

GENERO-CUERPO-SEXO:
APUNTES PARA UNA SOCIOLOGIA DEL CUERPO

Liuba Kogan

“La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la “cultura” de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía.”

Foucault, La voluntad de saber, p.152.

1. INTRODUCCION

A fines de la década del sesenta se produce un importante esfuerzo teórico para confrontar las propuestas neoevolucionistas que indicaban la inevitabilidad y trascendencia biológica en el establecimiento de las diferencias entre los sexos. Las nuevas propuestas —especialmente esbozadas por feministas— aducían que la cultura moldeaba desde el nacimiento a hombres y mujeres determinando ello sus comportamientos diferenciados. La base empírica que sustentó esta nueva posición tuvo dos fuentes. La primera estuvo constituida por estudios antropológicos transculturales como los de Margaret Mead, George Murdock, Levi Strauss, Stanislaw Malinowski y Ralph

Linton, realizados alrededor de los años 30¹. La segunda fuente, la constituyeron las investigaciones con individuos hermafroditas, con genitales dañados o con severos desórdenes endocrinos, realizadas por los psiquiatras John Money, Joan y John Hampson, Robert Stoller y Robert Sears a inicios de los años 60². Si bien en la actualidad, existen duras críticas hacia las metodologías empleadas en las investigaciones antropológicas y psiquiátricas mencionadas, debemos puntualizar que constituyeron un importante soporte empírico para la construcción teórica de la categoría <género>.

Los estudios transculturales antropológicos permitieron plantear que los "temperamentos", atributos personales, actividades o sexualidad variaban notablemente de una cultura a otra respecto a hombres y mujeres. La idea de que la cultura moldea a las personas prescribiendo un ideal de mujer y otro de hombre aparecía plausible. Por otra parte, los estudios psiquiátricos con individuos biológicamente anómalos permitieron plantear que no se nacía con una identidad femenina o masculina preestablecidas y que podan existir incongruencias entre el sexo fenotípico y el género de una persona.

En la década de los 80 se replantea el debate naturaleza-cultura al focalizar la atención en la relación sexo-género. El conceptuar el género como construcción eminentemente cultural y psicosocial y el sexo como soporte biológico socialmente interpretado, llevó a investigar los procesos por los cuales se reproducía el género de una generación a otra. A fines de esta década, el concepto *cuerpo* empieza a constituirse como un eje de tensión alrededor de los conceptos <género> y <sexo>.

En realidad, el cuerpo aparece tardíamente en la reflexión sobre la construcción social y reproducción del género. La dificultad de percibir al cuerpo como locus pudo deberse entre otras razones a que en la reflexión

feminista sobre el género, el cuerpo era conceptuado solamente como un objeto de opresión, lo que impedía verlo como sujeto de estudio en sí mismo (Messner 1990:2). Por otra parte, la tarea de combatir las propuestas neoevolucionistas llevó a dicotomizar los procesos naturales y sociales, recayendo todo el interés en los aspectos culturales del proceso del aprendizaje del género: se descuidó la reflexión sobre las categorías sexo y cuerpo. Sin embargo, cuando se discutió sobre la relación sexo-género relievándose sus indefinidas fronteras, el cuerpo apareció como una categoría que faltaba en el rompecabezas teórico (Plumwood:1989).

La intensión de este ensayo es rescatar la categoría *cuerpo* como eje de reflexión dentro de la problemática del género, refiriéndonos a él como *locus*, es decir, como lugar concreto, social e históricamente situado, a través del cual y en el cual se construye el género⁴.

2. EL CUERPO COMO PRACTICA SOCIAL

"Every morning when we groom ourselves in front of the bathroom mirror, style our hair, don our clothing and decorate our bodies, we are not only fashioning our male or female identities but thereby also indirectly fashioning our collective life" (Cahill 1989:295)⁵

Los cuerpos están sujetos a prácticas sociales: son moldeados, vestidos, "movidos", adornados y maquillados bajo formas que en parte niegan las "diferencias biológicas" (Connell 1987:79 en Messner 1990:3; Mauss 1971:337). Es decir, los cuerpos están sujetos a prácticas sociales que se instauran en la frontera entre la biología y la cultura. Cahill (1989:293) propone que el *arreglo de la apariencia* (en el sentido de gestión o manejo), es el

1. Ver el documentado ensayo de Marta Lamas "La antropología feminista y la categoría <género>" En *Nueva Antropología*, No.30, México 1986, donde señala los aportes de las investigaciones antropológicas en la construcción de la categoría género.

2. Un compendio de las investigaciones psiquiátricas sobre incongruencia entre sexo y género podemos encontrarlo en el libro dirigido por Frank Beach *Sexo y conducta*, Siglo XXI Editores S.A, México D.F., 1975.

3. Sobre el debate acerca de la relación entre sexo y género ver el ensayo de Val Plumwood "Do we need a sex/gender distinction?" En *Radical Philosophy*, No.51, 1989.

4. Por ejemplo, alejándonos del concepto <cara> de Goffman (1970:14), cuando señala que, "...la cara de la persona es algo que no se encuentra ubicado en o sobre el cuerpo, sino más bien algo difuso que hay en el fluir de los sucesos del encuentro, y que sólo se vuelve manifiesto cuando dichos sucesos son vistos e interpretados según las valoraciones que expresan."

5. "Cada mañana cuando nos aseamos en frente del espejo del baño, peinamos nuestro cabello, nos ponemos nuestras ropas y decoramos nuestros cuerpos, no sólo estamos logrando un estilo de nuestra identidad femenina o masculina, sino también indirectamente construyendo un estilo en nuestra vida colectiva." (traducción de la autora)

principal mecanismo por el cual se reproduce el género, —de una generación a otra—, ya que los niños pequeños aprenden a interpretar las diferencias sexuales mediatizadas por el manejo cultural de los cuerpos,

“...appearance management is a principle mechanism of generationally reproducing gendered persons in our society. Sex-class related appearance management socially invests infants with sex-class identities and, thereby, with male or female human natures.”⁶

En la vida cotidiana, la identificación de los niños pequeños como “hombres o como mujeres” está relacionada con el arreglo de la apariencia. Los padres o encargados de los infantes “anuncian a quien corresponda” la identidad sexual del niño decorando su cuerpo con símbolos que la sociedad tipifica como masculinos o femeninos: color rosado, cabello largo, vestidos y aretes para las niñas, mientras para los niños color celeste, cabello corto, pantalones y el no uso de aretes⁷. Por medio de la vestimenta y del arreglo de la apariencia, se le inviste al infante de una identidad de género, se le asigna una naturaleza humana diferenciada y se induce a actuar frente a niños y niñas de manera diversa (Cahill 1989:284).

En el caso de los adultos, una serie de adornos, maquillaje y manejo del cuerpo, nos permitirán identificar a hombres y mujeres ya que los genitales, al no ser visibles, resultan no significantes ni referentes de género en la vida cotidiana. Los seres humanos hombres y mujeres somos más parecidos físicamente (unimorfismo) de lo que usualmente podrá creerse (Davis 1992:27). Características sexuales secundarias como el tamaño de los senos, la distri-

6. “La gestión o manejo de cuerpo es el mecanismo principal de la reproducción de personas genéricas de una generación a otra en nuestra sociedad. La gestión de la apariencia relacionada con las categorías sexuales inviste a los infantes con una identidad sexual y, de ese modo, con una naturaleza humana femenina o masculina.” (traducción de la autora).

7. Célebres son los experimentos <Baby X> que consistieron en vestir con enterizos amarillos —color neutro en nuestra sociedad respecto al género— a tres infantes y a otros con camiseta y pañales. Se le pidió a un grupo de adultos que jugaran con ellos, sin darles ninguna referencia sobre su sexo. Luego se les pidió que identificaran el sexo de cada niño(a) y que señalaran las razones los llevaban a pensar así. La forma del cuerpo, la fuerza física, la frecuencia de sonrisas probaron ser irrelevantes para identificar el sexo de los infantes. Esto sugiere que en la vida cotidiana es la ropa la que nos permite identificar el sexo de los infantes para adscribirles un conjunto de atributos personales (Seavey, Katz and Zalk 1975:105 en Cahill 1989:283).

bución del vello, el tono de voz o la forma del cuerpo pueden encontrarse indistintamente en hombres y mujeres. Es decir, que existen mujeres de senos pequeños y hombres que los tienen más desarrollados, mujeres con vello en la cara y hombres lampiños. Por tanto, no podemos diferenciar a hombres y mujeres sólo por una característica sexual secundaria, sino por su suma y su *manejo*, de tal forma que se exacerban las características femeninas en las mujeres y las masculinas en los hombres eliminando u ocultando aquellas que no corresponden con la identidad sexual de la persona. Por ejemplo, los hombres pueden recurrir a una mastectomía o mujeres a implantes de siliconas o a la depilación facial, etc.

Es de notar, que la construcción de la masculinidad para los niños es mucho más represiva (excluyente y limitante) que para las niñas. Estas poseen mucho más estilos corpóreos (más modelos de cuerpos) que los varones. Aunque esto no indica que no sean limitantes o constreñidores de determinados comportamientos y de una situación de subordinación y opresión. Los niños y niñas pequeños —a excepción de los genitales que se ocultan— no se distinguen corporalmente más que por una serie de distintivos femeninos. Los niños se identifican como masculinos por *no usar* faldas, pelo largo, color rosado o aretes. Mientras las niñas, pueden utilizar en su estilo corpóreo distintivos masculinos. Es decir, una niña puede usar color celeste en su vestimenta, pantalón o pelo corto, pero uno u otro elemento la identificará como mujer (por ejemplo los aretes) sin que ello signifique un problema en la definición de su identidad sexual. La combinación de elementos o símbolos femeninos y masculinos en las niñas pueden variar de acuerdo a grupos sociales como a sectores socioeconómicos.⁸

El planteamiento de que la construcción de la masculinidad implica en los niños pequeños el rechazo o evitamiento de los símbolos corpóreos de identificación femeninos resulta consistente con los planteamientos iniciados

8. Resaltemos el interesante caso de las niñas de sectores pobres en nuestro país, donde se impone el uso simultáneo de pantalón y falda. Esta elección parece corresponder a los temores que manifiestan las madres acerca de la sexualidad y del cuerpo femeninos (Sthar y Vega s/f). El ver al cuerpo como plausible de enfermedades —a través de los genitales— y como provocador de violación puede explicar el uso del pantalón en estas niñas. Pero, parece ser, que existe un interés especial en hacer uso de la falda. Dos distintas razones podrán explicar esto: el deseo de relieves la distinción varón-mujer (que implica no sólo pocos modelos corpóreos sino de proyectos vitales) y el que tal vez, sean pocos los elementos materiales con los que cuentan los padres para diferenciar a niños y niñas debido al contexto de extrema pobreza.

por Chodorow (1978) al señalar que la construcción de la identidad masculina es más difícil y problemática que la femenina, ya que a diferencia de las niñas, ellos deben diferenciarse de sus madres devaluando y rechazando todo aquello que consideran femenino, construyendo una personalidad que rehuye el compromiso afectivo o la dependencia hacia otros.

La propuesta que sitúa al cuerpo como locus de construcción del género a partir del sexo del infante resulta sugerente ya que nos permite señalar que la identidad femenina le permite a la mujer muchos modelos corpóreos (muchas más formas de ser) lo que corroboraría que la masculinidad implica un costo emocional importante al negársele la esfera de la sensibilidad, la seguridad que deriva de la relación con otros y por ende, una mayor predisposición a la violencia hacia sí, hacia la mujer y hacia otros hombres (Clatterbaugh 1990).

3. GÉNERO-CUERPO-SEXO: ENTRE LAS FRONTERAS

La importancia del cuerpo y de su arreglo como locus de la construcción del género puede entenderse con más claridad cuando analizamos los resultados de estudios antropológicos de "culturas marcadas", es decir, de prácticas sociales diferentes a las nuestras, porque nos permiten advertir diversos mecanismos de manejo del cuerpo humano para construir en él uno o más géneros.

En la cultura occidental, identificamos dos sexos y dos géneros (hombre-mujer, masculino-femenino) como dadas exclusivas, discretas y totalmente indesligables (mujer-femenino, hombre-masculino). Sin embargo, algunos estudios antropológicos (como los reseñados por Martin y Voohiers 1978) permiten advertir que pueden existir *géneros* y *sexos supernumerarios*. Es decir, sociedades donde los cuerpos —en tanto significantes— son interpretados de tal forma, que dan lugar a más de dos sexos y/o más de dos géneros reconocidos.

Cuando señalamos que pueden existir más de dos sexos, debemos indicar, que el sexo es un concepto complejo que debe considerarse como un continuum o variable general en la medida que esta compuesta por seis variables de carácter biológico: sexo cromosomático, gónadas, genitales internos, la composición hormonal, genitales externos, y las características sexuales secundarias (Stoller en Plumwood 1989:2). Si bien los primeros cuatro com-

ponentes del sexo no son visibles, los genitales externos y las características sexuales secundarias (como la vellosoidad, el volumen de las glándulas mamarias, etc.) son observables y muy variables. Las sociedades interpretan estas características visibles del sexo: pueden ser más o menos significativas en la vida social y dar lugar a distintas clasificaciones de las personas. Por ejemplo, los potok, originarios de kenya, estudiados por Robert Edgerton, reconocen dos categorías sexuales (hombre y mujer) con sus respectivas categorías genéricas, pero además reconocen a los individuos intersexuales —llamados sererr— como una tercera categoría sexual consistente en "no ser machos ni hembras" (Martin y Voohiers 1978:85).

Los navajos, estudiados por Hill (Martin y Voohiers 1978:87-88 y Geertz 1989:11), también reconocen a los intersexuales —llamados nadle— como una tercera categoría sexual pero dando lugar a cuatro categorías genéricas —femenino, masculino, "género nadle", "los que fingen que son nadle"—. Los intersexuales (sexo nadle) dan lugar a una categoría genérica especial: un nadle puede realizar las tareas y funciones atribuidas a femineidad y masculinidad excepto la guerra y la caza, aunque poseen derechos especiales sobre la propiedad de otros miembros de su familia. Sin embargo, no intersexuales pueden escoger un género que no corresponde con sus características genitales. Es decir, un hombre puede colocarse vestimenta de mujer y comportarse como tal, es decir, adoptar un género nadle fingido. Lo mismo le es permitido a la mujer. Los nadle fingidos gozan de una licencia sexual especial y pueden casarse con miembros de cualquiera de los otros dos sexos hombre o mujer. Los auténticos nadle no pueden casarse nunca.

Si bien a los navajos les era permitido cambiar de género como práctica social, los pima, indios del sudoeste norteamericano, no podían cambiar de vestimenta, es decir, de género, ya que se educaba a los hijos para desempeñar papeles sexuales diferenciados y se admitían sólo dos categorías genéricas. Sin embargo, si un niño o niña daba muestras de actuar como el sexo opuesto, se le sometía a una prueba que consistía en colocar en una cabaña un arco, una flecha y un cesto. Se prendía fuego a la cabaña y el primer objeto que cogía el niño al salir de ella decidía el destino de éste. Si cogía la cesta podía actuar con ciertas características femeninas y si cogía los otros objetos con características masculinas, pero carecía de una posición genérica en la sociedad: eran tratados como inferiores y eran además objeto de ridículo.

Los mohave, estudiados por Devereux, reconocían dos sexos: hombres y mujeres, pero las mujeres podían actuar como los hombres (se les llama kwame) y viceversa (alyha). Los kwame y alyha no sólo escogen parejas sexuales del mismo sexo, sino que cambian en ceremonias públicas especiales de género. Los hombres que entablan relaciones sexuales con los kwame o las mujeres que lo hacen con las alyha no son considerados ni kwame ni alyha, ya que éstos han cambiado de género públicamente. Una mujer mohave que adopta el género kwame (similar al varón) adopta como pareja a una mujer que no es considerada a su vez kwame, simplemente tiene relaciones sexuales con una persona de su mismo sexo pero diferente género.

Los estudios antropológicos reseñados nos sugieren la complejidad de la relación entre el sexo, el manejo del cuerpo y el género a la vez que nos permite relativizar nuestras ideas reificadas acerca de la existencia exclusiva de dos géneros y dos sexos intrínsecamente identificados. Por otra parte, podemos cotejar las categorías genéricas y sexuales reconocidas en nuestra cultura con las categorías aceptadas en otras sociedades para volver a “leer nuestro sistema sexo-cuerpo-género” (siguiendo la propuesta de Gayle Rubin (1986) en torno al sistema sexo-género).

Conceptos como *travestismo*, *transexualismo*, *homosexualidad* deben ser entendidos en relación con los conceptos género, cuerpo y sexo. En culturas no occidentales como las reseñadas líneas arriba, sus sistemas género-sexo-cuerpo parecen ser más complejos que el nuestro, permitiendo por ejemplo cambios pautados de género o admitiendo tres sexos. Esas transposiciones —los cambios de género por medio del cambio de vestimentas, la aceptación de relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, etc. se producen en nuestra sociedad pero en casos marginales o en porcentajes aparentemente poco significativos. Y sobre todo, aparecen más bien como desórdenes de la personalidad ya que no forman parte de pautas sociales admitidas.

El travestismo es definido como una obsesión sexual o adicción al uso de ropas del sexo opuesto. Sin embargo, no se reportan casos de mujeres obsesionadas por las ropas masculinas (Money y Wiedeking 1980:278) tal vez porque su uso al ser admitido, no implica la transgresión del cuerpo femenino y por ende la construcción de un cuerpo masculino. La adopción de ropas femeninas por los hombres, el uso de nombre femenino y la adopción de actitudes femeninas es tomado en nuestra sociedad como una conducta marginal y anormal; en cambio, los mohave parecen haber institucionalizado el cambio de género al permitir el cambio de vestimenta y la adopción de las “maneras” femeninas en los hombres y viceversa.

La existencia de nacimiento de niños con genitales anómalos o con hermafroditismo es un hecho que se produce en nuestra sociedad⁹, sin embargo, esas características genitales no dan lugar a la construcción social de un tercer sexo a diferencia de lo admitido en sociedades como las mohave y navaja. Más bien, bebés con genitales ambiguos son intervenidos quirúrgicamente para poder clasificarlos en sólo una de las dos categorías sexuales admitidas. Lo que sí parece ser una peculiaridad de nuestra cultura —debido a los adelantos técnicos— es pues, el transexualismo (Money y Wiedeking 1980:274). Personas con o sin genitales ambiguos pueden “cambiar de sexo”, esto es, modificar su estructura hormonal, cambiar su status legal y someterse a una operación quirúrgica para cambiar la apariencia de sus genitales. El cambio de sexo, conlleva en nuestra sociedad la adopción de vestimenta y género que corresponden al nuevo sexo. Sin embargo, estas operaciones parecen presentarse como casos muy marginales siendo curiosamente más problemático el cambio de género que se exige como requisito a la operación quirúrgica.

Por otra parte, es necesario diferenciar el travestismo, la transexualidad y la homosexualidad. Si bien, pueden coexistir en una misma persona, no necesariamente ni siempre sucede así: existen travestis heterosexuales y homosexuales masculinos.

La homosexualidad ha sido definida desde dos vertientes: como un estado o disposición que emana de la personalidad o como la relación erótica entre dos personas del mismo sexo (Money y Wiedeking 1980:279). En ese sentido, no debe confundirse con cambio de género (la adopción de atributos, manejo del cuerpo o roles femeninos en los hombres, o viceversa).

Si bien deseamos resaltar la importancia del cuerpo en el sistema sexo-género como reproductor y referente de género, queremos llamar la atención acerca de opciones marginales en nuestra sociedad que se refieren a la modificación o adopción de otro género, otro sexo o compañeros sexuales de igual sexo o de ambos (bisexualidad) como prácticas estigmatizadas en nuestra cultura. Por ello, el cuerpo es un medio y un símbolo de transgresiones, de protesta y resistencias.

9. Entre 1982 y 1992 se registró en la Maternidad de Lima el nacimiento de 15 intersexuales sobre una población de 297,034 nacidos (Departamento de Estadística, comunicación personal).

4. HACIA UNA DEFINICION DEL CUERPO

Los cuerpos permiten diferenciar a hombres y mujeres —no como hechos naturales—, sino por su manejo cultural. Vestimos, maquillamos, manejamos de algún modo pautado los cuerpos, los movemos y adoptamos posturas culturalmente establecidas (Mauss 1971). Algunos como Birdwhistel (Davis 1992:52) plantean incluso que nosotros adquirimos nuestro aspecto físico y nuestros rasgos faciales (¡no nacemos con ellos!) ya que somos excelentes imitadores y sensibles a las señas corporales de nuestros semejantes.

Hemos presentado al cuerpo como categoría en relación a su función en la reproducción o mantenimiento del género en la vida cotidiana de las personas. Pero, ¿qué es el cuerpo?.

a) *El cuerpo no es un simple objeto de poder externo*

“Bodies are clearly strategic sites where gender differences are constructed —differences which serve as signifiers of (masculine) dominance and (feminine) subordination.” (Messner 1989:4) ¹⁰

La literatura feminista de la década de los 70 (Messner 1989:2) tomó al cuerpo de la mujer como simple objeto del poder de la opresión patriarcal. Sin embargo, se ha empezado a entender al cuerpo como un *locus dinámico de relaciones de poder* y no como un simple objeto de poder externo (Bordo 1989). El cuerpo se convierte entonces, en un nudo o centro de expresiones, deseos, contradicciones, paradojas, protesta, colusión y resistencia que la persona maneja. El poder externo y la opresión los maneja la mujer en relación a su propio cuerpo, destruyéndolo, vistiéndolo, resistiendo, etc. Las mujeres no son, bajo esta perspectiva, simples cuerpos objetos sobre los que recae la violencia física o su utilización en los medios. Existe un sujeto, una subjetividad que interpreta —aunque sea penosamente— los mensajes externos. Las mujeres no son sólo cuerpos objetivados, son sujetos con cuerpos objetivados (Messner 1990). Para el caso de los hombres como grupo genérico,

el cuerpo no resulta un locus en la construcción de la opresión, sino más bien de poder.

b) *La construcción del cuerpo*

La construcción del cuerpo femenino difiere significativamente de la construcción del cuerpo masculino en la medida que hombres y mujeres son definidos con categorías opuestas. La fuerza física con la que se caracteriza a los hombres “se instala” en sus cuerpos desde pequeños. Al definir socialmente al hombre como poseedor de la fuerza, ésta no sólo se convierte en una imagen mental sobre el cuerpo o una fantasía, sino que se plasma en la tensión muscular, en la postura, en la sensación y textura del cuerpo masculino (Connell 1987 en Messner 1990:6). La socialización primaria de los varones les permite —de acuerdo al sistema de estereotipos vigente— desarrollar su fuerza, aprender a usar el cuerpo desplazándose por espacios amplios, cayéndose, golpeando y aprendiendo a soportar el dolor físico. La institución del deporte juega a partir del s.XX un rol central en la construcción de la masculinidad cuando ya no es relevante la fuerza para realizar procesos productivos, al permitir asociar masculinidad con hombría y legitimizar esa relación: la violencia, la fuerza y la agresión aparecen como potestad masculina (Messner 1990:2).

La socialización de las mujeres construye cuerpos desprovistos de fuerza. Pero no sólo eso: el cuerpo femenino resulta central en la construcción de la femineidad, al utilizar el cuerpo para construir un conjunto de tabúes, de temores, de límites al impedirle a la mujer explorar su cuerpo y el mundo. En casi la mayoría de sociedades (Davis 1992:85\86), las niñas reciben instrucciones más estrictas que los varones respecto a dónde no deben mirar. Por ejemplo, el código europeo de buenas costumbres en el s.XIX impondrá que las jóvenes eviten contemplarse desnudas aunque sea en el reflejo del agua donde se bañan, para lo cual se usan unos polvos con el fin enturbiar el agua (Corbin y Perrot 1991:125).

A pesar de que se construyen tabúes y temores sobre los cuerpos de las mujeres, se sobre dimensiona la importancia del cuerpo en tanto portador de belleza,

“...el cuerpo femenino queda atrapado en un doble discurso que lo educa, que lo domestica, que lo construye. Uno, obscurantista y represivo,

10. “Los cuerpos son claramente lugares estratégicos donde las diferencias de género son construidas —diferencias que sirven como significantes de la dominación (masculina) y de la subordinación (femenina)”. (traducción de la autora)

lleno de ignorancia, de culpas, de silencios y prejuicios; y, el otro, trivial y vanidoso, lleno de saberes acerca de la belleza, de las dietas, de las modas y rodeado de fantasías y de oropel.” (Charles 1989:33)

Si bien la construcción de la masculinidad en los niños pequeños implica el rechazo de los símbolos de arreglo de la apariencia femenina, poseyendo menos modelos corpóreos, el cuerpo que construyen está cargado de fuerza, poder y prestigio. En ellos, la esfera de los sentimientos es reprimida al fomentarse la oposición a los otros, la competencia, el aprendizaje del <principio del dolor>. El cuerpo en los hombres permite la construcción del género, pero no tiene un carácter de centralidad en él,

“...men are often alienated and oppressed through their bodies, but this is not *gender* oppression: it is more likely age, class, race, and/or sexual oppressions that are at work here.” (Messner 1990:12) ¹¹

El prestigio, el poder y la autoestima masculina responden menos a una cuestión de género que a la edad del hombre, clase social, raza y opción sexual. Las desigualdades o jerarquías entre los hombres se construyen de acuerdo a esas categorías: los pobres, los viejos, las minorías étnicas o los homosexuales tenderán a tener menor poder, prestigio y por ende, autoestima. En el caso de las mujeres, por el contrario, el cuerpo aparecerá como elemento clave en la construcción de la identidad de género como en el manejo de la autoestima y la introyección de la opresión.

c) *El cuerpo no es neutral ni pasivo*

“... There is no neutral or passive body, which underlies gender. As a result the attempt to treat gender as somehow eliminable, to see gender as the problem, is basically mistaken.” (Plumwood 1989:5)¹²

11. “Los hombres frecuentemente están alienados y oprimidos a través de sus cuerpos, pero esta no es una opresión de género: probablemente en este caso sea una opresión de edad, clase, raza y/o sexual”. (traducción de la autora)

12. “No hay un cuerpo neutral o pasivo, que sirve de sustrato al género. Por ello la tentativa de tratar al género como algo eliminable, ver al género como el problema, es básicamente una equivocación.” (traducción de la autora)

No debemos considerar a la masculinidad y la femineidad como conjunto de estereotipos inscritos en cuerpos neutrales ya que el cuerpo tiene un papel activo en la construcción de la identidad sexual y genérica de hombres y mujeres (Money 1980).

El cuerpo tiene un papel activo en el proceso de adquisición de la identidad genérica. No sólo en su manejo como símbolo que es interpretado socialmente al vestir diferencialmente a niños y niñas pequeños, lo que permite a los adultos identificarlos y asignarles sin equívocos la naturaleza genérica correspondiente, para relacionarse con ellos de acuerdo a dichos estereotipos, exigiendo que se comporten según sus prescripciones. En segundo lugar, al sufrir el cuerpo cambios morfológicos y hormonales en la pubertad, y aparecer características sexuales secundarias diferenciadas según sexo, esto permitirá al púber reafirmar su identidad genérica (Money 1980). Si bien algunos estudios realizados por Stoller con pacientes con genitales dañados podían sugerir aparentemente que no existía relación entre los genitales (el cuerpo) y el género, revisiones más exhaustivas de los casos trabajados mostraron todo lo contrario (Oackley 1977). El sujeto es siempre un sujeto sexuado y como tal, interviene confirmando o negando la identidad genérica personal y social... “[the body] can and does intervene, to confirm or deny various social significances” (Gatens en Plumwood 1989:6). La certeza o convicción de poseer una identidad genérica femenina o masculina la brinda nuestro cuerpo no sólo al ser decorado de algún modo particular, sino también por las características de nuestros genitales y características sexuales secundarias.

Sin embargo, no debemos derivar de lo anterior un rompecabezas ontológico planteando un yo anterior al cuerpo que elige un género. Wittig (en Butler 1990:114) sugiere una teoría en la cual el cuerpo se convierte en el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. La elección se entiende como un proceso corpóreo de interpretación dentro de un sistema de normas profundamente establecidas. Antes que un acto de creación radical, el género resulta de una interpretación de las normas y prescripciones culturales por medio del manejo del cuerpo,

“Llegar a ser género es un proceso, impulsivo, aunque cuidadoso, de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir un determinado tipo de cuerpo, vivir o vestir el propio cuerpo de determinada manera, implica un mundo de estilos corpóreos ya establecidos. Elegir un género es interpretar las

normas de género recibidas de un modo tal que las organiza de nuevo. Siendo menos que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno." (Butler 1990:198)

d) *El cuerpo siempre esta socialmente situado*

El cuerpo, no sólo se construye diferencialmente según sexo/género, sino que distintas clases sociales o sectores socioeconómicos construyen los cuerpos cargándolos de significados particulares. Messner (1990:1) propone que los subordinados (social, étnica o sexualmente) aprenden a usar menos su espacio físico, mueven su cuerpo con menos libertad, tienen menos contacto táctil, escuchan más y hablan menos usando frases más cortas y sienten menos licencia para tocar a otros. Sin embargo, las verdaderas interrelaciones entre género, raza y clase permanecen todavía sin explorar (Stolcke 1992:73).

Es posible pensar que las imágenes y los usos de los cuerpos están estrechamente ligados a las necesidades socioeconómicas (Corbin y Perrot 1991:309) de cada sociedad. Por ejemplo, el tiempo de ocio en los sectores socioeconómicos privilegiados recrea un especial *trabajo de las apariencias* o cultivo de la etiqueta. En la actualidad, los cuerpos "aeróbicos" de las mujeres de sectores medios del primer mundo puede relacionarse a necesidades del sistema como contar con trabajadoras y madres eficientes, etc.

Realizar un ejercicio de comparación acerca del trabajo del cuerpo en distintos sectores socioeconómicos es una tarea por profundizar en nuestro medio. Sin embargo, existen algunas propuestas aisladas que han planteado la centralidad del cuerpo en la construcción del género considerando la particularidad del sector social estudiado. Oliart (1990:204) plantea que a pesar de un cierto discurso igualitario existen claros síntomas de dominación social de los hombres de sectores populares sobre sus mujeres ya que aquellos aseguran la desinformación de las mujeres sobre sus propios cuerpos y sobre su sexualidad, controlan el cuidado de su apariencia física impidiendo su arreglo personal y generan temores frente a los peligros de "fuera", es decir, de los hombres. En la situación precaria en la que viven estos pobladores, la subordinación y la fragilidad de las mujeres es aprendida por ellas al recortárseles la posibilidad de conocer su cuerpo, manejar autónomamente su sexualidad y evitando la construcción de una autoestima sólida al impedir el arreglo de su apariencia y por ende, el contacto asertivo con el mundo exterior. Por el contrario, en el sector socioeconómico alto (Kogan 1992) se

advierte, que la subordinación de la mujer se construye exigiéndole un abundante trabajo de su apariencia física a tal punto que se borran los propios límites de su identidad personal al tratar de imitar los ideales de belleza de turno. A su vez que se le impide poseer información sobre su propio cuerpo y sexualidad dentro del sistema de colegios particulares religiosos a donde asisten: la mujer se convierte en mujer-adorno.

e) *El cuerpo siempre esta históricamente situado*

El cuerpo, la identidad corporal, los estilos corpóreos y la pedagogía del cuerpo varían históricamente (Mauss 1971:340; Foucault 1977:154): los vaivenes de la historia se ven reflejados en las formas en que los cuerpos son interpretados como símbolos, mientras ellos permiten a su vez, desencadenar cambios, desmistificar ideas y protestar contra el sistema social (pensemos en el trabajo del cuerpo de los hippies de los años 60 y en el de los punks en la cultura postmoderna de los 90).

La contemplación de la propia imagen o la mirada sobre si mismo se hizo central en la vida de las personas recién a fines del S.XIX (Corbin y Perrot 1991:124). El sentimiento de intimidad y la identificación del sujeto con su propio cuerpo es posible porque se atenía el desdén por lo orgánico, por la animalidad (Corbin y Perrot 1991:142). En esta época se empezarán a difundir los espejos en el ámbito urbano: introducidos en los burdeles pasarán a formar parte interna de las puertas de los armarios nupciales: el cuerpo entero se hace visible. La idea de la higiene corporal aparecerá con los baños privados y con la toilette ritual entre 1880 y 1910.

En nuestro siglo, dos paradigmas de corporeidad resultarán significativos. En la década del 60 como contraparte de las protestas político-sociales juveniles, la sexualidad y los cuerpos dejan de lado las normas sociales, los tabúes y el pudor (Prohibido prohibir): los cuerpos se tocan, se exploran buscando un nuevo tipo de vida y una sexualidad libre. Las drogas permitirán la desinhibición total y como consecuencia, los contactos de los cuerpos <en un aquí y un ahora> (Teixeira de Carvalho 1990:142). El cuerpo era un locus de resistencia y rebeldía: en medio de una sociedad que se industrializaba a ritmo sorprendente se usan vestimentas artesanales, flores en los cabellos largos y las técnicas corporales importadas de oriente. Pero ese cánón corporal cambiará sustantivamente en la década de los 80,

“En la década de los 80 surge una nueva generación. Traen en su imagen, desde el corte de cabello, el portafolios de cuero, hasta la gesticulación, la mentalidad del lucro. En los códigos no verbales se lee la búsqueda del suceso y al contrario de los <hippies>, que cuestionaban a la sociedad del <lado de afuera>, estos se insertan en el orden social.” (Teixeira de Carvalho 1990:142)

Si en los años 60, se buscaba la libertad sexual y corporal, en los 80, aparecerá una *medicalización de la vida*: la ideología de la salud que dirige los programas de las academias de gimnasia, los productos dietéticos: los cuerpos sanos y fuertes. La disciplina corporal y sexual (promovida por el temor al SIDA) será entendida como una nueva pedagogía del cuerpo: el *autocontrol* representa la posibilidad insospechada de *modelar* el propio cuerpo.

5. HACIA UNA PROPUESTA PARA SITUAR LOS ESTUDIOS SOBRE EL CUERPO

Sobre tres ejes debe situarse el estudio del cuerpo como categoría de tensión en la construcción y mantenimiento del género sobre la base del sexo.

a) *La dimensión individual*

A partir de los planteamientos de George Herbert Mead y del Interaccionismo simbólico se ha pensado a la identidad como objeto de estudio sociológico al señalarse que la identidad siempre se sitúa dentro de un mundo específico y socialmente construido (Berger 1982:363). Sin embargo, son pocos los estudios sociológicos en nuestro medio que han tomado como objeto de estudio a la formación y contenidos (estereotipos) de la identidad corporal. Creemos que es importante empezar a realizar un ejercicio de deconstrucción de nuestros cuerpos (entiéndase cuerpos femeninos y masculinos) para analizar los procesos colectivos que nos permitan entender nuestra identidad corporal y situar su trascendencia en la construcción de nuestra identidad como personas. Debemos tener en cuenta para esa tarea, que el proceso corpóreo no es estético: tiene ritmos de construcción de significados e importancia según nos situemos en algún segmento del ciclo vital de hombres y mujeres. Debemos tener en cuenta también que las personas tienen la capacidad de elección, de transgresión de normas, de protesta y resistencia.

b) *La dimensión social*

Si bien la dimensión social e individual están estrechamente relacionadas, debemos realizar un esfuerzo por descifrar cómo cada grupo social interpreta el cuerpo femenino y masculino prescribiendo estilos corpóreos y una pedagogía específica para alcanzarlos (Foucault 1977:48 y ss). Con esto queremos señalar el ejercicio de dilucidar cómo se genera la subordinación de las mujeres y cómo se da ésta en distintos grupos socioeconómicos, étnicos o de opción sexual. Por otra parte, no debemos olvidar la cuota de costo emocional y físico que implica la masculinización del cuerpo. En síntesis, la tarea por realizar es la de discutir la relación raza, sexo, género a la luz de los procesos corpóreos de sociedades específicas.

c) *La dimensión histórica*

Creemos que es necesario situar la construcción social del cuerpo, como la construcción de la identidad corporal individual dentro de procesos socioeconómicos, políticos e históricos de larga duración. Si bien ésta puede ser una tarea privilegiada de historiadores (como la de psicólogos referida a la identidad corporal) pensamos que debemos centrar nuestra atención en los procesos de larga duración que permiten la construcción de estereotipos o modelos de cuerpos (como de género). Creemos entonces útil pensar estas largas duraciones como espacios de movimiento pendular — flujos y reflujos— de imágenes corporales que situarán al cuerpo en un continuum con dos polos: la descorporificación (el modelo del ángel) y la centralidad total del cuerpo u objetivación de éste.

