis University Press.
- KENDALL, K. Limakatso (ed.) (1995), *Basotho! Stories By and About Women in Lesotho*, Pietermaritzburg, University of Natal Press.
- KIMBLE, Judy (1983), "Runaway wives": Basotho women, chiefs, and the Colonial State, c. 1890-1920", artículo inédito, Women in Africa Seminar, London University.
- (1985), "Labour migration in Southern Africa: The case of Basutoland", tesis de doctorado inédita, Essex.

- KIMBLE, Judy (1986), "Clinging to the chiefs: Some contradictions in colonial rule in Basutoland", en H. Bernstein y B. Campbell (eds.), *The Contradictions of Accumulation in Africa*, Beverly Hills, Sage, pp. 25-69.
- LEEMAN, Bernard (1987), *Lesotho and the Struggle for Azania*, Londres, PAC Education Office.
- Lesotho (1966), *Census*, Maseru, GPO.
- MAJEKE, Nosipho (Dora Taylor) (1952), *The Role of the Missionaries in Conquest*, Johannesburgo, Society of Young Africans.
- MALOKA, Edward Tshidiso (1995), "Basotho and the mines: Towards a history of labour migrancy," tesis de doctorado inédita, Cape Town.
- (1997), 'Khomoo lia oela: Canteens, brothels, and labour migrancy in colonial Lesotho, 1900-1940', *Journal of African History* 38/1:101-122.
- MANICOM, Linzi (1992), "Ruling relations: Rethinking State and gender in South African history", *Journal of African History* 33:441-465.
- MCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York y Londres, Routledge.
- MEENA, Ruth (ed.) (1992), *Gender in Southern Africa: Conceptual and Theoretical Issues*, Harare, SAPES Books.
- MEYEROWITZ, H. V. (1936), *Report on the Possibilities of the Development of Village Crafts in Basutoland*, Morija, SBD.
- MOHLAKOLA, Mohlakola F. (1986), "Early trade unions in Lesotho", artículo inédito (hons. ?), National University of Lesotho.
- MOOR [sic], Henry (1954), *Basutoland Report of the Administration Reforms Committee*, Maseru, GPO.
- MORRELL, Robert (1998), "Of boys and men: Masculinity and gender in Southern African studies", *Journal of Southern African Studies* 24/4:605-630.
- MUELLER, Martha (1977), "Women and men in rural Lesotho: The periphery of the periphery", tesis de doctorado, Brandeis University.
- MURRAY, Colin (1979), "The work of men, women, and the ancestors: Social reproduction in the periphery of South Africa", en Sandra Wallman (ed.), *The Social Anthropology of Work*, Nueva York, Academic Press.
- (1981), *Families Divided: The Impact of Migrant Labour in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NTHUNYA, Mpho 'M'atsepo (1996), *Singing Away the Hunger: Stories of a Life in Lesotho*, Pietermaritzburg, University of Natal Press.
- PARPART, Jane y Kathleen Staudt (eds.) (1990), *Women and the State in Africa*, Boulder, Westview.

- PERROT, Claude (1970), "Les sothos et les missionnaires européens aux XIX siècle", *Annales de l'Université d'Abidjan* (serie F, tomo 2).
- PHOOFOLO, Pule (1980), "Kea Nyala! Kea Nyala! Husbands and wives in 19th century Lesotho", trabajo inédito para el seminario de Mohlomi, NUL.
- PIM, Sir Alan (1935), *The Financial and Economic Position of Basutoland*, Londres, HMSO.
- POULTER, Sebastian (1976), *Family Law and Litigation in Basotho Society*, Oxford, Clarendon.
- SANDERS, Peter (1975), *Moshoeshoe, Chief of the Basotho*, Londres, Heinemann.
- SEEISO, S. M., L. N. Kanono, M. N. Tsotsi y T. E. Monaphathi (1990), "The legal situation of women in Lesotho", en Julie Stewart y Alice Armstrong (eds.), *The Legal Situation of Women in Southern Africa*, Harare, University of Zimbabwe, pp. 47-74.
- SEOTSANYANA, Malimpho (1984), "Basotho female farm labour in the 20th century", tesis de licenciatura (hons. ?) inédita, National University of Lesotho.
- SHOWERS, Kate (1989), "Soil erosion in the Kingdom of Lesotho: Origins and colonial response, 1830-1950s", *Journal of Southern African Studies* 15/2 (enero):263-286.
- SHOWERS, K. y Gwen MALAHLEHA (1992), "Oral evidence in historical environmental impact assessment: Soil conservation in Lesotho in the 1930s-1940s", *Journal of Southern African Studies*, 18/2:276-296.
- STEVENS, Richard (1967), *Lesotho, Botswana, and Swaziland*, Nueva York, Praeger.
- STOLER, Ann (1989), "Making Empire respectable: The politics of race and sexual morality in 20th century colonial cultures", *American Ethnologist* 16/4 (nov.):634-659.
- THOMPSON, Leonard (1975), *Survival in Two Worlds: Moshoeshoe of Lesotho, 1789-1870*, Oxford, Clarendon.
- Union of South Africa (1932), *Report of the Native Economic Commission*, Pretoria.
- WEISFELDER, Richard (1974), "The roots of factionalism: Defining national purpose in Lesotho", tesis de doctorado inédita, Harvard.