

La asociación que a nivel de las percepciones del sentido común se establece entre el estatus cultural de la mujer y sus características biológicas, constituye el cimiento de un conjunto de sistemas simbólicos que definen y estructuran el "ser femenino" en nuestra sociedad. Se trata de un conjunto de signos que definen conductas y esperan respuestas culturales, sociales económicas y políticas que se encuentran en correspondencia con tales sistemas.

Este trabajo tiene como objetivo central establecer, en primer lugar, algunas consideraciones de carácter filosófico referidas a la naturaleza como justificación de fenómenos sociales. En segundo lugar, busca relacionar la forma como el sentido común se traduce en sistemas simbólicos que estructuran los hábitos de los sujetos y, finalmente, señalar cómo los procesos de simbolización no son comunes para los diferentes grupos sociales, de donde se deriva la necesidad de estudios específicos de acuerdo con los diversos campos en que se estructura la sociedad.

Una relación contradictoria

La relación entre el ser humano y la naturaleza es un problema esencial. El ser humano parece escapar al dominio natural mediante la inteligencia, el lenguaje y la memoria histórica, factores todos que le permiten levantar sobre lo construido por pasadas generaciones, nuevas y mejores formas de control. La esencia humana —dice Moscovici—, que se manifiesta en la creación de cultura, es la variante que le permite elevarse por encima de otras especies, y este factor es también el que le posibilita fundar la discriminación social sobre otras fracciones de la humanidad: primitivos, mujeres, niños, etc., al considerarlos como más próximos a la animalidad.

Abandonar la naturaleza para formar un orden aparte, artificial, representa para el hombre la sustancia de su forma de vivir que se esfuerza en demostrar de mil maneras (Moscovici, 1957:7). La recurrencia de los mitos que asignan a la divinidad el favor de haber dotado al hombre de las cualidades que le garantizan esta supremacía absoluta, afirma esta vocación de dominio.

De este modo la visión de sí mismos que tienen los seres humanos se va construyendo en una relación de oposición entre el dominio del hombre y el dominio de las cosas, manipulables, doblables, etc. Las civilizaciones se montan sobre esta concepción —continúa Moscovici— y cuentan su historia y dividen sus tiempos en relación con lo que existe antes que el hombre y sin él, y aquello que existe después de él y con él, convirtiendo este hecho en línea que separa lo superior de lo inferior, lo espiritual de lo material, lo producido y lo dado.

La conciencia, deviene paulatina e históricamente, en capacidad específicamente humana para trascender a la naturaleza. Al respecto, Ortner (1973:14) señala que la universalidad del ritual demuestra que en todas las culturas existe la conciencia de esta capacidad para actuar y regular, y no para ser pasivamente movido por, o moverse con, las condiciones de existencia natural. Es la conciencia que permite a cada sociedad reconocer la diferencia entre el funcionamiento de la naturaleza y el de la cultura, la conciencia humana y sus productos, y la posibilidad a partir de ésta de trascender las condiciones naturales y dirigir las hacia sus propios fines; lo que lleva a la conclusión de que la cultura no sólo es distinta, sino superior a la naturaleza: diferenciación y superioridad basada en la capacidad de socializar y culturizar.

La naturaleza al servicio de la diferenciación social

Sin embargo, la relación hombre-naturaleza no se agota en la apropiación general arriba señalada. En el desarrollo de las sociedades la idea de un orden natural se aplica a las relaciones sociales, justificando, a

través de éste, la supremacía de unos grupos sobre otros: los seres humanos concretos construyen diferencias entre ellos. La naturaleza reducida a la biología constituye el punto de partida. Se piensa en quienes por nacimiento tienen determinadas características en razón de las cuales son definidos socialmente inferiores; el dato biológico se convierte en signo inequívoco y supremo argumento para justificar su calidad de dominado.

En este terreno, el ser humano aparece como sujeto dominado por un orden natural que determina un destino no sujeto a su voluntad. La ética dominante se ordena en torno a esta argumentación y en ella, en razón de su determinante en última instancia —el orden natural— no cabe el cuestionamiento.

Esta ha sido una idea profusamente repetida a lo largo de la historia: la doctrina señorial aristotélica¹¹ encuentra aquí su fundamento —hombres que nacieron para mandar y hombres que nacieron para ser esclavos—, o bien la defensa de Ginés de Sepúlveda *Sobre las justas causas de guerra contra los indios*. Aquí encuentran sentido las teorías de diferenciación social; racismo y sexismo son dos de las grandes expresiones del recurso a la naturaleza para sostener las diferencias sociales más allá de las decisiones humanas.

Los discursos de diferenciación social apoyados en un supuesto orden natural alcanzan una fuerza considerable en la medida que no aparecen, en primera instancia, como producto de un orden social construido por seres humanos y por tanto humanamente transformable. Aquí aparece una relación de subordinación a la naturaleza y ella, en este aspecto como superior e indiscutible. En este terreno ya no se

trata de trascender "lo natural" sino de apegarse estrictamente a sus mandatos, con fines, desde luego, eminentemente sociales.

Superar esta concepción ha significado largas jornadas libertarias por parte de los oprimidos para entender y hacer entender que su condición se explica por razones sociales y no



naturales, y que por tanto se hallan en el terreno de "lo producido" y no de "lo dado". Esto ha sido demostrado en el largo y todavía vigente combate contra el racismo. No podemos afirmar lo mismo en relación al sexismo donde la demarcación entre "lo producido" y "lo dado" se dificulta en razón de las características femeninas que hacen de la mujer la responsable biológica de la reproducción de la especie, y lo que la convierte en un sujeto particularmente vulnerable a un discurso de diferenciación social apoyado en un orden natural y manifestado —evidentemente— en su cuerpo. Qué mejor argumento podía aducir un sistema simbólico subordinante que un conjunto de características más claramente "dadas", que producidas.

Nos enfrentamos a otro tipo de relación de la sociedad con la naturaleza, que se inscribe en el orden de lo "estrictamente dado". Estamos hablando de la relación más simple y más cotidiana que el ser humano establece con la naturaleza: formas físicas, colores, sabores, aromas, "lo que es, o lo que está", visión de la cual surgen las ideas de "lo natural

como lo espontáneo" y en lo que de ninguna manera es posible intervenir. Es esta la visión más simple y la más peligrosa en tanto que aplicada a los fenómenos sociales deriva en eterna permanencia. ¿Quién ha decidido que así sea?, la respuesta puede caer en el dominio de lo divino o de los "indescifrables designios naturales", o de ambos, pero eso no interesa, en cuanto que el resultado social es el mismo. Ya no estamos frente a la cultura en una relación de superioridad con la naturaleza, estamos frente a su sumisión, pero sólo como punto de partida para la elaboración de discursos que permiten el ejercicio de la dominación de unos grupos sobre otros y/o la aceptación de roles y funciones como la expresión de un orden "natural". Esta idea profusamente repetida a lo largo de la historia es particularmente importante al estatus femenino.

Mujer y biología

Desde el surgimiento de las ciencias sociales, muy diversos razonamientos han sido utilizados en la búsqueda de explicaciones o justificaciones de la situación subordinada de la mujer en la sociedad. Dentro de ello ha ocupado un lugar destacado el intento por remitir la base original del problema al hecho biológico mismo, a esa barrera de separación imposible de franquear en tanto que el "hombre sea hombre".¹²¹

Ninguna otra teoría de la diferenciación social podría tener la mesa tan bien puesta como aquella que hace relación a la evidente diferencia física de un sexo respecto a otro observado en cualquier raza, cultura o latitud.

La apelación a la naturaleza ha sido constante en diversos aspectos de la conciencia social.¹³¹ Desde los



intentos por encontrar un principio natural en economía (no en balde ésta fue antes fisiocracia), hasta las teorías del "criminal" nato de Lombroso.

La idea de naturaleza, en este sentido, es una noción que es necesario criticar para poder avanzar a una comprensión más profunda y real de la condición femenina. Pero ninguna otra teoría de la discriminación ha contado con la biología como aliada más fuerte y duradera como la que se finca en la fatal "inferioridad física" de la mujer y su necesaria protección.

La idea de naturaleza como punto de partida para el reconocimiento de la esencia de las cosas y del "deber ser", como determinante en última instancia de deberes y comportamientos sociales, se encuentra sumamente arraigada en las construcciones filosóficas que han sido partes básicas de la concepción del mundo en diferentes momentos históricos. Así desde el principio de la reflexión filosófica occidental, la búsqueda del "ser de las cosas", desembocó en la metafísica de Parménides (luego de la reflexión de los primeros filósofos jónicos). En efecto, sea que el elemento primario de las cosas fuera el agua, el aire o cualesquiera de los otros elementos, lo evidente era que





"las cosas son". Parménides inauguró con ello el inicio de la metafísica, la que Aristóteles elevará al grado de filosofía primaria, y en donde la naturaleza es para esta reflexión filosófica la sustancia de las cosas, su esencia última y da lugar con ello a la búsqueda de inquietantes definiciones que marcarán indeleblemente el pensamiento filosófico occidental hasta nuestros días.

Cuando Aristóteles reflexiona sobre la esencia de las cosas, muy lejos está de limitarse a su base material, o a su simple definición de género y especie. Hay en Aristóteles —pensamiento que se repetirá posteriormente— una concepción de naturaleza estrechamente ligada con un ideal de perfección o de deber ser. Para el filósofo, la naturaleza de las cosas no se reduce a las definiciones de su ser actual, sino que incluye también el sentido de finalidad o entelequia que las cosas deben tener. Cuántas discusiones sobre la política de Aris-

tóteles han olvidado que la definición del hombre como "animal político" está más ligada a la polis griega concreta, que a cualquier abstracción de vida gregaria que pudiera ser imaginada. En efecto, para Aristóteles la naturaleza racional de los hombres los obliga a trascender el *oikos*, lugar para la supervivencia; y la *aldea*, lugar de la suficiencia, para pensar que la naturaleza esencial del hombre es vivir en la ciudad (*polis*) relacionándose con otros hombres a partir de la palabra (*logos*). El *zoo politión* de Aristóteles representa la relación plena de la naturaleza del hombre racional, concepción que reserva la vida en las aldeas a quienes no están llamados a ella: los bárbaros, las mujeres, los esclavos.

De igual forma se manifiesta en Aristóteles el "ideal del sabio". La ética aristotélica, fundada en la búsqueda de la *eudemonia*, plantea para el hombre el problema de la satisfacción de su propia naturaleza.

El sentido del pie es caminar, y el del vestido es vestir. De igual forma el del zapatero o herrero es cumplir con sus respectivos oficios. Pero para el hombre racional su finalidad ética es la de ser sabio. En eso radica el cumplimiento de su naturaleza.

Muchas y muy diferentes vertientes se desarrollarán sobre esta metafísica, sin embargo, está presente la idea de naturaleza en sentido de satisfacción de su deber ser. La escolástica cristiana construirá sobre esta noción una elaborada moral natural sostenida en los dictados de una naturaleza abstracta que ordena las leyes de la conducta.

Y para la moral cristiana, heredera de esta última, el apoyo de su propia normatividad se da en esta especie de ética natural que ve el objeto de la conducta humana en la búsqueda de la felicidad a partir de los dictados de la naturaleza. Construirá en consecuencia una normatividad sustentada en la búsqueda de las

finalidades naturales de las cosas: la naturaleza de los hombres como seres vivos —nos dirá por ejemplo—, es precisamente vivir, por lo que la muerte por medio del suicidio, la eutanasia o la eugenesia están metafísicamente vedadas a la existencia racional de los hombres; la naturaleza de la diferenciación sexual es el complemento para la procreación, en consecuencia, cualquier alteración de los designios naturales atenta contra esta ética a la vez divina y racional.

Se cierra así el círculo de la propia conducta, no hay posibilidad para situacionistas o sensualistas. En el fondo de todo proceso humano debe estar la identificación con una naturaleza abstracta y dictatorial, sostenida en una rígida metafísica que al mismo tiempo que se funda en la analogía y trascendencia del ser, es incapaz de pensar a éste como inmutable u organizado en virtud de los dictados de procesos unívocos de movimiento y finalidad.

Nada es más cómodo para un sistema sostenido en el dominio y la jerarquización de funciones y conductas, que la definición sólida de principios y funciones de naturaleza que embonan tan apreciablemente con una moral.

Basta sólo con hacer referencia a una metafísica, cualquiera que esta sea, para concluir en principios de sólida racionalidad y limitada movilidad y transformación interna. No en balde el cristianismo y el capitalismo materialista coincidían en sus sustentos morales al hacer referencia, el uno a la naturaleza metafísica de las cosas y el otro a un orden económico natural que sostenían el libre cambio y la libre producción.

Naturaleza es pues algo más que simple biología. Si bien ésta es la expresión más bruta de la naturaleza



humana. A lo largo de siglos el pensamiento occidental se esforzó por adjudicar finalidades esenciales abstractas a la diferenciación sexual, teniendo como punto de partida la obligada necesidad de reproducir la especie. El pensar en una relación libre y sin hijos constituía una falta moral contra la que los hombres y mujeres han tenido que combatir por cientos de décadas. Aún hoy, el peso de la tradición y la costumbre sustenta en buena medida lo más granado de la filosofía occidental.

La batalla contra esta concepción ideológica de profundas raíces históricas, se sostiene en una concepción no ontológica del materialismo. Dejar de considerar a la naturaleza como un principio general, supone partir de sus modos concretos de existencia. Sólo si se reconoce la realidad material como socialmente medida, se puede evitar la ontología y dejar de pensar la naturaleza en

su forma abstracta, para considerarla en sus diferenciados modos de ser.

Ello fuerza necesariamente la renuncia de cualquier teleología, lo que desde luego no implica pensar la historia como un conjunto caótico de hechos. La historia tiene fines, mas éstos están limitados por hombres finitos, condicionados en el espacio y en el tiempo, frente a los dominios delimitados por el mundo natural y social.

De esta forma el sentido del mundo no es más que el que los sujetos hayan logrado realizar mediante su organización social.

Nada es más difícil para la sociedad que el romper con los esquemas abstractos y metafísicos. Tanto más para la mujer tan estrechamente ligada a los procesos naturales.

Los sistemas simbólicos, entendidos como "...representaciones (modelos de) y orientaciones para la acción (modelos para)..." (Giménez, 1986:33), que determinan la condición femenina, hunden sus raíces en esta visión de naturalidad que hemos venido señalando, la cual es producto de la percepción directa, de lo inmediatamente visible a los ojos del sentido común. De aquí que la subversión femenina, en sus diversas manifestaciones, ya sea como movimiento social o como enfrentamientos cotidianos, personales y anónimos, navegue continuamente a contracorriente. Por ello, subvertir la situación en que se desarrollan es buscar algo más que la modificación de papeles; apuntar a una alteración radical de la concepción del mundo y, en cuanto tal, proponer la de construcción y construcción de nuevos sistemas simbólicos.

La sociología de la cultura, así como la llamada antropología simbólica, al reevaluar el concepto *cultura* como conjunto de hechos simbólicos, ha

ampliado, de manera importante las posibilidades de comprensión de diversos fenómenos, sobre todo de aquéllos que, como el de la cuestión femenina, están implicados en el conjunto de la vida social.

El paso de la reflexión filosófica a la antropológica supone el reconocimiento de los sistemas simbólicos, que se constituye a partir de las nociones de sentido común, de la traducción de éste a signos y de su imposición como legítimos. Nos encontramos de este modo frente al problema teórico de la construcción de los signos en el proceso social.

A este nivel, ya no nos movemos solamente en el terreno de las ideas filosóficas generales, sino en el de las prácticas simbólicas, en los espacios sociales y en las relaciones que los sujetos se plantean entre ellos y con el mundo y que se construyen a partir de relaciones de poder, desde donde es posible la construcción de sentidos que pueden ser percibidos como legítimos.

El término *símbolo*, dice Geertz, "...designa cualquier objeto, acto, acontecimiento, cualidad o relación que sirva de vehículo a una idea; la idea sería entonces el significado del símbolo..." (Geertz, 1986:251). La concepción semiótica de la cultura parte de la necesidad y especificidad humana de simbolizar, frente a la creencia de mecanismos genéticos para orientar su conducta. Este es un proceso que ocurre en espacios sociales históricos—de ahí la variedad de culturas— y también a través de relaciones de poder, de donde derivan diversas formas de percepción de las cosas, aun dentro de una misma cultura.

Para la operacionalización de la concepción semiótica de la cultura me han parecido útiles dos conceptos desarrollados por Pierre Bourdieu: *habitus* y *campo*.

Bourdieu sostiene que el análisis debe partir del reconocimiento del espacio social donde los sujetos encuentran sitio de acuerdo con un ordenamiento jerárquico definido en función de un poder fundamental: la posesión de capital económico, que confiere a las percepciones de quienes lo detentan sentidos de legitimidad cultural y que se convierten en arbitrios culturales impuestos al conjunto de los individuos, a partir de una relación de poder.

La noción de *habitus* ocupa en esta teoría un lugar central, en cuanto define las formas como los sujetos se apropian de los procesos sociales. El *habitus*, indica Bourdieu, son las estructuras mentales a través de las cuales los agentes aprehenden el mundo social, es en lo esencial, el proceso de interiorización de éste; es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y apreciación de prácticas, que expresa en ambos casos la posición social en la cual se han constituido (Bourdieu, 1988: 134).

De este modo, nos acercamos en principio a los esquemas simbólicos



de la formación de "lo femenino" más que por sus elementos, por el proceso que lo constituye y por las formas como éste se arraiga en los sujetos.

Campos y símbolos

En una visión que reconoce la existencia de un poder social como la condición para imponer como legítima una serie de sentidos, no puede quedar fuera la existencia de otras percepciones, de otros símbolos, de ahí que en el espacio social encontremos la confrontación: las luchas por imponer nuevos sentidos, cuyo objetivo puede ser la reorientación (modificación en algunos aspectos) o la transformación de las prácticas sociales.

Los procesos de construcción y percepción de los símbolos no son semejantes, de ahí que no sea posible analizarlos en abstracto, sino que es necesario combinarlos con grupos sociales específicos: origen social, grupos de edad, de ocupación, de filiación política o religiosa, etcétera, y con la noción de *campo*, entendido como un lugar de relaciones objetivas entre individuos o instituciones en competencia por objetivos idénticos. (Bourdieu, 1986: 301)

Cada *campo* construye y percibe los símbolos que considera apropiados para las mujeres de acuerdo a su propia lógica interna: el campo político estatal, los medios masivos de comunicación, las organizaciones políticas o religiosas (en sus diferentes versiones), y en fin, en cada uno de los *campos* donde resulta importante definir el lugar de las mujeres.

Los *campos* constituyen los lugares de concreción de las relaciones sociales, los lugares donde se da uso y sentido práctico al "sentido" dominante, y también los espacios donde

surgen nuevos significados o se reorientan los ya existentes.

Lo último podría ayudar a ubicar, dentro de algunos campos, a aquellas mujeres que no responden íntegramente a los sistemas dominantes con relación a "lo femenino", es decir a aquéllas que de alguna manera lo han subvertido, ya sea como resultado de acciones políticas expresas, o como consecuencia de la incompatibilidad entre el *habitus* adquirido y sus condiciones materiales de existencia. También podría ayudar para el análisis de los discursos políticos, religiosos o artísticos que últimamente llaman a "la sociedad" a reorientar su concepción sobre las mujeres pidiendo para ellas una mejor calidad de vida.

Las anteriores son sólo algunas posibilidades, las mujeres están por todas partes y en este sentido coincidimos con Bourdieu cuando afirma... "hay tanto intereses, como campos, como espacios de juego" (1988: 108).

Notas

[1] "La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión, mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las ordenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer

y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquéllos. En la naturaleza un ser no tiene más que un destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un destino a mandar... éstas son primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia..." (Aristóteles: 22).

[2] En la novela utópica *Eugenia* de Eduardo Urzaiz, escritor yucateco de principios de siglo, se pinta un mundo totalmente transformado en las relaciones sociales derivadas de un increíble y trascendente avance científico que permite liberar a la mujer del proceso de la maternidad haciendo que ésta sea un proceso voluntario por el que pueden optar incluso los hombres. Resulta por demás ilustrativo que el pleno ascenso de la mujer en esta temprana utopía mexicana (1919), radique en su definitiva victoria sobre la naturaleza. (Cfr. *Nexos* No. 89).

[3] Para una revisión de las consideraciones hechas por diferentes escuelas antropológicas respecto a la situación social de la mujer, mantiene vigencia el trabajo de M. Kay Martin y Bárbara Voorhies, *La mujer un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *La política*, Espasa Calpe, Colección Austral, México, 1946.

BOURDIEU, Pierre, "Estructuras, habitus y prácticas", en: Gilberto Giménez Montiel, *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP - Universidad de Guadalajara - CO-MECSO, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en

Ciencias Sociales, México, 1986, p. 263-280.

— "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*, Buenos Aires, 1988, p. 102-107.

— "El interés del sociólogo", en *Cosas dichas*, p. 108-114.

— "Espacios y poder simbólico", en *Cosas dichas*, p. 127-142.

GARCÍA Canclini, Nestor, *Ideología y cultura*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

— *Desigualdad cultural y poder simbólico, La sociología de Pierre Bourdieu*, ENAH-INAH, México, 1986.

GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", en Gilberto Giménez Montiel, *op. cit.*, p. 15-72.

GEERTZ, Clifford, "¿Qué es el símbolo?", en Gilberto Giménez Montiel, *op. cit.*, p. 249-253.

— "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987, p. 43-59.

MOSCOVICI, Serge, *Sociedad contra natura*, Siglo XXI, México, 1975.

ORTNER, Sherry, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1973, p. 109-131.

Paz Xóchitl Ramírez es investigadora de la ENAH-INAH



"...Aire"
Dufoo