

Los actores humanos aprehendemos siempre nuestros caracteres físico-anatómicos de sexo y proceso (edad) simbólicamente, culturalmente. Tales hechos posibilitan instaurar no sólo la singularidad cultural en ese trayecto de aprehensión y elaboración, sino convertir esos caracteres en instrumentos para sistematizar la vida de los actores como un todo con entidad e identidad. Mary Douglas decía en 1970 «ni siquiera la fisiología, común a todos los seres humanos, puede ofrecer símbolos comunes a toda la humanidad».

Desde la afirmación que Marcel Mauss hiciera —teóricamente elaborada— en 1936 sobre la inexistencia de conductas naturales en tanto el aprendizaje estaba presente en cualquier tipo de acción «desde el reposo al movimiento», y desde que Mary Douglas en 1970, en *Símbolos Naturales*, presentará con brillantez la hipótesis de que el sistema [de aprehender lo] orgánico ofrece una analogía con el sistema [de organización] social, la concordancia entre la experiencia simbólica y social de lo físico-anatómico de los seres humanos quedaba analíticamente asentada.

Al hablar de lo físico-anatómico aquí, se hace referencia a la instauración de los caracteres denominados sexo y edad como «usos» o instrumentos utilizados para la organización de la vida humana en sistemas socioculturales. Tal organización supone siempre el proyecto de crear la « semejanza » entre los actores. Cuando hablamos de semejanza, se está aludiendo teóricamente a la construcción de la singularidad cultural.

Con la definición que Ferrater Mora (1986:2980) hace del concepto de semejanza se puede interpretar, en esta primera instancia, la aproximación que de este concepto se utiliza: «Grosso modo puede decirse que dos o más entidades son semejantes entre sí o similares, cuando no son idénticas, pero poseen a la vez algo igual y algo distinto».

La propuesta de la construcción de la semejanza que se presenta para el análisis de la lógica y dinámica del sistema sociocultural supone captar los caracteres singulares de cualquier cultura desde la consideración de éstos como diacríticos.

Los diacríticos son los caracterizadores del juego del sistema sociocultural que definen una identidad compartida (ver Vincent, J.: 1974). Los más comunes, según Isaacs, H. (1975), son el aspecto físico, nombre, lengua, historia, religión, nacionalidad, y tanto número de indicadores, añade Isaacs, como la capacidad humana de articular

algún tipo de significado a cualquier objeto o conducta común característica de los miembros de una sociedad.

El planteamiento ad infinitum de posibilidades que Isaacs hace sobre los indicadores desvirtúa en cierta medida el sentido que el diacrítico tiene en una aproximación inicial. Es notoria, sin embargo, la señalización de que es la capacidad humana la que crea los indicadores.

Los actores de cualquier cultura aprehenden lo físico como un diacrítico, como un indicador. Es decir, cada actor puede y debe hacer uso de ese diacrítico para incorporarse al sistema de vida que le ha tocado en suerte.

El carácter «sexo» en los seres humanos supone un conjunto de comportamientos, adscripciones y pertenencias. Y como Margaret Mead planteó en 1958, la identidad «ha dependido de definir la de alguien más. La más común ilustración que se puede aportar es la cuestión de cómo definir un hombre si tú no mencionas una mujer, ¿Y cómo definir una mujer si tú no mencionas un hombre?».

Pero es evidente que cualquier mujer de cualquier cultura no es un referente para toda mujer, y lo mismo respecto a los hombres.

La construcción simbólica de los sexos observada desde la semejanza permite incidir en el fundamental papel —para establecer vida en común— de los referentes y pertenencias que estos articulan. Es notorio destacar que tal construcción cumple la función de señalar el trayecto que deben seguir los actores, así como la delimitación de los que son o no posibles sujetos partícipes de la cultura.

La sistematización teórica de tal trayecto desde la semejanza supone que los actores de una cultura aprehenden lo físico-anatómico como un diacrítico, es decir, como un caracterizador de su singularidad, que todos comparten, y en este sentido es *igual* para cada uno de ellos. Cada actor puede y debe hacer uso de ese diacrítico cultural para incorporarse al singular sistema de vida (1).

Ahora bien ese diacrítico se convierte en un «uso», en un instrumento para sistematizar y articular la vida singular. Y ello es así a través de inaugurar la *diferencia*. La distinta elaboración sociocultural asignada al ser hombre y al ser mujer instaaura el juego del sistema. Juego, a través de esas diferencias, que permite hacer explícita la semejanza entre sus actores.

Hacer uso distinto de igual diacrítico supone convertirse en actor activo y recreador de la construcción simbólica y social del sistema de vida singular. Hacerse mujer u hombre es un trayecto que, como se sabe, no siempre en toda sociedad supone lo mismo. Hacerse hombre o mujer Yanoama (confines Venezuela-Brasil) implica que, siendo

(1) En las llamadas sociedades complejas tal diacrítico tiene un papel destacado en el establecimiento del sistema de pertenencias culturales de los actores. Pero para el análisis de tales hechos en esas sociedades, es necesario tener en cuenta la presencia de la pluralidad cultural y de grupos sociales diferentes.

Sin embargo, la elaboración teórica que aquí presento es sólo iniciatoria y una simplificación del marco teórico que desarrollo en la obra que estoy acabando de hacer y que tiene como objetivo básico sistematizar analítica y teóricamente el conocimiento de las llamadas sociedades complejas, plurales.

igual al diacrítico —lo físico— anatómico de los Yanoama, es distinto por sexos el sistema de pertenencias y referencias. Es hacer de lo físico un uso sociocultural.

Las diferencias y lo igual son elaboraciones y acciones simbólicas y articulan la organización sociocultural. El planteamiento de Mary Douglas (1973: 17) de que sólo exagerando ciertas diferencias como las existentes entre hombres y mujeres se crea una apariencia de orden, apoyaría lo que, desde este punto de vista, se presenta como la generación de la dinámica sociocultural de los seres humanos al construir desde lo igual y en la diferencia la vida en sociedad como semejantes, convirtiendo —es evidente— el sexo en un instrumento fundamental para instaurar vida común y singular.

Las discusiones sobre el universal o no domino masculino desde distintos postulados —o desde una posición que ha intentado ser más aséptica—, los estudios sobre el origen de las relaciones entre sexos como simétricas o asimétricas recorren el pensamiento de distintas disciplinas (2).

Las posiciones que en los últimos años se han adoptado llevan definitivamente a señalar que el lugar que ocupa la mujer depende del sentido que sus actividades adquieran a través de las interrelaciones sociales concretas (Rosaldo, M., 1974).

Este afortunado relativismo supone, sin embargo, renunciar al entendimiento del aparente absurdo y reiterado papel secundario y sumiso de la mujer. Es obvio que la situación de sumisión varía, y hay constancia de que en algunas sociedades como la de los Igbo del sudeste de Nigeria, la situación de la mujer ha sido de equilibrio respecto a la del hombre (Judith Van Allen, 1976).

Pero dos razones han movido tantas discusiones. El que ante momentos de dificultad siempre el hombre decide y domina la situación resolutoria al margen del tipo de diferencia sexual previamente establecida y, por otro lado, que en aquellas sociedades que han sido denominadas o entendidas como «del progreso», la situación de la mujer ha sido y sigue siendo penosa.

Al remitirnos a la evidente necesidad de singularizar ante «las relaciones concretas», se hace caso omiso de que tales relaciones sociales concretas son producto de elaboraciones y resoluciones de los actores, y por lo tanto, de que el lugar de sumisión femenina responde a dichas reelaboraciones continuas, en las que la mujer ha hecho explícita y reiterada su voluntad de absurda sumisión y además como sujeto partícipe (3).

(2) Para una aproximación general, pero interesante y desde la Atropología véase el libro traducido al castellano de Peggy Reeves *Poder femenino y dominio masculino*. Desde la historia y el feminismo es interesante el reciente trabajo de Mariña Navarro «El androcentrismo en la historia: la mujer como sujeto invisible». Desde la literatura recomiendo muy especialmente el brillante trabajo de François Delpech «La patraña del hombre preñado: Algunas versiones hispánicas».

(3) El planteamiento que Clastres, P. hace en su trabajo «La desgracia del guerrero salvaje» es sumamente interesante. Desde mi punto de vista, presenta el argumento más convincente a la hora de plantear el origen del dominio masculino. Sin embargo, su suposición es objeto de mi crítica en la obra que elaboro.

El autor argumenta que la posibilidad de que las mujeres dejen de procrear está siempre presente y que esta situación de poder, siendo ineludible, ha sido motor perpetuo de la implantación del dominio masculino.

Esto remite a recientes discusiones sobre el origen simétrico o asimétrico de las relaciones entre sexos. Peggy Reeves es una de las autoras actuales desde el campo de la Antropología que toma las argumentaciones en favor del dominio masculino universal como tendencias y como consecuencia de la «equiparación universal del dominio con jefatura pública». Desde la propuesta de definición del poder y la autoridad (4) que ella hace y, apoyándose en las posiciones de Martin, K.M. y Voorhies, B. de 1975, concluye Reeves, P. (1986:206) «... en entornos favorables y en condiciones culturales autóctonas, florece la igualdad o (simetría) sexual, mientras que en entornos desfavorables o frente a una interrupción cultural (medida por la experiencia de una emigración reciente) prevalece el dominio masculino mítico o la desigualdad sexual».

La recurrencia del dominio masculino —en el mejor de los casos ante la adversidad—, aún desde posiciones como las de la autora, que apuesta por un origen simétrico de las relaciones entre sexos, obliga a preguntarse sobre causas estructurales que invaden cualquier singularidad cultural.

En otro lugar presenté (5) que la mujer nunca procrea actores sociales, sino seres con posibilidad de serlo. Esto supone que el género femenino debe seguir las normas prescritas por el conjunto social para poder insertar, generar individuos con posibilidad de ser sociales, y por ello debe hacerlo bajo el código establecido y sancionado por el conjunto social.

Por otra parte, señalaba que si el papel femenino fundamental es generar actores en estas condiciones, el masculino es preservar que esta posibilidad siempre esté presente. Los hombres son los generadores y preservadores básicos de tal código, y su actividad fundamental es proteger la entidad e identidad del conjunto o unidad sociocultural: regenerarla y en definitiva defenderla como «buen guerrero» de la posible extinción.

Desde ahí la jerarquización entre los sexos es un posible inevitable. El género masculino siempre puede, y aún más, debe, ante la adversidad, decidir sobre el sistema de pertenencias y adscripciones para la vida en común.

Para leer estos hechos desde la elaboración de la semejanza, es decir, como soporte sociocultural básico de la generación en vida compartida como unidad, es necesario hablar del otro diacrítico mencionado anteriormente: el de la edad.

Geertz, C. en su trabajo «Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados» (1987:120) sobre los javaneses dice:

«En Java, donde realicé trabajo de campo, los niños pequeños, los simples, los patanes, los locos y los francamente inmorales se consideran «todavía no javaneses» y no ser javanés significa no ser todavía humano».

Es evidente que los requisitos para ser sujeto perteneciente a una u otra cultura va-

(4) Consultar capítulo VI «Bases para el poder y la autoridad políticos y económicos femeninos», donde presenta el poder como «la habilidad para actuar efectivamente sobre personas o cosas, para tomar o asegurar decisiones favorables que no sean asignadas por derecho a los individuos o a sus condiciones»; y la autoridad como «el derecho a tomar decisiones particulares y de exigir obediencia». La autora utiliza así las definiciones que Smith, M.G. presentó en 1960.

(5) Véase de Fernández-Martorell, M. «Subdivisión sexuada del grupo humano». Y de la misma autora «Sobre l'estructura de la identitat: la subdivisió», en *Construint Identitats: Mites y símbols*.

rían y también la elaboración y consideración de «no humano». Pero la posibilidad de «no ser todavía humano» es pensable si convenimos que los seres no nacen con tal cualidad, sino que la conquistan, la elaboran al recrear y reinterpretar «el ser javanés» o cualquier otra identidad (6).

El proceso físico anatómico siempre está señalado en etapas y, como sabemos, no son coincidentes en los diversos sistemas.

No existe ninguna definición «natural» universal de la condición de adulto, como recuerda La Fontaine (1987:272), y es evidente, por tanto, que el proceso físico-anatómico de los actores humanos responde a elaboraciones socioculturales específicas.

Por otra parte, como ya señalaron Leach, E. y Douglas, M., los rituales de madurez son habitualmente fortalecimientos dramáticos de las distinciones sexuales, orientadas a subrayar la separación entre sexos.

Los rituales de iniciación marcan el pasaje de la niñez a la madurez, pero la relación entre la madurez física de muchachos y muchachas y los ritos de iniciación no siempre es inequívoca, porque el eje del ritual se halla en tanto cambio social, de status, de los actores, y no como cambio «natural», físico-anatómico (7). El rito como acto social requiere una cooperación organizada de los individuos.

El cambio de estatus supone la condición de ser posible sujeto partícipe del ritual, marcado de manera diferente en cada cultura. Así el ritual de iniciación, además de señalar la barrera entre los iniciados o no del propio sistema, es también la barrera entre los que son o no posibles sujetos pertenecientes a este sistema.

Las discusiones sobre la presencia o no, en cualquier sistema, de la etapa conocida como «la juventud» (8) no hacen más que recordar el carácter sociocultural y uso del diacrítico del proceso físico-anatómico, aún sin ritual.

Es evidente que la subdivisión sexuada se elabora socioculturalmente en el proceso físico anatómico y también que la jerarquización está presente no sólo en el sexo, sino también en el denominado proceso físico. Niños y jóvenes se ven obligados a recorrer el trayecto establecido por los adultos y con las características por ellos asumidas y señaladas. La situación y distinción de niños, adultos y viejos no es unívoca ni la situación de jerarquía tampoco, pero siempre este diacrítico del proceso es un uso o instrumento para la inserción de los actores a la cultura y el establecimiento sistematizado de las rela-

(6) Tal situación hoy, por el sentido crítico histórico y filosófico que caracteriza a algunas culturas, no permite hablar de no humano, pero sí establecer categorizaciones tales como «ciudadano de pleno derecho» o «apátrida» (en todo lugar).

(7) Sobre el tema es ineludible consultar la clásica obra de Leach, E. *Cultura y comunicación*. Pero son interesantes las reflexiones que Jean S. La Fontaine realiza en el libro recientemente traducido al castellano *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*.

Por otra parte, la reflexión que Cardín, A. hace en *El País* (jueves 16 de Junio de 1988) en el artículo titulado «Las emociones de los «primitivos» es sumamente sugerente en el marco teórico aquí planteado».

(8) Puede verse de Gérard Lutte *Il n'y a plus d'adolescente. Les jeunes au Nicaragua*. Y en Stuart Hall y Tony Jefferson (Eds.) *Résistance Through rituals. Youth subcultures in post-war Britain*.

ciones. La subdivisión ha supuesto siempre jerarquización e instauración a través de lo físico de una estructura que permite vida compartida.

Los actores de cualquier cultura aprehenden lo físico entanto proceso como un diacrítico, es decir como la sistematización de tal proceso que a ellos les caracteriza y en este sentido es *igual* para cada actor. Por ello es legible la equiparación del niño con el loco, simple patán o inmoral que Geertz recoge entre los javaneses, porque el niño se halla en la fase de sujeto posible, pero no inserto en el proceso aún, y, no es considerado sujeto actor del sistema.

Es evidente que la *diferencia* es la forma del proceso que se instaura convencionalmente, y que puede y debe ser asumida por los actores bajo el proyecto de la construcción y elaboración de la identidad, de la unidad.

La propuesta de observar la singularidad cultural desde la semejanza (es decir desde la instauración de la dinámica sociocultural en lo igual y las diferencias —aquí desde lo físico anatómico—) permite sistematizar la interpretación de un objetivo constante en el ser humano: elaborar tal singularidad.

La presencia siempre de categorizaciones y jerarquizaciones desde lo físico anatómico en toda cultura permite alcanzar un sentido crítico sobre cada una de ellas. Pero, sobre todo, reconocer un lugar común y fundamental en cualquiera de ellas.

BIBLIOGRAFIA

- CARDIN, A. 1988 «Las emociones de los «primitivos», en el *El País*, Madrid, 16 de Junio.
- CLASTRES, P. (1977)1981 «Las desgracias del guerrero salvaje», en *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- DELPECH, F. (1985-6)1987 «La patraña del hombre preñado: Algunas versiones hispánicas» en *Revista de Filología Española*, México, XXXIV, nº 2.
- DOUGLAS, M. (1966)1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- (1970) 1978 *Símbolos naturales*. Madrid, Alianza editorial.
- FERNANDEZ-MARTORELL, M. (1985) «Subdivisión sexuada del grupo humano», *Revista ER*, Sevilla, nº 2.
- (1986) 1988 «Sobre l'estructura de la identitat: la subdivisió» en *Construint Identitats: Mites y símbols*. Caixa de Pensions, Barcelona, nº 18.
- FERRATER MORA (1975) 1986 *Diccionario de filosofía*, Madrid, P. 2980, Alianza editorial.
- GEERTZ, C. (1957) 1987 «Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados» en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa.
- HALL, S. y JEFFERSON, T. (Ed) 1983 *Resistance through rituals, Youth subcultures in post-war Britain*, London, Hutchinson University Library.
- ISAACS, H. 1975 *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York, Harper.
- LA FONTAINE, J.S. (1985) 1987 *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*. Barcelona, Ed. Lerma.
- LEACH, E. (1976) 1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, S.XXI.
- LUTTE, G. 1985 *Il n'y a plus d'adolescence. Les jeunes au Nicaragua*, París, Les ed. Ouvrieres.

- MAUSS, M. (1936) 1971 «Técnicas y movimientos corporales» en *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos.
- MARTIN, M.K. and VOORHIES, B. 1975 *Female of the Species*. Mew York, Columbia University Press.
- NAVARRO, M. 1987 «El androcentrismo en la historia: la mujer como sujeto invisible» c.p.
- REEVES SANDAY, P. (1981) 1986 *Poder femenino y dominio masculino*, Barcelona, Ed. Mitre.
- ROSALDO, M. and LAMPHERE, L. (ed.) 1974 *Woman, Culture and Society*, Stanford.
- SMITH, M. 1960 *Government in Zazzau*, London, Oxford University Press.
- VAN ALLEN, J. 1976 «Sitting on a man»: Colonialism and the lost political institutions of Igbo women. *Canadian Journal of African Studies* 6: 165-81.
- VINCENT, J. 1974 «The Structuring of Ethnicity» en *Hum. Organ.* 33 (4) 375-79.