

¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?

Sherry B. Ortner* **

Buena parte de la creatividad de la antropología procede de la tensión entre dos conjuntos de exigencias: explicar los universales humanos y explicar las concreciones culturales. Según este canon, la mujer nos plantea uno de los problemas más desafiantes. El status secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un verdadero universal, un hecho pancultural. Sin embargo, dentro de ese hecho universal, las simbolizaciones y concepciones culturales concretas son extraordinariamente variadas e incluso contradictorias unas con otras. Además, la consideración concreta de las mujeres y de su aportación y poder relativos varía mucho de una cultura a otra y también entre los distintos períodos históricos de una misma tradición cultural. Ambos aspectos -el hecho universal y las variaciones culturales- constituyen un problema que debe ser explicado.

Desde luego, mi interés por este problema es algo más que académico: deseo ver cómo se produce un cambio genuino, cómo surge un orden social y cultural en el que todo el abanico de las posibilidades humanas sea tan accesible a las mujeres como a los hombres. La universalidad de la subordinación femenina, el hecho de que ocurra dentro de todos los tipos de organización social y económica, y con independencia del grado de complejidad de las sociedades, me indica que nos enfrentamos a algo muy profundo, muy inflexible, algo que no se puede extirpar mediante la simple reestructuración de unas cuantas tareas y funciones dentro del sistema social, ni siquiera reordenando toda la estructura económica. En este artículo trato de presentar la lógica subyacente al pensamiento cultural que

* En: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1979. pp. 109-131.

** La primera versión de este artículo fue leída en una conferencia, en octubre de 1972, en el curso de "Mujeres: mito y realidad", en Sarah Lawrence College. Recibí útiles comentarios de los alumnos y de las profesoras del curso. Joan Kelly Gadol, Eva Kollisch y Gerda Lerner. Un breve resumen se presentó en las sesiones de la American Anthropological Association en Toronto, noviembre de 1972. Entretanto, recibí excelentes comentarios críticos de Karen Blu, Robert Paul, Michelle Rosaldo, David Schneider y Terence Turner, y la presente versión del artículo, en la que se ha cambiado sustancialmente el meollo de la argumentación, fue escrita en respuesta a tales comentarios. Por supuesto, sigo siendo la responsable de su forma definitiva. El artículo está dedicado a Simone de Beauvoir, cuyo libro *El segundo sexo* (1953), primera edición francesa en 1949, sigue siendo en mi opinión la mejor explicación global escrita por una sola persona del "problema de la mujer".

presupone la inferioridad de las mujeres; trato de mostrar la gran capacidad persuasiva de esa lógica, pues si no fuera tan convincente la gente no seguiría escribiéndola. Pero también trato de mostrar las fuentes sociales y culturales de tal lógica, para señalar dónde radica la posibilidad de cambiarla.

Es importante distinguir los niveles del problema. La confusión puede ser asombrosa. Así, por ejemplo, según cuál sea el aspecto que observemos de la cultura china, podemos extrapolar suposiciones absolutamente distintas sobre la situación de la mujer en ese país. En la ideología taoísta, el *yin*, el principio femenino, y el *yang*, el principio masculino, tienen igual peso; «la oposición, alternancia e interacción de estas dos fuerzas da lugar a todos los fenómenos del universo» (Siu, 1968: 2). A partir de ahí podríamos suponer que lo masculino y lo femenino son valorados por igual en la ideología general de la cultura china.¹ No obstante, al observar la estructura social vemos con cuánta fuerza se subraya el principio patrilineal en la filiación (*descent*), la importancia de los hijos varones y la absoluta autoridad del padre de familia. Por tanto, podríamos concluir que la sociedad china es el arquetipo de la sociedad patriarcal. Luego, observando los verdaderos roles que se desempeñan, el poder y la influencia que se detentan, y las aportaciones materiales de las mujeres en la sociedad china -todo lo cual, según vemos, es de gran importancia-, podríamos decir que las mujeres ocupan dentro del sistema una situación de gran importancia (no explícita). Ahora bien, también podríamos centrarnos en el hecho de que una diosa, Kuan Yin, sea la deidad central (la más venerada y representada) del budismo chino, y en tal caso podríamos sentir la tentación de afirmar, como han hecho muchos con respecto a las culturas que adoran diosas, sea en sociedades protohistóricas o prehistóricas, que en realidad China es una especie de matriarcado. En resumen, debemos tener perfectamente claro *qué* vamos a intentar explicar antes de explicarlo.

Se pueden distinguir tres niveles del problema:

1. El hecho universal de que en todas las sociedades se asigna a la mujer un status de segunda clase. Dos cuestiones importantes hay aquí. En primer lugar, ¿qué queremos decir con esto y cuáles son las pruebas de que se trata de un hecho

¹ Desde luego, es cierto que el *yin*, el principio femenino, tiene una valencia negativa. Sin embargo, en el taoísmo hay una absoluta complementariedad del *yin* y el *yang*, un reconocimiento de que el mundo exige por igual el funcionamiento e interacción de ambos principios para poder sobrevivir.

universal? Y, en segundo lugar, ¿cómo vamos a explicar este hecho, una vez lo hayamos establecido?

2. Las ideologías, simbolizaciones y ordenaciones socioestructurales concretas relativos a la mujer, que tanto varían de una cultura a otra. En este nivel, el problema consiste en explicar cualquier complejo cultural concreto en función de los factores específicos de ese grupo, en el nivel habitual del análisis antropológico.

3. Los detalles observables sobre el terreno de las actividades, aportaciones, poder, influencia, etc. de las mujeres, que suelen variar de acuerdo con la ideología cultural (aunque siempre constreñidos dentro del supuesto de que las mujeres nunca pueden ser prominentes en el sistema global). Este es el nivel de la observación directa, que ahora adoptan muchas veces los antropólogos de orientación feminista.

Este artículo se ocupa sobre todo del primero de los tres niveles, el problema de la desvalorización universal de las mujeres. No es, pues, un análisis de datos culturales específicos, sino un análisis de la «cultura» entendida genéricamente como una clase especial de manipulación del mundo. El tratamiento del segundo nivel, el problema de la diversidad intercultural en cuanto a concepción y valoración relativa de las mujeres, entrañaría una más extensa investigación intercultural y debe posponerse para otra ocasión. En cuanto al tercer nivel, mi perspectiva pondrá en evidencia que considero un esfuerzo mal orientado centrarse únicamente en los poderes reales pero culturalmente no reconocidos y desvalorizados de las mujeres en cualquier sociedad concreta, sin haber comprendido antes la ideología abarcadora y los supuestos más profundos de la cultura, que convierten tales poderes en trivialidades.

La universalidad de la subordinación femenina

¿Qué quiero decir cuando afirmo que en todas partes, en todas las culturas conocidas, las mujeres son consideradas de alguna manera inferiores a los hombres? Antes que nada, debo resaltar que estoy hablando de valoraciones *culturales*; digo que todas las culturas, a su manera y en sus propios términos, hacen esta valoración. Pero ¿cuáles podrían ser las pruebas de que una cultura en concepto considera inferiores a las mujeres?

Tres tipos de datos bastarán: 1) elementos de la ideología cultural y declaraciones de los informadores que *explícitamente* desvalorizan a las mujeres

concediéndoles, a ellas, a sus funciones, a sus tareas, a sus productos y a sus medios sociales, menos prestigio que el concedido a los hombres y a sus correlatos masculinos; 2) artificios simbólicos, como el atribuirles una cualidad contaminante, que debe interpretarse con el contenido *implícito* de una afirmación de inferioridad; y 3) los ordenamientos socioestructurales que excluyen a la mujer de participar o tener contacto con determinadas esferas donde se supone que residen los poderes sociales.² Estos tres tipos de datos pueden estar, desde luego, interrelacionados en cualquier sistema concreto, aunque no es necesario que lo estén. Además, cualquiera de ellos bastaría para dejar sentada la inferioridad de la mujer en una cultura concreta. Evidentemente, la exclusión de las mujeres de los ritos más sagrados o del órgano político supremo constituye una prueba de por sí suficiente. Evidentemente la ideología cultural explícita que desvaloriza a las mujeres (y sus tareas, funciones, productos, etc.) es una prueba de por sí suficiente. Los indicadores simbólicos, como la cualidad contaminante, suelen ser suficientes, aunque en algunos pocos casos en que el hombre y la mujer son igual y mutuamente contaminantes, se precise de otro indicador, del cual siempre se dispone, hasta donde he podido comprobar en mis investigaciones.

Por cualquiera de estas razones, pues, afirmaré llanamente que encontramos a las mujeres subordinadas a los hombres en todas las sociedades conocidas. La búsqueda de un igualitarismo genuino, dejando de lado el matriarcado, ha resultado infructuosa. A este respecto bastará un ejemplo de sociedad que tradicionalmente se ha clasificado en el debe de esta contabilidad. Entre los matrilineales indios cuervos, como señala Lowie (1956), «las mujeres... ocupan puestos muy honoríficos en la Danza del Sol; pueden llegar a ser directores en la Ceremonia del Tabaco y desempeñar, incluso, un papel más notable que los hombres; a veces hacen de huésped en el Festival de la Carne Guisada; no tenían prohibido los trabajos pesados ni ejercer de curanderas ni recurrir a visiones» (p. 61). Sin embargo, «antiguamente las mujeres montaban en caballos inferiores [durante la menstruación] y, sin duda, ésta era tenida por una fuente de contaminación, pues no se les permitía acercarse a los hombres heridos ni a los que iban a emprender una expedición bélica. Aún permanece el tabú a acercarse en estas épocas a los objetos sagrados» (p. 44). Además, antes de enumerar los derechos de las mujeres a participar en los distintos ritos arriba reseñados, Lowie menciona un envoltorio concreto, la Muñeca de la

² Algunos antropólogos podrían considerar que esta clase de pruebas (ordenamientos socioestructurales que, explícitamente o de facto, excluyen a la mujer de determinados grupos, roles o status) constituye un subtipo del segundo tipo de pruebas (formulaciones simbólicas de inferioridad). No discrepo de este punto de vista, aunque la mayor parte de los antropólogos distinguirían probablemente dos tipos.

Danza del Sol, que no debía ser deshecho por mano de mujer (p. 60). Continuando este rastro, encontramos: «Según todos los informadores de la Hierba de la Logia y otros muchos, la muñeca propiedad de Cararrugada no sólo tenía precedencia sobre todas las demás muñecas, sino sobre todas las demás medicinas de los cuervos... Esta muñeca concreta no podía ser manejada por las mujeres» (p. 229)³

En suma, que probablemente los indios cuervos son un caso muy típico. Sí, las mujeres tenían ciertos poderes y ciertos derechos, que en este caso concreto las situaba en una posición muy elevada. Sin embargo, en último término se traza una línea: la menstruación es una amenaza para la guerra, una de las instituciones más preciadas de la tribu, una institución central para su autodefinición; y el objeto más sagrado de la tribu es tabú para la visión directa y el tacto de las mujeres.

Los ejemplos similares podrían multiplicarse *ad infinitum*, pero creo que ya no estamos obligados a demostrar que la subordinación femenina es un hecho universal; quienes deben presentar ejemplos a su favor son quienes defiendan lo contrario. Consideraré como un hecho dado el universal status secundario de las mujeres y partiré de ahí.

*Naturaleza y cultura*⁴

¿Cómo vamos a explicar la desvalorización universal de las mujeres? Desde luego, podríamos asentar la cuestión en el determinismo biológico. El macho de las distintas especies tiene algo genéticamente inherente -como argumentaría el determinista biológico-, que hacen que sea de modo natural el sexo dominante; las hembras carecen de ese «algo» y, en consecuencia, las mujeres no sólo están naturalmente subordinadas, sino en general muy satisfechas de su situación, dado que les ofrece protección y la posibilidad de maximizar los placeres maternales, que constituyen para ellas las experiencias más satisfactorias de la vida. Sin entrar en una detallada refutación de esta postura, creo que basta con decir que no se ha conseguido demostrarla a satisfacción de casi nadie vinculado a la antropología académica. Con lo cual no se quiere decir que los hechos biológicos sean irrelevantes ni que hombres y mujeres no sean distintos, sino que estos hechos y

³ Mientras somos objeto de toda clase de injusticias, podríamos señalar que Lowie compró en secreto esta muñeca, el objeto más sagrado del repertorio tribal, a su custodio, la viuda de Cararrugada. Ella pedía 400 \$, pero ese precio estaba "mucho más allá de lo posible" (de Lowie), y al fin la consiguió por 80 \$ (p. 300).

⁴ Con el debido respeto a Lévi-Strauss (1969a, b y *passim*).

diferencias sólo adoptan la significación de superior / inferior dentro del entramado culturalmente definido del sistema de valores.

Si nos sentimos reacios a atribuir el problema al determinismo genético, me parece que sólo tenemos una vía de proseguir. Debemos tratar de interpretar la subordinación femenina a la luz de los demás universales, los factores incorporados a la estructura de la situación más general en que, cualquiera que sea la cultura, se encuentran los seres humanos. Por ejemplo, todos los seres humanos tienen un cuerpo material y la percepción de un entendimiento no material. Forman parte de una sociedad compuesta de otros individuos, y son herederos de una tradición cultural, y para sobrevivir deben mantener algunas relaciones, por mediatizadas que sean, con la «naturaleza» o esfera de lo no humano. Todos los seres humanos nacen (de una madre) y finalmente mueren; se supone que todos tienen interés en la supervivencia personal, y la sociedad / cultura tiene un interés (o al menos tiende a tenerlo) por la continuidad y la supervivencia que trasciende las vidas y las muertes de los individuos concretos. Y así sucesivamente. En la esfera de tales universales de la condición humana es donde debemos buscar una explicación al hecho universal de la desvalorización de la mujer.

Traduzco el problema, con otras palabras, a la siguiente pregunta simple. ¿Qué puede haber en la estructura general y en las condiciones de la existencia comunes a todas las culturas que conduzca, en todas las culturas, a conceder un valor inferior a las mujeres? Concretamente, mi tesis es que la mujer ha sido identificada con -o, si se prefiere, parece ser el símbolo de- algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, al parecer sólo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la «naturaleza» en su sentido más general. Toda cultura o bien la «cultura», genéricamente hablando, está empeñada en el proceso de generar y mantener sistemas de formas significativas (símbolos, artefactos, etc.) mediante los cuales la humanidad trasciende las condiciones de la existencia natural, las doblega a sus propósitos y las controla de acuerdo a sus intereses. Así, pues, podemos igualar aproximadamente la cultura con la noción de conciencia humana o con los productos de la conciencia humana (es decir, con los sistemas de pensamiento y la tecnología) mediante los cuales la humanidad intenta asegurarse su control sobre la naturaleza.

Ahora bien, las categorías de «naturaleza» y «cultura» son, claro está, categorías conceptuales: en el mundo real no se encuentra una delimitación entre ambos estados o esferas de existencia. Y es indiscutible que determinadas culturas articulan una oposición

mucho más fuerte que otras entre estas dos categorías; incluso se ha defendido que los pueblos primitivos (algunos o todos) no ven ni intuyen ninguna distinción entre el estado de cultura humana y el estado de naturaleza. No obstante, yo sostendré que la universalidad de los rituales demuestra que en todas las culturas humanas hay una afirmación de la capacidad, específicamente humana, para actuar y regular, y no para ser pasivamente movida por -o moverse con- las condiciones de la existencia natural. En el ritual -la consciente, manipulación de unas formas dadas para la regulación y mantenimiento del orden- todas las culturas afirman que las relaciones correctas entre la existencia humana y las fuerzas naturales dependen de cómo la cultura utilice sus poderes especiales para regular los procesos globales del mundo y de la vida.

Una esfera del pensamiento cultural donde estos aspectos suelen articularse es la de los conceptos de pureza y corrupción. Virtualmente, todas las culturas tienen tales creencias, lo que en buena medida (aunque, desde luego, no absolutamente) parece tener conexión con las relaciones entre cultura y naturaleza (véase Ortner, 1973, s. f.). Un aspecto bien conocido de las creencias sobre pureza / corrupción interculturales es el del «contagio» natural de la corrupción; dejada a sus propias fuerzas, la corrupción (en este sentido más o menos igualada al funcionamiento no regulado de las energías naturales) se extiende y subyuga a- cuanto entra en contacto con ella. De ahí la inquietante cuestión: si la corrupción es tan poderosa, ¿cómo se pueden purificar las cosas? ¿Por qué no se corrompe el propio agente purificador? La respuesta, ateniéndonos a la presente línea argumental, es que la purificación se efectúe en un contexto ritual; el ritual de la purificación, como actividad intencional que pone a luchar la acción autoconsciente (simbólica) contra las fuerzas de la naturaleza, es más poderoso que esas fuerzas.

En cualquier caso, lo que me importa es simplemente que toda cultura reconoce y afirma implícitamente una diferencia entre el funcionamiento de la naturaleza y el funcionamiento de la cultura (la conciencia humana y sus productos); y, aún más, que la diferenciación de la cultura radica precisamente en el hecho de que en muchas circunstancias puede trascender las condiciones naturales y dirigirlas hacia sus propios fines. De modo que la cultura (es decir, todas las culturas). en algún nivel consciente, afirma de sí misma no sólo que es distinta de la naturaleza sino que es superior, y ese sentido de diferenciación y de superioridad se basa precisamente en la capacidad de transformar - «socializar» y «culturizar»- la naturaleza.

Volviendo ahora al tema de las mujeres, su status pancultural de segunda clase podría explicarse, de forma muy sencilla, postulando que las mujeres han sido identificadas o

simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición. a los hombres, que se identifican con la cultura. Dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se considera que las mujeres forman parte de ésta, entonces la cultura encontraría «natural» subordinarlas, por no decir oprimirlas. Pero aunque puede demostrarse que este argumento tiene una considerable fuerza, sin embargo parece una excesiva simplificación del problema. La formulación que me gustaría defender y elaborar a lo largo de la sección siguiente, pues, consiste en que las mujeres son consideradas «simplemente» *más próximas* a la naturaleza que los hombres. Es decir, la cultura (todavía equiparada de forma comparativamente poco ambigua a los hombres) reconoce que las mujeres toman parte activa en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza o teniendo una afinidad más directa con la naturaleza.

La matización puede parecer de poca importancia o incluso trivial, pero yo creo que es una versión más exacta de los supuestos culturales. Además, planteado en estos términos, el argumento tiene varias ventajas analíticas sobre la formulación más simple; más adelante hablaré de esto. Tan sólo quiero subrayar aquí que la argumentación matizada sigue siendo una explicación de la desvalorización pancultural de las mujeres, pues, aunque no se equipara las mujeres a la naturaleza, no obstante se considera que representan un orden inferior de la existencia, al haber trascendido a la naturaleza menos que los hombres. La siguiente tarea de este artículo, pues, consiste en examinar por qué han podido ser consideradas de este modo.

¿Por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza?

Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres. Podemos distinguir tres niveles en que este hecho fisiológico absoluto tiene significación para nuestro análisis: 1) *el cuerpo y las funciones* de la mujer, implicados durante más tiempo en la «vida de la especie», parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza en comparación con la fisiología del hombre, que lo deja libre en mayor medida para emprender los planes de la cultura; 2) el cuerpo de la mujer y sus funciones la sitúan en *roles sociales* que a su vez se consideran situados por debajo de los del hombre en el proceso cultural; y 3) los roles sociales tradicionales de la mujer, impuestos como consecuencia de su cuerpo y de sus funciones, dan lugar a su vez a una *estructura psíquica* diferente que, al igual que su naturaleza fisiológica y sus roles sociales, se considera más próxima a la naturaleza. Me ocuparé sucesivamente de cada uno de estos puntos, demostrando en primer lugar cómo, en cada caso, determinados

factores tienden fuertemente a alinear a la mujer junto a la naturaleza, señalando luego otros factores que demuestran su absoluta alineación junto a la cultura, factores estos que, combinados, la sitúan globalmente en una problemática posición intermedia. A lo largo del análisis quedará claro por qué, en comparación, los hombres parecen menos intermedios, más puramente «culturales» que las mujeres. Y reitero que me muevo sólo en el nivel de los universales culturales y humanos. Estos argumentos pretenden ser aplicables a la humanidad en general; surgen de la condición humana, tal como la humanidad la ha vivido y afrontado hasta el momento presente.

1. *La psicología de la mujer parece estar más próxima a la naturaleza.* Esta parte de mi argumentación ha sido anticipada con sutilidad, coherencia y gran cantidad de datos exactos por Simone de Beauvoir (1953). Beauvoir pasa revista a la estructura fisiológica, el desarrollo y las funciones de la hembra humana y llega a la conclusión de que «la hembra, en mayor medida que el macho, es la víctima, de la especie» (p. 60). Señala que muchas zonas e importantes procesos del cuerpo de la mujer no tienen ninguna función visible para la salud y la estabilidad del individuo; por el contrario, mientras realzan sus funciones orgánicas específicas suelen ser fuente de incomodidad, dolor y peligro. Los pechos carecen de importancia para la salud personal; pueden ser extirpados en cualquier momento de la vida de la mujer. «Muchas secreciones ováricas operan en beneficio del óvulo, su maduración y adaptando el útero a sus exigencias; con respecto al conjunto del organismo, más bien colaboran al desequilibrio que a la regulación: la mujer se adapta a las necesidades del óvulo más que a sus propias exigencias» (p. 24). La menstruación suele ser incómoda y a veces dolorosa; con frecuencia tiene correlatos emocionales negativos y en cualquier caso conlleva fastidiosas tareas de limpieza y dispositivo para las pérdidas; y -punto que no menciona de Beauvoir- en muchas culturas interrumpe la rutina de la mujer, colocándola en una situación estigmatizada que implica diversas restricciones en sus actividades y contactos sociales. En la preñez, muchos de los recursos vitamínicos y minerales de la mujer se canalizan hacia la alimentación del feto, a costa de las propias fuerzas y energías. Y, por último, el mismo parto es doloroso y peligroso (pp. 24-27 *passim*). En suma, Beauvoir llega a la conclusión de que la hembra «está más esclavizada a la especie que el macho, su animalidad es más manifiesta» (p. 239).

En la medida en que el libro de la Beauvoir es ideológico, su investigación de las situaciones fisiológicas de la mujer parece justa y exacta. Porque es un hecho que, en proporción, una mayor parte del cuerpo femenino, durante un mayor

período de su vida, y con un cierto -a veces gran- costo de su salud personal, fuerzas y estabilidad general, se ocupa de los procesos naturales relativos a la reproducción de la especie.

Beauvoir prosigue ocupándose de las implicaciones negativas del «esclavizamiento a la especie» de la mujer en relación con proyectos de que se ocupan los seres humanos, proyectos mediante los cuales se genera y define la cultura. De este modo llega al punto crucial de su argumentación (pp. 58-59):

Aquí tenemos la clave de todo el misterio. En el plano biológico, una especie sólo se mantiene creándose de nuevo; pero esta creación sólo se produce mediante la repetición de la misma Vida en más individuos. Pero el ser humano asegura la repetición de la Vida mientras trasciende la Vida mediante la Existencia [es decir, mediante la acción significativa, orientada a fines]; mediante esta trascendencia crea los valores que impiden la pura repetición de todo valor. En el animal, la libertad y la diversidad de las actividades del macho son vanas, porque no contienen ningún proyecto. Exceptuando sus servicios a la especie, lo que hace es inmaterial. En cambio, al servir a la especie, el macho humano también remodela la faz de la tierra, crea nuevos instrumentos, inventa. conforma el futuro.

En otras palabras, el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida; el macho, por el contrario, al carecer de funciones naturales creativas, debe (o tiene la posibilidad de) afirmar su creatividad de modo exterior, «artificialmente», a través del medio formado por la tecnología y los símbolos. Y, al hacerlo, crea objetos relativamente duraderos, eternos y trascendentes, mientras que la mujer sólo crea algo perecedero, seres humanos.

Esta formulación pone al descubierto cierto número de percepciones importantes. Se remite, por ejemplo, al gran rompecabezas de por qué las actividades de los machos que implican la destrucción de la vida (la caza y la guerra) suelen tener más prestigio que la capacidad de la hembra para crear vida, para reproducirse. Dentro del entramado de la Beauvoir, comprendemos que matar no es el aspecto significativo y valorado de la caza y de la guerra; más bien lo es la naturaleza trascendente (social y cultural) de estas actividades, por oposición a la naturalidad del proceso de nacer: «Pues no es el hecho de dar la vida sino el de arriesgar la vida lo que eleva al hombre por encima del animal; ésa es la razón de que la humanidad no haya concedido la superioridad al sexo que pare sino al que mata» (*ibid*).

Por eso sí, como estoy sugiriendo, en todas partes el macho se asocia (inconscientemente) con la cultura y la hembra parece más próxima a la naturaleza, no es muy difícil comprender las razones de tales asociaciones teniendo en cuenta, tan sólo, las implicaciones que suponen las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres. Y al mismo tiempo, sin embargo, la mujer no puede ser totalmente relegada a la categoría de naturaleza, pues es absolutamente evidente que es un ser humano maduro y dotado de conciencia humana en la misma medida que el hombre; es la mitad de la especie humana, sin cuya cooperación se arruinarían todos los empeños de ésta. Puede parecer que esté más poseída que el hombre por la naturaleza, pero, al tener conciencia, piensa y habla; genera, comunica y manipula símbolos, categorías y valores. Participa en los diálogos humanos, no sólo con otras mujeres, sino también con los hombres. Como dice Lévi-Strauss: «La mujer nunca puede convertirse en un signo y nada más, puesto que incluso en el mundo de los hombres sigue siendo una persona, y, por lo tanto, en la medida en que es definida como signo, debe [también] ser reconocida como generadora de signos» (1969a: 496).

En realidad, el hecho de que la mujer tenga completa conciencia humana, su absoluta participación y compromiso con el proyecto cultural de trascender la naturaleza, puede explicar irónicamente otro de los grandes embrollos del «problema de la mujer»: la casi universal aceptación, sin resistencia, de su propia desvalorización. Parece como si, en tanto que ser humano consciente y miembro de una cultura, hubiera seguido la lógica de los argumentos culturales y hubiera llegado a tales conclusiones culturales junto con los hombres. En palabras de la Beauvoir (p. 59):

Puesto que ella también tiene existencia, siente la urgencia de superarse y su proyecto no es mera repetición, sino trascendencia hacia un futuro distinto; en el fondo de su corazón encuentra la confirmación de las pretensiones masculinas. Se suma a los hombres en las fiestas que celebran los éxitos y victorias de los varones. Su desgracia es estar biológicamente destinada a reproducir la Vida cuando, incluso desde su propio punto de vista, la Vida no contiene en sí misma sus razones para existir, razones que son más importantes que la propia vida.

En otras palabras, la conciencia de la mujer -su pertenencia, como si dijéramos, a la cultura- se evidencia en el hecho de que acepta su propia desvalorización y adopta el punto de vista de la cultura.

He intentado mostrar aquí una parte de la lógica de tal punto de vista, la parte que nace directamente de las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres. Puesto que la mujer tiene una mayor implicación corporal en las funciones naturales relacionadas con la reproducción, se considera que forma parte de la naturaleza en mayor medida que el hombre. Sin embargo, debido en parte a su conciencia y a su participación en el diálogo social de los humanos, se le reconoce que participa en la cultura. Por eso aparece como algo intermedio entre la cultura y la naturaleza, algo situado por debajo del hombre en la escala de la trascendencia.

2. El rol social de la mujer se considera más próximo a la naturaleza. Las funciones fisiológicas de la mujer, sobre las que acabo de argumentar, pueden motivar⁵ de por sí una concepción de la mujer como más próxima a la naturaleza, una concepción con la que ella misma, en cuanto observadora de sí y del mundo, puede estar de acuerdo. La mujer crea naturalmente desde el interior de su propio ser, mientras que el hombre es libre de -o bien se ve obligado a- crear artificialmente, es decir, por medios culturales, y de tal modo que mantenga la cultura. Además, quiero ahora demostrar cómo las funciones fisiológicas de la mujer han tendido, universalmente, a limitar su movilidad social y a confinarla, universalmente, en determinados contextos sociales que, *a su vez*, se consideran más próximos a la naturaleza. Es decir, no sólo los procesos corporales sino también la situación social donde se localizan sus procesos corporales pueden transportar esta significación. Y en la medida en que está constantemente asociada (a ojos de la cultura) a estos medios sociales, estos medios añaden peso (quizás la parte decisiva de la carga) a la concepción de que la mujer está más próxima a la naturaleza. Me estoy refiriendo, claro está, al confinamiento de la mujer en el contexto de la familia doméstica, confinamiento motivado, sin duda, por sus funciones en la crianza.

El cuerpo de la mujer, al igual que el de todas las hembras mamíferas, segrega leche durante y después de la preñez para alimentar al recién nacido. El niño no puede sobrevivir sin la leche de los pechos o alguna composición similar en este primer estadio de la vida. Puesto que el cuerpo de la madre pasa por este proceso de crianza como consecuencia directa de la preñez de un hijo concreto, la relación que durante la crianza se establece entre madre e hijo se considera un lazo natural, considerándose las demás formas de alimentación como antinaturales y substitutivas, en la mayor parte de los casos. Según el razonamiento

⁵ La teoría semántica utiliza el concepto de motivación del sentido, que abarca las distintas formas en que puede asignarse sentido a un símbolo como consecuencia de determinadas propiedades objetivas del símbolo, en lugar de ser de una asociación arbitraria. En este sentido, todo este artículo es una investigación de la motivación del sentido de la mujer en cuanto símbolo, que se pregunta por qué se asigna inconscientemente a la mujer la significación de estar más próxima a la naturaleza. Para una exposición concisa de los distintos tipos de motivación del sentido, véase Ullman (1963).

cultural, las madres y sus hijos van unidos. Además, una vez pasada la infancia los niños no tienen fuerzas para participar en grandes trabajos; sin embargo se mueven, son indisciplinados y no comprenden muchos de los peligros; requieren vigilancia y constantes cuidados. Resulta evidente que la madre es la persona que debe ocuparse de estas tareas, como una prolongación de su lazo natural con los niños durante la lactancia, o bien debido a que tiene un nuevo bebé y, de todos modos, está dedicada a actividades relativas a los niños. De este modo, sus propias actividades quedan circunscritas por las limitaciones y los bajos niveles de fuerza y habilidad de sus hijos;⁶ es confinada al grupo de la familia doméstica; «el sitio de la mujer es su casa».

La asociación de la mujer al círculo doméstico puede contribuir de varias formas a concebirla como más próxima a la naturaleza. En primer lugar, la manifiesta y constante asociación con los niños desempeña un papel en esta cuestión; fácil es comprender por qué los niños pueden considerarse a sí mismos parte de la naturaleza. Los niños pequeños son completamente humanos pero no están en absoluto socializados; al igual que los animales, son incapaces de andar erguidos, excretan sin control, y no hablan. Resulta bastante evidente que incluso los niños algo mayores no están completamente sometidos al imperio de la cultura. No comprenden las obligaciones, responsabilidades y costumbres sociales; su vocabulario y su campo de conocimientos adquiridos son pequeños. El reconocimiento implícito de esta asociación entre niños y naturaleza se encuentra en muchas prácticas culturales. Por ejemplo, la mayor parte de las culturas tienen ritos de iniciación para los adolescentes (sobre todo para los muchachos; más adelante volveré sobre este punto), cuyo objetivo consiste en trasladar al niño de forma ritual desde el estado algo menos que totalmente humano a la completa participación en la sociedad y en la cultura; muchas culturas no celebran ritos funerarios por los niños que mueren en edades tempranas, explícitamente debido a que no son seres sociales completos. Por tanto, es probable que los niños se categoricen con la naturaleza, y la estrecha asociación de las mujeres a los niños puede considerarse acorde con su capacidad potencial para ser ellas seres más próximos a la naturaleza. Resulta irónico que en muchas culturas la razón fundamental de los ritos de iniciación de los muchachos sea que los niños deben ser purificados de la contaminación acumulada por pasar tanto tiempo con la madre y otras mujeres

⁶ Situación que con frecuencia sirve para hacerla aún más parecida a los niños.

cuando, en realidad, la mayor parte de la sociedad de las mujeres debe proceder de tener tanto tiempo a los niños alrededor.

La segunda consecuencia problemática e importante de la estrecha asociación de la mujer con el contexto doméstico procede de ciertos conflictos estructurales entre familia y sociedad, que se dan en la mayoría de los sistemas sociales. Las implicaciones de la oposición «público / doméstico» en relación con la situación de las mujeres han sido coherentemente desarrolladas por Rosaldo (*en este volumen*) y yo sencillamente quiero mostrar su pertinencia para esta argumentación. La idea de que la unidad doméstica -la familia biológica encargada de la reproducción y la socialización de los nuevos miembros de la sociedad- se contrapone a la entidad pública -el entramado de alianzas y relaciones que constituye la sociedad- es también el fundamento de la argumentación de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1969a). Lévi-Strauss sostiene no sólo que esta oposición está presente en todos los sistemas sociales sino, además, que tiene el sentido de la oposición entre naturaleza y cultura. La prohibición universal del incesto⁷ y su secuela, la regla de la exogamia (matrimonio fuera del grupo), aseguran que «queda definitivamente eliminado el peligro de que la familia biológica se convierta en un sistema cerrado; el grupo biológico ya no puede mantenerse aislado, y el lazo de la alianza con otra familia asegura el predominio de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural» (p. 479). Y aunque no todas las culturas articulen una contraposición radical entre lo público y lo doméstico en cuanto tales, cuesta negar que lo doméstico está siempre subsumido en lo público; las unidades domésticas se alían unas con otras mediante la promulgación de unas reglas que, lógicamente, ocupan un lugar superior al de las propias unidades; esto da lugar al surgimiento de una unidad -la sociedad- que lógicamente ocupa un lugar más elevado que las unidades domésticas de que se compone.

Ahora bien, dado que las mujeres están asociadas al contexto doméstico, y de hecho están más o menos encerradas en sus límites, son identificadas con este escalón inferior de la organización social / cultural. ¿Cuáles son las consecuencias de esto para la forma en que se concibe a las mujeres? En primer lugar, si se subraya la función específicamente biológica (reproductiva) de la familia, como en el planteamiento de Lévi-Strauss, entonces la familia (y por tanto la mujer) representa un tipo de ocupaciones de nivel inferior, socialmente fragmentadoras y particularistas, en contraposición a las relaciones interfamiliares que suponen un tipo de intereses de nivel superior, integradores y

⁷ David M. Schneider (comunicación personal) está dispuesto a defender que el tabú del incesto no es universal, basándose en un material procedente de Oceanía. Digamos a este respecto, pues, que es virtualmente universal.

universalizantes. Dado que los hombres carecen de fundamento (la crianza, extendida al cuidado del niño) «natural» para su tendencia familiar, su esfera de actividad se define en el nivel de las relaciones interfamiliares. Y de ahí -parece proseguir el razonamiento cultural- que los hombres sean los propietarios «naturales» de la religión, el ritual, la política y otras esferas de la acción y del pensamiento cultural, donde se realizan declaraciones universalizadoras de la síntesis espiritual y social. De ahí que no sólo se identifique a los hombres con la cultura, en el sentido de toda la creatividad humana, en cuanto opuesto a naturaleza; se identifican en concreto con la cultura en el sentido *old-fashioned* de los aspectos más elevados y delicados del pensamiento humano (arte, religión, derecho, etc.).

De nuevo resulta claro y, superficialmente visto, coactivo el razonamiento que alinea a la mujer en un escalón de la cultura inferior al del hombre. Al mismo tiempo, no puede colocarse a la mujer completamente en la naturaleza, pues hay aspectos de su situación, incluso dentro del contexto doméstico, que demuestran de modo innegable su participación en el proceso cultural. No hace falta decir, desde luego, que exceptuando la crianza de los niños recién nacidos (y los medios artificiales de lactancia pueden llegar a cortar este vínculo), no hay ninguna razón para que haya de ser la madre -en cuanto contrapuesta al padre o a cualquier otra persona- quien se encargue del cuidado del niño. Pero aun suponiendo que otras razones prácticas y emocionales mantengan a la mujer sujeta a esta tarea, se puede demostrar que sus actividades en el contexto doméstico la sitúan lógicamente y cabalmente en la categoría de la cultura.

En primer lugar, se debe señalar que la mujer no sólo alimenta y limpia a los niños ejerciendo una simple función de guardiana; en realidad es, ante todo, el agente fundamental de su primera socialización. Ella es quien transforma al recién nacido de simple organismo en ser humano, enseñándole los modales y las formas adecuadas de conducta para convertirse plenamente en un miembro de la cultura. Partiendo tan sólo de las bases de sus funciones socializadoras, no puede ser más representativa de la cultura. No obstante, virtualmente en todas las sociedades, hay un momento en que la socialización de los muchachos se transfiere a manos de los hombres. De una u otra forma se considera que los muchachos no están «realmente» socializados todavía; su entrada en la esfera del status humano (social y cultural) total es una tarea que sólo pueden realizar los hombres. Esto lo vemos aún en nuestras escuelas, donde se produce una gradual inversión de la proporción de profesores masculinos y femeninos al ir ascendiendo los cursos: la mayor parte de los

profesores de jardines de infancia son femeninos; la mayoría de los profesores universitarios son varones.⁸

O bien, tomemos la cocina. En una abrumadora mayoría de sociedades la cocina es el trabajo de la mujer. Sin duda, esto nace de consideraciones prácticas: puesto que la mujer ha de estar en casa con el niño, le conviene llevar a cabo las pequeñas labores centradas en el hogar. Pero si fuera cierto, como ha sostenido Lévi-Strauss (1969b), que transformar lo crudo en lo cocido puede representar, en muchos sistemas de pensamiento, la transición de la naturaleza a la cultura, nos encontraríamos con que la mujer participa en este importante proceso culturalizador, lo que fácilmente la situaría en la categoría de la cultura, triunfando por encima de la naturaleza. Sin embargo, también es interesante señalar que cuando una cultura (p. e. Francia o China) desarrolla una tradición de *haute cuisine* -la «verdadera» cocina, en contraposición a la sencilla y trivial cocina casera- los grandes *chefs* casi siempre son hombres. De este modo, la pauta replica que, en el campo de la socialización, las mujeres llevan a cabo conversiones de la naturaleza a la cultura, pero cuando la cultura se diferencia a un nivel superior de las mismas funciones, este nivel superior se restringe a los hombres.

En resumen, una vez más encontramos los mismos orígenes a la apariencia que presenta la mujer de ocupar una posición más intermedia con respecto a la dicotomía naturaleza / cultura. Su «natural» asociación al contexto doméstico (motivado por sus funciones naturales de amamantamiento) tiende a corroborar su potencialidad para ser vista como más próxima a la naturaleza, debido a la naturaleza de los niños, similar a la de los animales, y debido a la connotación infrasocial del grupo doméstico en cuanto contrapuesto al resto de la sociedad. Sin embargo, al mismo tiempo, sus funciones socializadoras y culinarias transforman constantemente los productos naturales brutos en productos culturales. Perteneciendo a la cultura, pero teniendo en apariencia conexiones más fuertes y directas con la naturaleza, una vez más se la concibe situada entre ambos reinos.

3. *La psique femenina se considera más próxima a la naturaleza.* La idea de que la mujer no sólo tiene un cuerpo y una localización social diferentes de la del hombre, sino también una estructura psíquica distinta, resulta de lo más discutible. Se argumentará que probablemente sí que tiene una estructura psíquica diferente, pero yo me apoyaré extensamente en el artículo de Chodorow (incluido en este volumen) para demostrar, en primer término, que no es necesario asumir que la estructura psíquica de la mujer sea

⁸ Recuerdo que tuve mi primer profesor varón en el quinto curso y recuerdo que eso me emocionó: era señal de que me hacía mayor.

innata; ésta puede explicarse, como Chodorow muestra, de forma convincente, por los hechos de la experiencia de la socialización femenina, que probablemente es universal. Sin embargo, sí consideramos válida la percepción de una «psique femenina» casi universal, con determinadas características específicas, estas características añadirán peso a la concepción cultural de la mujer que la considera más próxima a la naturaleza.

Es importante especificar lo que nosotros vemos como aspectos dominantes y universales de la psique femenina. Si postulamos la emocionalidad o la irracionalidad, nos enfrentamos a las tradiciones de distintas partes del mundo donde las mujeres son funcionalmente, y así se consideran, más prácticas, pragmáticas y en este sentido mundanas que los hombres. Una dimensión importante que, al parecer, se puede aplicar panculturalmente es el de la relativa concreción versus la relativa abstracción: la personalidad femenina tiende hacia los sentimientos, cosas y personas concretos, más bien hacia entidades abstractas; tiende hacia el personalismo y el particularismo. En segundo lugar, y estrechamente emparentada, otra dimensión parece ser la relativa subjetividad versus la relativa objetividad: Chodorow cita el estudio de Carlson (1971), que concluye que «los varones representan las experiencias del yo, de los demás, del espacio y del tiempo en formas individualistas, objetivas y distanciadas, mientras que las hembras representan sus experiencias en términos relativamente interpersonales, subjetivos e inmediatos» (en este volumen, p. 96. citando a Carlson, p. 270). Aunque éste y otros estudios han sido realizados en sociedades occidentales, Chodorow considera que sus hallazgos sobre las diferencias entre la personalidad masculina y femenina -a grandes rasgos, que los hombres son más objetivos e inclinados a relacionarse en términos de categorías relativamente abstractas, y las mujeres más subjetivas e inclinadas a relacionarse en términos de fenómenos relativamente concretos- constituyen «diferencias generales y casi universales» (p. 43).

Pero el meollo del artículo de Chodorow, argumentado con tanta elegancia, es que tales diferencias no son innatas ni están genéticamente programadas; surgen de los rasgos casi universales de la estructura familiar, a saber, que «las mujeres son, universalmente, responsables en gran medida del cuidado de los niños y de (por lo menos) la posterior socialización de las hembras» (p. 43) y que «la situación estructural de los niños, alimentada y reforzada por la preparación en el rol masculino y femenino, produce estas diferencias que reciben su réplica en la estructura sociológica y sexual de la vida adulta» (p. 44). Chodorow sostiene que, dado que la madre es el primer agente socializador tanto del niño como de la niña, ambos desarrollan una «identificación personal» con ella, es decir, una difusa identificación con su personalidad general, sus rasgos de comportamiento, sus valores y actitudes (p. 51). Un hijo, no obstante, en último término debe pasar a identificarse con el rol

masculino, lo que conlleva la creación de una identificación con el padre. Puesto que casi siempre el padre es más remoto que la madre (rara vez participa en el cuidado del niño y quizás trabaje lejos del hogar buena parte del día), la creación de la identificación con el padre supone la «identificación posicional», es decir, la identificación con el rol masculino del padre en cuanto conjunto, de elementos abstractos, en lugar de la identificación personal con el padre como individuo real (p. 49). Además, conforme el muchacho entra en el mundo social más amplio, descubre que, de hecho, está organizado alrededor de criterios más abstractos y universales (véase Rosaldo, pp. 28-29; Chodorow, p. 58), como ya he señalado en la sección anterior; de este modo, la primera socialización lo prepara para -y reforzará- el futuro tipo de experiencia social adulta.

Para una chica joven, en contraposición, la identificación personal con la madre, que se creó en la primera infancia, puede permanecer mientras penetra en el proceso de aprendizaje de la identidad del rol femenino. Dado que la madre es inmediata y está presente mientras la hija aprende su rol identificador, aprender a ser mujer supone la continuidad y el desarrollo de las relaciones entre la chica y la madre, y mantiene la identificación con ésta en cuanto individuo; no supone el aprendizaje de las características de un rol externamente definido (Chodorow, p. 51). Esta pauta prepara a la chica para su posición social, al mismo tiempo que la refuerza; llegará a instalarse en el mundo de las mujeres, que se caracteriza por la poca diferenciación del rol formal (Rosaldo, p. 29) y que vuelve a presuponer, durante la maternidad, la «identificación personal» con sus hijos. Y de este modo recomienza el ciclo.

Chodorow demuestra satisfactoriamente, al menos para mí, que la personalidad femenina, caracterizada por el personalismo y el particularismo, puede explicarse como generada por el ordenamiento socioestructural en lugar de por factores biológicos innatos. Este aspecto no precisa de mayor elaboración. Pero, en la medida en que la «personalidad femenina» ha sido un hecho casi universal, puede argumentarse que sus características han aportado su granito de arena a la concepción de que las mujeres son menos culturales que los hombres. O sea, las mujeres tenderían a establecer relaciones con el mundo que la cultura puede considerar más «parecidas a la naturaleza» -inmanentes e incrustadas en las cosas tal como son dadas- que «parecidas a la cultura», que trasciende y transforma las cosas mediante la imposición de categorías abstractas y valores transpersonales. Las relaciones de las mujeres tienden a ser, como la naturaleza, relativamente inmediatas y más directas, mientras que los hombres no sólo tienden a relacionarse de forma más mediata, sino que en último término, en realidad, suelen tener unas relaciones más coherentes y fuertes con las categorías y las formas mediadoras que con los mismos objetos y personas.

Así pues, no es difícil comprender que la personalidad femenina preste apoyo a la concepción de las mujeres como seres «más próximos a la naturaleza». Sin embargo, al mismo tiempo, los modos de relacionarse característicos de las mujeres desempeñan un indiscutible papel, poderoso e importante, en el proceso cultural. Pues si bien este tipo de relación relativamente sin mediaciones se sitúa, en un cierto sentido, en el extremo inferior del espectro de las funciones humanas espirituales, incrustado en la particularización y no en la trascendencia y la síntesis, ese mismo modo de relación, sin embargo, aparece también en el extremo superior del espectro. Piénsese en las relaciones madre-hijo. Las madres tienden a preocuparse de su hijo en cuanto individualidades, sin tener en cuenta el sexo, la edad, la belleza, la filiación al clan ni ninguna otra categoría de que pueda participar el niño. Ahora bien, cualquier relación que tenga estas cualidades -no precisamente la que hay entre madre e hijo, sino cualquier clase de compromiso muy personal y relativamente sin mediaciones- puede considerarse un desafío a la cultura y a la sociedad «desde abajo», en la medida en que representa la potencial fragmentación de las lealtades individuales *vis-à-vis* la solidaridad del grupo. Pero también puede considerarse que lleva en su interior el agente sintetizador de la cultura y la sociedad «desde arriba», en el sentido de que representa los valores humanos generales por encima y más allá de las lealtades a las categorías sociales concretas. Toda sociedad debe tener categorías sociales que trasciendan las lealtades personales, pero toda sociedad debe también generar un sentimiento de unidad moral última para todos sus miembros, por encima y más allá de tales categorías sociales. Por tanto, el modelo psíquico aparentemente típico de la mujer, que tiende a no tener en cuenta las categorías y a buscar la «comunidad» (Chodorow, p. 65, a partir de Bakan, 1966) directa y personal con los otros, aunque desde un punto de vista puede parecer infracultural, está al mismo tiempo asociado con el nivel más alto del proceso cultural.

Implicaciones de la posición intermedia

Mi propósito fundamental en este artículo ha sido explicar el status secundario que universalmente tiene la mujer. Intelectual y personalmente, me siento muy afectada por este problema; me siento obligada a tratarlo antes de emprender un análisis de la situación de la mujer en cualquier sociedad concreta. Las variaciones locales, sean económicas, ecológicas, históricas, políticas o de la estructura social, de los valores o de la concepción del mundo, pueden explicar las variaciones dentro de este universal, pero no explican el universal en sí. Y si no queremos aceptar la ideología del determinismo biológico, su explicación, me parece a mí, sólo puede realizarse haciendo referencia a otros universales de la situación cultural humana. Por eso, los rasgos generales de este tratamiento -aunque

no, desde luego, la solución concreta ofrecida- fueron determinados por el mismo problema y no por ninguna predilección mía por el análisis global, estructural y abstracto.

He sostenido que la desvalorización universal de las mujeres puede explicarse afirmando que las mujeres son consideradas más próximas a la naturaleza que los hombres, considerándose que los hombres ocupan de forma más inequívoca los niveles superiores de la cultura. La distinción cultura / naturaleza es, de por sí, un producto de la cultura, definiéndose mínimamente la cultura como el trascender, por medio de sistemas de pensamiento y tecnología, los hechos naturales de la existencia. Se trata, por supuesto, de una definición analítica, pero sostengo que en un cierto nivel toda cultura incorpora esta noción de una u otra forma, aunque sólo sea en la celebración de los ritos que afirman la capacidad humana para manipular lo dado. En cualquier caso, este artículo pretende fundamentalmente mostrar por qué las mujeres pueden tender a ser consideradas, una y otra vez, en las más diversas clases de concepciones del mundo y en las más diversas culturas de todos los grados de complejidad, como más próximas que los hombres a la naturaleza. La fisiología de la mujer, que durante la mayor parte del tiempo se ocupa de la «naturaleza de la vida»; la asociación de la mujer al contexto doméstico, estructuralmente subordinado, encargado de la crucial función de transformar los niños que son parecidos a los animales en seres culturales; la «psique de la mujer», adecuada para las funciones maternas por su propio proceso de socialización y que tiende hacia un mayor personalismo y hacia formas de relación menos mediatizadas, todos estos factores hacen que la mujer parezca estar más directa y profundamente enraizada en la naturaleza. Al mismo tiempo, sin embargo, su «pertenencia» y su absolutamente y necesaria participación en la cultura son reconocidas por la cultura y no se pueden negar. Así, pues, se considera que la mujer ocupa una posición intermedia entre la naturaleza y la cultura.

Esta posición intermedia tiene diversas consecuencias para el análisis, según cómo se interprete. En primer lugar, por supuesto, responde a mi pregunta básica de por qué la mujer es considerada en todas partes inferior al hombre, pues aunque no sea vista como pura y simple naturaleza, sigue suponiéndose que trasciende la naturaleza en menor medida que el hombre. Una posición intermedia, en este caso, no significa ni más ni menos que un «status medio» en la jerarquía de la existencia, que va desde la naturaleza a la cultura.

En segundo lugar, la posición intermedia puede tener el significado de «mediación», es decir, de realizar alguna clase de síntesis o de conversión de funciones entre la naturaleza y la cultura, consideradas aquí (por la cultura) no como dos extremos de un continuo sino como

dos clases radicalmente distintas de procesos. La unidad doméstica -y en consecuencia la mujer, que virtualmente aparece en todos los casos como su representante fundamental- es uno de los organismos cruciales de la cultura para la conversión de la naturaleza en cultura, especialmente en lo que se refiere a la socialización de los niños. Toda la posible continuidad de una cultura depende de la adecuada socialización de los individuos, que habrán de ver el mundo en los términos de esa cultura y adherirse de modo más o menos inequívoco a sus preceptos morales. Las funciones de la unidad doméstica deben ser estrechamente controladas con objeto de asegurar su producto; la estabilidad de la unidad doméstica en cuanto institución debe colocarse tan fuera de toda duda como sea posible. (Algunos aspectos de la protección de la integridad y estabilidad del grupo doméstico podemos verlos en los fuertes tabúes contra el incesto, el matricidio, el patricidio y el fratricidio.⁹) En la medida en que la mujer es universalmente el agente básico de la primera socialización y virtualmente se considera la corporización de las funciones del grupo doméstico, tenderá a someterse a las pesadas restricciones y limitaciones que rodean tal unidad. Su posición intermedia (culturalmente definida) entre la naturaleza y la cultura, que aquí tiene el sentido de *mediación* (es decir, que realiza funciones de conversión) entre la naturaleza y la cultura, no sólo explicaría su status inferior, sino también la mayor parte de las restricciones que recaen sobre sus actividades. Virtualmente en todas las culturas sus actividades sexuales permitidas están más estrechamente circunscritas que las del hombre, se le ofrece un menor abanico para la elección de rol y se le concede acceso directo a un menor número de instituciones sociales. Además, es casi universalmente socializada de forma que tenga un conjunto de actitudes más estrecho y generalmente de tono más conservador, y los limitados contextos sociales de su vida adulta refuerzan tal situación. El conservadurismo y el tradicionalismo, socialmente engendrados, del pensamiento de la mujer es otra forma -quizás la peor, y desde luego la más insidiosa- de restricción social, y sin duda debe relacionarse con su función tradicional de producir miembros del grupo convenientemente socializados.

Por último, la posición intermedia de la mujer puede tener la consecuencia de una mayor ambigüedad simbólica (véase también Rosaldo). Modificando nuestra imagen de las relaciones cultura / naturaleza, podemos llegar a concebir la cultura como un pequeño calvero en medio del bosque que constituye el sistema natural más amplio. Desde este punto de vista, aquello que es intermedio entre la cultura y la naturaleza se sitúa en el continuo que constituye la periferia del calvero de la cultura; y aunque, por eso mismo, puede parecer situado tanto arriba como debajo (o al lado) de la cultura, está sencillamente fuera y

⁹ A nadie parece importarles mucho el sorocidio, cuestión esta sobre la que habrá que investigar.

alrededor. Entonces podemos comenzar a comprender por qué un único sistema de pensamiento cultural suele asignar a la mujer significados completamente polarizados y en apariencia contradictorios, puesto que los extremos, como dice el dicho, se tocan. Que con tanta frecuencia la mujer representa la vida y la muerte sólo es el ejemplo más simple que podemos mencionar.

Para otra perspectiva sobre el mismo tema, recordaremos que el modelo psíquico que se asocia a las mujeres suele situarse tanto en el fondo como en la cima de la escala de las formas humanas de relación. Este modelo tiene tendencia a una implicación más directa con las personas en cuanto individuos y no en cuanto representantes de una u otra categoría social; también puede verse al mismo tiempo que este modelo «ignora» (y por tanto subvierte) y «trasciende» (y por tanto alcanza su más elevada síntesis) esas categorías sociales, según sea el punto de vista que se adopte para cada objetivo concreto. De ahí qué podamos explicar fácilmente tanto los símbolos femeninos subversivos (brujas, mal de ojo, contaminación menstrual, madres castradoras) como los símbolos femeninos trascendentes (diosas maternas, piadosas dispensadoras de salvación, símbolos femeninos de la justicia, y la fuerte presencia del simbolismo femenino en el arte, la religión, el ritual y el derecho). El simbolismo femenino, con mucha mayor frecuencia que el simbolismo masculino, tiene una manifiesta propensión hacia la ambigüedad polarizada, a veces con absoluta exaltación, a veces con absoluto rebajamiento, rara vez dentro del ámbito normal de las posibilidades humanas.

Si la posición intermedia de la mujer (culturalmente considerada) entre la cultura y la naturaleza tiene esta implicación de ambigüedad generalizada, característica de los fenómenos marginales, entonces también estamos en mejor posición para explicar aquellas «inversiones» culturales e históricas en que, de una u otra forma, se alinea a la mujer junto con la cultura y a los hombres junto con la naturaleza. Se me ocurren algunos ejemplos: los sirionó de Brasil, para los que, según Ingham (1978: 1098), «la naturaleza, lo crudo y lo masculino» se oponen a «la cultura, lo cocido y lo femenino»;¹⁰ la Alemania nazi, donde se decía que las mujeres eran guardianas de la cultura y de la moral; el amor cortesano europeo, donde el hombre se considera a sí mismo bestia y la mujer es el objeto prístino y exaltado (pauta que persiste, por ejemplo, entre los actuales campesinos españoles [véase Pitt-Rivers, 1961; Rosaldo]). Y, sin duda, hay otros casos de este tipo, incluyendo algunos aspectos de nuestra propia concepción de la mujer. Cada uno de estos ejemplos de alineación de la mujer

¹⁰ El tratamiento de Ingham es bastante ambiguo, puesto que las mujeres también son asociadas con animales: "La contraposición hombre / animal y hombre / mujer son evidentemente similares... la caza es el procedimiento para adquirir mujeres así como animales" (p. 1095). Una cuidadosa interpretación de los datos indica que tanto hombres como mujeres y animales son, en esta tradición, mediadores entre la cultura y la naturaleza.

con la cultura y no con la naturaleza requiere un detallado análisis de los datos históricos y etnográficos concretos. Pero al indicar cómo la naturaleza en general, y en particular la forma femenina de las relaciones interpersonales, desde determinados puntos de vista pueden parecer situados ambos por encima y más allá (pero en realidad simplemente fuera) de la esfera de la hegemonía de la cultura, hemos sentado por lo menos los cimientos para tales análisis.

En resumen, el postulado de que la mujer es tenida por más próxima a la naturaleza que el hombre tienen diversas consecuencias para los posteriores análisis y puede interpretarse de muy distintas formas. Si simplemente se considera como una posición *media* entre la cultura y la naturaleza, entonces se sigue considerando inferior a la cultura y, de ese modo, se explica el supuesto pancultural de que la mujer es inferior al hombre en el orden de las cosas. Si se interpreta como un elemento *mediador* en las relaciones naturaleza / cultura, entonces puede explicar en parte la tendencia no a simplemente desvalorizar a las mujeres sino a circunscribir y restringir sus funciones, puesto que la cultura debe mantener el control sobre sus mecanismos -pragmáticos y simbólicos- de convertir la naturaleza en cultura. Y si se interpreta como un status *ambiguo* entre la naturaleza y la cultura, pueden colaborar a hacer comprensible el hecho de que, en simbolizaciones e ideologías culturales concretas, se alinee en ocasiones a la mujer junto a la cultura, y que en todas circunstancias suela asignársele significados polarizados y contradictorios dentro de un mismo sistema simbólico. Status medio, funciones mediadoras y significación ambigua son tres distintas interpretaciones para distintos objetivos contextuales del ser de la mujer, considerado como intermedio entre la naturaleza y la cultura.

Conclusiones

Por último debemos volver a subrayar que todo este esquema es una construcción de la cultura y no un hecho de la naturaleza. La mujer no está «en realidad» en absoluto más próxima (o más alejada) de la naturaleza que el hombre: ambos tienen conciencia ambos son mortales. Pero sin duda hay razones para que la mujer aparezca de esta forma, y eso es lo que he tratado de mostrar en este artículo. El resultado es un (tristemente) eficiente sistema de *feedback*: los distintos aspectos (físicos, sociales, psicológicos) de la situación de la mujer colaboran a que sea vista como más próxima a la naturaleza, mientras que la concepción de ella como más próxima a la naturaleza es a su vez incorporada en formas institucionales que reproducen su situación. Las consecuencias para el cambio social son igualmente circulares: una concepción cultural distinta sólo puede surgir de una realidad social distinta; una realidad social distinta sólo puede surgir de una concepción cultural distinta.

Está claro, pues, que la situación debe ser atacada por ambos flancos. Los esfuerzos dirigidos exclusivamente a cambiar las instituciones sociales -mediante el establecimiento de cuotas de empleo, por ejemplo, o mediante la aprobación de leyes de igual-salario-para-igual-trabajo- no pueden tener efectos de largo alcance si la imaginiería y el lenguaje cultural siguen suministrando una concepción relativamente desvalorizada de la mujer. Pero, al mismo tiempo, los esfuerzos únicamente orientados a cambiar los supuestos culturales -mediante grupos masculinos y femeninos de concienciación, por ejemplo, o mediante la revisión de las disciplinas educativas y de la imaginiería de los *mass-media*- no pueden conseguir su objetivo a no ser que cambie el fundamento institucional de la sociedad para apoyar y reforzar la modificada concepción cultural. Finalmente, hombres y mujeres pueden y deben participar igualmente en los proyectos de creatividad y trascendencia. Sólo entonces se considerará a las mujeres alineadas junto a la cultura, dentro de la dialéctica entre cultura y naturaleza.

Bibliografía

BABAN, DAVID 1966, *The Duality of Human Existence*. Boston.

CARLSON, RAE 1971, «Sex Differences in Ego Functioning: Exploratory Studies of Agency and Communion». *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 37: 267-77.

DE BEAUVOIR, SIMONE 1953, *El segundo sexo*.

INGHAM, JOHN M. 1971, «Are the Sirionó Raw or Cooked?». *American Anthropologist* 73: 1.092-99.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1969a, *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.

- 1969b, *The Raw and Cooked*. Nueva York.

HOWIE, ROBERT 1956, *The Crow Indians*. Nueva York.

ORTNER, SHERRY B. 1973, «Sherpa Purity». *American Anthropologist* 75: 49-63.

- s.f., «Purification Beliefs and Practices». *Encyclopaedia Britannica*.

PITT-RIVERS, JULIAN 1961, *People of the Sierra*. Chicago.

SIU, R. G. H. 1968, *The Man of Many Qualities*. Cambridge, Mass.

ULLMAN, STEPHEN 1963, «Semantic Universals», en Joseph H. Greenberg (ed.), *Universals of Language*. Cambridge, Mass.