

CRISTINA VILLALBA AUGUSTO
NACHO ÁLVAREZ LUCENA
(Coords.)

CUERPOS POLÍTICOS Y AGENCIA
REFLEXIONES FEMINISTAS SOBRE CUERPO,
TRABAJO Y COLONIALIDAD

GRANADA
2011

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.»

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

CUERPOS POLÍTICOS Y AGENCIA. REFLEXIONES FEMINISTAS SOBRE
CUERPO, TRABAJO Y COLONIALIDAD.

ISBN: 978-84-338-5192-5.

Depósito legal: GR/281-2011.

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada.

Fotografía Portada: Xabier Molinet Medina.

Diseño Portadas: Catálogo Publicidad.

Imprime: Imprenta Santa Rita. Monachil. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

AGRADECIMIENTOS

La publicación del presente libro, *Cuerpos Políticos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad*, es la suma de ilusiones, trabajo y voluntades, que no podemos hacer más que comenzar agradeciendo.

En primer lugar y especialmente a las autoras, protagonistas reales de este proyecto. A ellas, no sólo por su disponibilidad, por aceptar participar en este proyecto colectivo y compartir su trabajo y reflexiones, por su cercanía y su esfuerzo, sino también por su lucha constante y su quehacer feminista.

En segundo lugar, queremos mostrar nuestro agradecimiento a todas las personas que desinteresadamente nos han regalado su tiempo y su trabajo, y/o nos han cuidado con su cariñoso apoyo en este proceso. No podríamos dejar de estar agradecidas a Xabier Molinet Medina, Crisitian Malo Las, Mirem Usoz, Transito Fernández, David Pérez Neira, María García Ruiz, Isabel Holgado, Jesús López Megías, M^a Angustias Lucena Lay, Amelia Augusto López, Serafín Álvarez Sabio, Mónica Villalba Augusto Ramón Cid López, Susana García-Pumarino, Irene Álvarez, Rubén Tellez, Antonio Ortega Muñoz, Jorge y María Ortega Augusto y Consuelo Augusto López.

Finalmente queremos agradecer al equipo del Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo (CICODE) de la Universidad de Granada y al Director de la Colección Periferias, Fernando López Castellanos, por ofrecernos esta oportunidad y apoyar la publicación de este libro y a la Editorial Universidad de Granada por acoger el proyecto.

PRESENTACIÓN

Cuerpos Políticos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad es una obra colectiva que pretende crear un espacio en el que pensar(se) y preguntar(se), acerca de algunas de las cuestiones que actualmente están en el centro del debate en el seno del movimiento feminista.

No se trata de una publicación de corte exclusivamente académico, sino de un proyecto que surge de la rebeldía, de las experiencias políticas feministas y de las vivencias de las autoras, y de todas las personas que, de alguna forma, han colaborado en él. Un proyecto no neutral que busca el cuestionamiento de un pensamiento y un orden social capitalista, patriarcal, heteronormativo y colonial que atraviesa nuestras maneras de conocer, de producir y de vivir.

Somos conscientes de que el mosaico de saberes teórico-prácticos feministas y el contexto dinámico y cambiante en el que este se produce, sobrepasa los límites y posibilidades de una publicación. Por ello, lo que aquí presentamos es tan sólo una aproximación parcial, asumiendo que en este proceso se nos escapan muchas realidades, debates y reflexiones que merecían ser reflejadas.

Cuerpo, Trabajo y Colonialidad son los tres ejes que conforman este libro. Ejes sobre los que ha venido trabajando, cuestionando y debatiendo el movimiento feminista desde hace ya décadas. Sin embargo, la emergencia y reconfiguraciones de algunas realidades -nuevos movimientos sociales, cuestionamiento de identidades de género, redefinición de sexualidades, precariedad, nuevas configu-

raciones del sector laboral, movimientos migratorios, relaciones desiguales entre el norte y el sur global, etc- nos ha llevado a considerar estos tres ejes como cuestiones fundamentales en el debate actual. El dotar de contenido estos ejes, para nosotras, las personas que coordinamos este proyecto, ha sido parte de un proceso. Un camino que, aprendiendo del pensar y hacer zapatista, hemos decidido recorrer preguntando. Creemos que el diálogo creativo que emerge de las preguntas puede ser una herramienta radical para desarticular muchas formas de dominación. Es desde ahí, desde el reconocernos ignorantes, desde donde confiamos en la radicalidad de las preguntas que han dado contenido a este libro: *¿qué es el feminismo?, ¿cuál es el sujeto(s) político(s) del feminismo(s)?, ¿existe una voz unitaria o multiplicidad de voces feministas?, ¿cuáles son sus análisis y propuestas?, ¿qué tensiones existen entre la pluralidad de pensamientos feministas?, ¿cómo conviven y coexisten?, ¿cuales son los espacios de resistencia feministas?, ¿cómo intersecciona la lucha feminista con otras formas de desigualdad?, ¿cómo podemos analizar desde el pensamiento feminista nuestra cotidianidad?, ¿cómo construimos nuestra identidad sexual y de género?, ¿cuáles son las diferentes formas de dominación heteropatriarcal?, ...*

Pero a su vez, es desde el reconocernos situadas en un contexto geográfico, corporal, histórico y epistemológico concreto, desde donde confiamos en el encuentro con las otras como espacio en el que plantear, reflexionar y multiplicar todas estas preguntas. Con el propósito de crear dicho espacio, organizamos desde el CICODE, en noviembre de 2009, el curso *Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y cololialidad*. La mayoría de las autoras que han participado en la elaboración del libro que aquí presentamos, impartieron conferencias o seminarios dentro de este curso. Otras aceptaron incorporarse a la publicación posteriormente.

Los objetivos concretos de las seis sesiones que conformaron el curso y que, de alguna forma se extienden a este libro, fueron los siguientes:

Analizar la construcción social y cultural de conceptos como género, sexo e identidad sexual.

Reflexionar sobre la andadura de los feminismos como movimiento social, conjunto de teorías y prácticas políticas, y disciplina académica.

Conocer algunas propuestas feministas y científico-sociales actuales respecto a las relaciones entre cuerpo, poder, identidad, cultura y cambio.

Profundizar en una perspectiva compleja, relacional, dinámica y crítica de los conceptos de cuerpo y género.

Reflexionar sobre las interrelaciones entre cuerpos y políticas feministas.

Abordar de forma práctica y dinámica los distintos modos en que se piensa, se nombra, se normativiza y articula el concepto «cuerpo» en nuestra cotidianidad.

Adentrarnos en posibles modos de trascender las representaciones dicotomizadas que tradicionalmente han situado al cuerpo en un escenario fragmentado y delimitado.

Reflexionar acerca de la dicotomía producción / reproducción y las diferencias de género.

Analizar la división del trabajo a la luz de las diferenciaciones de género, parentesco, clase, etnicidad e inmigración.

Visibilizar la lucha por sus derechos de las trabajadoras sexuales.

Analizar las intersecciones de la lucha feminista con otras fuentes de desigualdad como la opción sexual o la raza: los feminismos queer y los retos que plantean.

Acercarse a algunas de las problemáticas que el feminismo poscolonial plantea, tanto al feminismo blanco como a la teoría poscolonial de corte androcéntrico.

LOS ARTÍCULOS: PIEZAS PARA CONSTRUIR UN ESPACIO DE DIÁLOGO

Con el fin ubicar al lector/a y facilitar su acercamiento a este libro, los siete artículos que lo componen se han dividido en las temáticas *Cuerpo, Trabajo y Colonialidad*. Como no podía ser de otra forma,

estos artículos escapan a divisiones tan rígidas y se encuentran en espacios comunes tales como la crítica a las sociedades heteropatriarcales; el cuestionamiento del sujeto político del feminismo «*la mujer*»; la identificación y visibilización de dispositivos de control social sobre el cuerpo, la sexualidad o las formas de conocimiento; o la capacidad de *agencia* de las mujeres.

Hemos optado por iniciar esta edición, con un primer artículo introductorio titulado *Cultura y sexualidad* a cargo de Dolores Juliano. El propósito de este, es reflexionar, desde un marco general, sobre la elaboración cultural de la relación con el cuerpo, de la asignación del sexo y del género, y de como todo ello se refleja en la organización y funcionamiento de las estructuras sociales.

La reflexión acerca de la construcción de la sexualidad es el eje central de este artículo. Esta reflexión es para la autora fundamental, ya que, como ella misma señala, «(...) *la sexualidad abarca un campo especialmente conflictivo, pues se centra en aspectos definidos como básicos para la organización social, además de comprometer sentimientos y emociones importantes para cada individuo*».

Dolores Juliano visibiliza el establecimiento desigual de límites y posibilidades entre la sexualidad femenina y la masculina. Y cómo estos límites diferenciados, forman parte de estructuras sociales que, a través de la naturalización y biologización de las diferencias, normativizan la sexualidad y el género, transformándolos así en dispositivos de control. La metáfora del *Cuerpo del Guerrero*, sirve aquí a Dolores para mostrar un *modelo perverso* de sociedad, que construye códigos de conducta y sanciones a sus transgresiones diferentes para superiores y suborninados/as. Una sociedad en la cual se valora y premia la agresividad, el afán de triunfo, el egoísmo, la arrogancia o la violencia, por encima de actitudes y conductas de cuidado del cuerpo y de la vida.

Finalmente, la autora también nos hace una invitación a la acción, a la transgresión, un llamamiento para la transformación social. Una transformación que pasa por visibilizar y valorar la capacidad de agencia de los/as sujetos/as, los espacios intermedios, la ambigüedad y la diversidad, así como por «*desnaturalizar las normas que*

rigen la sexualidad y mostrar su carácter de artefactos culturales contruidos, y por consiguiente modificables».

El eje *Cuerpo* estará compuesto por dos artículos elaborados por Mari Luz Esteban Galarza y la Asociación Alquería. En el capítulo *Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo*, Mari Luz reflexiona en torno a la relación entre cuerpos y políticas, desde una teoría y una metodología corporal feminista.

Para la autora, no es posible hablar de un solo cuerpo, ni en el feminismo, ni en la teoría y política en general. Existe una pluralidad de cuerpos que se configuran y viven de maneras diversas en los diferentes contextos sociales, económicos y culturales. Dentro de esta forma de entender el cuerpo, la autora pone énfasis en dos de sus dimensiones: la material – factores de diferenciación y control social como el género, la etnia, la preferencia sexual, etc. - y la agencial – práctica de denuncia y reivindicación -. Desde esta perspectiva, el cuerpo se convierte en un instrumento epistemológico y político privilegiado que nos permite, si pensamos desde y con él, avanzar en las relaciones desiguales de género y en la teorizaciones en torno al sujeto *mujer* y al sujeto político feminista.

Después de reflexionar acerca del carácter corporal de las identidades de género, de las prácticas sociales y sobre la utilidad de una teoría y una metodología corporal feminista, la autora presentará distintas perspectivas sobre el cuerpo. Lo hará a través de un recorrido por diferentes aproximaciones teóricas feministas, mediante la exposición de fragmentos de diversas obras. Este recorrido finaliza con la propuesta de la autora: *el cuerpo como agente*, absolutamente crítica con el pensamiento binario y el determinismo biológico y/o social del cuerpo, y reivindicadora de la centralidad de la praxis.

Finalmente, Mari Luz Esteban reflexiona acerca de los cuerpos políticos feministas, acompañando esta reflexión con el apoyo de diferentes imágenes que sirven para ilustrar la pluralidad de estos cuerpos y su capacidad de agencia. Aspectos comunes a la mayoría de ellos, como la sexuación y la sexualización, serán objeto de análisis por parte de la autora, planteando y reflexionando acerca de,

entre otras, cuestiones tales como *¿debe ser la sexuación, aunque sea en sus versiones más disidentes, una característica sine qua non de la corporalidad feminista?, ¿es conveniente seguir haciendo interpretaciones desde el doble polo de feminidad/masculinidad?, ¿es o debe ser la sexualidad el único o el principal instrumento de subversión feminista en relación a lo corporal?*

El segundo de los artículos que componen el eje *Cuerpo*, ha sido elaborado por la Asociación Alquería. Escrito de forma colectiva, las autoras se sirven de la vertebración del taller *(Des)dibujando cuerpos*, para invitarnos a reflexionar sobre la necesidad de pensar otros escenarios posibles en relación a la identidad; sobre cómo la emergencia de subjetividades y sujetos políticos que escapan al esencialismo generizado, es una expresión de la necesidad de trascender las representaciones dicotomizadas (hombre-mujer, masculino-femenino) asociadas tradicionalmente al *cuerpo*; y sobre la necesidad de llevar a cabo el *ejercicio de (re)pensar y (re)significar las identidades de género*.

El esfuerzo por convertir en texto las experiencias vividas en el taller, lo realizan a través de la interesante y, en opinión de las autoras, imprescindible tarea de fugarse de la tradicional separación entre teoría y práctica. Difuminando los límites imaginarios entre *teoría, metodología y/o didáctica*.

Desde esta perspectiva, Alquería explicará el «¿Cómo?» de sus intervenciones, las cuales se caracterizan por la ruptura del binomio enseñanza-aprendizaje y por el uso de estrategias metodológicas creativas, abiertas y flexibles en las que la pregunta, la escucha y el diálogo adquieren un papel central. Esta propuesta metodológica, operará a partir de tres momentos o fases que, a modo de *composición en forma de guión semi-abierto*, serán desarrolladas en 7 tempos. Las autoras apuestan entonces por *(re)narrar y (re)interpretar* los tempos que compusieron el taller *(Des)dibujando cuerpos*. A través de la lectura, la reflexión colectiva, la teatralización, el humor o el dibujo, el taller y sus participantes transitarán desde la propia experiencia en relación a la construcción corporal, a la propuesta de nuevos espacios teóricos y prácticos que nacen del cuestionamiento abierto de la «normalidad».

El artículo *Trabajo y género a la luz de la crítica feminista en antropología social: Acercamientos etnográficos*, escrito por la profesora Carmen Gregorio Gil, abre el eje *Trabajo*, segundo de los ejes que componen este libro.

Tras situar la crítica feminista en antropología social en el debate acerca de la producción/reproducción, la autora expondrá algunos acercamientos etnográficos realizados en diferentes investigaciones propias.

Carmen Gregorio parte del hecho reconocido de que la organización social del trabajo doméstico y de cuidados (trabajo reproductivo), ha privado a las mujeres del acceso a derechos y del reconocimiento social y económico. El trabajo reproductivo será situado por la autora en el centro de sus investigaciones, invirtiendo así la forma en que tradicionalmente se ha analizado este tema.

Tres acercamientos etnográficos intentan dar cuenta de ello, mostrándonos la utilización de las categorías teóricas *reproducción social, trabajo y hogar* en su imbricación con el *género, parentesco, cultura y extranjería*.

En la primera de las investigaciones, Carmen plantea la necesidad de vislumbrar las migraciones como procesos generizados e intenta, mediante el acercamiento etnográfico a mujeres procedentes de República Dominicana, comprender cómo operan las divisiones de género, parentesco y extranjería en la producción del flujo migratorio. Delimitando las nociones de *grupo doméstico* y *red migratoria*, la autora consigue poner en el centro de la discusión el trabajo reproductivo y su imbricación con el trabajo productivo, y reconocer así a las mujeres como sujetos activos y económicos de las migraciones.

En la segunda de sus investigaciones, «*Mujeres inmigrantes y servicio doméstico*», la autora se propone desvelar las relaciones de poder mediante las que se produce nuestra sociedad contemporánea, a la luz de las diferenciaciones sociales que se expresan en el trabajo en el servicio doméstico. Por un lado, trata de dar cuenta de las diferenciaciones y jerarquizaciones que el trabajo doméstico incorpora, como consecuencia de las condiciones económicas y políticas estructurales en las que se produce, y por otro, de indagar

en los significados que subyacen a las prácticas de los actores y actrices implicadas en su producción.

Finalmente, con la tercera de las investigaciones, se interroga sobre la noción de *conciliación de la vida laboral y familiar* para, a partir de ahí, conocer cómo se organiza el *trabajo reproductivo* en diferentes hogares granadinos. Esto le sirve, por un lado, para llevar a cabo una crítica de las políticas públicas que a través de «*medidas de conciliación familiar*» intentan dar respuesta a la denominada «*crisis de los cuidados*». Y por otro, para mostrar, tanto la capacidad de agencia de las personas para dar respuesta a sus realidades, como las lógicas que están detrás de estas, las relaciones de poder y las ideologías económicas y de género que las sostienen.

Cristina Garaizábal Elizalde es la autora del capítulo *La prostitución: la autodeterminación sexual del cuerpo femenino como fuente de estigma y discriminación*, que cerrará el eje *Trabajo*.

La autora toma como punto de partida el control que todavía ejercen las sociedades patriarcales sobre la sexualidad femenina, para reflexionar acerca de la prostitución y de la situación de las mujeres que la ejercen.

Las trabajadoras sexuales, serán el sector más estigmatizado y discriminado por dicho deseo de control, instituyéndose imaginarios no acordes a sus vivencias y percepciones. Como consecuencia, el trabajo sexual es una actividad laboral no reconocida que genera una doble exclusión. Por un lado, se les niegan los derechos laborales que rigen al resto de trabajadores/as y por otro, sufren el recorte de derechos ciudadanos y sociales (libertad, seguridad personal, etc). Esta situación se agrava en el caso de las trabajadoras del sexo inmigrantes.

Cristina argumentará, basándose en su experiencia de trabajo con mujeres prostitutas, por qué la prostitución es una actividad laboral y por tanto debería contar con una cobertura legal que garantice los derechos de las personas que la ejercen; analizará la estigmatización que recae sobre estas personas; expondrá el debate existente en el movimiento feminista sobre la abolición y regularización; nos invitará a indagar en las políticas públicas en relación a la prostitución y en cómo estas afectan a las trabajadoras del sexo; marcará los límites

entre conceptos como esclavitud, violencia de género, trata de seres humanos, tráfico ilegal de inmigrantes y prostitución, para esclarecer las actividades en las que se niega la capacidad de decisión de las mujeres y contraponerlas con aquellas en las que las personas que las ejercen deciden hacerlo libremente.

Cristina para finalizar, visibiliza las reivindicaciones de las trabajadoras del sexo, su lucha por sus derechos, y las sitúa, por tanto, como agentes de cambio y transformación social: «*Subvertir el significado de la categoría “puta”, despojándola de sus contenidos patriarcales y reivindicarla resaltando la capacidad de autoafirmación, de autonomía y la libertad que las trabajadoras sexuales tienen, es un acto de afirmación feminista de primer orden*».

Hemos decidido incluir en el eje *Colonialidad* el artículo *La rebelión de «las otras» del movimiento feminista: el impacto de la crítica queer*, escrito por la activista y académica Gracia Trujillo Barbadillo. En este trabajo, la autora analiza el proceso por el cual la crítica y políticas queer han contribuido al descentramiento del sujeto político del feminismo, entendido este como «*aquel sobre el que se articula la praxis política feminista*».

A través de un breve recorrido por el surgimiento de los llamados «feminsimos periféricos» en EE.UU en la década de los 80, y del análisis del posterior «*estallido de las diferencias*» en el Estado Español, Gracia Trujillo nos muestra tal descentramiento: el paso de un sujeto político homogéneo -*La Mujer*-, a la multiplicidad de sujetos o agencias diversas.

Gracia Trujillo expone como, desde los llamados feminismos poscoloniales, las mujeres negras, chicanas y/o mestizas cuestionan su exclusión de la categoría *Mujer* establecida por el feminismo liberal, sus *presupuestos blancos*, así como la *jerarquía de opresiones* (por raza, clase social, sexo...) establecida por este. En este mismo sentido, la autora nos muestra también, como en el caso del Estado Español dicha *jerarquización* se produjo al subordinarse las luchas con una dimensión sexual (lesbianismo), a otras consideradas prioritarias (despenalización del aborto, violencia sexista, etc.). Será en el interior de estas *jerarquías de opresiones* donde surgen las reivindicaciones de los sujetos queer, de un conjunto de teoría(s) y

práctica(s) que cuestionan la existencia de una identidad sexual de carácter esencial y monolítica.

Para finalizar, Gracia analizará el surgimiento de dichos discursos y prácticas políticas queer, su impacto y aportaciones al interior del movimiento feminista.

El segundo artículo del eje *Colonialidad* ha sido escrito por Liliana Vargas Monroy y lleva por título «*Mestizajes: cuerpo y conocimiento en la obra de Gloria Alzandúa*».

A través del análisis de la obra de una de las principales exponentes del denominado Women of Colour Feminism (Feminismo de las mujeres de color), Liliana Vargas nos introducirá en el *pensamiento de frontera*, de la *mestiza*, de la *mujer racializada* que escapa y resiste al intento de clasificación desde su propia condición de fronteriza.

Como nos muestra la autora, las propuestas teóricas y políticas de Gloria Alzandúa constituirán una ruptura y una alternativa al *proyecto filosófico occidental*. En ellas, los conceptos de *mestizaje* y *frontera* tienen un papel central, y es por ello por lo que Liliana Vargas opta, en primer lugar, por analizar y establecer una discusión en torno a su desarrollo.

La Frontera será conceptualizada como un lugar físico y geográfico: el lugar físico de un cuerpo mestizo y queer, y a la vez el lugar geográfico que se habita, el lugar de una nueva identidad que escapa a la lógica de los binarismos y las fronteras, que marca, en buena medida, el pensamiento de Occidente. Es en esta *Frontera* donde habita *La Nueva Mestiza*, metáfora de desobediencia y resistencia ante el deseo de control y reducción de la multiplicidad del pensamiento moderno occidental.

Seguidamente, Liliana entra a analizar la propuesta de conocimiento elaborada por Gloria Alzandúa. La autora, enmarcará dicha propuesta dentro de la denominada *gnosis fronteriza*, entendiendo esta como el conocimiento producido desde una perspectiva subalterna. Recuperando las figuras de las diosas aztecas, Alzandúa recuperará también el conocimiento y el psiquismo mestizo, y nos abrirá las puertas a un *conocimiento Otro*.

Finalmente, Liliana Vargas analizará la propuesta política de Gloria Alzandúa. *Mundo Zurdo* concretará esta propuesta, un mundo

emergente de la diferencia, un lugar donde gente con diferentes trayectorias se une para actuar juntas por un cambio revolucionario.

El artículo «*La descolonización vista desde el feminismo afro*», escrito por la académica, militante feminista y artista Ochy Curiel, servirá de cierre al eje *Colonialidad* y será el último artículo de los que componen este libro.

En el, la autora se propone presentar y reflexionar sobre los aportes realizados por las feministas afros de América Latina y el Caribe a la descolonización, entendida esta desde una postura epistémico-política, surgida de la necesidad de cuestionar el eurocentrismo y la colonialidad del poder y del saber. Será desde su experiencia vital como mujer afrocaribeña y lesbiana, y desde sus experiencias de militancia política, desde donde Ochy enmarcará esta reflexión.

Para situar a la lectora, Ochy Curiel hará referencia al surgimiento del concepto de *descolonización* y presentará las primeras propuestas feministas a este respecto. Serán las feministas negras afronorteamericanas y afrobritánicas las primeras en cuestionar, desde la teoría y las prácticas políticas, la universalidad de los saberes eurocéntricos y en reconocer las producciones realizadas desde lugares subordinados. Este será el antecedente del afrofeminismo latinoamericano y caribeño del que la autora hará un recorrido histórico sintetizado en tres momentos. Un primer momento, en el que el movimiento se centró en dar respuesta a la necesidad de definir un sujeto político colectivo; un segundo momento donde el trabajo se concentró en la visibilización del racismo y el sexismo que se produce en las sociedades; y un tercer momento de articulación regional y construcción de redes transnacionales.

Finalmente, Ochy Curiel plantea el reto actual de la descolonización frente a un poder imperialista económico neoliberal, militarista y dictatorial. Una descolonización que significa crear un pensamiento propio, fronterizo, que reconozca el saber y las prácticas producidas desde América Latina y el Caribe. Pero también «*una descolonización que tiene que continuar profundizando, como lo han hecho muchas feministas, en el cuerpo, la sexualidad y en su conexión con las cuestiones materiales*».

EN CONSTRUCCIÓN...

Como comentábamos al inicio de esta presentación, los saberes teorico-prácticos feministas son diversos, múltiples, abiertos y dinámicos, y por tanto inaprensibles e inabarcables. Se encuentran así en constante construcción. Con este libro hemos intentado contribuir a esa construcción, haciendo circular y animando el debate acerca de algunos elementos y cuestionamientos que actualmente se están produciendo al interior del movimiento feminista.

Entendemos este libro como un paso dentro de un largo camino que comenzó lanzando(nos) algunas preguntas que ahora se nos multiplican, animándonos en la búsqueda de nuevos espacios para el diálogo y la acción política creativa.

Esperamos que, de alguna manera, este libro pueda ayudar a analizar, discutir, imaginar y, en definitiva, a construir colectivamente. Que contribuya a abrir fases de más preguntas que se vuelquen en los ámbitos colectivos. Y que pueda servir a movimientos sociales y a toda aquella persona que luche por desestabilizar el pensamiento capitalista, heteropatriarcal y colonial.

Imaginando imposibles, seguimos caminando...

*Cristina Villalba Augusto y
Nacho Álvarez Lucena*

INTRODUCCIÓN

CULTURA Y SEXUALIDAD

Dolores Juliano Corregido

FUNCIONES SOCIALES DE LA SEXUALIDAD

«Le salió de adentro esa especie de horror por la sexualidad de los demás... que a lo mejor es horror por la sexualidad propia.... esa compulsión a censurar y reglamentar la vida sexual de los otros.... como si por aprendizaje hereditario supieran que adquiere el mando quien logra controlar la sexualidad del resto de la tribu»

(Restrepo, 2004) (p.245).

La relación con el propio cuerpo se aprende de acuerdo a los patrones de la cultura en la que cada persona está integrada. Esto implica diferencias notables en la manera de conceptualizar, utilizar y valorar, las funciones corporales. Dentro de ellas, las relativas a la sexualidad abarcan un campo especialmente conflictivo, pues se centran en aspectos definidos como básicos para la organización social, además de comprometer sentimientos y emociones importantes para cada individuo.

En algunas culturas, como las amazónicas, la relación con el propio cuerpo se considera una fuente legítima de placer. En otras está marcada por tabúes y desvalorizaciones e incluso se evita hablar de ello, como es el caso de Occidente.

Pero ese rechazo general se manifestaba principalmente como rechazo de la sexualidad femenina. La asignación de límites y posibilidades diferentes para el desarrollo de la sexualidad de hombres y mujeres, es un fenómeno bastante generalizado y se relaciona con pautas que están en el fundamento de la organización social, tales como las normas de filiación y las de residencia. En estas valoraciones diferentes de la sexualidad, las religiones tienen un papel, aunque pequeño, teniendo más peso las formas de organización social. Maalouf comenta: *«Con demasiada frecuencia se exagera la influencia de las religiones sobre los pueblos, mientras que se subestima la influencia de los pueblos sobre las religiones»* (Maalouf, 1999) (p.75).

Las culturas que optan por la patrilinealidad –es decir, aquellas en las que la descendencia continúa el linaje paterno– se aseguran una progenie «legítima» controlando y estigmatizando la sexualidad femenina, exigiendo virginidad y fidelidad y delineando patrones de doble moralidad. Es decir, alentando la sexualidad masculina y reprimiendo la femenina. Prácticas tan diversas como la castración física o psicológica, la reclusión femenina, la persecución legal del adulterio y la división establecida entre «buenas» y «malas» mujeres, tienen todas sus raíces en la patrilinealidad y su necesidad de asegurar al hombre la paternidad no sujeta a dudas de sus hijos e hijas. Así, culturas aparentemente distintas coinciden en la represión de la sexualidad femenina cuando comparten este criterio organizativo, mientras que dentro del mismo horizonte cultural (por ejemplo dentro de la cultura China o en el Islam) puede haber ámbitos de permisividad sexual para las mujeres coincidiendo con las zonas de matrilinealidad.

Otro elemento que contribuye a subrayar o suavizar los controles sobre la sexualidad femenina, es el constituido por las normas de residencia, que son las pautas que indican con qué grupo familiar convivirán las nuevas parejas. La unión de patrilinealidad y patrilocidad es la peor combinación posible al respecto, mientras que matrilinealidad y matrilocidad configuran el horizonte más permisivo. Si tomamos como ejemplo el caso de China, vemos que mientras los grupos «Han», patrilineales y patrilocales, desarrollan

una cultura «decididamente masculina», los «Mo-So» de Yong-Ning son matrilineales y matrilocales y permiten la libertad sexual para sus mujeres (Lemoine, 1997). Diferencia semejante se encuentra en el Islam entre los Tuareg, que son matrilineales y permisivos, y la mayoría de las restantes sociedades islámicas, con diferentes normas de filiación e índices de represión sexual femenina elevados (Juliano, 1998). En ninguno de esos casos resulta necesario socialmente ejercer un gran control sobre la sexualidad masculina, ya que la maternidad nunca es dudosa y, por consiguiente, la libertad sexual de los hombres no interfiere con las normas de filiación, salvo que se inmiscuya en el ámbito que otro hombre considera propio, de ahí el castigo a los adúlteros.

La sexualidad masculina, por su parte, entra en conflicto con los derechos de otras personas y su libertad principalmente en el caso de violaciones o agresiones sexuales. En la medida en que estas prácticas forman parte de las conductas violentas, su valoración varía según la apreciación cultural de la agresividad. Las sociedades guerreristas –y muchas lo son, incluyendo la nuestra– tienden a minimizar el repudio y las críticas a esas acciones, o incluso a valorarlas positivamente. En la antigua Roma, los hombres libres tenían derechos sexuales sobre mujeres y esclavos, y podían agredirlos impunemente. Más aún, la visión que tenían del coito, era la de la imposición por la fuerza de quien tenía poder sobre alguien más débil. En ese contexto, la homosexualidad masculina, no se valoraba en términos positivos o negativos en si misma, sino a partir de la posición de dominio que establecía. Para un hombre libre era prestigioso ser homosexual activo, y vergonzoso o degradante serlo pasivo (Quignard, 2005).

La homosexualidad femenina no ha tenido la misma visibilidad social, ni ha sido objeto de valoraciones o desvaloraciones semejantes. Al no poner en juego la legitimidad de la descendencia, ha sido en muchas culturas considerada una actividad sexual compensatoria y un refugio a la carencia de «verdadera sexualidad», entendida ésta como la heterosexual. En general, el lesbianismo no suele interferir en las pautas de filiación, y en algunos casos puede reforzarla, como mostraría el matrimonio Nuer entre mujeres, en que ambas paren

para el patrilineaje de la considerada «marido» (Evans-Pritchard, 1977). Harris describe numerosas sociedades en que las prácticas homosexuales femeninas están bien integradas en la cultura, como la Dahomey del África occidental, o la isla caribeña de Carricou (Harris, 1995) (pp. 262-263). Por su compatibilidad con las pautas de organización social, su rechazo o control no ha parecido necesario en muchos casos, e incluso se ha asignado prestigio a las mujeres «viriles». Esta buena apreciación puede extenderse a los hombres capaces de hacer trabajos femeninos (los bardaches de los pueblos nativos de EEUU, o los Guayaquíes portadores de cestas).

En cuanto al Islam, algunos autores señalan que el Corán no es especialmente sexóphobo y que recomienda los juegos sexuales (Guillebaud, 1998) (pp.300 a 312). También indican que si bien la homosexualidad masculina y la femenina son rechazadas en varios versículos, en la práctica las sociedades árabes han sido tolerantes, salvo con la pedofilia y el incesto. Los sufí son los más puritanos en sus costumbres.

EL CUERPO DEL GUERRERO. EL MODELO PERVERSO¹

«*¡Que bueno que es ser malo!*» la frase no es solamente una ocurrencia, una «boutade», constata un hecho. En muchas culturas, incluida la nuestra, un sector de la población (el masculino) recibe recompensa social y por consiguiente satisfacción personal, por desarrollar conductas que teóricamente se rechazan.

La agresividad, el afán de triunfar, el egoísmo de anteponer la propia satisfacción al bienestar ajeno, son actitudes que están ambiguamente evaluadas en nuestra sociedad. Se rechazan globalmente porque son claramente antisociales y de generalizarse impedirían toda convivencia, pero se aceptan e incluso se admiran en la prác-

1. Una primer versión de este punto ha sido publicada como «Epílogo» en «Antropología, género, salud y atención» Esteban, Comelles y Díez Mintegui (Eds) (2010) Edicions Bellaterra

tica, ya que son estrategias para lograr poder, y éste forma parte de toda sociedad jerárquica. Siempre que hay diferencias sociales, se desarrollan códigos de conducta diferentes para superiores y subordinados. A los sectores con poder se les tolera y glorifica la violencia y la arrogancia (en realidad son ellos mismos los que realizan las conductas y quienes las legitiman) para los demás, las virtudes recomendadas son la paciencia, la amabilidad, la docilidad y la resignación.

Durante miles de años esta distribución de conductas ha tenido género y sólo hace unos doscientos años que se comenzó a cuestionar teóricamente. Pero lo que se cuestionó del modelo dual y complementario fue la parte que correspondía a la mujer, aquello de la docilidad, la dulzura y la obediencia, el don gratuito del tiempo y del trabajo, la generosidad asignada como condición natural. Esto es comprensible, dado que el esfuerzo exigido a las mujeres era enorme y su reconocimiento social mínimo, pero no es correcto porque esas conductas son necesarias para la supervivencia de la especie. Rechazarlas como discriminatorias, deja como único modelo el de los dominadores y éste es en sí mismo invivible.

En nuestra sociedad, y en muchas otras, el modelo ideal para el hombre ha sido el del guerrero. Ser arrojado, audaz, valiente, son epítetos que tienen prestigio. Configuran un modelo que se reproduce, en un juego de fractales, idéntico a distintas escalas, desde el adolescente que aspira a conquistar la admiración de sus semejantes arriesgando su vida en la autopista, hasta la nación que remarca sus valores viriles en campañas guerreras tendentes a obtener lucro económico. En el medio la pandilla juvenil y el delito organizado, pero también los padres de familia que «protegen» y controlan, los políticos que hacen discursos agresivos, las profesiones militares, la iglesia bendiciendo las «guerras justas» y los deportes de competición.

Si visitamos las plazas y los paseos vemos las estatuas de los héroes guerreros. Si entramos a los museos los hallamos repletos de reliquias bélicas. Si consultamos el callejero lo encontraremos cuajado de cargos militares. Si leemos la historia nos sumergiremos en el relato de campañas y batallas. Los puestos, los honores y el

reconocimiento social han estado muchas veces monopolizados por los violentos, por los que hacían de la guerra su profesión y su ámbito de realización personal. Pero aún para los que no comparten esa opción profesional, la guerra sigue siendo vista como una actividad meritoria. En juegos y deportes se ritualizan batallas, desde el ajedrez con sus ejércitos enfrentados, al fútbol con su afán de derrotar al competidor. También el lenguaje cotidiano habla de la necesidad de «triunfar» y de «vencer». El hombre moderno admirado ya no es el guerrero tradicional, sino su versión actual del ejecutivo agresivo, o el político luchador. Los símiles naturales son todos de depredadores. Los que obtienen aprobación social son «tigres», «leones», «águilas», «halcones» o hasta «tiburones» de las finanzas. Dada la importancia que tienen los modelos para la configuración de las conductas, no puede sorprender que este prestigio asignado se transforme en violencia real.

Este modelo tiene consecuencias en la relación con el propio cuerpo, en las estrategias de resolución de conflictos y en la organización y destinación del tiempo y del trabajo.

En relación con el propio cuerpo, partir de un ideal guerrero implica asumir como necesaria y legítima la agresión a la integridad corporal. Si el arrojo es un bien, y otorga prestigio, quiere decir que la conservación de la propia vida es un objetivo secundario. Esto implica una desvalorización aún mayor de la vida y la integridad ajenas. El mandamiento bíblico «*ama a tu prójimo como a ti mismo*» parte de la constatación de que el aprecio que sentimos por los demás, es sólo una versión disminuida del que sentimos por nosotros mismos. El que es capaz de morir por una causa, puede matar por ella. El modelo de virilidad basado en el hecho de que el hombre obtiene prestigio como potencial guerrero, genera una amplia población de soldados potenciales, en busca de una causa por la que luchar, ya que esto daría sentido a su existencia. Hay testimonios de la vigencia de este modelo belicista en Europa entre las dos guerras mundiales (Haffner, 2005). Una cultura que glorifica sus caídos en guerra diciendo «*una bela morte tutta una vita honora*» no brinda fundamentos para estrategias de resolución pacífica de los conflictos. Esto resultaría más bien deshonroso.

Pero volvamos al trato con el cuerpo. Legitimar como válida la opción guerrerista ha requerido un esfuerzo de elaboración considerable. Las religiones monoteístas y androcéntricas separan a Dios de la naturaleza y lo descorporizan. Es el «*Señor que está en el cielo*». Esto era un paso necesario para transformarlo en el «*Señor Dios de las batallas*». El rechazo al cuerpo pasa también a los humanos. En Occidente «*La historia tradicional estaba desencarnada*» y el cuerpo era algo en lo que no convenía fijar la atención (Le Goff y Truong, 2005)(p.11). El rechazo al cuerpo es una construcción cultural, que se apoya en determinadas tradiciones religiosas. En la cristiandad, constatan los mismos historiadores: «*La salvación pasa por una penitencia corporal... Abstinencia y continencia se hallan entre las virtudes más fuertes. La gula y la lujuria son los mayores pecados capitales. El pecado original, que figura en el Génesis como un pecado de orgullo y un desafío del hombre hacia Dios, se convierte en la Edad Media en un pecado sexual*» (p.12-13).

Se produce así un rechazo del cuerpo y de su sabiduría, de «*el cuerpo que se conoce mucho antes y mejor que el pensamiento que lo oprime y lo condena a ser menos que sí mismo*»(Maillard, 1992). Desde el punto de vista de este modelo desvalorizador, el cuerpo no se ve como lo que nosotros somos, algo que cuidar y respetar, sino lo que nos encierra y oprime, algo a domeñar, disciplinar y, en última instancia, sacrificar. Disciplina y masoquismo forman parte del modelo de logro, pero cuando el que lo asume no se ve con ánimo de imponerse a si mismo esas duras condiciones, siempre se puede estirar el modelo e imponerlas a los demás. El sadismo es una consecuencia natural del modelo viril del guerrero.

El cuerpo sacrificable (y el sacrificio es la base misma de este tipo de opción) es un cuerpo devaluado. Los pecados no se corresponden con daños infringidos a la naturaleza o a los otros seres humanos, como sería el caso en muchas religiones indo americanas, sino con las satisfacciones que se den al propio cuerpo. Entre los pecados capitales están la pereza, la lujuria y la gula. El dolor tiene mérito en si mismo, es agradable a Dios, un dios cruel que monta castigos infinitos para conductas puntuales. Es evidente que esa no es la

filosofía del Nuevo Testamento, pero es la interpretación religiosa que ha tenido mayor continuidad histórica.

Ese cuerpo devaluado es un cuerpo sexuado, y la sexualidad como espacio de la mayor corporeidad y el mayor placer, es el ámbito de la mayor desvalorización. Los órganos genitales son aquello que no se puede ver, ni mostrar, sin experimentar vergüenza. «*Tapar las vergüenzas*» es un eufemismo que alude a cubrir la zona de la sexualidad primaria.

Como en el caso de las agresiones a la integridad física, la desvalorización de la sexualidad propia es más fácil de predicar que de cumplir, por lo que queda el recurso de devaluar, estigmatizar y obstaculizar la sexualidad ajena. El guerrero, el hombre ideal capaz de despreciar y destrozar su cuerpo, es sexuado y fracasa sistemáticamente en sus intentos de controlar o anular su sexualidad. Deposita entonces la culpa y el pecado en su partenaire. La mujer es, en consecuencia, vista como impura y corruptora por naturaleza (por la naturaleza de los modelos masculinos). Una vez desplazada la culpa, el hombre puede entregarse a su propia «debilidad» sin remordimientos. El sexo es indigno y abyecto, pero el varón cae en él por la tentación de las mujeres, que son las verdaderamente degradadas².

Cuantas menos excusas sociales haya para la sexualidad (excusas que van desde la necesidad de engendrar hijos, a mantener el linaje, aumentar el número de ciudadanos o el de defensores de la patria) más evidente resulta que en la sexualidad lo que se busca es el placer, y por consiguiente, más necesidad tienen los hombres de exorcizar su propia debilidad estigmatizando a las compañeras ocasionales. Son elocuentes al respecto los discursos sobre la condición abyecta y degradada de las prostitutas, en la medida en que ellas ofrecen un sexo sin coartadas, legitimaciones ni atenuantes. Así

2. La estigmatización por género, se une en la práctica a la estigmatización por clases sociales. En el s XIX se pensaba: «las mujeres pobres... son las culpables... de todos los males que se atribuyen a las clases peligrosas: promiscuidad, insalubridad, mortalidad, embriaguez. Ninguna mujer pobre es respetable, siempre es culpable, y por lo tanto la prostituta es pobre, anormal y susceptible de ser perseguida por ello»(Núñez Becerra, 2002) (p.17).

se comprende la dificultad con que tropiezan todos los intentos de normalizar la mirada social sobre el trabajo sexual. Esta construido como ámbito de estigmatización, para salvaguardar el prestigio masculino, y como dice el filólogo francés Quignard: «*Sería impío volver decentes esas palabras nacidas para ser indignas*» (Quignard, 2005)(p.177)³.

La otra posibilidad es transformar el sexo, de un ámbito de placer y comunicación, en una máquina de agresión. El falo se transforma metafóricamente en una espada y la sexualidad masculina se ve legitimada, no como fuente de goce, sino como una forma de imponer la propia fuerza, como una manifestación guerrera del poder masculino. Esta complementariedad entre sexualidad y poder, es la que se pone de manifiesto en las prácticas sado-masoquistas, en las que la relación de poder se hace explícita y predomina sobre la actividad sexual propiamente dicha⁴.

Si recurrimos al Diccionario Etimológico de Corominas podemos ver que del latín *vir*; *vir* varón, deriva «viril», con un significado de masculino, y también vigoroso, a través de *vires*, «fuerza». La palabra «virtud» tiene el mismo origen, tomado por vía semítica de *virtus*, «fortaleza de carácter». Aquí tenemos a los hombres identificados a través de la magia lingüística, con las conductas virtuosas, pero eso no hace perder las connotaciones agresivas a este entorno semántico. Si se subraya la importancia de tener fuerza, será porque parece legítimo emplearla. El mismo Quignard señala que en la antigua Roma:

«Virtud (virtus) quiere decir potencia sexual... El modelo único de la sexualidad romana es la dominatio del dominus sobre todo lo que es otro. La violación es la norma. Todo goce puesto al servicio de otro es servil» (Quignard, 2005)(p.16).

3. He dedicado varios trabajos a analizar la forma como se articula socialmente esta discriminación y las consecuencias políticas de esta construcción (Juliano, 2001, 2002a, 2002b, 2003, 2004a, 2004b, 2007, 2008a, 2008b).

4. De todas maneras, esta misma condición de ejercicio manifiesto de poder, unida a la exigencia de ser una práctica consensuada, le quita parte de su condición de género y hace que los roles sumisos o dominantes puedan ser jugados indistintamente por hombre o mujeres.

Esta manera de entender las relaciones forma parte de nuestra tradición, aunque ya no se exprese abiertamente en el lenguaje. La violencia contra las mujeres es una manifestación extrema de estos supuestos.

Pero como señalábamos antes, la agresión contra los demás puede ser también autoagresión. Muchas prácticas viriles extraen su aceptación del hecho de implicar riesgos para la salud: alcohol, tabaco, gamberrismo, descuido de las normas de seguridad en el trabajo y en las carreteras, deportes de riesgo, riñas, excesos sexuales o alimentarios cobran cada año una importante cuota de vidas masculinas y contribuyen a que sus expectativas de vida sean alrededor de ocho años menores que las de las mujeres, pese a disponer de mayores recursos económicos y mejor atención médica.

Amar al propio cuerpo, cuidarlo y atenderlo se ha valorado durante mucho tiempo negativamente, como una falta de masculinidad. Sólo en épocas puntuales, de retroceso del modelo bélico, los hombres se han permitido el adorno y la belleza, al mismo tiempo que los sentimientos, la debilidad y la ternura. La ornamentación de los uniformes militares y las pinturas de guerra de algunos pueblos, no forman parte del autoplacer, sino de un andamiaje para impresionar al enemigo. Sólo con la sociedad de mercado actual se está generalizando entre la población masculina una cosmética específica, pero la que se está extendiendo más es la que va en el sentido del valor y el desafío: pircings y tatuajes.

Es verdad que las mujeres también adoptan estas modas. El prestigio social de los modelos masculinos y su éxito como estrategia para lograr poder, hacen que el modelo se torne universal. Aquí hay un «masculino genérico» no gramatical, lo que hacen los hombres se transforma en modelo universal de logro. Muchas mujeres abandonan sus expectativas de conducta tradicionales para procurar animosamente ascender socialmente asumiendo modelos tipificados como masculinos y tienen bastante éxito en ello. Es decir, logran enfermar como los hombres a base de fumar y beber, aunque no obtienen los mismos puestos y los mismos salarios.

Pero una relación amable con el propio cuerpo, el gozo de la caricia, la sensualidad y el autocuidado no tienen demasiada buena prensa.

Las mujeres prefieren dedicar su capacidad de cuidado a los otros y derivar sus propias estrategias de mantenimiento a manos profesionales. En vez de escucharse y distenderse se atiborran de ansiolíticos, en lugar de gozar de la protección grasa que le brinda su metabolismo, hacen dieta hasta morir. Ateniéndose al modelo dominante, desconfían de la propia sexualidad. No comparten la ascesis del guerrero, pero han aprendido a sentirse culpables de ser sexuadas.

En el juego de los modelos complementarios, el hombre debe producir las heridas y la mujer curarlas. Hay una poesía de Eduardo Marquina, llamada «La hermana» en la que un niño narra su deseo de ser guerrero y le propone a la pequeña que sea la reina. La niña opta por lo que tiene más aprecio para su género, no el poder, si no el cuidado:

*—No..., no...; la reina es poca cosa; yo era
—dijo la chiquitina— una enfermera;
¡y tú estabas herido... y te curaba!*

Las lágrimas, la expresión de los sentimientos quedan excluidas de las conductas deseables del hombre de hierro, el héroe, el superman. El cuidado del cuerpo es cosa de mujeres, por consiguiente desvalorizado, pero los hombres se reservan el conocimiento del cuerpo y el de la enfermedad sin implicaciones afectivas a través de los estudios de medicina de los que se procuraba apartar a las mujeres. Para atender a los cuidados materiales se construye una rama feminizada de la medicina, la enfermería.

Esta construcción implica valoraciones diferenciales del placer, como hemos visto, pero también del dolor. El hombre de hierro, inmune al dolor, puede desmayarse si le sacan sangre. La mujer, a la que se supone poco valerosa «sacará fuerzas de su debilidad» para curar a enfermos y heridos.

Ajenos a las concreciones reales de las conductas, los modelos de género tienen una persistencia temporal prolongada. Cumplen una función de mitos, es decir, de metáforas justificativas, pero su condición nebulosa no le quita eficacia normativa. Ya se ha señalado que: «*Se mantiene la adhesión a un mito cuando éste cumple una función*»(Guillebaud, 1998)(p.176).

Con más frecuencia se critican los actos, que los modelos en los que los actos se inspiran. Sin embargo modificar sólo las prácticas es transgresión, mientras que modificar los modelos abre la puerta para el cambio social.

Las mujeres se han mostrado muy críticas con el modelo tradicional de feminidad y han avanzado mucho en el camino de su transformación. Ahora toca el turno a los hombres de desafiar su modelo. La última batalla para el antiguo guerrero es la que le permita dejar de serlo. Pero no todo son pérdidas. Abandonar la coraza y la lanza implica avanzar más de prisa, caminar mejor y disfrutar del paisaje. Como dice Miguel Hernández:

Tristes guerras
si no es amor la empresa.
Tristes, tristes.

Tristes armas
si no son las palabras.
Tristes, tristes.

Tristes hombres
si no mueren de amores.
Tristes, tristes.

LA SANCIÓN DE LAS OPCIONES DIFERENTES

Históricamente, sólo las sociedades marcadamente sexofóbicas, como era el caso de judíos, estoicos, esenios o cristianos, consideraron que era repudiable y merecedora de castigo toda actividad sexual que no tuviera fines reproductivos y arremetieron contra el autoerotismo y la homosexualidad. Así en la Edad Media, los padres de la Iglesia podían llegar a postular que era mejor la violación que la masturbación o la homosexualidad, ya que con ella se podía llegar a un buen fin, la procreación (aunque por malos métodos) mientras que las otras prácticas no podían tener efecto positivo alguno.

Posteriormente, la condena moral se remplazó en nuestra cultura por la consideración de patológicas de todas las prácticas sexuales no

reproductivas. Así Foucault constata: *«Desde comienzos del XX... las desviaciones o anomalías sexuales, se relacionan con la intervención médica, sin que un médico diga, a menos que sea muy ingenuo, que una anomalía sexual es una enfermedad. La intervención sistemática de una terapéutica de tipo médico en los homosexuales de los países de Europa Oriental es característica de la medicalización de un objeto que, ni para el sujeto, ni para el médico, constituye una enfermedad»*(Foucault, 1996) (p.76).

La valoración de las diversas prácticas sexuales tiene una amplia variedad cultural. Así, por ejemplo, intercambiar sexo por recursos económicos es una práctica ampliamente aceptada y abarca dotes, pagos matrimoniales y regalos. En estos formatos amplios, forma parte de la legitimidad en múltiples sociedades con prácticas tales como matrimonios acordados, o temporales. Cuando se acota más la prestación sexual, se la separa de la procreación, se establece el tiempo y se fija el pago, pasa a denominarse prostitución y su valoración varía desde la máxima estigmatización (como es el caso en nuestra cultura) hasta la tolerancia y/o el respeto, como se daba con las hetairas de la antigua Grecia o las geishas en Japón. En los casos de fobia contra el trabajo sexual las argumentaciones recurren al «pánico moral» que produce la sexualidad en general, y vuelca sobre el colectivo de prostitutas todos los fantasmas de violencia y humillaciones que forman el fondo de nuestras pesadillas. Así resulta fácil lograr consenso en la necesidad de erradicarlo.

Pero la interpretación de la sexualidad no se agota en su valoración social. La sexualidad configura un ámbito privado en que se experimenta placer, un lugar de autorrealización y un campo de comunicación íntima y preferente. Esto constituiría un ámbito estrictamente subjetivo. De todos modos, las personas construyen su sexualidad de acuerdo a los patrones culturales en los que están inmersos y viven con culpa las transgresiones, a la vez que sienten como carencias las concreciones que se apartan de los modelos.

EL CUERPO FLUIDO

Para Hanna Arendt el nacimiento es el acto básico a partir del cual todas las posibilidades están abiertas: *«El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir de actuar... ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político»* (Arendt, 1993) (p. 23). Actuar implica la capacidad de elegir. La acción escapa a los determinismos.

La biología no es el destino, decía Simone de Beauvoir, pero no sólo no rige la vida de forma rígida, sino que a su vez es leída y construida ella misma. Si la imaginamos inmutable, esto tiene más que ver con la estrechez de nuestros moldes que con sus características. La pervivencia en el tiempo de las especies implica cambios biológicos a través de dos mecanismos básicos: la reproducción sexual y las mutaciones genéticas.

Pero en el caso de los seres humanos están además los mecanismos de lectura e interpretación de estas variaciones. Las clasificaciones estáticas basadas en la biología se van desmontando a medida que nuestra capacidad para entender situaciones ambiguas se incrementa. Primero se dismantelaron los viejos conceptos de la pertenencia inequívoca a grupos raciales y se llegó a la conclusión de que la mezcla y no la pureza era la norma en ese campo. Las razas mismas eran construcciones culturales, ya que en realidad todas y todos somos mestizos.

Luego le ha tocado el turno al sistema dual de sexos y a las construcciones de género ligadas a él. Desde la biología se reconoce este hecho: *«Etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social»* (Fausto-Sterling, 2006)(p.17). La división misma de la sociedad a partir de un sistema rígido y excluyente de hombres y mujeres, sin tener en cuenta la posibilidad de la existencia de múltiples grados intermedios, es una construcción cultural. Como marcaba Mary Douglas, todo sistema clasificatorio genera sus propias anomalías, que sólo lo son en el marco de ese sistema de interpretación (Douglas, 1973).

La ambigüedad propia de esta situación permite la libertad de elegir, pero también facilita la manipulación. Entre los estudios más apasionantes del nuevo milenio están los que van reconociendo las bases cromosómicas y endocrinas de esta ambigüedad y señalan cómo se utilizan para legitimar o desechar opciones sexuales o conductuales. Así la existencia de transexuales y bisexuales ha sido reconocida tardíamente en nuestra cultura. La homosexualidad primero y la transexualidad después se han interpretado primero como fenómenos biológicos patológicos, para pasar después a conceptualizarse como opciones sociales. El género (es decir el conjunto de conductas a través de las cuales se expresan las categorías sexuales) ha tomado primacía sobre el sexo. Un avance importante en ese sentido es la reciente ley que permite a las personas transexuales el cambio de identidad sin necesidad de recurrir a la cirugía. Una buena noticia para las personas directamente implicadas, salvo para los cirujanos que lucraban «normalizando» una realidad ambigua.

Desgraciadamente los caminos hacia la aceptación de la diversidad y la mutabilidad no son fáciles, ya que la estructura social se apoya en cierta idea de permanencia corporal.

Las prácticas más frecuentes de control consisten en la biologización y la medicalización, así como en la construcción de imaginarios estigmatizadores. El cuerpo está en el centro de estas estrategias, sobre él se actúa cuando se encarcela o se medica. Imaginarlo estable en el tiempo, ligado por la biología a conductas previsibles y normalizadas, tales como la correspondencia sexo-género, la heterosexualidad o la permanencia de las opciones sexuales, no es una descripción de sus características, sino una estrategia de control social.

EL SEXO DE LOS ÁNGELES

La creencia en la diferencia dicotómica y excluyente entre hombres y mujeres está tan insertada en nuestro imaginario, que nos parece la consecuencia de un determinismo biológico, una descripción de la naturaleza de las cosas, más que una construcción cultural.

Esta diferencia suele asumirse como natural e inevitable en dos niveles, el físico donde se clasifica a todas las personas como pertenecientes a uno de los dos sexos, y el social donde, mediante las construcciones de género, se asignan conductas diferentes a quienes se rotulan como mujeres u hombres. Nada nos parece más evidente que esta diferencia. Sin embargo, la realidad no es tan simple, y en ella abundan los casos intermedios o ambiguos. Estudios como los recopilados por Fausto Sterling, muestran que cada uno de los niveles físicos a partir de los cuales se construyen biológicamente los sexos (cromosómico, hormonal, genital o fenotípico) presenta posibilidades de estados intermedios que sumados resultan numéricamente significativos, alrededor del 1,7% de la población total. Si a esto agregamos las variedades en la orientación sexual, en que las personas homosexuales o bisexuales alcanzan el 10%, se puede apreciar que la aparente sencillez del modelo bipolar es más una estrategia de rechazo de la ambigüedad, que una necesidad taxonómica. La misma bióloga saca de estos datos una consecuencia perturbadora: que no hay dos géneros porque disponemos sólo de dos sexos, si no que creemos que sólo hay dos sexos porque hemos construido sólo dos modelos de género (Fausto-Sterling, 2006).

La bipolaridad ya estaba presente en la tradición occidental, pero se reforzó en el siglo XIX, cuando el concepto de normalidad se apoyó en una racionalidad científica muy proclive a desechar la ambigüedad. La simplificación de la realidad para hacerla coincidir con los modelos, se dio en todos los ámbitos, pero en el caso de las construcciones de género se llevó a su apogeo. Pena González, en un interesante estudio sobre la moda en los años del desarrollo de la construcción de los modelos de feminidad y masculinidad, señala que: «*Nunca como en el romanticismo el traje de él había sido tan diferente del de ella*» (Pena González, 2006) (p. 6). Es un detalle significativo. Había que subrayar lo que oponía a los sexos, y no lo que tenían en común. No es de extrañar que por la misma época desaparecieran de las clasificaciones médicas los hermafroditas, bien documentados hasta entonces, y que pasara a considerarse patología todo lo que no fuera la sexualidad coital heterosexual.

Pero la clasificación científica dual y complementaria no abarca todas las posibilidades y la ambigüedad resurge en la realidad y también en los planos de las construcciones imaginarias. La religión, la literatura y el folklore ya tenían en cuenta esta posibilidad, mucho antes de que la medicina, a mediados del siglo XX, consintiera en tratarla de otra manera que como patología.

La representación religiosa de la ambigüedad no considerada defecto o estigma está dada, en la iconografía, por los ángeles. La polémica medieval sobre su pertenencia sexual se apoyaba en unas representaciones pictóricas y escultóricas ambiguas. Esos ¿o quizá esas? adolescentes de largas cabelleras y rostros redondeados e imberbes, carentes de pechos, muestran una idea andrógina de la belleza, desexualizada. Esto se corresponde bien con cierta imagen de lo sagrado como aquello que transgrede los límites. Dios era imaginado, en muchas religiones, incluida la judeo cristiana, como un ser perfecto en la medida en que abarcaba en sí todas las posibilidades. Esto incluía las capacidades y características de ambos sexos. La «Shekinah» designaba las características femeninas de Dios. Señala *«la condición andrógina, monoica de Dios, a su vez macho y hembra»* (Kaydeda, 1992)(p. 226). Por supuesto, esta imagen no es la desarrollada por el culto institucional dominante desde la contrarreforma, coincidente con la versión racionalista de la ciencia.

También en el arte ha tenido cabida la ambigüedad. Las representaciones plásticas, que habían acogido el hermafroditismo como parte de la variedad humana, se vieron complementadas en el siglo XX por elaboraciones literarias como el Orlando de Virginia Wolf, en que el personaje protagonista atraviesa los siglos cambiando de sexo. Pero más frecuente que las representaciones de cambios o indefiniciones físicas, son las representaciones de cambios en los roles de género. Hombres que asumen conductas consideradas femeninas son frecuentes en la literatura desde la historia de Aquiles, que se viste de mujer para no ir a la guerra, hasta el romance de «La doncella guerrera» en que se da la situación opuesta, una dama se hace pasar por hombre para poder guerrear. Así una conducta, una actividad socialmente determinada, como es la de guerrear, aparece

tan ligada a las definiciones de la masculinidad, que hacerla significa ser hombre y rechazarla adscribe al campo de la feminidad. Esta identificación no corresponde sólo a nuestra cultura. Entre los indios Guayaquíes del Chaco paraguayo, portar el arco era sinónimo de ser hombre y portar el cesto era identificador de ser mujer. El cambio de adscripción sexual se relacionaba con el cambio de actividad de subsistencia (Clastres, 1986). Entre los indígenas de la llanura de EE UU, cultivar la huerta en vez de guerrear era la opción de los bardache, y hacia que se los tratara como a mujeres, con independencia de su opción sexual.

En el folklore resulta difícil seguir el rastro ambiguo de la ambigüedad. Sin embargo hay algunos casos de sustitución de roles e identidades sexuales dudosas en canciones infantiles. El conocido «Arroz con leche» que cantan las niñas bailando en corro y en forma dialogada dice (en una de sus versiones):

*Arroz con leche, me quiero casar
Con una señorita de este lugar
Que sepa coser, que sepa bordar,
que sepa abrir la puerta para ir a jugar.*

Hasta aquí no hay duda alguna, se trata de un interlocutor masculino que busca una compañera que responda al modelo de género más tradicional, asumiendo tareas de costura y dándole a él un ámbito de libertad. Pero en la estrofa siguiente la situación se complica

*Yo soy la viudita del barrio del Rey
Me quiero casar y no sé con quien.
Si quieres casarte y no sabes con quien
Elige a tu gusto que aquí tienes cien
Con esta sí, con esta no,
con esta señorita me caso yo.*

En primer lugar cambia la identidad sexual de la persona que interpela al coro que pasa a ser, explícitamente, una mujer. Pero el coro continúa formado por «señoritas» entre las que se puede escoger esposa. Parece una anticipación de la ley de matrimonios

homosexuales. Como sugiere Angela Carter, probablemente los cuentos, y otras manifestaciones del mismo tipo, como las canciones infantiles, se organizan con fragmentos dispersos de otros relatos, remodificados constantemente por adición sustitución, omisión o mezcla. Así cada versión tiene la misma validez de las anteriores y posteriores y no tiene mucho sentido plantearse como era en el original, pero en la medida en que las niñas las cantan y las transmiten, hablan de unos imaginarios de transmisión popular de los roles de género menos rígidos que los transmitidos en la enseñanza oficial (Carter, 1992).

AQUÍ Y AHORA

Ninguna cultura se limita a respetar las características y preferencias sexuales de sus integrantes. Tampoco se apoya exclusivamente en su negación, como mostró Foucault para la sociedad del XIX. Todas las reformulan, modelan, encauzan, manipulan y reprimen en alguna medida, imponiendo normas y tabúes al respecto, y justificándolos con legitimaciones religiosas o con su formulación como «naturales».

La tendencia a prescindir de los condicionantes familiares y de los tabúes religiosos, que ha caracterizado a la sociedad occidental después de la revolución sexual de los 70, ha desembocado en un modelo hiper individualista, centrado en la imagen y el consumo. Todo cambio en la norma produce una sensación de libertad, y objetivamente en este caso, el campo de las prácticas sexuales permitidas se ha ampliado considerablemente, pero también se dan desplazamientos de los límites, que pueden ser igual de rígidos que los anteriores, aunque se encuentren colocados en otras partes. En la recientemente adquirida libertad sobre el propio cuerpo, el ejemplo de los patrones de belleza y los sacrificios que imponen (anorexia incluida) es significativo al respecto.

La ambigüedad sexual ha formado siempre parte de la realidad, lo que plantea problemas interesantes desde el punto de vista de la antropología, no es su existencia misma, sino su visibilidad social. Desde fines del XVIII una de las estrategias de control asumida al respecto fue negarla e ignorarla. La homosexualidad masculina se

visibilizó como anomalía o delito, mientras que la femenina fue principalmente silenciada. Sólo en las últimas décadas, lo que siempre estuvo allí comenzó a hacerse visible. Al respecto estamos actuando colectivamente como la protagonista (casi autobiográfica) de Doris Lessing referente a los problemas de los que se prefiere no hablar: *«La forma de conciencia de aquella otra vida que se desenvolvía tan cerca de mí, tan oculta de mí, fue un proceso lento, incorporado precisamente dentro de la categoría de comprensión que llamamos “darse cuenta”, con su connotación de apertura gradual hacia la comprensión»* (Lessing, 2007) (p.13).

En el siglo XX las mujeres reclamaron su lugar bajo el sol recuperando el derecho a ser protagonistas y reivindicando la posibilidad de mirar el mundo desde su propia perspectiva. Como Ángela Carter señala, la recuperación actual de los cuentos por las mujeres responde a la misma motivación de los folkloristas nacionalistas de fines del XIX: *«El deseo de afirmar el derecho a una legítima parte del futuro, estableciendo el derecho a una parte del pasado»*. Quizá en este siglo XXI que se atreve a mirar a la cara la diversidad de los roles de género y de las especificidades sexuales, sea hora de echar una mirada a las producciones tradicionales que se asomaron al tema.

Probablemente el mayor aporte que puede realizar la antropología en el campo de la sexualidad consiste en des-naturalizar las normas que la rigen y mostrar su carácter de artefactos culturales construidos, y por consiguiente modificables. Esto es importante porque brinda apoyo a la libertad interior y hay que tener en cuenta que en todas las culturas, incluida la nuestra, los controles externos suelen ser menos coercitivos que la interiorización que hacemos de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1993). La condición humana. Barcelona: Paidós.
Carter, Agela (1992). Caperucitas, Cenicientas y Marisabidillas. Una antología de cuentos populares. Barcelona: Edhasa.
Clastres, Pierre (1986). Crónica de los indios Guayaquis. Barcelona: Alta Fulla.

- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Foucault, Michel. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte.
- Guillebaud, Jean-Claude (1998). *La tyrannie du plaisir*. Paris: du Seuil.
- Haffner, Sebastian (2005). *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Harris, Marvin (1995). *Nuestra especie*. Madrid: Alianza Universidad.
- Juliano, Dolores (1998). *La causa saharauí y las mujeres*. Barcelona: Icaria.
- Juliano, Dolores (2001). *El hilo se corta por lo más delgado. El tratamiento de la prostitución*. *Alternatives*, 7.
- Juliano, Dolores (2002a). *El espejo oscuro: La prostitución*. Barcelona: Icaria.
- Juliano, Dolores. (2002b). «La discriminación y el trabajo sexual». *Rescaldos. Revista de Diálogo Social*, N°7, 69-75.
- Juliano, Dolores (2003). «Prostitución: el modelo de control sexual femenino a partir de sus límites». En Osborne Guash (Eds.), *Sociología de la sexualidad* (pp. 178-198). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Juliano, Dolores (2004a). *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Juliano, Dolores (2004b). *Marita y las mujeres en la calle*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Juliano, Dolores (2007). *Sobre trabajos y degradaciones*. En Mamen Brizy Cristina Garaizabal (Eds.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas* (pp. 27-33). Madrid: Talasa.
- Juliano, Dolores (2008a). *El pánico moral y la criminalización del trabajo sexual*. En Isabel Holgado Fernández (Ed.), *Prostituciones. Diálogos sobre el sexo de pago* (pp. 111-123). Barcelona: Icaria.

- Juliano, Dolores (2008b). La construcción de la identidad a partir de sus límites. En Rosa Tello, Núria Benachy Mary Nash (Eds.), *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona* (pp. 193-225). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Kaydeda (1992). *Los apócrifos*. Madrid: Grupo Libro.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolás (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Lemoine, Jacques (1997). *Fonction et rebellion. La place de la femme a l'intérieur et à la périphérie du monde chinois*. *Social Anthropology*, 5(3).
- Lessing, Doris (2007). *Memorias de una superviviente*. Barcelona.: Debolsillo.
- Maalouf, Amin (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Maillard, Chantal (1992). *La creación de la metáfora. Introducción a la razón -poética*. Barcelona: Anthropolos.
- Núñez Becerra, Fernanda (2002). *La prostitución y su represión en la ciudad de México (siglo XIX) Prácticas y representaciones*. México: Gedisa.
- Pena González, José Pablo (2006). *El traje español en el romanticismo 1828-1868*. Madrid: Premio Marqués de Lozoya.
- Quignard, Pascal (2005). *El sexo y el espanto*. Barcelona: Minúscula.
- Restrepo, Laura (2004). *Delirio*. Madrid: Alfaguara.

CUERPO

CUERPOS Y POLÍTICAS FEMINISTAS: EL FEMINISMO *COMO* CUERPO¹

Mari Luz Esteban Galarza

El cambio de siglo ha confirmado la continuidad y diversificación del feminismo: el movimiento asociativo tiene bajas y un menor eco en las calles, si lo comparamos con el que era hace veinte años; pero sigue siendo una referencia clave y sigue reinventándose a sí mismo. Además, en los últimos décadas ha crecido de manera notable la actividad feminista institucional, académica y profesional, y me atrevería a afirmar que algunas de las iniciativas más interesantes se están dando, precisamente, en las intersecciones de todos esos ámbitos.

Las Jornadas Feministas Estatales celebradas en Granada los días 5, 6 y 7 de diciembre de 2009, comenzaron con la percusión de

1. Los contenidos de este artículo han sido presentados en diferentes foros, dentro y fuera de la universidad, por lo que estoy en deuda con las críticas y observaciones de muchas personas. Entre ellas quiero destacar a Gloria García Nieto (Colectivo Escuela No-sexista de Asturias) y Paloma Uria (Colectivo ADREI), por un lado, y a Silvia García Dauder, Nuria Gregori e Inmaculada Hurtado, por otro, que fueron las primeras que me invitaron a hablar sobre «cuerpos políticos feministas» en Asturias y en Valencia, respectivamente.

Una versión corta de este artículo fue presentada en las Jornadas Estatales Feministas de Granada (5-7 de diciembre de 2009), en la mesa redonda «Cuerpos, sexualidades y políticas feministas» (Se puede acceder a este texto en: <http://www.feministas.org/spip.php?article225>).

Agradezco también a Carmen Díez Mintegui sus comentarios al borrador de este artículo.

los tambores de la Lesbianbanda de Valencia² (ver imagen 1) que sonaron también con fuerza durante la (histórica) manifestación que recorrió las calles de esta ciudad el domingo 6 de diciembre por la noche. En un contexto como el que vivimos, de igualdad legal y cambios para las mujeres y las feministas, pero afectado de una cierta dosis de incertidumbre respecto al futuro, acompañar unas jornadas con el ritmo de los tambores es una idea estupenda: la música, unida a la alegría de los encuentros, nos ayuda a conjurar fantasmas y a convencernos de que sí, de que somos muchas, de que sí, de que hay mujeres jóvenes, y de que a pesar de las diferencias y las dificultades la armonía y el futuro son posibles.



Imagen 1.- Lesbianbanda de Valencia. Jornadas Feministas Estatales de Granada (2009). Foto de Miren Usoz Chic y Tránsito Fernández Habas.

Esta experiencia es además un ejemplo perfecto de cómo un movimiento social como el feminismo se va construyendo a sí mismo a través de actividades grupales que *movilizan y ponen en relación* los cuerpos feministas individuales, que van conformando así un

2. También comenzaron de la misma forma las IV Jornadas Feministas de Euskal Herria, que tuvieron lugar en Portugaleta (Bizkaia) en abril de 2008.

cuerpo colectivo, en el sentido de desplegar, renovar y articular una emoción y una energía compartida absolutamente imbuidas de ideología; un *espacio expresivo, creativo y reflexivo*, en palabras de Silvia Palumbo, la fundadora del proyecto lesbianbanda³. Es, por tanto, también, un buen preámbulo para este artículo, cuyo objetivo principal es reflexionar sobre la relación entre cuerpos y políticas, un eje de análisis que considero central, no sólo para el feminismo sino para los movimientos sociales en general, y que tiene implicaciones vivenciales, identitarias, teóricas y políticas. Reflexionar sobre esta relación me sirve también para presentar una forma de evaluar, de analizar y de diseñar las iniciativas y acciones feministas *desde* el cuerpo, es decir, poniendo el cuerpo en el centro de la mirada, convirtiéndolo en un instrumento epistemológico y político privilegiado.

DE QUÉ CUERPO/S HABLAMOS

En la historia del feminismo referirse al cuerpo suele quedar limitado, directa o indirectamente, a unos ámbitos concretos de la vida, relacionados por lo general con la salud, la reproducción, la sexualidad... Asimismo, todo lo relativo al cuerpo suele asociarse más con esas políticas feministas que solemos denominar *de la identidad*, frente a las políticas *de la desigualdad*. Sin embargo, la propuesta teórica y metodológica que voy a sintetizar aquí pretende ir más allá de esas clasificaciones, dándonos la oportunidad de reflexionar, e incluso de actuar a la vez, sobre temáticas tan dispares como el aborto, la imagen corporal, el empleo o la economía, por citar solo algunos ejemplos. Precisamente mi interés es intentar trascender esas

3. El *Proyecto Lesbianbanda* es un proyecto de «construcción de bandas de mujeres lesbianas en percusiones, voces, textos y expresiones escénicas callejeras como gesto político». La artista argentina Silvia Palumbo fundó la primera lesbianbanda en Buenos Aires donde organiza talleres de percusión en los que se trabaja la concienciación y el empoderamiento de las mujeres. En la actualidad hay también lesbianbandas en México, Valencia, Asturias...

Véase: <http://www.silviapalumbo.com.ar/proyLBB.htm>

dualidades (identidad-sexualidad / desigualdad-economía), que aunque reflejan diferencias ideológicas y políticas reales tienden también a reificar separaciones que podrían ser superadas. Tal y como yo lo veo, pensar *desde* y *con* el cuerpo no es más que una forma de avanzar en la reflexión general sobre las relaciones desiguales de género, y avanzar también en las teorizaciones en torno al sujeto *mujer* y al sujeto político feminista.

Otra idea que quiero subrayar de partida es que no hay un solo cuerpo, ni teórica ni políticamente, tampoco en el feminismo, sino muchos tipos de cuerpos que *conviven* y *discuten* entre sí, a diferentes niveles: biológico⁴, social, cultural, fenomenológico⁵, teórico-epistemológico⁶, político⁷... Aunque la tendencia sea la de pensar en el cuerpo exclusivamente como aquello definido por la biomedicina y la psicología. Por tanto, convendría que fuéramos conscientes de qué definición o marco teórico-conceptual estamos utilizando cuando hablamos sobre el cuerpo e incluso lo explicitáramos.

En la noción de cuerpo que subyace a la propuesta incluida en este texto se pone el énfasis en dos de sus dimensiones posibles, la material y la agencial; dos dimensiones que se articulan de una manera singular en algunos enfoques teórico-metodológicos actuales de las ciencias sociales, dentro de la llamada teoría del cuerpo⁸. Desde

4. Puede haber distintas lecturas de la biología, como disciplina científica que se ocupa de las propiedades de los seres vivos: morfogénesis, reproducción, patogenia...

5. Cuando digo fenomenológico, me refiero a la fenomenología como *una disciplina que estudia el cuerpo como participante activo en la creación del yo* (Fausto-Sterling, 2006:318). Así, Maurice Merleau-Ponty localiza la subjetividad no en la mente o la conciencia, sino en el cuerpo, y otorga al cuerpo vivido una entidad ontológica que Sartre, por su parte, atribuía a la conciencia (ibidem).

6. Hay que tener en cuenta que las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas que influyen en el surgimiento del conocimiento científico (en plural) sobre el cuerpo son múltiples.

7. La política puede entenderse, en el sentido arendtiano, como un ámbito de realización humana, una acción colectiva que engendra poder; de una manera más restrictiva y simple, la política sería el proceso orientado hacia la consecución de los objetivos de un grupo.

8. La teoría del cuerpo es un modelo teórico-metodológico que surge en la década de los ochenta pero se desarrolla sobre todo a partir de los noventa, que tiene como antecedentes autores y teorías que a lo largo del siglo XX han intentado desarrollar un análisis social de alcance general: desde Marcel Mauss que definió el concepto de *técnica corporal* y *habitus*

esta posición, pensar en cuerpos sería pensar, en primer lugar, en las condiciones materiales de la existencia, que nos remiten a factores de diferenciación social como el género, la clase, la etnia, la edad, la preferencia sexual... ya que hay una conexión íntima entre los cuerpos y los contextos históricos, sociales, económicos y culturales en los que se conforman y viven dichos cuerpos.

Ninguna cultura deja el cuerpo humano a su libre albedrío, pero en las sociedades capitalistas occidentales, dominadas por el consumo y el desarrollo de la tecnología, el cuerpo se ha convertido en un dispositivo preferente de regulación y control social, por un lado, y de denuncia y reivindicación, por otro. De ahí su centralidad en diferentes movimientos sociales, incluido el feminismo. Pero, inspirándonos en los análisis de Michel Foucault sobre el biopoder, el cuerpo y la sexualidad⁹, el control social al que nos referimos es sobre todo una regulación a través de la administración de la vida, una administración de la biología, de la reproducción, del trabajo, de la sexualidad... lo que produce sujetos muy concretos, tipos determinados de personas que han incorporado dichas conductas. Una regulación que es inseparable de la capacidad de agencia¹⁰ y resistencia que tienen todos y cada uno de los individuos, sea cual sea su posición social, política o económica.

IN-CORPORACIONES FEMINISTAS

El cuerpo ha estado y está muy presente en los diferentes feminismos, aunque esto se ha agudizado en la segunda mitad del siglo

en su ensayo «Técnicas y movimientos corporales», publicado por primera vez en 1936; hasta Pierre Bourdieu, con su análisis sobre el gusto y la clase.

En esta teoría, el cuerpo es considerado un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social (...) es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (Lyon y Barbalet, 1994:55,63).

9. Véanse, por ejemplo, Foucault (1987, 1992).

10. Por mi parte, suelo simultanear el concepto de agencia (del inglés *agency*) con el de acción social e individual (Esteban, 2004).

XX, lo que tiene que ver con lo que Bryan Turner ha denominado el *contexto de emergencia del cuerpo* (1994), pero también con una de las características definitorias de cualquier planteamiento feminista: la tarea antideterminista, la crítica incansable a una visión biologicista de la subordinación social de las mujeres que convierte un orden social desigual (de género, clase, etnia, sexualidad...) en un orden natural, negando con esto cualquier posibilidad de cambio¹¹. Sin embargo, podríamos afirmar que, salvo excepciones muy valiosas por parte de algunos sectores feministas: feministas de la diferencia, artistas, terapeutas... hemos actuado y experimentado más que reflexionado teóricamente respecto al cuerpo, y que no siempre hemos sido conscientes de qué significados estaban implícitos en nuestras teorías y en nuestras acciones.

En este artículo parto de la idea de que eso que llamamos identidades de género (ser mujeres, hombres, o lo que sea que seamos¹²), así como las prácticas sociales e individuales, en general, también las feministas, son sustancialmente corporales, y esto en diferentes sentidos:

- 1) Primero, que como humanas¹³ no somos más que un cuerpo, en sus diferentes dimensiones, íntimamente relacionadas entre sí: materialidad, apariencia, estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición, cognición... Por lo tanto, estoy discutiendo y cuestionando la separación entre el yo y el cuerpo, entre razón y emoción, entre pensar y sentir, que fundamenta eso que llamamos el pensamiento occidental y que afecta a un sector importante del feminismo, como veremos posteriormente.

11. No son solo las mujeres las que son naturalizadas, también los hombres, los negros, los pobres, los homosexuales...

12. En algunos círculos feministas se están utilizando hoy día las denominaciones biomujer y biohombre, con un objetivo de diferenciar a éstos de las personas transexuales o transgénero y, por tanto, de desafiar las taxonomías científicas y sociales respecto al sexo y el género. Pero estas nociones producen un efecto paradójico ya que, si bien cuestionan la formulaciones occidentales bipolares, al mismo tiempo, refuerzan la idea de lo biológico como algo dado.

13. Utilizo el femenino plural para referirme a todos los seres humanos.