



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CUERPO Y GÉNERO, UNA APROXIMACIÓN SOCIOLOGICA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA
P R E S E N T A
**ROBERTA PRISCILA CEDILLO
HERNÁNDEZ**



DIRECTORA DE TESIS: DRA. MÁRGARA MILLÁN MONCAYO

Ciudad Universitaria

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Toda empresa humana es una empresa colectiva y este trabajo no es la excepción; a mi alrededor hubo familiares, amigos(as) y profesores(as) que me apoyaron moral e intelectualmente durante la elaboración de esta tesis. En primer lugar, agradezco la lectura inteligente y minuciosa de mi jurado. Márgara Millán, mi directora de tesis, me orientó siempre que lo necesité y dio cauce a mis inquietudes al mostrarme las relaciones entre género y cultura y la necesaria vinculación entre estudios de género y teoría social. Conocerla y aprender de ella ha sido un parte aguas en mi formación. De mis lectores, Jorge Galindo hizo observaciones suspicaces y atinadas, le doy gracias por eso, pero sobre todo por su ‘entusiasmo sociológico’, que siempre me ha transmitido. Adriana García fue una lectora comprometida, como en todo lo que hace; en ella he visto un ejemplo de rigurosidad intelectual y creatividad sociológica. Hortensia Moreno leyó y corrigió la tesis más de una vez, agradezco su paciencia y sus valiosas sugerencias. Por último, Olga Sabido es y ha sido un referente crucial en mi formación sociológica; sus reflexiones sobre el cuerpo han sido invaluable para la tesis. Quedo en deuda con ella, por eso y mucho más.

Durante la elaboración de este escrito, colaboré en varios espacios. Ahí he nutrido mis intereses sobre sociología, género, cuerpo y afectividad, lo que sin duda ha dejado una impronta en este trabajo. Se trata de los proyectos: *Política y Cultura: Incidencia de los movimientos sociales en la negociación de la justicia de género y la innovación de la democracia en América Latina* (UNAM), dirigido por Márgara Millán; y *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Una aproximación desde la sociología* (UAM-Azcapotzalco) coordinado por Adriana García y Olga Sabido. Además del seminario de investigación *La identidad imaginaria, sexo, género y deseo* (Construcción y Análisis de Género. Centro de Investigación y Docencia), encabezado por Estela Serret. No puedo dejar de mencionar que con Márgara y Rodrigo, Olga y Omar pasé muchas horas aprendiendo que enseñar es un continuo aprendizaje. Por su parte, Marco Estrada confió en mí y me dio la oportunidad de trabajar a su lado en el proyecto *Conflicto y Protesta: La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (2005-2010)*. La beca de investigación que me dio, a través de El Colegio de México, ha sido el sustento material de este trabajo.

Además de estos espacios, he tenido suerte al conocer gente valiosa de la que he aprendido mucho y con quienes he compartido todo tipo de experiencias. Gracias por dejarme entrar en sus vidas. Alma, Clara, Marilu, Marlyn y Tania ya llevan un largo rato aguantándome, me alegra y enorgullece conservar su amistad. Con Alejandra, Elizabeth, Mayvelin, Ollin y Yessica G. inicié una aventura que trascendió la sociología. A ella, se sumaron Javier y Oyuki, Yessica C., Adriana, Kenia y Priscilla, Omar y Rodrigo. Juntas(os) hemos compartido inquietudes intelectuales y aspiraciones profesionales pero más allá de eso forman parte de mi círculo vital. A Adriana y Olga, no me queda más que agradecerles de nuevo; ahora, por su amistad. Alejandra y Javier comentaron la tesis, agradezco sus recomendaciones y la confianza en mi trabajo.

El apoyo de mi familia va más allá del que recibí al escribir la tesis, les agradezco por todo y les quiero más. Antonio Cedillo y Lydia Munguía han sido siempre motivo de orgullo y admiración, les dedico este trabajo. Rocío es una cómplice inteligente y divertida que más de una vez soportó, escuchó y comentó la tesis, entre otras cosas más. Juan siempre ha confiado en mí, al igual que Ramón. Espero no defraudar a nadie.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. SER HUMANO, SER CORPÓREO. LA IMPORTANCIA DEL CUERPO PARA EL SER HUMANO...9

- 1.1 En la cocina sociológica, algunas reflexiones metodológicas...12
- 1.2 El equilibrio de la balanza: entre carencias, deudas, y aportes, cuerpo y género en el centro del debate...15
 - 1.2.1 Entre la naturaleza y la irracionalidad: el cuerpo como prisión del alma...16
 - 1.2.2 Cuerpos furtivos, trazos desde la teoría social...17
 - 1.2.3 La otra mirada, teorizando al género...22
 - 1.2.4 Judith Butler y Pierre Bourdieu, al acecho de nuevos horizontes cognitivos...25
- 1.3 Recapitulación...27

2. EN BUSCA DE LOS CUERPOS PERDIDOS...29

- 2.1 Hacia una descripción densa...29
- 2.2 Pierre Bourdieu, al asedio del pensamiento reduccionista en sociología...31
- 2.3 El efecto del género sobre los cuerpos...34
 - 2.3.1 Cultura y género, imbricaciones mutuas...34
 - 2.3.1.1 La lógica binaria de lo simbólico y su poder estructurante...36
 - 2.3.2 ¿Es el sexo anterior al género? Algunas anotaciones respecto a nuestras categorías cognitivas...38
 - 2.3.3 La materialización del orden social como *ley incorporada*...40
 - 2.3.3.1 En busca de una nueva conceptualización del cuerpo...41
 - 2.3.3.2 El efecto del género sobre los cuerpos: disposiciones prácticas...44
- 2.4 Recapitulación...51

3. EL COMPROMISO DE LOS CUERPOS CON EL GÉNERO...52

- 3.1 Los personajes...53
 - 3.1.1 Preámbulos ...54
- 3.2 Apre [he] ndiendo al cuerpo, nombres y formas: un vistazo a nuestros esquemas de pensamiento...54
 - 3.2.1 Saberes del cuerpo, entre la metáfora y la ciencia...56
 - 3.2.1.1 De un cuerpo único a dos opuestos...59

3.2.1.2	Una eclosión de saberes, entre la tradición hispánica y la mesoamericana...63
3.2.1.3	El estatus ontológico de la ciencia...67
3.2.1.4	Un lenguaje sobreentendido...69
3.2.1.5	Ida y vuelta, apuntes sobre la circulación del conocimiento...72
3.3	Entre la vergüenza y el anhelo una mirada sociológica de la menstruación...80
3.3.1	La sangre menstrual, a propósito del cruce entre género y proceso civilizatorio...81
3.3.1.1	La paradoja de la <i>doxa</i> : el anhelo de un cuerpo despreciado...82
3.3.1.2	<i>Sólo para ti</i> : la confinación del cuerpo y sus fluidos a lo íntimo...87
3.4	Recapitulación...90

REFLEXIONES FINALES...92

EXCURSO METODOLÓGICO...95

APÉNDICE 1...101

BIBLIOGRAFÍA...102

CUERPO Y GÉNERO, UNA APROXIMACIÓN SOCIOLOGICA

INTRODUCCIÓN

En los años recientes la sociología ha venido ampliando sensiblemente los horizontes teóricos y empíricos en donde se mueve. Del análisis de las grandes estructuras sociales se ha pasado a uno que enfatiza la relación recursiva entre individuo y sociedad y concibe a ésta más como un proceso inacabado que como un ente abstracto. De la mano de este cambio cognitivo, hoy en día se observa un desplazamiento de los objetos de investigación: frente a los estudios acerca del Estado y la estratificación, la lucha de clases y las implicaciones sociológicas de la religión pueden encontrarse nuevos objetos que van del interés por las formas de vestir, la utilización del tiempo libre y el consumo, de la salud y la enfermedad hasta la emergencia de nuevas identidades y formas de afecto en una sociedad globalizada.

El género y el cuerpo forman parte de este nuevo conjunto de preocupaciones sociológicas que, al mismo tiempo que emergen como objetos pertinentes de análisis, desafían la disciplina al cuestionar duplas cómo cultura/ naturaleza, mente/cuerpo, masculino/ femenino, etc., y preguntarse: cómo se significa el cuerpo, por qué una diferencia corporal sirve como justificación de las desigualdades entre hombres y mujeres, en qué niveles y cómo opera el binario simbólico del género a través de las sociedades, cuál es el papel del cuerpo en la construcción de la subjetividad, entre otras. Esta tesis surge de interrogantes de este tipo. Si bien, estoy lejos de darles respuesta, sirva este trabajo como un ejercicio que se encamina en esta dirección. El tema general, por tanto, se centra en las relaciones entre cuerpo y género, dónde se asume que el género como organización simbólico-social se *encarna* en forma de disposiciones diferenciadas para hombres y mujeres que, finalmente, lo (re)producen.

El tema se justifica en tanto reflexiona sobre individuos que son, al mismo tiempo, cuerpo y género, ya que desde la tradición sociológica se advierte la dificultad para pensar este hecho. Así de una rápida ojeada a la sociología clásica se puede ver como el cuerpo no fue considerado un objeto relevante de estudio. Tampoco se consideró la organización social del género. Tales ausencias tienen su explicación; en lo que toca al cuerpo, en razones que tenían que ver con la constitución de un campo disciplinar, pues la corporalidad al asociarse con la naturaleza fue excluida de las preocupaciones centrales de quienes serían los fundadores de la sociología. Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim, por citar algunos ejemplos, al interesarse por definir un objeto de estudio propiamente sociológico, no tomaron en cuenta un hecho que parecía pertenecer más al orden de lo

natural –la dimensión corporal del ser humano (cf. Turner, 1994). Si bien en la sociología del siglo XX ya es posible ubicar una sociología del cuerpo, a partir de la década de 1960 (Le Breton, 2002), ésta no ha impactado lo suficiente como para cuestionar la idea de un individuo descorporeizado en la teoría sociológica, salvo en propuestas como las de Norbert Elias, Erving Goffman, Michel Foucault y Pierre Bourdieu.¹

Respecto al género, puede decirse que la sociología y las ciencias sociales cimentaron sus análisis sobre la representación de un sujeto neutro, carente de todo referente social. Y no tomaron en cuenta la organización social del género sino hasta la institucionalización de estos estudios, en la década de 1980 (Barret, 1995). Sólo hasta la aparición de los estudios de género, que abreva de los debates feministas de las décadas de 1960 y 1970, se cuestionó la representación científica de un sujeto neutro, para dar paso a la consideración de la subjetividad como producto del entrecruce de múltiples vectores tales como la etnia, la clase y, por supuesto, el género (De Lauretis, 1991). Sin embargo, al igual que en el caso del cuerpo, los estudios de género han conformado una subdisciplina que no ha impactado el núcleo duro de la teoría sociológica. Lo que hace evidente la necesidad que se tiene en sociología de vincular tales preocupaciones y esclarecer su importancia.

Ahora bien, cómo problematizar sociológicamente el tema enunciado más arriba. Si la hipótesis general de la que parto es la *encarnación* del género en forma de disposiciones diferenciadas para hombres y mujeres, ésta descansa sobre tres premisas: a) la definición del género como un referente simbólico y material que organiza las sociedades y que, de acuerdo a Joan Scott (1996), consta de 4 dimensiones: simbólica, normativa, institucional y subjetiva; b) los cuerpos, no sólo adquieren un significado dentro del entramado significativo de las sociedades –que desde ya se produce a través de la organización social del género– sino que, debido a su implicación en el mundo, son capaces de actuar según ese entramado. Y c) por lo que la dimensión subjetiva del género implica la *encarnación* de las normativas que prescribe en forma de disposiciones diferenciadas entre hombres y mujeres.

Un aspecto clave que las vincula es el conocimiento que se produce en relación a los cuerpos biológicamente diferenciados, por lo que la problemática central del trabajo consiste en develar cómo se constituyen las categorías de conocimiento, a partir de las cuales se refuerza la

¹ A Elias, le interesa el cuerpo en el marco de su proceso civilizatorio (Elias, 1987). A Goffman le preocupa en la medida en que el cuerpo produce sentido en el orden de la interacción (Goffman, 1994). Foucault buscó dar cuenta de las formas en que las instituciones producen el cuerpo, en la medida en que despliegan una cierta tecnología política. Mientras que Bourdieu, se interesa en el cuerpo en la medida en que su concepto de *habitus* no podría ser comprendido sin atender a esta dimensión. Pues para el sociólogo francés, la historia no sólo es un constructo social, sino que se hace cuerpo (Bourdieu, 1999a).

construcción de los cuerpos sexuados. Es decir, ¿con qué nombres se conoce al cuerpo? ¿Qué fuentes de interpretación nutren ese conocimiento? ¿Cuáles son los canales de circulación de ese conocimiento? ¿Quiénes y cómo transmiten ese tipo de saber? ¿Existe un diferencial por género en la transmisión y uso de ese conocimiento? ¿Cuáles son los efectos prácticos de esos saberes? Para lograr responder estas preguntas, recurrí a siete entrevistas a profundidad, que realicé a personas entre los 20 y los 70 años de edad y que fueron clasificadas en tres grupos: jóvenes, adultos y adultos mayores para realizar un análisis generacional. Las entrevistas buscaron recoger la experiencia y atribución de significado que los sujetos le otorgan a su cuerpo en relación con la diferencia de género que los define. En resumen, se busca a partir, de un ejercicio acotado y contextualizado, explorar que directrices guían los saberes en torno a los cuerpos sexuados y cuáles son sus implicaciones prácticas.

La tesis fue dividida en tres capítulos y un apéndice metodológico. El primero, titulado —Ser humano, ser corpóreo. La importancia del cuerpo para el ser humano”, justifica la tesis en términos disciplinares: por qué es relevante un estudio de la corporalidad humana en relación a la organización social y simbólica del género. Además, se presenta un recorrido por la sociología clásica y contemporánea en relación al cuerpo; es ahí, donde tiene lugar un cuestionamiento de las duplas cultura/ naturaleza y cuerpo/ mente que han caracterizado el pensamiento occidental, en parte para explicar los olvidos del cuerpo en la sociología clásica y el interés que ha despertado en la contemporánea al tratar de superarlas. Enseguida, destaco el aporte que la teoría feminista ha hecho a la sociología y las ciencias sociales en general, al trazar cuál es la importancia del cuerpo para individuos que participan dentro de un orden social, que a su vez se constituye a través del género. Finalmente, ya que retomó principalmente los aportes de Pierre Bourdieu y Judith Butler, justifiqué esa elección.

El segundo capítulo, —En busca de los cuerpos perdidos”, teje el entramado teórico que le da sustento a la investigación. Su objetivo radica en mostrar que el orden social, construido a través del binario simbólico de género, saca partido de la facultad cognoscitiva de los cuerpos (—Los cuerpos conocen” diría Pierre Bourdieu), por lo que puede decirse que éstos se comprometen con el género al engendrar unas disposiciones (*habitus*) acordes a éste, que configuran, en primer lugar, nuestra relación con el cuerpo sexuado y en última instancia, con el mundo. Por lo que luego de preguntarme cuál es el sentido de la teoría en la tesis, presento la obra general de P. Bourdieu, y pongo particular atención en el concepto *habitus*. Enseguida, analizo las relaciones entre cultura y género para destacar la organización simbólica de este último y la impronta que deja en las categorías de conocimiento usadas para nombrar, y al mismo tiempo, juzgar los cuerpos sexuados.

A través de este marco, reviso la dimensión corporal del *habitus* en relación con el ‘hábito’ de M. Merleau-Ponty, quién nos recuerda que el cuerpo es el punto cero que articula nuestra existencia. Al final del capítulo, expongo la constitución de disposiciones diferenciadas para hombres y mujeres.

El último capítulo considera a la luz del material empírico recopilado que el compromiso de los cuerpos con el género no es de ningún modo un proceso abstracto. El rastreo de las categorías del conocimiento que refuerzan la construcción de los cuerpos sexuados deja ver como la organización simbólica del género se reconfigura a través de tradiciones tales como la hispano-mesoamericana, la científica y el propio proceso civilizatorio que ha marcado a Occidente, por lo que las disposiciones que engendra no son ajenas a las singularidades históricas. Además, el uso de estas categorías tampoco es neutro y circula en distintas direcciones (de padres a hijos, de madres a hijas, entre pares, etc.) donde la división sexual del trabajo juega un papel crucial. Por último, a través del significado que adquiere la menstruación en Occidente, muestro como las categorías de conocimiento son también una forma de evaluación, que tiene implicaciones afectivas. Al término de la tesis presento un apéndice donde relato algunas implicaciones metodológicas del trabajo realizado.

CAPÍTULO I

1. SER HUMANO, SER CORPÓREO. LA IMPORTANCIA DEL CUERPO PARA EL SER HUMANO

Los seres humanos somos seres corpóreos; es decir, no podríamos existir si no fuera a través de un cuerpo, pues es imposible dissociarnos de él. Merleau-Ponty, en un análisis fenomenológico, dirá que es alrededor del cuerpo que se articula nuestra existencia, nuestro *ser en el mundo*, ya que sólo a través de él podemos vincularnos con éste; así el espacio y el tiempo no podrían ser si no fuera por la perspectiva que se estructura en torno al cuerpo. Además de que la percepción, relación primera que tenemos con el mundo, tiene su origen en el cuerpo.

En palabras de este autor, el cuerpo es un correlato de estímulos sin significación práctica, abierto a la significación verbal y ficticia (cf. Merleau-Ponty, 1957). De tal forma que la dimensión corporal se coloca en el centro de la experiencia, al ser punto de partida y apertura al mundo.

Tal experiencia no podría ser si no fuera a través de la consideración del ser humano como un ser total, en donde la conciencia sólo existe a través de un cuerpo; de ahí, la pertinencia del término conciencia encarnada acuñado por el fenomenólogo francés, pues alude a un cuerpo que toma parte activa y es sede de la experiencia del sujeto. Este hecho, más allá de un análisis fenomenológico, adquiere connotaciones importantes desde un punto de vista sociológico pues se vuelve *fundante* de la experiencia de un sujeto que se desarrolla en un mundo social. De tal suerte, que día a día percibimos, sentimos, nos reproducimos, pensamos, actuamos e interactuamos con el cuerpo. A través de él desplegamos nuestra actividad sensorial (Le Breton, 1990), activamos formas de clasificación (Bourdieu, 2005) y nos presentamos al otro en términos corporales (la puesta en escena goffmaniana), lo que supone un trabajo sobre las formas y actividades del cuerpo (las técnicas corporales de Mauss, 1979). Más aún, los cuerpos se diferencian continuamente, viejos o jóvenes, pero también como femeninos o masculinos y somos juzgados de acuerdo a ello (Héritier, 1996 y 2007) sin caer en cuenta, la mayor parte del tiempo, que los comportamientos y actitudes asociados a esa diferencia son construidos a partir de una ritualización que las más de las veces pasa por el cuerpo (Margaret Mead y Simone de Beauvoir) a través de una actuación cotidiana (Butler, 2001 y 2002), variable en tiempo y espacio (como muestran la historia y antropología feminista. Cf. Perrot, 2008 y Lamas, 2002). Todo ello hace que el cuerpo, y en particular el cuerpo sexuado, se vuelva constitutivo de nuestra subjetividad e incluso de nuestra capacidad para socializar.

El cuerpo y la experiencia que provoca se articulan entonces dentro del entramado simbólico que organiza las sociedades; donde cada una lo significa de una forma distinta. Entramado que finalmente produce a los sujetos que participan de él en tanto los forma y genera actitudes y comportamientos específicos.

Un ejemplo expuesto por Maurice Leenhardt (citado por Le Breton, 1990) puede ser ilustrativo. La sociedad canaca en Melanesia considera (o al menos, hasta antes de la intervención colonial) que los hombres salen del árbol del cual descienden sus ancestros; por tanto, existe una continuidad entre el reino vegetal y la persona. La forma en que se nombra al cuerpo, no alude a órganos y funciones componentes del mismo (como en la tradición anatómo-fisiológica anclada en el Occidente moderno), sino que es rica en analogías con el mundo vegetal: así el término *kara* designa la piel humana y la corteza del árbol. Cuando esta sociedad se ve conquistada por Occidente, esta continuidad entre reino vegetal y persona se rompe, al menos parcialmente, en grupos más citadinos que rurales.

La frase *Ustedes nos trajeron el cuerpo* dicha por un anciano canaco revela con gran acierto las formas distintas de significar al cuerpo en dos sociedades.² Mientras que para los canacos, al igual que en el resto de las mal llamadas ‘sociedades tradicionales o primitivas’, el cuerpo se encuentra vinculado no sólo a la persona, sino a la colectividad a la que pertenece y al cosmos mismo, para los occidentales modernos el cuerpo está inserto en una dualidad que lo separa del alma y de la persona, que lo coloca en un lugar poco valorizado, reafirmando tres rupturas: a) *con el cosmos*, al no existir continuidad entre el cuerpo y el universo; b) *con los otros*, al fungir el cuerpo como principio de individuación; y c) *consigo mismo*, al tratar al cuerpo como un objeto (Le Breton, 1990).³

Ambos imaginarios o representaciones sociales de la corporeidad generan prácticas distintas, mientras en una sociedad de corte comunitario, como la canaca, el sujeto no podría escindirse de su cuerpo y del entorno que lo rodea, en especial, del reino vegetal, lo que establece correspondencias entre el sujeto y el cosmos; para los occidentales modernos no sólo no existe esta correspondencia

² Además que señala la irrupción de imaginarios y prácticas distintas introducidas a raíz de una intervención colonial que supone relaciones de dominio y subordinación.

³ Las representaciones del cuerpo son posibilitadas en condiciones sociales e históricas específicas. Occidente no es la excepción; hasta antes de la época moderna co-existían imaginarios más o menos afines a los de las sociedades ‘tradicionales’; aún hoy es posible rastrear tradiciones que vinculan al cuerpo con el cosmos: la medicina alternativa es un ejemplo (Le Breton, 1990). Por tanto, tampoco se puede concebir que los imaginarios o representaciones elaboradas alrededor del cuerpo son homogéneas o monolíticas, aun cuando existan tendencias dominantes, como en la modernidad.

sino que la corporeidad misma es experimentada a través de una ambigüedad: la distinción entre ser un cuerpo y considerarlo un objeto.⁴

El papel del cuerpo como fundante de la experiencia social y producto de un entramado particular merece un análisis detallado dentro de la teoría social. Al que hay que añadir otra dimensión: la organización social del género, pues al ser —*de*naturaleza recíproca a la sociedad” (Scott, 1996) se vuelve constitutiva de las relaciones sociales. Lo que me parece relevante en un análisis que pretende dar cuenta de la experiencia de sujetos sexuados y encarnados.

Al inicio de este capítulo se hablaba de la forma en que nosotros experimentamos el mundo social a través del cuerpo, sin embargo a esto habría que añadir que la organización simbólica del género en términos binarios (masculino y femenino) da pie a subjetividades y disposiciones diferenciadas;⁵ sujetos que marcados por el género se vuelven hombres y mujeres concretos. Su experiencia corpórea estará íntimamente relacionada con este hecho, pues el cuerpo, al igual que el resto del mundo natural y social, adquieren significado sólo a partir de la organización social y simbólica del género (Millán, 2001 y Serret, 2001).

En una sociedad como la nuestra donde el cuerpo se ha vuelto un factor de individuación (Durkheim en Le Breton: 1990, 2002), la subjetividad adquiere un papel central. Nos pensamos como seres autónomos ajenos a los procesos sociales;⁶ sin embargo esto no es así; la subjetividad se encuentra atravesada por múltiples vectores.

El ordenamiento de género es un vector fundante de la subjetividad⁷ y sus disposiciones: nuestros pensamientos, sentimientos y acciones son configurados a partir de la diferenciación genérica; de tal suerte, que vemos hombres y mujeres pues no podría existir un cuerpo neutro (Le Breton, 2002)⁸. Se vuelve imprescindible entonces un análisis de la forma en qué ocurre esto, es decir, en que el

⁴ De acuerdo a Le Breton, los occidentales modernos han concebido al cuerpo como una máquina por lo que lo han disociado del sujeto. La medicina alópata es un buen ejemplo pues como dice Elias, hoy en día nos preocupa más cuidar de los órganos que de las personas. Aunque esto no se reduce a esta región; no hay que olvidar la creciente expansión de las representaciones y prácticas de Occidente en un mundo en donde éste lleva la batuta y tiende a la globalización (Le Breton, 1990).

⁵ Disposiciones en el sentido bourdiano del término, entendidas como principios que orientan pensamientos, emociones y acciones, resultado de la exposición de los cuerpos al mundo (cf. Bourdieu, 1999).

⁶ En las sociedades modernas, los sujetos se conciben como individuos aislados que, una vez unidos, dan paso a la sociedad. En las sociedades ~~tr~~adicionales”, por el contrario, las personas se piensan como seres singulares pero hermanos del todo.

⁷ Aunque no el único, Teresa de Lauretis (1991) en *“Tecnologías del género”* habla de las múltiples identificaciones que configuran la subjetividad. La edad, la posición social, la religión, la identidad sexual, etc., matizan en última instancia la vivencia del género y ponen de relieve el sustrato social de la dimensión subjetiva de la realidad.

⁸ Y ni siquiera sólo eso, la percepción de los cuerpos se produce a partir de otros vectores; por ejemplo, las edades, cuyas fronteras (socialmente definidas) separan a los niños de los viejos y a éstos de los jóvenes.

género como organización simbólica y material de las relaciones sociales se hace cuerpo y como este cuerpo que siente, que piensa, que actúa se hace género.

Esta tesis surge de la preocupación por comprender esto último: la relación recursiva entre cuerpo y género. Estos procesos, como ya he dicho, no son ajenos a las condiciones histórico-sociales que, en última instancia, los posibilitan. La etnografía o la historia del cuerpo nos muestran la gran diversidad de significados que confluyen en torno al cuerpo genéricamente diferenciado y que finalmente nos producen como sujetos. Vale la pena, entonces, rebasar el terreno de las generalizaciones y centrarse en la reconstrucción de los significados proporcionados por los actores dentro de un escenario históricamente determinado. Tales exigencias no podrían cumplirse cabalmente sin un posicionamiento metodológico al respecto. En el siguiente apartado doy cuenta de esta postura.

1.1 En la cocina sociológica, algunas reflexiones metodológicas

Hasta aquí se ha dicho la importancia del cuerpo en la construcción de la subjetividad, y se ha aludido también a los efectos que el género tiene sobre la dimensión corporal, al ser esta última un significante. Señalé también la historicidad de estos procesos. Siendo congruente con este principio, este trabajo tiene como fundamento el análisis de siete entrevistas a profundidad realizadas en la ciudad de México. Considero pertinente entonces esclarecer algunas cuestiones metodológicas respecto a la temática investigada.

Al explorar el papel del cuerpo en la construcción de subjetividades genéricamente diferenciadas, atendiendo al vínculo entre lo simbólico (las representaciones) y las prácticas que genera cabe preguntarse por el método más adecuado para aprehender algo que generalmente tiende a desaparecer de la escena social volviéndose un objeto más o menos escurridizo.⁹ Además un planteamiento así supone otro problema: el acceso a las representaciones, a una realidad siempre impregnada y mediada por el sentido que le atribuyen los sujetos y en medio del cual viven y se construyen a sí mismos, aún cuando no eligiesen las circunstancias desde donde lo hacen (en palabras de Marx).

Cuestionamientos de esta índole se tradujeron en una doble labor: teórica y empírica. La primera la explicaré más adelante pero ha de considerarse en tanto dirigió los senderos que han trazado el

⁹ David Le Breton advierte sobre la tendencia en las sociedades modernas al desvanecimiento del cuerpo en las interacciones sociales, en tanto se considera que la imagen del otro es reflejo de la de uno. Cuando la imagen especular se rompe, por ejemplo cuando uno de los participantes presenta una discapacidad, la interacción se vuelve tensa (Le Breton, 2002).

camino por el que quería conducir la segunda, la cual consiste en la elaboración y aplicación de entrevistas semiestructuradas a habitantes de la ciudad de México de distintas edades.

Los datos obtenidos son de orden cualitativo, lo que deja entrever la adopción de una tradición asociada al ejercicio hermenéutico, a la interpretación y comprensión de lo social. Tradición que se encuentra en los orígenes disciplinarios de las ciencias sociales y que continúa hasta hoy.¹⁰ Aspira más a comprender que a explicar¹¹ los procesos que ocurren en el mundo social, procesos que se reconocen como producto de la naturaleza semiótica del ser humano y por tanto próximos a la creación y apropiación de sentido. Con lo que reconoce un sujeto activo, reflexivo, dentro del entramado social en el cual participa, aún cuando su reflexividad sea limitada.

Esta concepción ontológica de la realidad resulta sugerente pues me permite explorar al cuerpo como un significante que, dentro de órdenes de género concretos, adquiere significados específicos, significados atribuidos y apropiados en última instancia por los sujetos. Sin embargo, aún quedan por resolver dos problemas, uno de corte epistemológico y otro metodológico.

Epistemológico, en tanto que asumo que como investigadora también participo del mundo de significaciones que pretendo analizar y que por tal motivo mi mirada, que pretende objetivar la del otro –la del sujeto investigado– deberá ser también objetivada. Creo a este respecto, y así he tratado de hacerlo, que la deconstrucción de las categorías a través de las cuales vemos al cuerpo es una tarea imprescindible. Aquí la historia se vuelve una herramienta que previene contra la universalización de la experiencia. Es por ello que a lo largo de la tesis haré referencia a los aportes, que en lo que se refiere al cuerpo, han hecho la historia, la antropología y la etnografía, pues al tiempo que acotan la experiencia de los sujetos que entrevisté, se vuelven vigilantes de la mirada que he construido para analizar la ‘descripción densa’ (Geertz, 1992) que pretendo realizar.¹² Espero con ello al menos visibilizar los parámetros universalizantes y androcéntricos desde los cuales se ha producido el conocimiento científico.

¹⁰ El término tradición lo recupero de María Luisa Tarrés y alude al acervo “constituido por los conocimientos, supuestos, los discursos, lenguajes, valores y convenciones creados alrededor de las prácticas” (2001:36) de los científicos adscritos a esta tradición, con la que se comparte en mayor o menor grado concepciones ontológicas, teóricas y epistemológicas. Aquí describo de manera general tales supuestos.

¹¹ Recuérdese al respecto el famoso debate metodológico sostenido en Alemania durante el siglo XIX, del que sobresalen dos posturas: la que buscaba explicar causalmente los fenómenos y en donde el fin último de la ciencia fuera la creación de leyes generales; y aquella que quería comprender los fenómenos en su singularidad, atendiendo al contexto significativo en que se desarrollaban. A esta última se adscribe la tradición cualitativa (véase Velasco, 1995). Destaca que Max Weber, hasta hoy considerado como un exponente clave de la sociología interpretativa, apostará por la fusión de ambos métodos al aspirar a “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (Weber, 2002: 5)

¹² Pues como diría Bourdieu, la actividad del sociólogo consiste en construir un punto de vista sobre otro punto de vista (Bourdieu *et al.*, 1999b)

En cuanto al método se plantea otra cuestión: cómo acceder a una realidad que, siendo significativa, no puede ser tocada, vista y mucho menos medida, pues ya he mencionado lo escurridizo que resulta el cuerpo, tanto para los sujetos como para sus interacciones.

Así, comprender cómo el género se hace cuerpo requiere adentrarse en los acervos de conocimiento presentes en los discursos; en la reflexividad del sujeto, pero también en sus gestos, su entonación, su postura, en fin, en el sentido que, de manera inconsciente o no, ocurre en sus palabras y acciones. De tal forma, elaboré un cuestionario para tratar de aprehender las representaciones que, alrededor de los cuerpos genéricamente diferenciados, estructuran las subjetividades y las prácticas de los entrevistados. Las preguntas giraron en torno a tres temáticas: las formas de nombrar y percibir el cuerpo, los cambios que se vivieron en torno a la pubertad y en otros casos, después de la menopausia, y la exploración de las vivencias que resultan de la estructuración de subjetividades a partir de la diferencia sexual.¹³

Cuestionario que utilicé en una serie de entrevistas a profundidad semiestructuradas que dejaban un margen amplio para reflexionar sus respuestas. La elección de los individuos a quienes apliqué las entrevistas fue a través de la técnica —blanca de nieve— que consiste en la selección de informantes a través de los propios entrevistados— y no con una muestra estadística, pues busco explorar una problemática, atendiendo a las singularidades que presenta en los casos particulares.

Además, es necesario añadir las reticencias con las que me tope al elegir informantes, pues es un tema del cual se habla poco y provocaba sorpresas o risas en algunas de las personas a las que se lo planteé, aceptando algunas, rechazando otras. Lo que me llevó a adoptar el anonimato de mis entrevistados. Los criterios a los que atendí fueron simples: se trataba de buscar hombres y mujeres que fuesen de diferentes edades con objeto de elaborar una comparación entre personas de diferentes generaciones, en el supuesto de que los acervos de conocimiento se modifican de un grupo generacional a otro, lo cual muestra la capacidad de agencia de los sujetos.

Además, la aplicación de las entrevistas implicó asumir que durante las mismas se produjo una interacción que, de mi parte, tenía un objetivo primordial: crear esa proximidad o empatía que requiere todo etnógrafo (cf. Rosaldo, 2000) para lograr penetrar en el horizonte significativo desde donde hablaban mis entrevistados (cf. Bourdieu *et al.*, 1999b) y plantear así las preguntas más adecuadas a mis propósitos.¹⁴ También implicó asumir que mientras yo hablaba desde los fines que

¹³ El cuestionario aplicado se encuentra en el apéndice 1.

¹⁴ Pues a pesar de tener un guión, no lo aplique de manera rígida y surgieron otras preguntas en el transcurso de las entrevistas.

interesaban a mi investigación, el (la) otro(a) respondía cuestionando su pasado desde su presente, el presente de la entrevista, pero también el de su trayecto biográfico.

Estos detalles habrán de tomarse en cuenta al analizar –en la distancia (cf. Rosaldo, 2000)– el material etnográfico recopilado con el fin de completar la descripción densa a la que, siguiendo a Geertz, deben someterse los datos recabados. Se trata aquí sólo de mencionar algunos ejes generales que han de afinarse con la presentación de las entrevistas a la luz de la mirada teórica que he construido para tal fin. Antes de presentar éstas, daré paso a una breve reflexión sobre la pertinencia de un estudio sociológico que dé cuenta de sujetos encarnados.

1.2 El equilibrio de la balanza: entre carencias, deudas, y aportes, cuerpo y género en el centro del debate

Este último apartado pretende dar cuenta de algunas claves analíticas que tanto la teoría feminista como el estructuralismo genético¹⁵ del sociólogo francés Pierre Bourdieu, han aportado a las discusiones sociológicas sobre el cuerpo. La guía fundamental de este interés reside en la búsqueda de horizontes cognitivos que permitan pensar a los sujetos como seres encarnados y sexuados.

Para cumplir tal objetivo, creo necesario comprender el papel que el cuerpo ha tomado en la construcción de una reflexión acerca de lo social; a ello dedico algunas líneas en primera instancia, luego exploro algunas derivas que la tradición sociológica ha seguido en su abordaje del cuerpo; para después señalar los derroteros a los que ha conducido el feminismo en su aproximación a la corporeidad humana. A continuación expongo los argumentos por los que considero que Judith Butler y Pierre Bourdieu han realizado aportes notables para una comprensión aguda de las implicaciones de los cuerpos socialmente construidos. Finalizaré con un balance mínimo de las aportaciones de estos dos proyectos teóricos al análisis sociológico del cuerpo.

Es evidente que no podré agotar toda la producción sociológica, feminista o incluso de la obra de Bourdieu o Butler a propósito de la problemática del cuerpo; sin embargo, daré una idea general acerca de los principales autores o problemáticas, enfatizando aquellos aspectos que me resulten relevantes en tanto aportan pistas para la comprensión de sujetos encarnados y sexuados que se enmarcan en órdenes de género concretos.

¹⁵ Denominación hecha por el propio autor a su propuesta teórica (cf. Bourdieu, 1993)

1.2.1 Entre la naturaleza y la irracionalidad: el cuerpo como prisión del alma

Antes de delinear las directrices que ha seguido el análisis sociológico del cuerpo, quisiera sólo mencionar de manera muy rápida cuál ha sido la visión de la corporeidad humana dentro del pensamiento filosófico occidental, ya que ésta ha configurado, en buena medida, nuestras *(im)posibilidades* para pensar social y sociológicamente al cuerpo.¹⁶

Son dos los momentos que dentro de esta tradición de pensamiento me interesa destacar; el primero proviene de las tradiciones filosóficas griegas, en éstas el cuerpo toma forma dentro de un dualismo que resulta fundamental para el pensamiento occidental, aquel que separa al cuerpo del alma, a la materia del espíritu, en donde el alma y el espíritu llevan una ventaja. Tal oposición será más o menos aguda, de acuerdo a cada pensador o corriente (véase Duch y Mélich, 2005 y Bordo, 2001), siendo Platón el que expresa la oposición más radical. Para este pensador, el cuerpo representa un obstáculo en la búsqueda de la verdad:

¿Y no es cierto que el alma razona mejor que nunca cuando ningún sentido no la turba, ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni ningún placer, sino que se recoge en sí mismo tanto como puede prescindiendo del cuerpo y, absteniéndose de asociarse con él o de recibir su contacto, aspira a aquello que es? (Platón, en *Fedón*, 65c, citado por Duch y Mélich, 2005: 46)

Esta dualidad cuerpo / alma, que confiere a lo corporal la peor parte, se verá reforzada a través de algunas tradiciones cristianas¹⁷ tanto en sus inicios como en la Edad Media, pero aquí me interesa destacar como en la modernidad adquiere una nueva connotación: el cuerpo como objeto.

El surgimiento de la anatomía moderna impulsó tal concepción, pues aquí el cuerpo fue visto como una máquina, un objeto susceptible de analizarse a voluntad de aquel sujeto que conoce. André Vesalio (1514-1564) y René Descartes (1596-1650) contribuyeron de manera decisiva a esto, pues el primero abrió la puerta a la concepción del cuerpo como máquina –que sería condición de posibilidad del saber anatómico-fisiológico y su reelaboración hasta la actualidad– y Descartes, al hacer la división entre *res cogitans* y *res extensas* separó la mente del cuerpo y definió este último como poco apto para el conocimiento. Por lo que se coincidió con las posturas platónicas que consideraban que el cuerpo era incapaz de conocer (Le Breton, 1990 y Duch y Mélich, 2005).

¹⁶ No me detendré mucho en esta parte, pues sólo busco sentar un antecedente al presentar una pauta que de manera más o menos hegemónica se ha seguido en Occidente, lo que no quiere decir que sea la única postura. Para un análisis más detallado puede verse Duch y Mélich, 2005. Además de que ya he dado algunas pistas a propósito del ejemplo de Leenhardt, expuesto más arriba.

¹⁷ Nuevamente, aquí habría que matizar tal afirmación, pues si bien con San Pablo y otras tradiciones ascéticas dentro del cristianismo hay una connotación negativa del cuerpo (Duch y Mélich, 2005), Carolyne Bynum Walker muestra cómo el culto a las reliquias y las experiencias –somático-espirituales– de las místicas en la Baja Edad Media resignificaron la corporeidad como una experiencia sacra (en Feher, Naddaff y Tazi, 1992:163-225, primer volumen)

Estos dos momentos han sido clave para delimitar nuestra comprensión sobre el cuerpo, predominando una visión negativa que lo vuelve un obstáculo para conocer, a la vez que un objeto susceptible de análisis (en el plano del conocimiento) y manipulaciones desde la conciencia. Baste por ahora subrayar estas tendencias, que encontraran un eco en el abordaje que la sociología hace del cuerpo.

1.2.2 Cuerpos furtivos,¹⁸ trazos desde la teoría social

En lo que respecta a la sociología, las exploraciones sobre el cuerpo han sido más bien marginales o han pasado a formar un campo más dentro de los muchos que competen a la disciplina en esta era de hiper-especialización.

La teoría sociológica clásica no consideró al cuerpo como un problema central de la ciencia naciente. David Le Breton y Bryan Turner coinciden en que son dos las dicotomías que, ancladas en la tradición de pensamiento occidental, contribuyeron al poco interés por desarrollar una sociología del cuerpo. La primera de ellas es la que separa y opone la cultura a la naturaleza. La sociología clásica, como disciplina nueva, construyó un objeto de estudio propio que enfatizaba el carácter *sui generis* de la realidad social, y que evitaba enfoques bio o psicologicistas en su intento por explicar las sociedades.¹⁹ Con ello, sin embargo, reelaboró esta oposición donde lo natural es visto como *lo otro*, aquello que hay que dominar,²⁰ y subordinar a la cultura.

Los sociólogos, en conjunto, han negado enérgicamente la importancia de la genética, los factores físicos y psicológicos individuales en la vida social del ser humano. De este modo han concedido importancia y teorizado la oposición tradicional cultural de Occidente entre naturaleza y cultura. Las relaciones sociales pueden incluso concebirse como *negación* de la naturaleza (Hirst y Woolley, citado por Turner, 1994:17, el subrayado es mío)

El cuerpo, al ser situado dentro de los confines de lo natural, quedó excluido del debate sociológico. No fue considerado como parte de sus preocupaciones fundantes, que incluían, entre otras, las

¹⁸ En alusión a la historia furtiva o secreta del cuerpo en sociología que menciona Turner (1994)

¹⁹ Aunque el uso de analogías tomadas de las ciencias naturales para explicar lo social tuvieron eco en algunos sociólogos clásicos como Herbert Spencer y su propuesta evolucionista (Turner, 1989). O en el mismo Durkheim cuando habla de las sociedades altamente diferenciadas compuestas por órganos entrelazados que cumplen ciertas funciones para continuar con la subsistencia del todo (Durkheim, 1999). La diversidad de propuestas en sociología dio cauce a esta veta, en particular en un período en el que las ciencias sociales trataban de constituirse como tales y uno de sus principales referentes provenía de las ciencias naturales. La tradición positivista es un buen ejemplo de ello. En cambio, otras tradiciones se centraron en la dimensión significativa de las sociedades, como la sociología comprensiva desarrollada por Weber (1997). Ya en otro orden, hay que mencionar la existencia de la sociobiología que a través de factores genéticos o biológicos busca explicar a las sociedades humanas.

²⁰ Es interesante notar cómo el cuerpo quedó atrapado en una serie de asociaciones –irracional, instintivo, natural– que lo vinculan a lo femenino, compartiendo (¿o reforzando?) un status subordinado.

condiciones de posibilidad de lo social, pero particularmente las condiciones de posibilidad de las sociedades modernas y sus formas de interacción (Turner, 1994).

La segunda dicotomía que afectó la exploración de la condición corpórea de los seres humanos en el pensamiento clásico de la sociología es la que confronta el alma (o en una reelaboración, la conciencia) con el cuerpo. Centrado en las interrelaciones humanas, el concepto de acción adquirió vital importancia. Sin embargo, la naciente sociología se centró en los modelos propuestos por la economía, que concebían la acción en términos estrictamente racionales. El sujeto que actuaba, entonces, era un ser racional e identificado con la conciencia. Esta concepción ha recibido una fuerte crítica desde varias corrientes sociológicas²¹ pero se conservó la idea de un sujeto sin cuerpo que actuaba en mayor o menor medida de manera consciente.²² Mientras que su corporeidad era vista casi como un accesorio de la acción (véase Turner, 1994).

Estas dos parejas de oposiciones podrían entonces ser consideradas como dos factores clave en la delimitación de los ejes y problemas estrictamente sociológicos que trazaron las directrices de la discusión posterior. Sin embargo, aún cuando no se prestó demasiada atención al cuerpo, sí es posible rastrear algunos elementos que encontraron una mayor consistencia en propuestas contemporáneas. Aquí sólo mencionaré rápidamente algunas claves analíticas que se desprenden de algunos autores clásicos en sociología para la comprensión del cuerpo.

Marx, por ejemplo, concibió la corporeidad como social e histórica en la medida en que trazó algunas derivas en relación a la actividad sensorial humana (Turner, 1989). Junto con Engels, señaló que el cuerpo del obrero resulta de su condición de clase (Le Breton, 2002); y este último, al considerar que a todo modo de producción le corresponde un modo particular de organización del deseo y la sexualidad puso de manifiesto la importancia de los cuerpos sexuados (Rubin, 1996). Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, evidenció que en las “sociedades primitivas” el duelo por la muerte de algún pariente, expresado a través de trances y gritos (es decir, a través del cuerpo), es un deber impuesto por la colectividad que no tiene por qué concordar con el sentimiento individual. Weber, por otra parte, muestra cómo la ética protestante, guardagujas del capitalismo, implicó restricciones severas sobre los cuerpos, excluyendo el placer en aras del

²¹ Por ejemplo, Weber y Parsons elaboran una crítica fuerte a la racionalidad instrumental como parte del diagnóstico de la modernidad, pero también por la pretensión de la misma por establecerse como la única posible, en el primero, y una crítica al pragmatismo que olvidaba el contexto normativo de los actores, en el segundo.

²² Basta recordar la distinción weberiana entre comportamiento y acción social. Ésta última, en todo caso, remite a la *intencionalidad* de la misma, mientras que el comportamiento es resultado de la costumbre y carece de intencionalidad (Weber, 2002 y cf. Turner, 1994). Por tanto la intencionalidad se convierte en el elemento que, anclado en la conciencia del sujeto, omite la corporeidad del mismo.

ascetismo. Y Simmel, en su sociología de los sentidos, enfatizó la relación recíproca entre éstos últimos y las formas sociales, además de acuñar términos como ‘proximidad sensible’ para el análisis de las interacciones cotidianas (Simmel, 1986 y 1988; Sabido, 2007).

De esta ojeada rápida es posible extraer una primera conclusión: la consideración del cuerpo como un constructo social²³ y no sólo eso, también la vinculación entre cuerpo, sujeto y condición de clase (Marx);²⁴ los efectos de la normatividad sobre los cuerpos, sea a través de las emociones (Durkheim), sea a través de las restricciones (Weber) y la significación social de los sentidos corporales, como en Simmel.

Ya en las primeras décadas del siglo XX, Erving Goffman pone de manifiesto la importancia del cuerpo en la presentación de la persona y sus implicaciones durante la interacción, acuñando el término ‘glosa corporal’ para dar cuenta del cuerpo como productor de sentido; además de sus análisis sobre el estigma y la ritualización de los cuerpos (Sabido, 2007).

Mención aparte durante este periodo merecen, aunque desde la filosofía, la fenomenología y la antropología los trabajos realizados por Friedrich Nietzsche (1844-1900) quien ensalza al cuerpo como crítica a la razón moderna (Duch y Mélich, 2005) o los trabajos de Gabriel Marcel (1889-1973) Jean Paul Sartre (1905-1980) y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) que a partir de las reflexiones fenomenológicas de Edmund Husserl (1859-1938) ven al cuerpo como el punto cero desde donde nos relacionamos con el mundo y el espacio; es decir, como condición de posibilidad de la existencia, de nuestro *ser en el mundo* (Aisenson, 1981 y Duch y Mélich, 2005). Merleau-Ponty, en particular, habla de conciencias encarnadas, tratando de superar con ello una conciencia que manipula y un cuerpo –objeto–manipulado; para él, el cuerpo tiene una intencionalidad dotada de un cierto espíritu, que nos otorga una perspectiva particular sobre el mundo, nos orienta en él y nos permite conocerlo (Merleau-Ponty, 1957).

Marcel Mauss, Robert Hertz y Mary Douglas desde la antropología, y con una clara herencia durkheimiana, se vuelven referencia obligada en los análisis sobre el cuerpo al evidenciar, el primero, el trabajo social que se invierte sobre los cuerpos con su ensayo sobre *Movimientos y*

²³ Al grado que Bourdieu califica esta afirmación como un lugar común en sociología (2005), que se ve corroborada por lo que al respecto han hecho historiadores y antropólogos. Véase como muestra de una vasta investigación al respecto la compilación de Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (1992) quienes al reunir el trabajo de varios especialistas muestran la multiplicidad de significados que el cuerpo ha adquirido en diversos contextos.

²⁴ Que tendrá resonancias mucho más sistemáticas en los trabajos de Pierre Bourdieu sobre el cuerpo, el gusto y la posición del sujeto en el espacio social (Bourdieu, 1988)

técnicas corporales, publicado en 1936, y los segundos al estudiar la simbolización del cuerpo en diversas sociedades (Mauss, 1979; Douglas, 1973 y 1978; Le Breton, 2002).

Por último, un sociólogo, Norbert Elias publica en 1939 *El proceso de la civilización* donde, a partir de su análisis acerca de la conformación de los estados-nación europeos señala los procesos de auto-coacción que tienen lugar al acrecentarse el carácter interdependiente de estas sociedades; son de particular interés, respecto a la problemática que aquí nos ocupa, sus estudios sobre la contención de los impulsos como pautas civilizatorias en ámbitos tales como la higiene, la comida, el amor y los deportes.²⁵ De lo cual puede extrapolarse el papel del cuerpo como punto de encuentro entre lo psíquico y lo social.

Pero, ¿qué pasa con la sociología contemporánea? Hasta aquí he presentado de forma muy somera y arbitraria algunos aportes que delinearon los senderos de la reflexión en torno al cuerpo al menos hasta la primera mitad del siglo XX.²⁶ A partir de la década de 1960, es posible ubicar dos derroteros en torno a esta problemática; el primero es la constitución de una sociología del cuerpo como un área de especialización dentro de la disciplina, y el segundo es el interés que sociólogos y pensadores adscritos al núcleo duro de la teoría social han mostrado por este fenómeno; en particular me refiero a la obra de Michel Foucault y Pierre Bourdieu.

Es claro que se han despertado mayores inquietudes respecto al análisis de la corporeidad humana. Las razones sociales que indujeron este interés sociológico son, entre otras, la proliferación de las medicinas alternativas, que tratan a la persona de forma integral y no como un conjunto de órganos a reparar; las rápidas transformaciones demográficas, las prácticas deportivas de alto riesgo, el *body art*, la revolución sexual y el movimiento feminista que denunció la desigualdad existente entre hombres y mujeres, desigualdad que, por otro lado, se justificaba en una diferencia anatómica (Le Breton, 2002 y Turner, 1989 y 2004).

Así, el primero de estos caminos, la sociología del cuerpo, invita a una sistematización de los acervos de conocimiento en la disciplina y ofrece ya programas de investigación. Tal es el caso de Turner y Le Breton. El primero, interesado en especificar las relaciones entre cuerpo y modernidad a partir de tres ejes: deseo, enfermedad y necesidad (1989); mientras que el segundo propone cuatro áreas de investigación: las lógicas sociales y culturales del cuerpo, los imaginarios que lo afectan, los aspectos sociales vertidos en el cuerpo (o el cuerpo como espejo de lo social) y el análisis del

²⁵ Véase sobre este último aspecto *Ocio y deporte en el proceso de la civilización*.

²⁶ A riesgo de parecer repetitiva, debe recordarse que tales análisis se encontraron subordinados a los intereses centrales de la disciplina y constituían anotaciones, en mayor o menor medida, marginales dentro del *corpus* general de la obra teórica de los autores citados.

cuerpo en las sociedades contemporáneas (2002). Destaca en ambos autores su interés por ver en el cuerpo una convergencia de aspectos sociales e individuales.

La segunda deriva de este interés nos conduce a dos pensadores contemporáneos Michel Foucault, y Pierre Bourdieu. Me centraré en el primero pues el segundo se abordará en otro apartado. Foucault trata de la construcción de los sujetos en las sociedades modernas (Foucault, 1986); sus análisis sobre el cuerpo tienen que ver con la construcción de la subjetividad a partir de los discursos y las instituciones, en el marco de lo que denomina como —biopoder”, es decir, la consolidación en el siglo XVIII del Estado como administrador de la vida donde las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población producen y habitan los cuerpos —cuerpos dóciles, como dirá en *Vigilar y castigar*— que los construyen como normales o patológicos²⁷ (Foucault, 2007). Resultan de sumo interés sobre todo para el feminismo y la teoría *queer* sus análisis sobre la sexualidad.

Cabría realizar un balance sobre el recorrido que se ha presentado hasta aquí; es importante señalar que la corporeidad humana no ha sido una preocupación central de la sociología clásica (aún cuando a través de comentarios marginales sea posible extraer claves analíticas para su comprensión). Sin embargo, la antropología y la fenomenología han puesto sobre la mesa de discusión la simbolización del cuerpo y la intencionalidad del mismo. En especial, la obra de Merleau-Ponty afirma la imposibilidad de pensarse si no es como sujetos encarnados.

Por otro lado, el cuerpo ha tenido una mejor acogida dentro de las inquietudes sociológicas contemporáneas al grado de conformar un campo disciplinar autónomo y encontrarse cada vez más presente dentro las preocupaciones del núcleo duro de la teoría social —Foucault, Bourdieu—. Respecto a una sociología del cuerpo hay un riesgo a considerar: que sus análisis no impacten las formas de comprensión de los sujetos como seres encarnados más allá de esta subdisciplina. Sin embargo, en conjunto, este mayor interés empieza ya a cuestionar las rígidas dicotomías que separaban la naturaleza de la cultura y el cuerpo del alma —y que imposibilitaron a la sociología clásica pensar la corporalidad de los sujetos que analizaba.

Además se encuentra ya la consideración del cuerpo como el elemento que podría desarticular la rígida dicotomía entre individuo y sociedad, lo que amplía nuestros horizontes para pensar seres encarnados y sirve de base para la reflexión que pretendo realizar en la tesis. Habrá que sumar a esto los aportes que la teoría feminista ha realizado en torno a este tema, pues su labor ha sido pionera.

²⁷ Recuérdese el famoso caso de Herculine Barbin (Véase Alcoff, 2002 y Turner, 1989)

1.2.3 La otra mirada, teorizando al género

Los estudios sobre género han tenido un *boom* a partir de la década de 1980²⁸ (Scott, 1996); su eje rector ha sido deconstruir la oposición binaria y fundante de lo social que opone lo masculino a lo femenino, subordinando este último al primero. Estos estudios han ahondado en una multiplicidad de temas, desde un primer intento por visibilizar a las mujeres como objetos dignos de interés en las ciencias sociales y humanas hasta la exploración sobre las masculinidades, lo *queer* y las sexualidades; cuestionando incluso los paradigmas mismos que rigen la ciencia moderna y las formas en que ésta se elabora²⁹ (Gross, 1995), mostrando con ello que el género es de naturaleza recíproca a la sociedad (Scott, 1996).

Han hecho un —“afinamiento de la mirada” (Simmel *dixit*) hacia aquellos temas que estructuran lo social e incluso lo psíquico, tales como el orden simbólico, las representaciones culturales, las subjetividades y las identidades de género y sexuales; han visto en estos espacios la forma en que se estructura la dicotomía masculino / femenino, se traslapa con otras y se refuerza a través de ciertos mecanismos ya institucionalizados que finalmente producen a los sujetos, sin olvidar las condiciones históricas que los posibilitan y que finalmente hacen que el género esté presente en todos los aspectos de la vida social. Han prestado también atención a las formas en que el cuerpo se construye dentro de estos procesos. Es esta última parte la que interesa para los fines de esta reflexión.

La investigación feminista y los estudios de género han hecho del cuerpo un referente central de sus discusiones. A diferencia de la sociología, la condición corpórea del ser humano ha resultado de sumo interés para el feminismo, si no es que, uno de sus referentes constitutivos (Lamas, 2002). La razón es sencilla de adivinar: la teoría feminista, originada por la desigualdad entre los sexos, se preguntó por qué una diferencia anatómica marcaba, casi de manera irremediable, caminos distintos

²⁸ Son dos las aclaraciones convenientes aquí. La primera es que la teorización feminista no surge en esta fecha; proveniente de un movimiento social, producto y crítico de la modernidad, tiene desde sus inicios referentes teóricos importantes, tal es el caso de Mary Wollstonecraft en el siglo XIX (Bordo, 2001) o Simone de Beauvoir, en los años cuarenta, entre muchas otras (Cangiano y Dubois, 1993). El corte que he hecho aquí se refiere más bien a la sistematización que a partir de la década de 1960 permite la conformación de un *corpus* teórico feminista del cual deriva, entre otras, la distinción analítica entre sexo y género (Rubin, 1996) que da pie a estos estudios. Así, esta sistematización permite ubicar el papel que el cuerpo ha tenido en las discusiones feministas, como mostraré más adelante. Por otro lado, los estudios de género provienen del intento de un sector del feminismo por incidir en la ciencia, a través de su incursión en la academia. (Scott, 1996; Lamas, 1996 y 2002).

²⁹ La teorización feminista atraviesa muchos niveles y disciplinas; es imposible aquí mencionar las aportaciones de este análisis, por ser una propuesta tan heterogénea y diversa. Se tratará de señalar solamente aquellos aspectos que resultan relevantes para este trabajo. Para un análisis más detallado de los aportes del feminismo véase Scott, 1996; Gross, 1995 y Barret y Phillips, 1995, entre otros trabajos.

y desiguales a sujetos que, como señala Rubín, tienen más de común entre sí que con las palmeras (1996).

Tal cuestionamiento colocó al cuerpo femenino como un centro de lucha y reivindicación en la *praxis* feminista (Bordo, 2001 y Pech, 2007); que iba desde el reconocimiento de las mismas capacidades intelectuales entre hombres y mujeres, hasta la búsqueda de la autonomía de éstas últimas en torno a su capacidad reproductiva y el disfrute de la sexualidad –que colocaba la interrupción voluntaria del embarazo y la maternidad en el centro del debate– pasando por el cuestionamiento a los estereotipos de belleza que, como una mirada objetivante, cosifican los cuerpos de las mujeres volviéndolas un ser para los otros (cf. Bordo, 2001; Esteban, 2004 y Pech, 2007).³⁰

La mirada crítica del feminismo –siempre en un diálogo, a la vez tenso y enriquecedor, con el conjunto de la teoría social–³¹ condujo entonces a una profundización y sistematización de la situación corporal de los seres humanos, que lo llevó por distintos senderos. Se podrían distinguir cuatro posturas al respecto: la del feminismo de la igualdad, el de la diferencia, el pos estructuralista y la que proviene de los estudios de género en su vertiente académica, antropológica e histórica. Resalta el hecho de que todas vinculan al cuerpo con la construcción de la subjetividad y por tanto sus posturas se enmarcan en las discusiones acerca del sujeto, y en, especial, del sujeto femenino. Resumiré, a muy grandes rasgos, tales posturas, enfatizando la que proviene del feminismo académico.

El feminismo de la igualdad destaca una visión negativa que ve en el cuerpo un obstáculo para que las mujeres alcancen la serie de privilegios otorgados a los varones en nuestras sociedades, pues se admite que la construcción social del cuerpo femenino implica la adquisición de una subjetividad en desventaja para competir por los privilegios de una sociedad masculinizada (cf. Esteban, 2004). En lo que refiere al feminismo de la diferencia, el cuerpo y la subjetividad femenina, resultan de su constitución dentro de un orden falogocéntrico que los ubica como lo otro; un otro que debe ser resignificado y no denostado como hasta ahora se ha hecho (Bordo, 2001 y Esteban, 2004). Para el feminismo pos-estructuralista, los sujetos y sus cuerpos son un efecto de las construcciones

³⁰ Debates que por otra parte continúan en la actualidad.

³¹ Quisiera destacar las relaciones entre la teoría feminista y el conjunto de la teoría social, en tanto que intercambian aportes continuamente. La teoría feminista imprime una mirada nueva sobre aportes particulares, por ejemplo, las relecturas del marxismo, el existencialismo, el psicoanálisis, o el estructuralismo que han hecho autoras como Simone de Beauvoir, Gayle Rubin, Luce Irigaray, Judith Butler, entre otras. Por su parte, los aportes de la teoría feminista a la teoría social quedan de manifiesto en la visibilización de nuevos objetos de estudio, tal es el caso del cuerpo pero también de las identidades de género y el campo de las sexualidades, entre otros.

discursivas y las instituciones, aunque considera la capacidad de agencia para modificar tales estructuras (cf. Alcoff, 2002 y Bordo, 2001). Y en cuanto al feminismo académico, son de particular importancia los análisis que, apoyados en un trabajo antropológico e histórico de gran envergadura, expusieron la importancia de las representaciones en nuestra comprensión del mundo y develaron las asociaciones culturales entre lo femenino, la naturaleza y el cuerpo, a la vez que la pasividad e inmanencia respecto a este último³² (Bordo, 2001 y los análisis de Ortner y Rosaldo citados en Lamas, 2002 y Scott, 1996). Y también los que vinculan al cuerpo con la constitución de la subjetividad bajo la lógica de su construcción cultural, en un amplio rechazo a cualquier tipo de esencialismo biologicista (cf. Perrot, 2008).

Fue de vital importancia, en lo que a esto respecta, la distinción analítica entre sexo y género hecha por Gayle Rubin en 1975, que tenía ya un antecedente en los análisis sobre los roles sexuales hechos por Margaret Mead en las islas Trobriand, los cuales develaban el carácter cultural de tales roles. Así, el género fue definido, en oposición al sexo, como construcción cultural de una diferencia anatómica (Lamas, 1996, 2002). Abordó, por tanto, las relaciones de dominio que se tejen alrededor de nuestra existencia encarnada y las prácticas a las que esto da lugar; en especial en lo que refiere a la construcción de la masculinidad y la femineidad, a través de rituales cotidianos que acercan el cuerpo a las exigencias culturales que imponen los órdenes de género³³ y también a los trayectos que siguen hombres y mujeres. El campo de las sexualidades también fue fructífero en sus aportes al estudio del cuerpo, siguiendo las más de las veces los caminos trazados por Foucault, en torno a las sexualidades disidentes. Resalta aquí el trabajo de Judith Butler, de quien hablare en el siguiente apartado.

Hasta aquí he señalado algunos caminos por los que el feminismo ha transitado en su análisis del cuerpo; su intención deconstructiva, ante una desigualdad originada en la ‘fisiología’, permitió la construcción de una nueva mirada que entienda la articulación del género en la estructuración misma de las sociedades. Pero también los efectos de tales órdenes en los cuerpos.

Resultaron a este respecto de vital importancia sus intentos por una reflexión que, pensando en seres encarnados, han acompañado los debates acerca de las representaciones culturales, las relaciones de

³² Por poner sólo un ejemplo: la reproducción, decía Aristóteles, tiene su origen en la capacidad fecundadora del esperma, entendido como soplo vital y residuo perfecto del cuerpo *que da forma a una materia que de otro modo sería desechada e inerte, la sangre menstrual* (véase lo que dicen al respecto Françoise Héritier y Guilia Sissa en Feher, Naddaff y Tazi, 1992, tercer volumen); lo que ha determinado nuestras representaciones actuales sobre la reproducción impidiéndonos pensar en un óvulo que recorre activamente las trompas de Falopio y no espera pasivamente a ser fecundado (Bordo, 2001; énfasis añadido).

³³ Son también relevantes los análisis que se han hecho sobre anorexia y bulimia, que involucran al cuerpo en tanto son consideradas enfermedades ‘femeninas’. (Turner, 1989, Bordo, 2001)

dominio somatizadas y la construcción de las subjetividades, y han llevado al cuestionamiento de una esencia transhistórica, prediscursiva e intrínseca en los cuerpos biológicos. Esto supone un aporte imprescindible para los estudios sociológicos sobre el tema, pues devela que los sujetos somos cuerpo, pero que además estamos adscritos a un género que hasta hoy constituye nuestra subjetividad; un análisis sociológico de las prácticas de los sujetos debería entonces suponer la existencia encarnada y sexuada o generizada de los mismos.

1.2.4 Judith Butler y Pierre Bourdieu, al acecho de nuevos horizontes cognitivos

Estos dos pensadores resultan relevantes para la problemática tratada en tanto consideran la dimensión corporal de los sujetos que analizan y amplían con ello los horizontes que, desde un encuadre sociológico, podemos usar para pensarlos. En las líneas que siguen, más que exponer su trabajo, considero algunos elementos que pueden enriquecer la discusión sociológica acerca del cuerpo, y en especial, los vínculos que tienden hacia una reflexión de los sujetos como seres encarnados y sexuales.

Judith Butler, feminista, de origen anglosajón, ha evidenciado a lo largo de su obra dos premisas fundamentales para esta investigación, a saber, la consideración del sexo como efecto del género y la que atañe a la subjetivación del género como una práctica performativa, a saber, una ritualización cotidiana y duradera que un cuerpo actúa. En su libro, *el Género en disputa*, publicado en 1989, realiza dos críticas importantes a los estudios de género; la primera cuestiona la existencia de un presupuesto heterosexista, que no da cuenta de posiciones homosexuales o *queer* más que como elementos que desestabilizan el género, por tanto, pareciera que el género es ordenado y determinado por la heteronormatividad. Y la segunda tiene ver con la distinción sexo / género, en donde este último, al ser definido como una construcción cultural, delimita al sexo como una superficie natural sobre la cual actúa la cultura. El cuerpo, por tanto, se concibe como un ente pasivo sobre el que se inscriben las normativas de género.

Butler rechaza tal definición y concibe *el sexo como un efecto del género* y coloca el cuerpo nuevamente en el centro del debate. Para argumentarlo, muestra cómo las categorías cognitivas que utilizamos en la comprensión del sexo se encuentran forjadas en las narrativas del género, que presuponen un dimorfismo ideal, un complemento heterosexual y comportamientos adecuados a la masculinidad y la femineidad (Butler, 2001). Por tanto, los cuerpos son aprehendidos desde una construcción social biologizada. Además, recurre a una teoría de la performatividad que define la identidad como resultado de prácticas discursivas y cotidianas que, inscritas en los cuerpos, le dan

la apariencia de naturalidad. Así, si bien el género se produce a partir de sus propias expectativas, es innegable que no podría realizarse si no fuera a través de la *actuación* de los cuerpos.

Por otro lado, Pierre Bourdieu (1930-2002), si bien nunca se asumió como un sociólogo del cuerpo,³⁴ sí habló de *relaciones de dominación somatizadas*, al grado de que uno de sus conceptos fundamentales, el *habitus*, no podría entenderse sin atender a su dimensión corporal. Entendido como esquema de pensamiento, percepción y acción que opera de manera práctica, el *habitus* se inscribe en lo más íntimo de los sujetos: los cuerpos, pero tiene su origen en las condiciones objetivas a las que está expuesto. Comprender su funcionamiento implica asumir que el cuerpo no es un obstáculo para el conocimiento –como afirma la visión que del cuerpo se ha tenido en Occidente– si no que, por el contrario, queda impregnado por el mundo que habita y tal exposición asegura unas disposiciones, que a través de la mimesis, la mnemotécnica y la experiencia práctica del cuerpo, traspasa el plano de la conciencia y la voluntad.

Así, los sujetos y sus cuerpos, al estar implicados en el mundo social, aplican al mundo y a sí mismos principios estructurados en un espacio social que se presenta como jerarquizado. La contribución de los dominados a su dominación, en palabras de Bourdieu, consiste en la aplicación de categorías forjadas desde los marcos cognitivos dominantes (2005). La violencia simbólica que expresa la capacidad de los sectores dominantes para imponer una definición de lo real, da cuenta de este fenómeno.

Pero Bourdieu hace otro señalamiento importante; para él, el espacio social está sobredeterminado sexualmente, no existe un reducto de él que no pueda ser significado a partir de los principios masculino o femenino (Bourdieu, 1991; 2005); tales condiciones tienen su correlato en la creación de subjetividades diferenciadas que, a través de dos *habitus*, implican dos maneras de relacionarse con el cuerpo. Esto último resulta ineludible para el análisis que pretendo.

De tal forma que estas dos visiones implican un esfuerzo por pensar sujetos que siendo cuerpo son también género.³⁵ Son varias las cuestiones que han tocado y que me parece importante considerar en la reflexión a la cual me aventuro. En primer término, ambos refutan la idea de un cuerpo pasivo, inerte y, en el caso de Bourdieu, además, incapaz de conocer. Contrarios a lo que supone la visión

³⁴ Pues su interés primordial recaía en las relaciones de dominio que se gestan al interior de las sociedades, en particular en sus aspectos simbólicos (cf. Canclini, en Bourdieu, 1990)

³⁵ Más allá del diferendo que existe entre ambos, considero que existen varios puntos de encuentro. Las divergencias a las que me refiero tienen que ver con la acusación que Bourdieu lanza a Butler al afirmar que su propuesta resulta voluntarista, pues para el sociólogo francés el concepto de performatividad de la autora exige muchos esfuerzos para unos resultados más bien magros, (Bourdieu, 2005) sin considerar que esa noción constituye una forma de ritualización cotidiana y duradera que no pasa necesariamente por la conciencia ni se restringe a identidades transgresoras del ordenamiento de género (Butler, 2001).

que priva en Occidente del cuerpo y más cercanos a un cuerpo que participa del mundo; más cercanos, en suma, al análisis que Merleau-Ponty realiza del cuerpo como fundante de la experiencia. Aunque van más allá de la descripción fenomenológica y contemplan el condicionamiento objetivo que posibilita tales experiencias. A lo que hay que añadir su interés por el género y el efecto que tiene sobre los cuerpos.

Además, un punto que me parece vital y en el que ambos convergen es el análisis de las categorías cognitivas a través de las cuales aprehendemos los cuerpos y que estructuran, en última instancia, nuestra visión del mundo. Categorías que surgen de un ordenamiento simbólico que deconstruyen. En especial, me parece sugerente, el planteamiento bourdiano que alude a las disposiciones que, resultado de tal ordenamiento, configuran al *habitus* y se vuelven estructurantes de prácticas. Lo que conlleva maneras específicas de relacionarse con el cuerpo y construir la subjetividad.

Estas son las razones por las que creo conveniente su incorporación a este análisis, pues representan claves analíticas que me pueden ayudar, aunque no resolver por completo la problemática que he abordado. Es aún necesario refinarlas y complementarlas con otros análisis. Lo que pretendo aquí es un intento encaminado en esa dirección.

1.3 Recapitulación

El tema aquí tratado, tal y como una caja de Pandora, abre nuevos y viejos cuestionamientos a la teoría social. Por un lado, el reclamo que desde la sociología del cuerpo y los estudios de género se ha hecho al núcleo duro del pensamiento sociológico ¿por qué no podemos aún ser capaces de concebir sujetos que son cuerpo y que además se encuentran escindidos por la simbolización de la diferencia sexual? El otro, también de vital importancia para los debates contemporáneos es la consideración del cuerpo como el lugar privilegiado en el que se articulan lo que Elias llama las dos dimensiones de un mismo proceso, a saber, la social y la individual (Elias, 1994). Este autor, al igual que Bourdieu y Foucault, ha adelantado algo de este camino. Sin embargo, es necesario seguir trabajando al respecto.

La sociología, con todo y las restricciones comentadas en este apartado, ya ha comenzado a ver en el cuerpo el punto de encuentro entre dos historias que se ha insistido en ver separadas, la social y la subjetiva; es menester incorporar los aportes de la teoría feminista, que desde sus inicios encaminó sus discusiones a la comprensión de experiencias encarnadas dentro de órdenes sociales que se configuran a través de un ordenamiento simbólico de género. Para afinar la mirada sobre esto último, son dos las pistas que creo conviene seguir: por principio, la consideración de la capacidad cognitiva de los cuerpos, pues éstos son el punto de articulación de nuestra existencia. Ya he

señalado los avances que Bourdieu y Butler han hecho respecto a este punto. Falta continuar con este trabajo. Y la segunda alude a la continuación de aquellos análisis acerca de la inscripción de las relaciones de dominio en y a través de los cuerpos, sea como efecto de las grandes instituciones (Foucault) o de los pequeños rituales cotidianos y duraderos (Butler y Bourdieu) que finalmente constituyen nuestra subjetividad.

CAPÍTULO II

2. EN BUSCA DE LOS CUERPOS PERDIDOS

En el primer capítulo se ha establecido cómo el cuerpo adquiere significado a partir del entramado cultural en el que se encuentra; también se aclararon algunas cuestiones relativas al método empleado en esta investigación y se aludió a ciertas claves analíticas que la sociología y la teoría feminista han aportado a los estudios sobre el cuerpo y, en particular, al efecto del género sobre los cuerpos. Sin embargo, la construcción de un objeto de estudio no se agota en esto último; es ahora necesario esclarecer las categorías teóricas que dan pie a este proyecto. Este capítulo se encuentra dedicado a tal tarea. Para lograrlo, se divide en tres apartados: el primero define cual es el sentido de la teoría en esta investigación. La segunda parte presenta el *habitus* dentro de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu. Finalmente, el tercer apartado indaga las implicaciones del *habitus* como una categoría central en la comprensión de sujetos que son cuerpo y género. En particular, haré énfasis en a) la dimensión corporal del *habitus* y b) el arraigo del poder en los cuerpos. Cabe advertir que tal indagación se sostiene en los planteamientos de Judith Butler y Maurice Merleau-Ponty.

2.1 Hacia una ‘descripción densa’³⁶

Clifford Geertz consideró que la interpretación de todo material etnográfico requería desentrañar las estructuras significativas desde donde hablaban los sujetos involucrados en situación –o interacción– analizada (cf. Geertz, 1992). Esta ‘descripción densa’, como la denominó Geertz, no podría realizarse a cabalidad si no tuviera detrás un horizonte teórico que posibilite la labor de interpretación, aunque no la determine por completo. Ello supone una tensión entre lo teórico y lo empírico, bajo el supuesto de que ambos elementos se afectan mutuamente. Siendo congruentes con este principio, cabe preguntarse cuál es el sentido de la teoría, antes de desentrañar las estructuras significativas de las que habla Geertz.³⁷

Por teorías me refiero a las propuestas con las cuales las comunidades científicas han tratado de comprender aspectos que resultan claves de la vida social.³⁸ Estos marcos conceptuales operan como núcleos de sentido al orientar y organizar aquello que se presenta como realidad. Max Weber consideró que el conocimiento sólo es posible a partir de las inquietudes del investigador que se ve

³⁶ Concepto acuñado por Clifford Geertz que alude al trabajo interpretativo del etnólogo (cf. Geertz, 1992).

³⁷ Es hasta el tercer capítulo donde se tratará el material cualitativo recopilado a la luz de la mirada teórica aquí construida.

³⁸ Centraré esta reflexión en las ciencias humanas y sociales, y dentro de éstas, en disciplinas como la sociología y la teoría feminista.

forzado a elegir aspectos significativos, ante una realidad que se le presenta como infinita y caótica. Por lo que los esfuerzos de una persona, o inclusive de grupos enteros, no alcanzarían para aprehenderla en su totalidad. El conocimiento se vuelve entonces selectivo, la teoría organiza fragmentos de esa realidad y la hace inteligible (Weber, 1997). Son dos las consideraciones que hay que tomar en cuenta respecto a esto último.

En primera instancia, no se trata de amoldar la realidad a una cierta teoría, sino de comprender que la ‘descripción densa’ de la que habla Geertz no es posible sin un posicionamiento teórico que oriente la labor interpretativa del material empírico recopilado, pues el conocimiento del mundo sólo es posible a través de esquemas conceptuales socialmente construidos para aprehenderlo. De hecho, el dato responde ya a una cierta orientación. Para el asunto que aquí nos ocupa, ésta tiene que ver con los efectos del género sobre los cuerpos; en el capítulo precedente se han establecido las temáticas que orientaron la recopilación del material cualitativo: la nominación del cuerpo, los cambios que acontecen en la pubertad y la percepción que se tiene acerca de la diferencia sexual.³⁹ De tal suerte que esto supone una mirada específica, una observación parcial.

En segundo lugar, hay que mencionar que al operar bajo criterios selectivos⁴⁰ la teoría no podría ser sólo una; las distintas perspectivas engendran tradiciones de pensamiento que discuten y se posicionan frente a las preocupaciones fundamentales de la disciplina. Así, en sociología por ejemplo las distintas escuelas se abocan a definir qué entienden por lo ‘social’; como se relacionan individuo y sociedad, cómo es posible el orden social, entre otras; o, desde la teoría feminista y los estudios de género, se discute acerca de la desigualdad entre los sexos, la forma en que el género se constituye en el seno de las sociedades y forma a los sujetos, etc.⁴¹

A partir de esta lógica disciplinar es que los contemporáneos cuestionan, a la luz de sus propias inquietudes, el legado de sus antecesores (cf. Olvera y Sabido en Sabido, 2007) o de los propios contemporáneos, resignificándolo. Este ejercicio es, en términos de Alexander, un proceso creativo, una *praxis* interpretativa (cf. Alexander, 1991). Realizarlo implica comprender que la lectura de las propuestas teóricas se realiza a partir de inquietudes y problemáticas específicas que ayudan, si no a la resolución del problema, sí a la formulación de nuevas preguntas.

³⁹ Hay que aclarar que estas temáticas han fungido como una primera clasificación, que se ha ido modificando, en parte gracias a la discusión teórica sobre la dimensión corporal del *habitus* y por otra gracias al análisis del material recopilado. Esto se tratará en el capítulo tercero, a la luz de las entrevistas.

⁴⁰ Que dependen de las inquietudes del investigador, como ya he dicho, pero también de las condicionantes sociales que impone el campo científico a sus ocupantes, como nos advierte Pierre Bourdieu en *El campo científico* (Bourdieu, 1999d).

⁴¹ No es mi intención realizar un análisis exhaustivo, basta mencionarlo para comprender cómo la revisión de los acervos de conocimiento disciplinar sólo es posible a partir de la formulación de nuevas preguntas.

Con este espíritu propongo la revisión crítica del concepto de *habitus*, recuperado por el sociólogo Pierre Bourdieu en el marco de su ‘estructuralismo genético’.⁴² No es mi intención realizar una exégesis de esta categoría, sino cuestionarla a la luz de una problemática específica: discernir el efecto del género sobre los cuerpos. Adentrarme en las implicaciones del *habitus* ha supuesto echar mano de otras tradiciones y propuestas teóricas, en particular de los planteamientos de Judith Butler y Maurice Merleau-Ponty, quienes, al proponer la actuación del género, en el caso de la primera, y la capacidad de actuación de los cuerpos en lo que toca al segundo, aportan valiosas claves analíticas para mis propios fines de investigación. En el siguiente apartado inicio esta revisión trazando algunas coordenadas respecto a la propuesta teórica de Bourdieu.

2.2 Pierre Bourdieu, al asedio del pensamiento reduccionista en sociología

Pierre Bourdieu (1930-2002) es uno de los sociólogos contemporáneos de mayor renombre; sus aportaciones son múltiples, en especial en los ámbitos de la educación, la sociología de la ciencia y la cultura. Sin embargo, su interés primordial radicó en las relaciones de dominio que se gestan al interior de las sociedades, en particular los aspectos simbólicos de esta dominación (cf. Canclini, en Bourdieu, 1990). Ya se ha mencionado que la decisión de incorporarlo a este trabajo obedece a que, si bien nunca se asumió como un sociólogo del cuerpo, sí habló de *relaciones de dominación somatizadas*, e incluso uno de sus conceptos fundamentales, el *habitus*, no podría entenderse sin considerar su dimensión corporal. En las siguientes líneas reconstruiré algunos aspectos de su trabajo con especial atención a los que incumben al cuerpo.

La propuesta teórica de este sociólogo surge del posicionamiento de Bourdieu respecto a dos dicotomías que consideraba funestas para el pensamiento social: la que atañe a la teoría *versus* la empiria, pero en especial la que contrapone al individuo contra la sociedad (cf. Bourdieu, 1993). De esta última se desprendía la oposición entre libertad y determinismo, que encontraba sus resonancias en la fenomenología y las filosofías del sujeto y el estructuralismo, siendo los casos límite Jean-Paul Sartre y Claude Levi-Strauss, respectivamente.

Para Bourdieu, ambas posiciones caen en graves falacias: la oposición del conocimiento teórico a la comprensión práctica y la creencia en un individuo libre o un sujeto estrictamente condicionado por la sociedad. Por un lado, la fenomenología y las filosofías del sujeto, parten de un actor libre y racional –en términos instrumentales– lo que limita su comprensión de las condiciones objetivas de

⁴² El concepto tiene su antecedente inmediato en Mauss, quien lo utilizó para referirse a las técnicas corporales (1979) pero puede encontrarse desde Aristóteles.

las acciones; mientras que el estructuralismo enfatiza el peso de las estructuras sociales en la acción individual, minimizando la experiencia práctica de los agentes (cf. Bourdieu, 1991).

El análisis de las prácticas depende entonces del posicionamiento del científico como un ser imparcial (en ambas posturas teóricas) y del libre albedrío, si se sigue la fenomenología y las filosofías del sujeto o, en el caso del estructuralismo, de la obediencia a reglas que restringen los márgenes de acción del individuo. Ante tal panorama, Bourdieu definió una tríada conceptual –el campo, el *habitus* y el capital– que, motivada en la superación de estas dicotomías, reformulara nuestros marcos cognitivos en un intento por aprehender la lógica de las prácticas; lógica que difiere –en tanto ocurre en el tiempo y opera bajo motivaciones distintas a las del analista social– de la lógica teórica, que tiende a la atemporalidad y a la reconstrucción de relaciones objetivas que no están al alcance de los sujetos actuantes (Bourdieu, 1991).

Antes de continuar y ya que mi interés principal recae sobre el *habitus*, explicaré brevemente en qué consisten los otros dos conceptos y qué lugar ocupan dentro de esta tríada. Para Bourdieu, los campos –resultado de una modernidad que tiende a la diferenciación de esferas– son espacios de relaciones objetivas en donde se producen posiciones sociales que serán ocupadas por unos agentes; mientras que el capital es la acumulación de bienes materiales, simbólicos o sociales que permiten que los agentes obtengan una posición dentro del campo, la cual, de acuerdo al grado de acumulación, será dominante o dominada (o incluso dominante dominada o dominada dominante).

Los campos, por otro lado, sólo pueden operar a través del interés que se crea en ellos, a partir de una *illusio*⁴³ que, siendo una creencia común a todos los actores, motiva a los agentes a emprender luchas, a través de estrategias no pensadas, en busca de una mejor posición. La creencia o *illusio* es *in-corporada* en los sujetos en forma de disposiciones, motivándolos a participar en los campos (juego) en que están inmersos. Esas disposiciones, tal y como una guía o principio práctico, llevan consigo las condiciones objetivas que los posibilitan y que, en última instancia, motivan unas acciones razonables, que con una visión estratégica, más no instrumental o consciente, orientan la participación de los agentes en el juego. El *habitus* entonces es un:

Sistema de disposiciones *duraderas y transferibles*, como estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes; es decir, como *principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones* que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares, sin ser el producto de obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, *colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta* (Bourdieu, 1991:92; énfasis añadido).

⁴³ Este concepto, al igual que el de violencia simbólica, será tratado con mayor profundidad en el apartado que sigue.

Siendo un esquema de percepciones, pensamientos y acciones que opera de manera práctica, el *habitus*, como categoría analítica, se vislumbra como el intento bourdiano por aprehender la lógica de las prácticas. La definición de un principio práctico tiene que ver con la consideración de las prácticas como el lugar en el que confluyen la historia objetivada —*opus operatum*— y la historia incorporada —*modus operandi*.⁴⁴

El *habitus*, dirá este autor, es la historia que engendra historia, la historia hecha cuerpo que, guiada por un principio que sólo opera de manera práctica (sin una reflexión previa), contribuye a un ajuste casi inmediato e imperceptible entre las estructuras objetivas⁴⁵ y subjetivas, sin que exista una fuerza teleológica de por medio. Produce además, como resultado de este acuerdo casi inmediato entre lo objetivo y lo subjetivo, un sentido práctico, una comprensión inmediata del mundo, que define los límites de las acciones y pensamientos, que denota las acciones ‘*sensatas e insensatas*’ que pueda llevar a cabo un agente (el horizonte de lo pensable y lo posible), revistiéndolas de un halo natural. La orientación que dé a su acción se vuelve entonces ‘*evidente*’ a los ojos de un agente que actúa conforme a las estructuras objetivas que en él se han incorporado. Permite también anticipar los sentidos de la interacción, al anticipar, incluso, las acciones de los otros.

No es, por tanto, un proceso mecánico; el *habitus*, como ya mencioné, es un dispositivo que puede engendrar un número infinito de prácticas; pues funge a partir de transferencias analógicas que, aplicando los mismos principios a situaciones distintas, engendra nuevas prácticas, aunque siempre dentro de los límites objetivos que lo han constituido, por lo que no es una obediencia a reglas sino una actuación de lo social que no niega su actualización. Ya que al ser experiencia práctica acumulada se actualiza, en mayor o menor medida, si las condiciones que le dieron origen se alteran o desaparecen.⁴⁶

Por ahora basta con estas consideraciones generales acerca de esta propuesta teórica; en el apartado que sigue, profundizaré en algunas cuestiones relativas a la forma en que el género incide en estos procesos, con especial atención a la dimensión corporal que supone el *habitus* y el arraigo del poder en los cuerpos.

⁴⁴ Pues para Bourdieu, la historia se ve doblemente realizada como producto objetivo (estructuras) y subjetivo (en estado incorporado). Y aun cuando reconoce la capacidad de agencia de los sujetos, advierte que ésta tiene límites.

⁴⁵ Cabe aclarar que los *habitus* son colectivos e individuales. Colectivos en tanto que denotan la posición de un grupo dentro del espacio social y el interés de los campos que los engendran, e individuales en tanto expresa las trayectorias que un agente concreto sigue en el espacio social.

⁴⁶ Aun cuando es factible que los *habitus* operen cuando sus condiciones de producción ya no existen. Fenómeno denominado histéresis del *habitus* (Bourdieu, 1999a).

2.3 El efecto del género sobre los cuerpos

Este apartado pretende realizar una lectura crítica del *habitus* como categoría clave en la comprensión de sujetos que son cuerpo y género. Cumplir con esta *praxis* interpretativa (cf. Alexander, 1991) requiere esclarecer varias dimensiones desde donde realizar esta lectura. El apartado se encuentra dividido en tres secciones: la primera esclarece algunas de las relaciones entre género y cultura, enfatizando el poder estructurante del ordenamiento simbólico; la segunda alude a los modos en que se significa el cuerpo dentro de estos procesos; y por último, se considera la dimensión corporal del *habitus* a la luz de los sistemas de género y las desigualdades que encierran.

2.3.1 Cultura y género, imbricaciones mutuas

Comenzar la revisión crítica del *habitus* bourdiano esclareciendo algunos puntos que se refieren a la cultura y al género tiene que ver con un primer recorte analítico. Mi interés sobre el *habitus* está encaminado a comprender algunos de los efectos del género sobre los cuerpos y las desigualdades que encierra. Bourdieu utilizó este concepto de manera más general,⁴⁷ si bien hizo énfasis en la constitución de dos *habitus*, uno masculino y otro femenino, que derivaban de la supremacía de un principio masculino que organizaba simbólicamente las sociedades (cf. Bourdieu, 2005). Aquí trataré de retomar tales consideraciones y ampliarlas a la luz de la dimensión corporal de los *habitus*; por tal motivo creo necesario señalar al género como constitutivo de la organización social y simbólica de las sociedades.

La dimensión social de la realidad es también una dimensión cultural que resulta de la naturaleza semiótica de los seres humanos por su afán de incidir y significar al mundo. Como señala Bolívar Echeverría (2001), las dimensiones material y simbólica son insolubles. Por tanto, como dice Max Weber —“la cultura es aquella trama de significaciones que el mismo hombre ha tejido y en la cual se encuentra inserto” (citado por Geertz, 1992: 20). Como se puede ver, el concepto de cultura que aquí retomo es una suerte de matriz de lo social y no sólo la entiendo como la autonomización de una esfera que se circunscribe a las expresiones artísticas e intelectuales, que ha gestado valores propios como resultado del arribo de la modernidad.⁴⁸ De aquí que toda distinción entre cultura y sujeto sea sólo analítica, pues el ser humano como ser social se gesta en relaciones sociales y simbólicas; es decir, no existiera si no fuera por la matriz cultural que lo posibilita.

⁴⁷ Es posible ver este concepto aplicado a sus análisis sobre las clases sociales y el funcionamiento de los campos.

⁴⁸ Una discusión interesante sobre esta última definición puede verse en Elias, 1994; Thompson, 2006 y Giménez, 2005.

Esta dimensión simbólica posee una organización propia, pues lo cultural se expresa a través de formas que encierran una materialización concreta frente a un número de posibilidades infinito⁴⁹ ya que como dice Echeverría (2001), la especificidad de lo humano es su politicidad, es decir, su expresión a través de las formas. Vale entonces la pena preguntarse cuál es el mecanismo que opera en lo cultural y que culmina en una materialización concreta.

Lotman (1979) en su artículo —Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” habla de cómo ésta es altamente selectiva y opera en base a la dinámica de exclusión / inclusión. Las culturas entonces se definen en relación a lo otro que excluyen o, en otras palabras, se organizan a partir de la clarificación del caos que las rodea. La identidad y la alteridad (el nosotros y el ellos) se vuelve una dicotomía fundante, sea entre el nosotros y el ellos o entre la cultura y la naturaleza. Sin embargo, las culturas no sólo se delimitan frente a lo externo, sino también al interior de sí mismas pues como diría Mágina Millán, son una concatenación de diferencias (Millán, 2003) ya que operan con base en distinciones. Una distinción que resulta fundante del ordenamiento simbólico es la que opone lo masculino a lo femenino (véase al respecto Lamas, 2002; Millán, 2003; Serret, 2001; Scott, 1996, Hérietier, 2007 y Bourdieu, 2005). El género entonces es constituyente de lo social (Scott, 1996).

Esta categoría puede ser definida como —elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos [a la vez que] el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996: 289) Además Scott propone cuatro niveles en donde el género se produce y opera:

El simbólico, que alude a la naturaleza semiótica del ser humano y al potencial que esto encierra; el normativo, que fija y produce códigos concretos que, aunque cristalizados, son susceptibles de resignificación; el institucional, que alude a las formas de construcción del género en diversos órdenes, como la política, la religión, la economía, la familia, etc.; y el subjetivo, donde el género se materializa en subjetividades diferenciadas. Niveles que, por otra parte se interrelacionan. Por ahora sólo me enfocare al plano de lo simbólico.⁵⁰ Pues al operar en este plano, el género estructura la percepción de lo social, al concatenarse con otras distinciones, y por tanto tiene un poder estructurante sobre la realidad.

⁴⁹ En la filosofía de la cultura simmeliana, por ejemplo, la vida se opone a la forma, en tanto que la primera es un constante fluir mientras que la forma es una suerte de cristalización de la vida y trascendencia de la misma (Simmel, 1988a)

⁵⁰ Pues por el momento sólo me interesa resaltar cómo opera la distinción masculino / femenino en este plano. Sin embargo, no se puede dejar de lado que los niveles que menciona Scott son sólo analíticos, por lo que se imbrican y afectan mutuamente. Más adelante esclareceré algunas cuestiones relativas a este punto.

2.3.1.1 La lógica binaria de lo simbólico y su poder estructurante

Ya se ha establecido cómo la organización simbólica de las sociedades opera bajo una lógica binaria; es decir, se estructura a partir de distinciones. Distinguir es una forma de diferenciar, de clasificar, que supone una delimitación básica entre lo que se es (la inclusión de la que habla Lotman, pero también la identidad para Françoise Héritier⁵¹) y lo que no (exclusión, en el caso del primero, diferencia para la antropóloga francesa). De tal suerte que el elemento que se excluye está siempre presente en la definición del primero. Lo femenino delimita así aquello que se considera masculino;⁵² para Bourdieu lo masculino es la negación de lo femenino; tal como la cultura es la negación –¿subyugación?– de la naturaleza y las identidades la negación de la alteridad –pues el yo no existe más que a partir de su delimitación frente a otro.

Sin embargo, las oposiciones que se forman no son neutras; sus términos no se relacionan simétricamente y se vuelven inteligibles sólo a partir de la distinción entre lo dominante y lo dominado. Es decir, encierran relaciones de poder que traducen simbólicamente las jerarquías y desigualdades sociales (cf. Bourdieu, 1999c). Discernir la causa o causas que reiteradamente en la historia provocan la asociación de lo masculino –pero también de la cultura y el yo– a lo dominante y lo femenino –naturaleza, alteridad– a lo dominado exceden los límites de este trabajo.⁵³

Pero ya se advierte cómo los términos de estas oposiciones se concatenan; una distinción evoca otras, sus términos se asocian y adquieren un valor. Autoras como Héritier afirman que la asociación reiterada de lo *masculino* a lo *dominante* y lo *femenino* a lo *dominado* se vuelve la distinción matriz desde la cual se valoran y jerarquizan todas las otras oposiciones. Héritier, al hablar sobre la *valencia diferencial de los sexos*,⁵⁴ refiere:

La valencia diferencial de los sexos se reencuentra en la jerarquía que connota el sistema binario de oposiciones que nos sirve para pensar y que es compartido por hombres y mujeres. Estas categorías podrían ser neutras pero están jerarquizadas. De este modo, lo alto es superior a lo bajo, lo lleno es superior a lo vacío, lo duro a lo blando, la actividad a la pasividad, la creación a la repetición, etc. Estas oposiciones son extremadamente fuertes y permiten distinguir a lo masculino de lo femenino; en esta distinción siempre el polo superior está asociado a lo masculino y el inferior a lo femenino.

⁵¹ Para esta autora, el ordenamiento simbólico se estructura a partir de una oposición fundamental: aquella que opone lo idéntico a lo diferente. Oposición que resulta de un núcleo primario de observación: la distinción entre machos y hembras (como constante biológica) y la alternancia entre el día y la noche (como constante cosmológica) [cf. Héritier, 2007].

⁵² De ahí que Héritier dé cuenta de cómo lo femenino representa el exceso (cf. Héritier 2007).

⁵³ Pues se trata de un debate inconcluso. Respecto a las desigualdades de género, autoras como Héritier ubican la causa de la dominación masculina en la apropiación que los hombres hacen de la fecundidad femenina, pues ellas pueden dar a luz a sí mismas (lo idéntico) y a los varones (a lo diferente), lo que representa un gran potencial, pero también un gran peligro que hay que dominar (2007). A este respecto, puede verse además Rubin, 1996, Scott, 1996, y Lamas, 2002.

⁵⁴ Término que utiliza para señalar las distintas cargas valorativas que reciben los sexos (cf. Héritier, 2007).

Todas las lenguas han recurrido a oposiciones binarias y a la distinción de los polos masculino y femenino. En realidad, nada justifica ontológicamente que lo creativo sea superior a lo repetitivo, que lo exterior sea superior a lo doméstico o, para resumir, que lo trascendental sea superior a lo immanente, como escribía Simone de Beauvoir. *Esto se debe a que la esencia de los términos es afectada por el signo de lo masculino o de lo femenino, y ambos se encuentran valorizados o desvalorizados.* Se lo puede comprobar en el cambio de la valoración de un mismo término según la asociación de una cultura u otra con lo masculino o lo femenino (Héritier, 2007: 115; énfasis añadido)

Lo simbólico así estructura la percepción de todo lo demás, pero al hacerlo lo marca respecto a la distinción matriz masculino / femenino, donde el primer término se asocia a lo dominante y lo segundo a lo dominado. El mundo social podrá leerse así en clave de género, pues éste no sólo atañe a las relaciones entre los sexos, ni supone una correspondencia necesaria entre lo masculino y lo femenino respecto a hombres y mujeres concretos. Es cierto que la distinción masculino/ femenino y las asociaciones que conlleva tendrán que ver con la construcción de subjetividades concretas, pero esta oposición no sólo opera aquí, ya que estructura la percepción de lo social, tanto de las instituciones como de las posiciones sociales que los sujetos ocupan.

Un ejemplo podría resultar esclarecedor: en el marco de una sociedad capitalista, la directora de una empresa cualquiera se encuentra masculinizada simbólicamente respecto a la feminización que sufren sus empleados, sean éstos hombres o mujeres. Feminización que aumenta en la medida en que la posición que ocupan sea más baja respecto a la jerarquía empresarial. E incluso, aún en aquellos espacios que no tienen que ver directamente con las relaciones entre los sexos es posible encontrar las marcas del género; para Bourdieu, por ejemplo, la división del trabajo entre los sexos,

—aparece en el campo de las relaciones internacionales, donde Francia ocupa, respecto a diferentes países como Estados Unidos, Inglaterra o Alemania, una posición que puede decirse ‘femenina’, como lo demuestra el hecho de que, en países tan diferentes como Egipto, Grecia o Japón, los chicos se orienten preferentemente a esos países mientras que las chicas van más bien a Francia, o también que se viaje preferiblemente a Estados Unidos o a Inglaterra para estudiar Economía, Tecnología o Derecho, y a Francia para estudiar Literatura, Filosofía o Ciencias Humanas” (Bourdieu, 2005: 130n).

El plano de lo simbólico tiene así una capacidad estructurante, pues posee un —poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico” (Bourdieu, 1999c: 67). El ordenamiento de lo simbólico opera como una forma de nominación de lo ‘real’ que de algún modo lo construye y finalmente lo vuelve inteligible. Nominación que no es neutra, sino que conlleva ya la marca del género y sus consecuencias. Nuestra aprehensión del mundo —a través de

esquemas generales de pensamiento⁵⁵ – se sitúa ya como un ordenamiento de género, que aparece sin embargo como natural ante nuestros ojos; ¿cuáles son los mecanismos que posibilitan la naturalización de este orden? Son cuestiones a las que me he de enfrentar en la última parte de este capítulo.

Por ahora, habrá que detenerse en la forma en que el cuerpo adquiere significado dentro de tal estructuración simbólica, pues el género se basa en la *interpretación* de una diferencia corporal. Las siguientes líneas se encuentran dedicadas a esto.

2.3.2 ¿Es el sexo anterior al género? Algunas anotaciones respecto a nuestras categorías cognitivas

Desde el primer capítulo ha quedado claro cómo lo fisiológico no podría ser el punto de partida para un análisis social o antropológico del cuerpo, pues éste sólo se entiende a la luz de las relaciones sociales en las que adquiere significado (cf. Douglas, 1978: 17). Si aquí nos interesa comprender el efecto del género sobre los cuerpos, habrá que preguntarse acerca de la forma en que éstos se vuelven inteligibles a partir de los ordenamientos de género.⁵⁶ Ya se ha dicho cómo la oposición masculino/ dominante vs. femenino/ dominado es un referente central del ordenamiento simbólico y cómo además marca las categorías a partir de las cuales aprehendemos el mundo social. El cuerpo no escapa a esta lógica, por el contrario adquiere significado gracias a ella. La oposición entre los sexos resulta un buen ejemplo de esto.

Así, se tiene que la diferencia sexual tal y como aparece a nuestros ojos es relativamente reciente, pues hasta el siglo XVIII en Occidente prevaleció un modelo unisexual del cuerpo humano (que de acuerdo con Laqueur, duró cerca de dos milenios; cf. Laqueur, 1994). No es que hasta esa fecha no se haya reconocido la existencia de una diferencia corporal, pero el cuerpo femenino era entendido como una variación del cuerpo masculino, al que se tomaba como norma. Los cuerpos de las mujeres eran los cuerpos de los hombres vueltos hacia dentro, el útero representaba al escroto; los ovarios a los testículos, la vulva al prepucio y la vagina al pene. Más que destacar las diferencias entre ambos cuerpos, se encontraban en una relación de semejanza, aunque ésta fuera sólo a partir

⁵⁵ Estos esquemas constituyen una dimensión fundamental del *habitus*, que será tocada más adelante. Es importante mencionarlo aquí, pues la forma en que el género opera en lo simbólico servirá como telón de fondo para comprender los principios que guían el *habitus*.

⁵⁶ No es mi intención reinscribir la oposición entre cultura y naturaleza, pues soy consciente de que nuestra idea de sexo y sexualidad es, como dice Butler, un efecto del género; más bien coincido con Scott cuando señala que –en vez de volver a inscribir los términos de la diferencia (el sexo) naturalizándolos, sobre los cuales se han construido los sistemas de diferenciación y discriminación (el género), el análisis que proponemos empieza en un punto anterior del proceso, preguntándonos cómo la diferencia sexual se ha enunciado ella misma como principio y práctica de la organización social” (Scott, 2007: 255).

de una norma que obedecía al canon del cuerpo masculino. De tal suerte, que los órganos femeninos no recibían especial atención, los términos empleados para nombrarlos apenas si eran mencionados en los tratados de anatomía. La construcción de la diferencia sexual comenzó con la obsesión de la modernidad por clasificar y distinguir los roles entre hombres y mujeres en una sociedad en la que la homosexualidad era producida y emergía como problema social (Laqueur, en Feher, Naddaf y Tazi, 1990). En este marco, la relación de semejanza se desdibujaba en la medida en que se consideraba que el cuerpo femenino tenía una fisiología propia y la diferencia corporal entre los sexos era concebida como una *oposición en donde la vagina y el pene se volvían, más que la representación, el fundamento de la diferencia sexual*.

Este ejemplo encuentra un eco teórico en los planteamientos de Judith Butler, quien afirma que la diferencia sexual resulta de la materialización de los sistemas de género; es decir, la diferencia sexual sería un efecto del género y no al contrario. El sexo, como categoría, estaría igualmente producido por el género en la medida en que no hay una realidad corporal prediscursiva (cf. Butler, 2001). Resulta válido preguntarse, cómo lo hace la propia Butler, si las categorías que empleamos para designar los cuerpos no son producto ya de los ordenamientos de género. O en otras palabras, si la dicotomía masculino-dominante y femenino-dominado no estructura ya la forma en que percibimos y nombramos los cuerpos.

Sin duda Butler se refiere y cuestiona los discursos que desde las ciencias sociales y las teorías feministas suponen la existencia de un sexo natural sobre el cual la cultura imprime su marca a partir del género,⁵⁷ pero su razonamiento puede extrapolarse a otro tipo de construcciones discursivas, como el caso referido más arriba.

Ahora bien, si como ya se dijo, la oposición masculino dominante/ femenino dominado evoca otras tantas distinciones, no se puede soslayar la forma en que éstas afectan la percepción de los cuerpos. Es tarea del último capítulo dar cuenta de los principios que guían el *habitus* en la percepción de los cuerpos. Sin embargo, debe apuntarse aquí cómo los cuerpos, al ser percibidos desde esta dicotomía, son también valorados: la nobleza del cuerpo masculino tiene su contraparte en la bajeza del femenino. El cuerpo masculino se asocia entonces con lo alto, lo activo, lo trascendente, lo público, pero también con el calor. Al femenino, en cambio, se le asocia con lo bajo, lo pasivo, lo

⁵⁷ Butler en *El género en disputa* realiza una importante crítica a la distinción entre sexo y género, acuñada desde la teoría feminista y la teoría social, pues considera que con tal distinción se asume un sexo prediscursivo sobre el cual la cultura actúa. La idea de un sexo prediscursivo es para Butler una ficción que sólo contribuye al sistema binario de oposiciones que estructuran el orden simbólico, donde el género es asimilado a la cultura y el sexo a la naturaleza, con lo que traduce, de nueva cuenta, las jerarquías entre ambos polos (cf. Butler, 2001).

inmanente, lo privado y lo frío.⁵⁸ Los procesos fisiológicos que acompañan a cada cuerpo son entonces significados dentro de este esquema de oposiciones, aún cuando luego pareciera que son los propios procesos fisiológicos los que sirven de base a los significados socialmente aceptados.

Así, para Aristóteles los residuos corporales se encontraban jerarquizados; mientras el esperma era una sustancia asociada al calor, pero también a la capacidad de dar vida; la sangre menstrual, al perderse, fungía como prueba de la falta de capacidad femenina para formar un feto, ante la falta del esperma (lo que la asociaba a la pasividad), pero también a la frialdad, pues las mujeres sólo en sus momentos más cálidos generaban la leche materna. Lo masculino/ dominante encuentra su correlato en el calor, pero también en lo activo; lo femenino/ dominado se asocia con sus contrapartes, el frío y lo pasivo. La superioridad de lo masculino salta a la vista sólo y gracias a:

—na construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: *legítima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada* (Bourdieu, 2005: 37; énfasis del autor).

Es decir, la aprehensión de los procesos fisiológicos y del cuerpo mismo, más allá de evidenciar una correspondencia necesaria entre lo simbólico y los seres concretos, evidencia, a partir de un trabajo de deconstrucción, que las categorías que empleamos para nombrarlos resultan del género e inscriben en los cuerpos las desigualdades socialmente establecidas entre los sexos.⁵⁹ Así Londa Schiebinger relata cómo los naturalistas ~~atribuían~~ a las hembras de los animales el pudor (*modesty*) que esperaban encontrar en sus esposas e hijas” (citado en Bourdieu, 2005: 28n).

2.3.3 La materialización del orden social como *ley incorporada*

La sección que sigue está dedicada a explorar el papel del cuerpo en la comprensión del *habitus*, pues como el mismo Bourdieu señala, la eficacia de la dominación masculina radica en que se hace cuerpo. Para realizar esta tarea es necesario revisar que entendemos por cuerpo, no aquí para deconstruir el significado que ha adquirido socialmente, sino para volverlo inteligible sociológicamente. Merleau-Ponty será la piedra angular de la argumentación que aquí se

⁵⁸ Habría que hacer aquí una aclaración; aun cuando lo femenino se asocie predominantemente con lo dominado, es posible cierta ambigüedad, aunque siempre con riesgo de volver al polo de lo dominado. Así las virtudes femeninas siempre son proclives a convertirse en defectos. Un cuerpo femenino podrá ser virginal, aunque en cualquier momento pueda representar la lujuria femenina (cf. Douglas, 1973 y Bourdieu, 2005).

⁵⁹ Habría que cuestionar entonces si los trabajos científicos que pretenden aprehender las diferencias entre los sexos no hacen uso de unos instrumentos de conocimiento que llevan ya la marca del género (cf. Bourdieu, 2005 y Butler, 2001)

establezca.⁶⁰ Sin embargo, un análisis fenomenológico, no basta pues no da cuenta de las condiciones sociales que posibilitan la experiencia (cf. Bourdieu, 1993) y sobre todo de las disposiciones prácticas que de ahí resultan. Por ello, es imprescindible revisar la dimensión corporal del *habitus*. Finalmente, se tratará la forma en que el poder se arraiga en los cuerpos.

2.3.3.1 En busca de una nueva conceptualización del cuerpo

En Occidente, el cuerpo ha tenido una carga bastante negativa; en la tradición filosófica occidental se ha considerado el opuesto del alma y, a partir de la modernidad, esta dicotomía se reformuló y afianzó hasta concebirlo como una maquina u objeto que podía ser manipulado por una conciencia. La estructuración de tales dicotomías ha limitado también nuestras capacidades para pensarlo sociológicamente, pues se le ha visto como un obstáculo para el conocimiento. De tal suerte que la comprensión de la corporalidad humana como un hecho indisociable del ser humano ha cobrado interés para la disciplina en una época relativamente reciente. La comprensión del papel del cuerpo en las interacciones sociales ha sido también un tema poco trabajado (cf. Sabido, 2007b), aún cuando ha habido algunos intentos. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), sin embargo, trazó algunas coordenadas desde donde es posible comprender la existencia a partir de conciencias encarnadas. Con ello desafió las tradiciones intelectualistas y fisiologicistas que afianzaban la dicotomía entre alma y cuerpo y propuso un análisis fenomenológico de la experiencia.

En *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty consideró que la existencia del ser humano en el mundo no resulta sólo de algún tipo de condicionamiento fisiológico o de representaciones intelectualistas que suponen procesos mentales explícitos. Para Merleau-Ponty, la existencia resulta de una conciencia encarnada, comprometida en el mundo que la rodea. Llegar a esta conclusión supuso la reconsideración del papel del cuerpo dentro de estos procesos. El fenomenólogo francés, preocupado por esquivar una explicación fisiológica o biológica, pero también la consideración de un cuerpo manipulado por la conciencia, concibió al ser humano como unidad psicósomática. La experiencia entonces se volverá inteligible sólo si se considera esta unidad, pues la conciencia se aparece a nuestros ojos sólo a partir de los movimientos del propio cuerpo (cf. Merleau-Ponty, 1957). Así, gracias al cuerpo somos en el mundo:

—El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es, para el ser viviente, unido a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos, comprometerse en ellos permanentemente” (Merleau-Ponty, 1957: 88)

⁶⁰ Agradezco a Olga Sabido por haber compartido conmigo y mostrado la semejanza entre el *habitus* de Pierre Bourdieu y el hábito de Merleau-Ponty; idea que sin duda se ha vuelto fundamental para este trabajo.

A partir de esta cita, es posible derivar varios elementos. En primer término, el cuerpo nos instala en el mundo, al darnos una perspectiva del mismo o en otras palabras, el espacio y el tiempo, lo alto y lo bajo, el antes y el después, se vuelven categorías que remiten al cuerpo como el punto cero a partir del cual se articula nuestra existencia.⁶¹ Pero el cuerpo no sólo nos da una perspectiva, también nos pone en situación y está abierto a lo que acontece en el mundo. El cuerpo entonces no es un ente pasivo, ni la conciencia existe por separado respecto al cuerpo. Sólo a partir de una conciencia encarnada los sujetos nos posicionamos frente a la situación en que nos encontramos, es decir, nos proyectamos hacia el mundo, a la vez que nos consideramos su centro. El yo es un yo encarnado a partir del cual se puede distinguir lo alto de lo bajo, el presente (como instalación del cuerpo en un momento específico en el tiempo) del pasado y el futuro. Sin embargo, al hacerlo el cuerpo se compromete en el mundo. Tal y como dice Merleau-Ponty, se funde con ciertos proyectos. La naturalidad con la que participamos en el orden social, da cuenta de esta facultad de los cuerpos para vivir más que reproducir lo social (en palabras de Bourdieu, 1991).

El compromiso del cuerpo en el mundo, piedra angular del planteamiento de Merleau-Ponty respecto a la comprensión de las conciencias encarnadas, puede ser analizado a partir de tres ejes: la idea del cuerpo habitual, que genera un núcleo significativo a partir del cual se organiza nuestra experiencia actual y venidera; y a partir de ésta, la consideración del hábito motriz y el hábito perceptivo.⁶²

Si se considera, como se ha hecho hasta ahora, que el cuerpo nos proyecta hacia el mundo, queda claro que también manipulamos el mundo a partir del cuerpo (sea como percepción o como habilidad motriz). Al hacerlo, el cuerpo acumula experiencia que se podrá aplicar en otras situaciones, sin tener que revivir por completo la situación originaria –cosa que por otro lado resultaría imposible. De tal suerte que una vez que tocas el agua hirviendo, no volverás a hacerlo o, en sentido inverso, una vez que averiguamos como utilizar algún aparato, ya no es necesario volver a efectuar paso por paso para llegar al resultado deseado, sea consultado un instructivo o no. A esta facultad de los cuerpos es a lo que Merleau-Ponty denomina como cuerpo habitual. Es decir, se generan hábitos que funcionan como un saber cómo, sin pensarlo (*know how, without thinking*; el

⁶¹ No es gratuito que los sistemas de medidas antiguos han considerado el cuerpo como un referente primordial; las pulgadas y el pie, en el sistema inglés pero también, el palmo y el estado, en los sistemas métricos de las sociedades prehispánicas. De hecho, las medidas antropométricas pueden ser consideradas como universales, aunque luego fueran sustituidas por un sistema métrico casi universal, el decimal (cf. Vera, 2007) [El palmo y el estado refieren a medidas de longitud, la primera —se considera como la distancia que hay desde el extremo del pulgar hasta el del meñique con la mano extendida y abierta” (180) mientras que el estado se refiere —a la estatura de un hombre de pie” (44)] (Héctor Vera y Edurne Uriarte, en Vera, 2007).

⁶² Ésta es sólo una distinción analítica, pues como el propio Merleau-Ponty señala, todo hábito motriz es a la vez un hábito perceptivo y viceversa (cf. 1957).

término es de Crossley, 2001) o un saber hacer, sin saber.⁶³ Hábitos que se aplican a situaciones venideras; sin necesidad de explicitarlos.

Merleau-Ponty afirma así que:

[E]l sujeto normal tiene su cuerpo no sólo como sistema de posiciones actuales, sino también como sistema abierto hacia una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones. Lo que hemos llamado esquema corporal es justamente este sistema de equivalencias, este invariante inmediatamente dado, mediante el cual las diferentes tareas motrices son inmediatamente trasladables (1957: 154).

Esta orientación del cuerpo en el mundo o esquema corporal atañe no sólo a las habilidades motrices, sino también a las lingüísticas y perceptivas. Así:

Cuando me muevo en mi casa, sé sin más y sin ningún discurso que ir hacia el cuarto de baño significa pasar cerca de la alcoba, que mirar hacia la ventana significa tener la chimenea a la izquierda, y en este pequeño mundo todo gesto, toda percepción se sitúa inmediatamente en relación con mil coordenadas virtuales. Cuando converso con un amigo que conozco muy bien, todo lo que me dice y todo lo que le digo, a más de su significado para todo el mundo, entraña una multitud de referencias a las dimensiones principales de su carácter y del mío, sin que tengamos necesidad de evocar nuestras conversaciones precedentes. Estos mundos adquiridos que confieren a mi experiencia su sentido seguro, están ellos mismos recortados en un mundo primordial que funda su sentido primero. De esta manera hay también un *‘mundo de los pensamientos’* es decir, una *sedimentación* de nuestras operaciones mentales, que nos permite contar con nuestros conceptos y nuestros juicios adquiridos como con cosas que están ahí y se dan globalmente sin que tengamos necesidad a cada paso de rehacer su síntesis” (Merleau-Ponty, 1957: 140-141; énfasis del autor)

El esquema corporal es entonces esta experiencia acumulada, pero supone también unas habilidades motrices, unos hábitos que derivan en el establecimiento de una peculiar relación con nuestros objetos más cercanos, pues se vuelven no un objeto más, sino parte de mi esquema corporal. Nick Crossley relata cómo estacionar el auto supone ser *‘uno con el carro’* pues no se piensa o calcula conscientemente cuánto mide el auto en relación al espacio donde deseo estacionarlo o qué tan rápido debo ir. No pienso acerca del auto, sino como el auto, desde su punto de vista, pues aunque sea sólo de manera momentánea, el carro es parte de mi esquema corporal (cf. Crossley, 2001: 102).

Lo mismo acontece con las situaciones, pues nuestro esquema corporal se reorganiza para dar cabida a las nuevas experiencias. Así, aprender un baile supone reorganizar nuestra forma de conducir el cuerpo, que una vez que se vuelva familiar, pasará inadvertido para el sujeto, ya comprometido en el baile (cf. Merleau-Ponty, 1957).

Las habilidades perceptivas no resultan del todo distintas. Es por el cuerpo que el sujeto puede percibir; sin embargo, de aquí no deriva que ya que todos los seres humanos poseamos un cuerpo hemos de percibir lo mismo. La creación y desciframiento de gestos o cualquier otro signo tiene que

⁶³ Resultan ya interesantes las similitudes con el *‘sentido práctico’* de Bourdieu, que se revisará más adelante.

ver con el horizonte de significado en los cuales se crea. De ahí que para Merleau-Ponty lo que importa es —la manera de usar su propio cuerpo, el poner en juego simultáneamente su cuerpo y su mundo” (1957: 208)

Es así como Merleau-Ponty redefine el concepto de cuerpo usado en la filosofía; con ello desafía las dicotomías clásicas entre el alma y el cuerpo o entre un espíritu creativo y una materia inerte y pasiva. Al hacerlo arroja luz sobre aspectos clave del *habitus* de Pierre Bourdieu. Pues el análisis fenomenológico de Merleau-Ponty ‘afina la mirada’ respecto a la dimensión corporal del *habitus*; en el siguiente y último apartado se tratará este tema.

2.3.3.2 El efecto del género sobre los cuerpos: disposiciones prácticas

Al hablar de ‘conciencias encarnadas’, Merleau-Ponty traza algunas coordenadas desde las cuales es posible comprender sujetos que, siendo cuerpo, son también género; sin embargo, la fenomenología ha recibido numerosas críticas por centrarse en un análisis ligado más a la experiencia que a las condiciones objetivas que la posibilitan. Pierre Bourdieu, a través del concepto de *habitus* —pero también del de campo y capital—, se dio a la tarea de superar tal análisis fenomenológico sin caer tampoco en el error de las tradiciones estructuralistas, a saber, la consideración de los sujetos como reproductores de los mandatos culturales, con poco margen de acción. Tomar en cuenta al cuerpo en tales procesos ha sido una pieza clave dentro de la argumentación del sociólogo francés. Sin embargo, la reconsideración de las ‘conciencias encarnadas’ de Merleau-Ponty a la luz del *habitus* da una nueva vuelta de tuerca a la problemática que aquí me interesa: comprender el efecto del género sobre los cuerpos y, en especial, las formas en que el poder se arraiga en ellos.⁶⁴ Esclarecer estas cuestiones es la tarea de este último apartado.

Ya se ha señalado cómo el *habitus* emerge de unas condiciones objetivas específicas y engendra una serie de disposiciones prácticas. En *La dominación masculina*, Bourdieu arguye, gracias al socioanálisis que realiza del material etnográfico que recopiló en la Cabilia (Argelia), cómo a la división social del trabajo le precede una división sexual que define y marca actividades específicas a cada uno de los sexos. El traslape de una división social y una división sexual del trabajo da como resultado que la organización simbólica de las sociedades —y en el caso específico que Bourdieu

⁶⁴ Y que no sólo es aplicable a este, sino que arroja luz sobre la forma en que el yo, como conciencia encarnada, adquiere sentido a través de los procesos sociales. Entonces, no se trata de un regreso a un análisis fenomenológico sino de considerar la experiencia a la luz de las relaciones sociales en las que se gesta. Por otro lado, la vinculación entre Bourdieu y Merleau-Ponty tampoco es nueva; basta ver el trabajo que a este respecto ha realizado Nick Crossley (2001) en “The Phenomenological *Habitus* and Its Construction” y Olga Sabido quien en su tesis de doctorado “Sociología del extraño. Una perspectiva teórica” (2009) analiza la dimensión corporal que supone la construcción social del extraño, al enlazar cuerpo y sentido, a la luz de los planteamientos de Merleau-Ponty y Pierre Bourdieu.

analiza, la sociedad cabileña– se estructure a partir de la organización sexual, que sin embargo no es simétrica, pues subyace a ella un principio de supremacía masculina. Lo social se traduce en términos de género, dirá Marta Lamas (2002).

De aquí resultan dos formas de subjetivación concreta; dos *habitus*: uno masculino y otro femenino, que suponen formas específicas de ser y actuar. Éstos no son, sin embargo, discursos aprendidos, sino *matrices* que configuran las acciones y pensamientos; disposiciones prácticas⁶⁵ que inciden en las subjetividades. (Bourdieu, 2005). Que surgen sí, de las condiciones objetivas a las que están expuestos, pero cuya eficacia radica en la *encarnación de lo simbólico*, no como aprendizaje consciente, sino como disposición a la acción. Es entonces imprescindible señalar algunas de las capacidades de los cuerpos, siempre atendiendo el efecto del género sobre éstos.⁶⁶

Merleau-Ponty ya nos señalaba cómo el cuerpo nos instala en el mundo y se encuentra abierto a la significación práctica (cf. 1957). Con y contra⁶⁷ Merleau-Ponty, Bourdieu dirá que el cuerpo cuenta con cierta *intencionalidad práctica* que no pasa por un proceso consciente y que tiene que ver más bien con la capacidad del cuerpo para proyectarse en el mundo y, así, orientarnos en él (Merleau-Ponty indicará que los cuerpos están dotados de ‘cierto espíritu’, cf. 1957). Sin embargo, no basta con esta comprensión fenomenológica de la experiencia;⁶⁸ es necesario añadir que tal intencionalidad es producto de que los cuerpos se encuentran habitados por el mundo que habitan. Es decir, en tanto los guía un principio que tiene su origen en las condiciones objetivas a las que están expuestos.

El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el *cuerpo* que, gracias a sus sentidos y su cerebro, *tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él*, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado para ello de modo práctico mediante comportamientos que implican un conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión (Bourdieu, 1999:180; énfasis añadido).

⁶⁵ Gilbert Ryle asegura que las disposiciones prácticas de las que habla Bourdieu no tienen un sentido unívoco (*single track dispositions*) sino que pueden ser aplicables a múltiples situaciones (*multi track dispositions*) [cf. en Crossley, 2001: 118n]. Así, no se trata de recetas para la acción, sino de esquemas que orientan las acciones y pensamientos. Esquemas que dan lugar a un número infinito de prácticas.

⁶⁶ Los *habitus* y las capacidades corporales sobre los que descansan no se restringen a la constitución de un *habitus* masculino y otro femenino. Tan es así que es posible encontrar tantos *habitus* como campos existan (sobre todo de clase).

⁶⁷ Esta frase la retomó de Bourdieu, quien decía que no se trataba de realizar lecturas exegéticas de los autores sino de ir con y contra sus planteamientos (Bourdieu, 1993).

⁶⁸ En este sentido, Bourdieu realiza un análisis que da cuenta de las condiciones objetivas de la descripción fenomenológica del cuerpo como ser en el mundo. Aventaja a este respecto a Merleau-Ponty (Moreno, 2004).

En palabras de este autor, “el cuerpo se encuentra en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo” (Bourdieu, 1999: 199). O sea, adquiere significado en el mundo social gracias a las condiciones a las que está expuesto –recuérdese la construcción de la oposición sexual en el siglo XIX–, pero de tal exposición surge también una serie de disposiciones prácticas, es decir, los *habitus* como esquemas generales de percepción, pensamiento y acción. Cuyo origen se remonta a la estructuración del mundo social en torno a un sistema de oposiciones fundamentales, jerarquizantes y jerarquizadas (alto/ bajo, grande/ pequeño, fuerte/ débil, público/ privado, entre otras⁶⁹) que se encuentra doblemente determinado: por la división del trabajo social y por la división sexual del trabajo, lo dominante y lo dominado, lo masculino y lo femenino.⁷⁰

La intencionalidad práctica de la que habla Merleau-Ponty se hace así comprensible, desde una perspectiva sociológica, a partir del *habitus* y sus disposiciones prácticas, que resultan finalmente de la exposición de los cuerpos a unas condiciones objetivas específicas. Que para el caso que aquí nos ocupa, tendrán que ver con el principio de dominación masculina que estructura la organización simbólica y material de las sociedades.

Lógica que, al inscribirse en los pliegues del cuerpo, afecta la forma en que nos instalamos en el mundo y lo percibimos, al menos en dos sentidos: a) como un *ethos*, es decir, como una ética incorporada, que califica socialmente al cuerpo al valorarlo, pero que también lo vuelve un operador analógico al instaurar equivalencias entre el cuerpo, el espacio físico y el espacio social (cf. Rodríguez, 2003, y Bourdieu, 1991); y b) como una *hexis* corporal que implica una forma duradera de llevar y usar el cuerpo, que define y diferencia las formas de ser masculinas de las femeninas. (cf. Bourdieu, 2005).

De tal suerte que los actos masculinos serán percibidos como nobleza, como invitación a la trascendencia del cuerpo y a la apropiación del espacio público, incluso a través de la palabra;⁷¹ mientras que la femineidad, vivida a través del cuerpo como un ser para otro, se experimenta en torno al recogimiento y la sumisión. A este respecto, la soltura en las formas de expresarse corporal

⁶⁹ Para una apreciación más detallada de este cuadro de oposiciones véase el elaborado por Bourdieu en 2005: 23.

⁷⁰ Recuérdese que, para Bourdieu, el espacio social está sobredeterminado sexualmente, no existe un reducto de él que no sea pueda ser significado a partir de los principios masculino o femenino (Bourdieu, 1991: 2005).

⁷¹ A propósito de esto, Deborah Cohen y Lessie Jo Frazier (2004) muestran cómo, en México, los estudiantes encarcelados en el 68, varones en su mayoría, fueron sometidos a torturas con el objetivo de humillarlos, pero también de feminizarlos simbólicamente; mientras que ellos buscaban a través de las discusiones en las celdas trascender esa experiencia que los conminaba al cuerpo por medio del logos, de la palabra.

y verbalmente denota una posición dominante, mientras que la timidez, la inseguridad respecto al propio cuerpo, evidencian una posición dominada⁷² (Bourdieu, 2005).

La construcción de dos *habitus*, masculino y femenino, conlleva por tanto dos maneras de relacionarse con el cuerpo que, inculcadas a través de rituales diarios, de procesos de socialización que conciertan el acuerdo entre las estructuras objetivas y subjetivas (el maquillaje, la separación de los cuerpos en los juegos, los deportes, etc.), denotan la posición ocupada por los sujetos en el espacio social (como dominante o dominado, como masculino o femenino; cf. Bourdieu, 1986). Así, por ejemplo, la falda⁷³ no es sólo un pedazo de tela que cubre el cuerpo, también condiciona sus movimientos, pero sobre todo, sirve como un recordatorio de lo femenino. En una entrevista a Bourdieu hecha por Catherine Portevin, Bourdieu relataba lo que sigue:

Es difícil comportarse correctamente cuando se lleva una falda. Si usted es un hombre, imagínese en una falda, más bien corta, y trate de ponerse en cuclillas, de levantar un objeto del piso, sin moverse de la silla y sin abrir las piernas... La falda es un corsé invisible que impone en los modales una atención y una retención, una manera de sentarse, de caminar. Tiene finalmente la misma función que la sotana. Llevar una sotana es algo que realmente transforma la vida, y no sólo porque uno se vuelve cura a los ojos de los demás. Se te recuerda constantemente tu estatus con ese trozo de tela que interfiere entre tus piernas, y que para colmo es una interferencia de tipo femenino. ¡No puedes correr! Todavía veo a los curas de mi infancia levantándose las faldas para jugar a la pelota vasca.

La falda es una suerte de recordatorio. La mayoría de los dictados culturales sirven para recordar el sistema de oposición (masculino/ femenino, derecha/ izquierda, alto/ bajo, duro/ blando...) en que se funda el orden social. Oposiciones arbitrarias que terminan por prescindir de justificativos y que se registran como diferencias de naturaleza. Por ejemplo, en el "Coge el cuchillo con la mano derecha" se transmite toda una moral de la virilidad, y en esa oposición entre la derecha y la izquierda, la derecha es "naturalmente" el lado de la *virtus* como virtud del hombre (*vir*) (Bourdieu, 1998: 4).

Los *habitus*, como disposiciones encarnadas, orientan las acciones, las percepciones y los pensamientos. Es decir, las definen y al hacerlo las posibilitan al mismo tiempo que las constriñen. Marcan nuestro horizonte de lo posible y lo pensable. Orientan el sentido de nuestras acciones y pensamientos e incluso de nuestras emociones.

De este ajuste casi inmediato de las estructuras objetivas y los *habitus* resulta el sentido práctico. Esta categoría, junto con la *doxa*, dan cuenta de la actitud natural de la que hablaba Schütz; se trata, para Bourdieu de la naturalización del orden social; de la historia olvidada como tal gracias a mecanismos de deshistorización –los rituales cotidianos y los procesos de socialización de los que se hablaba más arriba (Bourdieu, 1991 y 2005) que revisten de un halo natural al mundo social, olvidando que la experiencia es producto de las condiciones objetivas en las que se gesta. Habrá que

⁷² Situación que se expresa en la incomodidad de algunas mujeres para hablar en público o entre los sujetos que visitan lugares poco frecuentados por su grupo (véase Bourdieu, 2005 y 1986).

⁷³ Jorge Galindo, en una ponencia presentada en el Primer Encuentro de Sociología de la UAM en 2007, hablaba de la forma en que el uso del tacón dificulta los movimientos de las mujeres, y con ello contribuye a la percepción del ser femenino como un ser frágil o débil.

añadir además que sólo a través de un cuerpo que ha adquirido disposiciones para la práctica gracias a su exposición a ciertas regularidades es comprensible la inmediatez del mundo social y su aparente naturalidad,⁷⁴ pues es en el cuerpo donde convergen las estructuras objetivas y los *habitus* como estructuras subjetivas. De ahí que Bourdieu afirme que el sentido práctico es una visión cuasi corporal del mundo (1991) al tratarse de un acervo de conocimiento común no cuestionado,⁷⁵ una suerte de memoria colectiva que se incorpora en los cuerpos y que dota a los sujetos de una comprensión práctica del mundo.

Este sentido práctico, sin embargo, no implica un aprendizaje consciente de los esquemas generales que orientan las acciones de los sujetos, ni la reproducción casi mecánica de las estructuras objetivas. Por el contrario, los sujetos, ya se ha dicho, *‘viven’* lo social, a través del cuerpo. Falta aclarar cómo es esto posible. Merleau-Ponty, al señalar el compromiso de los cuerpos en el mundo, apunta ya una clave muy importante (1957).

La facultad de los cuerpos para comprometerse en las situaciones que se les presentan supone que los sujetos pueden comprender situaciones sin siquiera pensarlas. Por tal motivo, ponen entre paréntesis cualquier tipo de cuestionamiento respecto a los marcos desde los cuales actuamos en la vida cotidiana. El ejemplo del jugador de fútbol es una metáfora recurrente en Bourdieu para explicar esta inmersión en el juego. Los jugadores, al estar comprometidos en una situación, no se detienen a pensar la mejor estrategia o las reglas que habrán de acatar para dar continuidad al juego. Este saber se encuentra ya incorporado, funge como un sentido práctico que resulta del ajuste entre lo objetivo y lo subjetivo, pero también de la facultad de los cuerpos para involucrarse en el mundo. Así, participar en una sociedad no es sólo reproducirla sino *‘vivirla’*, es decir, comprometerse en ella, sin que eso implique un proceso consciente.

El orden social, en palabras de Bourdieu, saca provecho de la apertura de los cuerpos al mundo, a la significación práctica, dirá Merleau-Ponty. A su capacidad de trascendencia –recuérdese la distinción del fenomenólogo francés entre *cuerpo actual* y *cuerpo habitual*– que supone la capacidad del cuerpo para acumular experiencias, sin necesidad de repetir la situación originaria. Y

⁷⁴ Naturalidad que no se cuestiona sino hasta que existe un momento de ruptura o de crisis, que reelabore o actualice tales acervos de conocimiento, base del sentido común.

⁷⁵ De ahí que la *doxa* constituya una paradoja. —La verdad es que nunca he dejado de asombrarme ante lo que podría llamarse la *paradoja de la doxa*: el hecho de que la realidad del orden del mundo, con sus sentidos únicos y sus direcciones prohibidas, en el sentido literal o metafórico, sus obligaciones y sus sanciones, sea *grosso modo* respetado, que no existan más transgresiones o subversiones, delitos y —duras— [...] o más sorprendente todavía, que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales.” (Bourdieu, 2005: 11).

a partir de ahí conformar esquemas o hábitos que guían las percepciones y los movimientos corporales, como con la falda. Sin embargo, al comprometerse en el mundo, no sólo actúan lo social, sino que también contribuyen a la legitimación del mundo y sus desigualdades.

La *illusio* como creencia en el juego y deseo por participar en él (cf. Bourdieu, 1991) sólo es eficaz a partir del compromiso de los cuerpos en el mundo. No en vano Bourdieu la define como una “inversión primordial en los juegos sociales” (Bourdieu, 2005: 65). El principio de supremacía masculino que organiza a las sociedades configura la *illusio* –la aparente naturalidad de la desigualdad sexual– que finalmente compromete a los sujetos y, en el caso de las mujeres las hace participes de su propia dominación. La dominación se vuelve entonces somatizada, pues nuestro esquema corporal (nuestro punto de partida y apertura al mundo; cf. Merleau-Ponty, 1957) aplica al mundo y a sí mismo principios estructurados en un espacio jerarquizado. Dominación que además no se expresa sólo a través de violencia física, sino también y quizá de manera más importante como violencia simbólica, sea al demarcar nuestras acciones o sea al definir las categorías desde las cuales aprehendemos al mundo y los estados afectivos que nos genera.

La violencia simbólica se expresa entonces en la definición de nuestro horizonte de posibilidades, en la demarcación de lo posible y lo pensable, del que se hablaba más arriba. Y que vuelve a las prácticas ‘sensatas’, lo que supone un ajuste entre nuestras expectativas y las de los otros. Tal ‘sensatez’ funge como un mecanismo de regulación social, o en términos llanos, una forma particularmente sutil que impide que alguien se salga de su lugar. Es decir, si los agentes ocupan posiciones diferenciadas que implican relaciones de dominación, las disposiciones prácticas que adquieren son también formas de distinción que definen las prácticas sensatas de las que no lo son, dependiendo de la posición que se ocupa en el espacio social. Por ejemplo, la interrupción voluntaria del embarazo como un derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo parecía inconcebible e insensata hasta principios del siglo XX. La lucha feminista por la emancipación de las mujeres ha logrado no sólo visibilizar esta problemática sino volverla una práctica ‘sensata’ o al menos posible para las mujeres, aún cuando existan sectores que se opongan férreamente a ella.

Por otro lado, la violencia simbólica al expresar la capacidad de los sectores dominantes para imponer una definición de lo real, supone también una dimensión cognitiva, pues se aplican categorías forjadas desde los marcos dominantes. La contribución de los dominados a su dominación, en palabras de Bourdieu, consiste en la aplicación de criterios que se desprenden de los marcos cognitivos dominantes (2005).

Ahora bien, la violencia simbólica no está exenta de una dimensión afectiva. Por el contrario, el deseo por participar en el juego –la adhesión a la *illusio* y la creencia en la *doxa*– es una forma de *libido*, socialmente instituida, que supone la in-corporación de anhelos y la búsqueda de satisfacciones o en otras palabras, inversiones afectivas,⁷⁶ dentro de las estructuras de prestigio y por ende de dominación que se juegan en toda sociedad. En ese sentido, la afectividad es una forma de relación dialógica⁷⁷ que se configura a través del entramado social y sus atropellos. Nuestros afectos y desafectos si bien se juegan en el día a día son también producto de la historia, baste un ejemplo: la relación entre madres e hijos, hoy en día considerado un vínculo afectivo primordial, no era así al menos para las aristócratas europeas del renacimiento. En medio de las necesidades de su clase por asegurar su linaje a través de la descendencia y frente a la hostilidad del medio –recuérdese que se trata aún de una sociedad guerrera acechada por las continuas pestes y peligros que encerraba la naturaleza– las mujeres nobles tenían poco tiempo e incluso poca disposición para entablar vínculos afectivos con sus hijos. Su relación era más bien distante, producto de la posición social que ocupaban (cf. King, 1993). Difiere mucho de la imagen actual que hoy tenemos acerca de la maternidad y en particular de las inversiones afectivas que hoy por hoy realizan las mujeres en relación a sus hijos, en particular en las clases medias. Un proceso parecido sucede con la paternidad y cómo se ejerce hoy en día. En todo caso, las inversiones afectivas no dejan de relacionarse con las estructuras de dominación: deseamos nuestra propia dominación o el afán de dominar, dirá Bourdieu. En el caso de las relaciones entre los sexos esto se hace evidente:

En la medida en que la socialización diferencial dispone a los hombres a amar los juegos de poder y a las mujeres a amar a los hombres que los juegan, el carisma masculino, es por una parte, la fascinación del poder, la seducción que ejerce la posesión del poder, por sí misma, sobre unos cuerpos cuyas pulsiones e incluso cuyos deseos están siempre socializados. La dominación masculina encuentra uno de sus mayores aliados en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominador de categorías de pensamiento engendradas en la relación misma de dominación, *libido dominantis* (deseo del dominador) que implica la renuncia a ejercer en primera persona la *libido dominandi* (deseo de dominar). (Bourdieu, 2005: 102)

Pero esto también tiene connotaciones negativas. Los costos afectivos de las desigualdades entre los sexos en el marco de las relaciones laborales por poner un ejemplo dan cuenta de ello: las mujeres al no lograr adecuarse a unos puestos definidos en función del ordenamiento simbólico que privilegia lo masculino generalmente lo resienten en sus cuerpos. Bourdieu señala al respecto.

⁷⁶ Al hablar de inversiones no aludo a ningún tipo de cálculo premeditado en función de unos beneficios. Más bien lo retomó en el sentido que Bourdieu lo hace, es decir cómo metáfora de un proceso que supone la vinculación afectiva de los sujetos con el orden social. El compromiso de los cuerpos con el mundo social y aquí con el género, se da también en términos afectivos.

⁷⁷ De hecho, Elias a propósito de los universales de la sociedad humana dice —la búsqueda de satisfacciones por parte de una persona se orienta por principio a otras personas y que la satisfacción misma no depende tan sólo del propio cuerpo, sino también y en gran medida de las demás personas. Esta es, de hecho, una de las interdependencias universales que vinculan socialmente a los hombres” (Elias, 2008: 160)

La definición tácita de la mayoría de los puestos de dirección supone una forma de levantar la cabeza, de modular la voz, seguridad, desenfado, el "hablar para no decir nada", y si ella habla con más intensidad de la cuenta, con seriedad o ansiedad, pues eso resulta inquietante. Sin analizarlo siempre, las mujeres resienten todo esto, a menudo en sus cuerpos, como una forma de estrés, tensión, sufrimiento, depresión." (Bourdieu, 1998)

La violencia simbólica juega entonces un papel primordial en emociones tales como la vergüenza, la inseguridad, o la timidez. Como se verá más adelante, la menstruación en tanto se significa a la luz de la desvalorización del cuerpo femenino y a través de un proceso civilizatorio que la confina a lo privado, junto con toda expresión de las "necesidades naturales" se experimenta frecuentemente de forma negativa,⁷⁸ al grado de que se percibe un sentimiento de incomodidad con el propio cuerpo.⁷⁹

Recapitulación

Hasta aquí se ha visto cuál ha sido el efecto del género sobre los cuerpos aunque ya se han sentado también algunas premisas que sostienen la otra cara de la moneda, a saber el compromiso de los cuerpos con el género. En ese sentido, la propuesta bourdiana respecto a la constitución de *habitus* diferenciados entre hombres y mujeres se afinó, toda vez que se consideraron con más detalle algunos puntos implicados en la organización social y simbólica del género con las disposiciones corporales que engendra. Así, se examinaron las relaciones entre cultura y género. Y en particular las dimensiones simbólicas que implica. A la par se dio cuenta de las desigualdades que subyacen a lo simbólico, tal y cómo hasta ahora se ha estructurado y con ello de las valencias negativas, que se asocian reiteradamente a lo femenino, en contra de las positivas, asociadas a lo masculino. Esto trazó los criterios generales que configuran los esquemas de percepción con los que se aprehende al mundo y sobre todo al cuerpo sexuado. Por otro lado, se cuestionó la concepción de un cuerpo pasivo e incapaz de conocer y se reivindicó el compromiso de los cuerpos con el mundo, y por ende, con el género. Esto fue posible gracias a los aportes de Judith Butler y Maurice Merleau-Ponty, principalmente. Con ello, se han sentado las bases para un mejor entendimiento de las entrevistas. Sin embargo, y dado que éstos no son procesos abstractos, habrá que considerar las matrices históricas en las que se gestan. Con ayuda de las entrevistas, podremos situar con mayor facilidad en qué condiciones se establece la relación entre el género y sus disposiciones y cuáles son sus consecuencias. Doy paso así al tercer capítulo.

⁷⁸ Aunque esto va acompañado de otra clase de sentimientos. En lo que toca a la primera menstruación, se vive como un episodio significativo y hasta anhelado en tanto supone un tránsito en la vida de las mujeres (Marván, Vacío, García y Espinosa, 2007) por lo que genera sentimientos ambivalentes.

⁷⁹ Y no sólo en las entrevistas aquí recopiladas, esto se reafirma con los estudios hechos por Roselló (2003) y Marván, Vacío, García y Espinosa (2007). Y queda ratificado por los mensajes publicitarios de toallas sanitarias, tampones y medicamentos que apuestan a que sus productos eliminen o al menos disminuyan las molestias de "esos días" (Marván, Cortés y Lama, 2004).

CAPÍTULO III

3. EL COMPROMISO DE LOS CUERPOS CON EL GÉNERO

*No es una tarea prescriptiva que tengamos que
empeñarnos en realizar, sino una tarea en la
que estamos empeñados todo el tiempo*
Judith Butler, a propósito de la performatividad del género

Bajo un espíritu simmeliano es posible decir que en la fugacidad de lo cotidiano se halla la impronta de las grandes estructuras. Esto es válido para el ejercicio interpretativo que aquí realizo; este capítulo presenta algunos fragmentos del material empírico recopilado que develan, al tiempo que afinan nuestra mirada, la relación recursiva entre cuerpo y género, relación que supone procesos de largo alcance pero que se (re)produce en el acontecer diario.

Así, las entrevistas son un botón de muestra del compromiso de los cuerpos con el género. Si, como ya decía Bourdieu, lo social se aprovecha de la facultad cognoscitiva de los cuerpos, aquí el género como organización social y simbólica se hace cuerpo, en la medida en que se aprovecha de esta facultad y engendra disposiciones cognitivo-afectivas y conductuales acordes con éste. Sin embargo, esto no es un proceso abstracto; cómo muestran las entrevistas, se configura a partir de matrices históricas particulares, donde el género, como organización socio-simbólica, juega un papel central.

El conjunto de las entrevistas trazó así varias pistas: la convivencia de tradiciones hispánico-mesoamericanas en los saberes del cuerpo, aún cuando el saber médico-anatómico o científico se haya establecido como dominante, por un lado, y por otro, un proceso civilizatorio que, a la par de una interdependencia cada vez mayor entre los individuos, transformó los comportamientos y los afectos al racionalizarlos y ensanchar los umbrales de vergüenza y pudor.

A partir de tales consideraciones, presento este capítulo; lo estructuré en tres apartados; en el primero introduzco a mis entrevistados: ¿quiénes son?, ¿a qué se dedican?, ¿cómo, cuándo y dónde los contacte? En la segunda parte del capítulo esclarezco algunos saberes que se han gestado en torno a los cuerpos sexuados y las disposiciones que engendran, en particular de las tradiciones hispánicas, mesoamericanas y científicas que hoy en día juegan un papel relevante, al menos en los discursos producidos por mis entrevistados, además de sus formas de circulación. Por último, doy cuenta de las consecuencias afectivas que acarrea la significación social de los cuerpos sexuados y sus disposiciones a través de una primera aproximación sociológica a la menstruación, en el entendido de que se trata de un fenómeno fisiológico socialmente construido que supone la incorporación de las desigualdades sobre las que se ha estructurado el orden simbólico.

3.1 Los personajes

Antes de dar paso a las entrevistas y su interpretación, quisiera trazar una semblanza, por demás breve, de quienes generosamente compartieron conmigo algunos fragmentos de su propia historia.

Se trata de un grupo de siete personas radicadas en la ciudad de México. Aquí, serán nombradas por una sigla que indique su pertenencia genérica y un número que señale su edad. Cabe advertir que se hizo un corte generacional en aras de propiciar un análisis comparativo posterior.

Participante	Sigla
Mujer, 20 años	M20
Mujer, 21 años	M21
Mujer, 23 años	M23
Varón, 22 años	V22
Mujer, 44 años	M44
Varón, 51 años	V51
Mujer, 72 años	M72

Un primer grupo está compuesto por cuatro jóvenes; tres mujeres y un varón. Todos son estudiantes de licenciatura en sociología de la FCPyS de la UNAM. Cuando ocurrió la entrevista las mujeres tenían las edades que siguen: 20, 21 y 23 años; mientras que el varón contaba con 22 años. Cabe aclarar que M20 nació en Hidalgo y vino a estudiar a la ciudad de México. Los restantes son originarios de esta ciudad. Todos son solteros⁸⁰ y se dedican de tiempo completo a sus estudios.

El segundo grupo lo conforman dos adultos. La mujer tiene 44 años y es licenciada en pedagogía, aunque no ejerce su carrera. Se dedica a las labores domésticas y realiza manualidades que vende ocasionalmente entre sus familiares y amigos. Está casada y tiene dos hijos varones que tenían, en esa fecha, 9 y 10 años respectivamente. Por otro lado, el varón tiene 51 años; estudió hasta el tercer grado de secundaria, aunque no la concluyó, pues prefirió trabajar en el negocio familiar (una tienda de abarrotes). Actualmente se dedica al transporte de línea blanca. Se encuentra separado de su esposa y tiene dos hijas, de 21 y 16 años, de las que él se hace cargo.

Y el tercer grupo lo integra una mujer de 72 años que se dedica al hogar. No me especificó qué grado de escolaridad alcanzó, aunque sí me dijo que sólo aprendió a leer, escribir y hacer cuentas, pues su familia no consideró necesario que siguiera estudiando. Sin embargo, a ella le hubiera gustado aprender un oficio, según me dijo en la entrevista. Se divorció en 1975 y su ex esposo

⁸⁰ Aunque M20 tenía una pareja estable al momento de la entrevista.

murió en 1991, dieciséis años después del divorcio. Tiene tres hijos de 52, 51 y 41 años; y ocho nietos, cinco varones y tres mujeres.

3.1.1 Preámbulos

Por último, no puedo dejar de mencionar el tono general de las entrevistas y, en ese sentido, dar cuenta de lo que supone una transcripción.

Uno de los retos más grandes fue crear un espacio íntimo en el que mis entrevistados pudieran expresarse sin restricciones. Creo haber cumplido con esto; sin embargo, advertí cierta incomodidad e incluso tensión y resistencia para hablar de temas relacionados con el nombramiento de los genitales y los cambios que se llevaban a cabo en la pubertad,⁸¹ tensión que aumentaba conforme avanzaba la edad y que se manifestaba en la entonación de la voz (se registraba un cambio) y en risas al verse cuestionados. Ahora bien, las actitudes específicas serán señaladas junto con las respuestas y su análisis, que se presentarán en la siguiente sección del capítulo.

Esto, sin embargo, alude a lo que queda fuera de la transcripción de la entrevista, pues ésta borra todo aquello que no fue enunciado verbalmente (cf. Bourdieu, 1999b). Es mi labor entonces dar cuenta de esos momentos no verbales de la entrevista: de la forma en que se habló, del tono que se usó, de los gestos, las posturas y las miradas, de los silencios y los sobreentendidos. En suma, de todo aquello que no fue dicho pero que servirá de marco para la interpretación de lo que sí fue enunciado. Doy paso ahora a la interpretación que di a esas charlas.

3.2 Apre[he]ndiendo el cuerpo, nombres y formas: un vistazo a nuestros esquemas de pensamiento

El objetivo primario de este apartado consiste en rastrear algunas de las tradiciones que nutren los acervos de conocimiento de mis entrevistados a fin de ubicar las matrices históricas que sostienen sus disposiciones (*habitus*) y cómo el género se configura a través de ellas. Este ejercicio se apoya en una premisa básica: la relevancia del conocimiento en la constitución de la sociedad (Vera, 2002), donde nuestros acervos de conocimiento compartidos (que se expresan a través del lenguaje) entablan una relación recursiva con la sociedad: siendo producidos por ella contribuyen a (re)producirla (Berger y Luckmann, 1995 y Vera 2002). En ese

⁸¹ Hay que recordar que las entrevistas giraron en torno a tres temáticas: las formas de nombrar y percibir al cuerpo, los cambios que se vivieron en la pubertad y/o menopausia, y la estructuración de las subjetividades a partir de la diferencia sexual.

sentido, los saberes que se gestan alrededor de los cuerpos igualmente los producen y encaminan en un sentido particular.⁸²

Antes de presentarlo, creo necesario aclarar una asociación que subyace a las entrevistas, aquella que relaciona cuerpo y sexualidad, pero también intimidad y tabú. Charlar sobre el cuerpo no adquirió ninguna connotación particular; sin embargo, hablar del cuerpo femenino o masculino remitió a todos al ámbito de la sexualidad, a algo que consideraban muy íntimo y a lo que había que referirse con pudor. Y eso me incluyó; en algunas ocasiones, arrastrada por esta lógica (de la que no me di cuenta hasta realizar un análisis más detallado), guíe la entrevista hacia senderos que tenían más que ver con el ejercicio de su propia sexualidad, que con mis intereses más próximos.

M23. En realidad, no sé por qué sea pues, pero sí creo que, que no con todo, no todos los hombres hablan con las mujeres sobre lo que sienten ¿no?, y no todas las mujeres hablan con los hombres sobre lo que sienten. Sí creo que deba haber así como algunos que lo hagan ¿no? Pero no todos, porque es como que te cierras al otro, siento que las diferencias de género están tan marcadas en los roles sociales, que al hablar de tu *cuerpo* es algo como muy *íntimo*, como *muy tuyo*, y te sientes tan diferente al otro que das por entendido que no, que no va a haber comprensión, que no va a haber ese diálogo ¿no?⁸³

E. ¿Tanto a nivel familia como a nivel sociedad?

V51. Sí, de las dos formas, cuando yo era niño, era muy diferente, había, había como esa palabrita, que le llaman *pudor*... este, se abstenía luego de mencionar todo eso, de hablar sobre ese tema.

E. ¿En qué consiste ese pudor?

⁸² Por poner un ejemplo, pensar y sentir, en la tradición hegemónica de Occidente, conforman una pareja de opuestos que se concatenan con otras tantas distinciones [pensamiento=alma=masculino=cultura vs. sentimiento=cuerpo=femenino=naturaleza]. Pensar es una actividad que involucra el alma o el espíritu y no el cuerpo, mientras que sentir es esencialmente una experiencia corporal. Que existan dos verbos, con etimologías distintas, es ya un indicador de esta separación. El acto de conocer entonces se dirige al alma y no al cuerpo (recordemos, la separación entre *res cogitans* y *res extensa* de Descartes). Sin embargo, esto no es igual para los nahuas; el verbo *mati*

tiene el sentido de conocer a alguien. Decir nimitzmati significa “te siento” es decir, “te conozco” [...] el verbo mati tiene una gran cantidad de opciones en cuanto a la carga semántica: “saber (algo),” “sentir (algo),” “sufrir interiormente (por una cosa),” “tener remordimientos,” “imitar,” “decir chistes,” “engañar,” “encantar,” “seducir”. Decir notenco nicmati “en mi labio lo siento”, equivale a decir en castellano “lo sé de memoria”, de la misma manera, decir inin ahmo nicmati “esto no lo siento” o ahmo nicmati “no lo siento” viene a significar lo que en castellano se tendría que decir “esto no lo sé” o “no lo sé” (Tlacatzin Stivalet, citado por Aguado, 2004: 167; énfasis añadido).

Pensar y sentir no son, para la cosmovisión nahua, una pareja de opuestos, sino una experiencia conjunta, y sus estructuras lingüísticas nos lo muestran. En ese sentido, cuerpo y alma tampoco se distinguen tajantemente. Por el contrario es en la *teyolia* [corazón], centro anímico que vincula al cuerpo con el cosmos, donde radican los procesos emocionales pero también los racionales. López Austin nos dice:

Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. *Aun los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón, y no en el hígado ni en la cabeza* (López Austin, citado por Aguado, 2004: 164; énfasis añadido).

⁸³ Interrogada respecto a si existía un diálogo o no entre ambos sexos sobre lo que acontecía en su cuerpo.

V51. ¿En qué consistía? Pues le volteaban la tortilla, por decirlo, le cambiaban a que era una *forma de respeto a la intimidad de cada persona*. No se podía hablar de eso, porque era... lo tomaban... lo cambiaban... era como sinónimo de respeto no hablar de eso.

E. Y ahora ¿ese respeto se ha perdido?

V51. Pues no se puede decir que se ha perdido, simplemente hay más educación, yo pienso que debe seguir así.

E. ¿Cuáles crees que han sido los factores que hayan propiciado ese cambio?

V51. Los factores que hayan propiciado ese cambio... pues fueron, yo creo que tantos problemas que había referente a eso, que estaban ocultos, tantos problemas, por decir, *salió esta enfermedad del SIDA, salió enfermedades venéreas como es gonorrea, chancros, etc. etc. Por todo eso dio pie para tratar de evitar todo ese tipo de enfermedades, salió a relucir mas todo ese tema de la sexualidad...* yo pienso que está bien, que quién sabe si se haya evitado, ¡verdad! pero pues está bien.⁸⁴

E. ¿Crees que a nivel sociedad exista un dialogo entre los dos sexos sobre lo que pasa en el cuerpo del otro?

M72. En esta actualidad, yo creo que sí, ¿no? Antes sí era más, más cerrado en todo eso, pero ahorita en esta actualidad la mayoría de las *parejas* sí han de comentar toda esa situación.

E. Pero ¿por qué antes no?

M72. Por lo mismo, antes había muchos *tabúes*, una exagerada moral, exagerado todo era, en todos los sentidos, no era tan abierta como la de ahora, aunque le habían de bajar un poquito, que no fuera tan descarado, porque ahora sí ya se mandan ¡de a tiro! En todo y para todo [risas], ésa es mi manera de pensar, pero me pongo también en la situación de la actualidad, porque ya no son los mismos tiempos de antes, míos, a los que vive ahora la juventud.

Al relacionar el cuerpo con la sexualidad, las entrevistas dejaron ver uno de los principios que subyacen a nuestros esquemas generales de pensamiento. Y que ya ha sido largamente trabajado por los y las teóricas sociales.⁸⁵ Habría que añadir que cuerpo y sexualidad se relacionan con lo natural y, por consiguiente con lo femenino (cf. Bourdieu, 2005: 23 y Héritier, 2007). No es casual que además tenga que ver con lo íntimo.⁸⁶

3.2.1 Saberes del cuerpo, entre la metáfora y la ciencia

Indagar de dónde vienen algunas categorías cognitivas en relación a los cuerpos sexuados será entonces el primer paso que nos aproxime a develar su construcción social. Llevar hasta ahí el análisis implica preguntarse y preguntarle a las personas que participaron en esta investigación ¿cómo nombramos al cuerpo?, ¿qué fuentes nutren ese conocimiento?, ¿de dónde obtenemos ese saber y a quiénes podemos transmitirlo? Cuando las personas que colaboraron con este proyecto

⁸⁴ Interrogado sobre si existía una restricción para nombrar aquellas partes del cuerpo que tienen una connotación sexual.

⁸⁵ Entre las que se puede mencionar a Susan Bordo, Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Françoise Héritier y Marta Lamas.

⁸⁶ Aunque tal vínculo también tendrá que ver con los umbrales de la vergüenza que cada grupo social establezca. Elias mostró cómo en Occidente, estos límites se ensancharon al crear figuraciones cada vez más interdependientes (1987).

eran interrogadas respecto a la nominación que hacían del cuerpo los nombres que utilizaron fueron.⁸⁷

Mujeres					Hombres	
M20	M21	M23	M44	M72	V22	V51
<i>cola pompas</i>			<i>glúteos nalgas pompas cola</i>		<i>pompis</i>	<i>glúteos nalgas</i>
<i>pene pajarito</i>	<i>pene</i>	<i>pilín</i>	<i>pene</i>	<i>pene</i>	<i>pene pajarito pilín verga</i>	<i>pene pajarito</i>
<i>senos chichis chichinas</i>	<i>senos, pechos bubbies</i>		<i>senos chichimecas chichis bubbies</i>	<i>pechos</i>		
						<i>testículos huevos</i>
<i>vagina palomita</i>	<i>vagina pucha</i>	<i>vagina</i>	<i>vagina</i>	<i>vagina</i>		
				<i>brazos piernas estomago oidos boca ojos cabeza</i>		<i>aparato digestivo, circulatorio pies manos cabeza estomago hígado riñones</i>

Esta lista, aunada a las formas y modos en que enunciaron tales nombres, permite deducir algunas claves que orienten la interpretación. En primer lugar, se observa un acervo de conocimiento compartido, pues en lo general pueden establecerse similitudes entre todas las respuestas. Llama mi atención que las personas de mayor edad (V51 y M72) fueron las únicas que mencionaron órganos que no tenían que ver con una distinción de género. Su respuesta fue una estrategia –que no necesariamente fue consciente, sino que tuvo que ver con una situación tensa a la que trataron de escapar, sin siquiera pensarlo– para desviar la atención de la pregunta que se les hizo, a saber ¿cómo nombras aquellas partes que tienen una connotación sexual?

E. Esas personas o esas fuentes ¿cómo han nombrado las distintas partes del cuerpo, sobre todo las que tienen una connotación sexual?

⁸⁷ Este cuadro tiene el propósito de enumerar únicamente los nombres; no tiene ninguna intención estadística o representativa de algún grupo en particular. Saltan a la vista algunas casillas vacías, esto tiene que ver con la propia dinámica de la entrevista a profundidad, pues no traté de que respondieran a un cuestionario rígido, por lo que las respuestas no fueron homogéneas. Entre las desventajas de este cuadro, creo, la más grave es que borra las formas en que se enunciaron estos nombres. Sin embargo, aludiré a ellas líneas abajo. Las distintas gradaciones de gris diferencian por grupo de edad (jóvenes, adultos, adultos mayores).

V51. Pues unos... ha habido abstenciones por parte de los padres, por parte de la primaria, de la secundaria, pero de ahí en fuera han nombrado el aparato digestivo, circulatorio... lo han nombrado, pies, manos, cabeza, estomago... hígado, riñones, todo ese tipo de cosas, que nos enseñaban; a lo sexual se refirieron muy poco, pero, pues, comienzas con bromas como es el pajarito, que quien sabe que... que, todo ese tipo de cosas, ahí va uno oyéndolas, va uno nombrándolas...

E. Pero ¿cuáles han sido esos nombres que les han puesto a ese tipo de partes?

V51. *Este, pues a los testículos, les dicen los huevos [con incomodidad]; a los glúteos, pues que las nalgas y así.*

E. *Cuándo tú hablas sobre esas partes, ¿tienes alguna forma especial de nombrarlas?*

V51. *Por lo general yo procuro hacerlo...en los términos que están en las escuelas ¿no?, como son... el pene, los glúteos, eh... las manos, la cabeza.*

E. De chica ¿quién fue la persona que te enseñó los nombres de las distintas partes del cuerpo?

M72. Las distintas partes del cuerpo, pues, parece que me acuerdo que fue mi hermana.

E. Y ¿cómo las nombraba?

M72. Pus como son.

E. ¿Cómo son?

M72. Pues así, que los brazos, los pechos, las piernas, el estomago, los oídos, la boca, los ojos, todo, la cabeza.

E. *¿Los que tienen una connotación sexual como vagina, glúteos?*

M72. *No sé... en mis tiempos eso estaba muy oculto, la verdad [risa] casi no se nombraba nada de eso.*

E. ¿Tú cómo haces referencia a esas partes?

M72. *Pues... como son... los, las partes que corresponden a cada lugar del cuerpo.*

E. *Cuando hablas de las partes sexuadas del cuerpo ¿cómo te refieres a ellas?*

M72. *Pues... igual como las tienen todos, en el mismo lugar ¿no?, yo digo.*

E. Pero ¿cómo?

M72. Pues lo de la mujer, que los pechos, que le van creciendo, tiene la vagina, pues que es lo más indispensable, lo sexual.

E. Y ¿en el caso del hombre?

M72. Pus en el caso del hombre, más bien lo único que tiene y se ve pues es el pene, nada más.

A partir de este acervo de conocimiento compartido –me refiero al cuadro expuesto más arriba– se pueden establecer al menos dos criterios que lo organizan. El primero tiene que ver con las tradiciones que nutren estos saberes y el segundo considera el contexto en el que son utilizados. Por ahora me centrare sólo en el primer criterio.

El conjunto de las entrevistas deja entrever dos grandes tradiciones que conviven y nutren nuestros acervos de conocimiento respecto al cuerpo. Por un lado, se encuentra la ciencia (tal vez no en su versión más dura, pero sí la filtrada, en especial, por los sistemas escolares). Mientras que en el otro extremo se encuentra una suerte de saber anónimo o de sentido común, que es calificado como *metafórico* (M20), *gracioso* (M44), *vulgar*, *más directo* (V22) u *obsceno* (V51).⁸⁸ Este último, a diferencia del saber científico, tiene orígenes un poco más heterogéneos, como nos lo indican ya los calificativos que recibe. Valdrá la pena detenerse, aunque de manera breve, en las fuentes que nutren ambos saberes, antes de hacer mención de dos aspectos que llamaron mi atención durante las

⁸⁸ La utilización de ambos tipos de saber tendrá que ver más con el contexto en el que se encuentren que con el saber en sí mismo. Aludiré a esto en otro apartado.

entrevistas: el estatus ontológico de la ciencia y el uso de la metáfora o los dobles sentidos del lenguaje para referirse al cuerpo genéricamente diferenciado (o más bien al área genital)

3.2.1.1 De un cuerpo único a dos opuestos

Hablar de vaginas y penes o de testículos y ovarios no es casual. Hoy en día damos por sentados tales nombres sin cuestionarnos siquiera de dónde provienen y cómo crean sentido en una dirección específica. Sin duda, sabemos que tales nominaciones tienen su origen en la tradición anatómica occidental, que ha arrogado para sí la facultad de nombrar un *cuerpo* al que considera su *objeto* de estudio. Sin embargo, resulta pertinente preguntarse: ¿cuáles son las fuentes que nutren esta disciplina y que finalmente dan forma a sus prácticas y construcciones discursivas? Hacerlo no resulta ocioso, pues dará cuenta de una de las tradiciones a las que aluden los entrevistados: la científica.

Hasta el siglo XVII, la comprensión anatómica del cuerpo humano tuvo que ver con la consideración de un modelo único que presentaba dos versiones: una masculina y otra femenina. Sin embargo, a partir de este siglo se comenzó a hablar de dos cuerpos radicalmente distintos. Esto sugiere que la anatomía, más que producir un conocimiento neutro o apegado a la *realidad*, se produce a partir de los ordenamientos del género, con lo que contribuye a (re)construirlo. Funge entonces como una verdadera tecnología; es decir, como una instancia ideológica que lo produce.⁸⁹ Sólo así es posible comprender cómo esta disciplina se ha organizado bajo dos grandes paradigmas: un modelo unisexual (que prevaleció hasta el siglo XVII) y otro que alega la inconmensurabilidad entre hombres y mujeres y que continúa hasta hoy. Ambos han configurado tanto los modos y formas en que se ha ejercido la anatomía como las construcciones discursivas que, en este lapso, ha producido. Además, han orientado en un sentido específico la percepción de los cuerpos masculino y femenino.

Así, bajo el influjo del modelo unisexual, la anatomía se dio a la tarea de mostrarnos un modelo único de cuerpo humano, que destacaba las semejanzas entre los cuerpos femenino y masculino.⁹⁰ Galeno de Pérgamo (c. 130-200) lo explica así:

⁸⁹ Teresa de Lauretis se vale del concepto tecnología del género para dejar en claro los distintos frentes donde se construye éste como un sistema ideológico. La ciencia no escapa a la ideología de género y opera como una tecnología del mismo, en tanto se vuelve una instancia ideológica que contribuye a producirlo. Para lo que aquí concierne, la anatomía, como disciplina científica y construcción discursiva, sigue este mismo camino.

⁹⁰ Esto no quiere decir que los colocara en una relación de igualdad. Por el contrario, el cuerpo femenino se subordinaba al primero, que se tomaba como norma. En ese sentido, las mujeres eran una versión menos perfecta del género humano.

Volved hacia fuera [los órganos genitales] de la mujer, doblad y replegad hacia adentro por así decirlo los del hombre, y los encontrareis semejantes en todos los aspectos (citado por Laqueur, 1994: 55).

En el Renacimiento, el modelo único seguía siendo el paradigma que organizaba los modos y formas en que se practicaba la anatomía. Los tratados de esta disciplina resultan documentos extremadamente valiosos para mostrar cómo este principio ordenó los esquemas de percepción de las personas, cultas y de a pie, durante casi dos milenios. Reproduzco aquí, a modo de ejemplo, un dibujo realizado por André Vesalio varios siglos después de la explicación dada por Galeno y ya con la posibilidad de realizar disecciones en cadáveres.⁹¹ El dibujo fue tomado de la obra *De humani corporis fabrica*, publicada por Vesalio en 1543, [La figura de la izquierda muestra una vagina, tal y como la veía Vesalio y la de la derecha representa una vagina y un útero, dibujados por otro anatomista, Vidos Vidius, en su obra *De anatome corporis humani* (1611)]

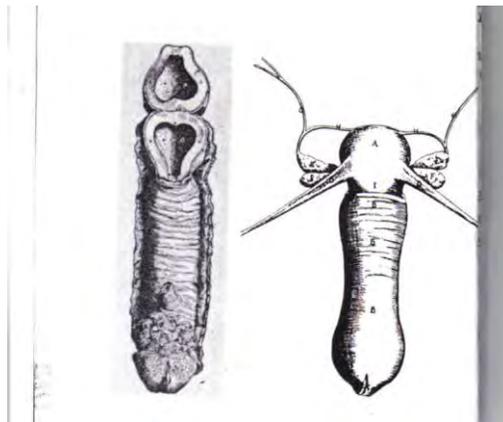


Imagen tomada de Laqueur, 1994: 152

Este paradigma dejó también su huella en el lenguaje:

Durante dos milenios, el ovario, órgano que a principios del siglo XIX se convirtió en sinécdoque de la mujer, careció de nombre propio. Galeno se refiere a él con la misma palabra que utiliza para los testículos masculinos, *orcheis*, siendo el contexto lo que aclara de qué sexo se está hablando. *Herófilo había llamado didymoi (gemelos) a los ovarios, otra palabra griega habitual para designar los testículos*, y fue tan lejos en el modelo mujer-como-hombre que consideró que las trompas de Falopio –los conductos espermáticos que nacen en cada –testículo– crecían en el cuello de la vejiga como hacen en los hombres los conductos espermáticos. Está claro que no es así. Galeno puso de manifiesto este error, sorprendido de que lo hubiera cometido un observador tan cuidadoso, pero la corrección no afectó al estatus del sistema en su conjunto. Tampoco hubo un término técnico en griego o en latín, ni tampoco en las lenguas vernáculas europeas hasta aproximadamente 1700, para designar la *vagina* como el tubo o vaina en el cual su *opuesto*, el *pene*, se introduce y a través del cual nace el niño (Laqueur, 1994: 22).⁹²

⁹¹ Vesalio fue el padre de la anatomía moderna al considerar al cuerpo humano como un objeto de estudio y practicar disecciones humanas de forma más sistemática de lo que hasta entonces se había hecho.

⁹² En lo que refiere a Herófilo, Laqueur toma como referencias a Heinrich von Staden con su libro *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*.

Es así como incluso hoy en día pueden encontrarse resabios de este paradigma. Aunque ya no como un saber hegemónico. M72, enfrentada a esta imagen, coincidió en que las mujeres tienen lo mismo pero al revés⁶. M21, al criticar cómo se hacía responsable a las mujeres de su vida sexual, mientras se excluía a los hombres, daba cuenta, sin saberlo, del modelo aristotélico de la generación que hablaba de la semilla masculina o *pneuma* como el elemento activo de la reproducción humana, frente a la materia, aportada por la madre y considerada como un elemento sobre el cual el semen actuaba (aunque se observa también cierta crítica a tal modelo al minimizar el papel del hombre en la reproducción).

M21.Y al hombre, como que siempre lo excluyen bueno, o sea, *tú tienes parte fundamental para embarazar, para que nazca un bebe, ¿no?*, [refiriéndose a los hombres], pero en sí, *él lo único que pone, es como quien dice la semilla y ya y lo demás lo pasa la mujer; a lo mejor es por eso.*

Ahora, el cambio a un nuevo paradigma, basado en la incommensurabilidad sexual, no tuvo que ver con descubrimientos científicos que por fin revelaran la verdad⁶; es decir, no es que durante dos milenios se percibiera de manera equivocada el cuerpo al carecer de los medios adecuados⁶ para explorarlo. Y que en ese sentido, la anatomía de los siglos posteriores pudiera refutar tajantemente tales planteamientos y presentar nuestros conocimientos actuales del cuerpo como los verdaderos⁶. Más bien, la anatomía, que hasta el siglo XVI se inscribía en un paradigma mayor que colocaba los cuerpos masculino y femenino en una relación de semejanza, se enmarcó en otro paradigma que presentaba dos cuerpos opuestos, el de la diferencia. Lo que cambió, además de nuestros medios tecnológicos, fue nuestra forma de mirar. Los esquemas de pensamiento y percepción, diría Bourdieu, se modificaron en otra dirección, que vio dos cuerpos, ahora opuestos, en lugar de sólo un modelo único, como quedaba establecido bajo el paradigma unisexual.⁹³

Si seguimos la historia de la anatomía un poco más veremos que la disciplina anatómica de los siglos XVIII y XIX no es, como ha querido presentarse, el fundamento de la diferencia sexual, sino el producto de un cambio de paradigma que le antecede. La construcción de una diferencia casi ontológica⁹⁴ entre los sexos obedeció al empeño de hombres y mujeres con objetivos y fines específicos que en algunas ocasiones entraron en disputa (cf. Laqueur, 1994). Por un lado tuvo que ver con una estrategia política desplegada por ciertos grupos, en particular mujeres, que veían en la diferencia una oportunidad para reclamar una voz propia en el terreno de la política, al esgrimir que, siendo seres opuestos los hombres no podrían representar políticamente a las mujeres al no

⁹³ De tal forma que, enfrentados a la imagen de Vesalio, sin referencia alguna, nosotros podríamos decir que evidentemente⁶ se trata de un pene. La sorpresa que nos causa saber que no es así da cuenta de cómo nuestros esquemas de pensamiento se han modificado en otra dirección, como producto de un proceso histórico específico.

⁹⁴ O al menos así se ha querido presentar.

compartir las mismas inquietudes y preocupaciones (en especial a partir de la Revolución Francesa [1789]).

Y por el otro, los argumentos se encaminaban en otra dirección, pero asumían como dada la diferencia entre los sexos, sólo que la veían como una desventaja que justificaba las desigualdades sociales y políticas subsecuentes. La diferencia sexual entonces se volvió el fundamento de una lucha por la equidad, para unas, o de la desigualdad, para otros.⁹⁵

La anatomía no fue ajena a estas preocupaciones políticas y sociales. Esta disciplina hizo suya la nueva inconmensurabilidad entre los sexos y se dio a la tarea de demostrar que realmente era así. Es decir, no fueron los descubrimientos científicos los garantes de la diferencia sexual; por el contrario, fue el nuevo paradigma de inconmensurabilidad entre los sexos, el que determinó las formas en que se practicó la anatomía.

El cuerpo femenino adquirió así una relevancia inusitada para esta disciplina. La vagina, por ejemplo, dejó de ser un pene vuelto hacia dentro para convertirse en su opuesto. Los ovarios adquirieron un nombre propio y, de haber sido los testículos femeninos bajo el modelo unisexual, se convirtieron en parte fundante y exclusiva del cuerpo femenino. Pero sobre todo, en el fundamento inequívoco del carácter femenino.

El ovario, cuya distinción de los testículos masculinos se había reconocido apenas cien años antes, [durante el siglo XVIII] pasó a ser la fuerza directriz de toda la economía femenina, con la menstruación como signo externo de su impresionante poder. El folículo se obstruía y estallaba finalmente poniendo en movimiento una carnicería, con la hemorragia externa característica de tales hechos. Como explicaba el distinguido ginecólogo británico Matthews Duncan, en una imagen necesariamente expresiva: La menstruación es como la bandera roja que ondea en el exterior de una sala de subastas, muestra que algo sucede en el interior y ese algo no era muy atractivo: *las características sociales de las mujeres parecían escritas con sangre fluida o coagulada, y los embates cíclicos a duras penas podían ser contenidos por la cultura*. El trabajo callado de un órgano minúsculo, que pesaba una media de siete gramos en los seres humanos y medía de 2 a 4 cm de longitud, y el crecimiento y posterior ruptura de los folículos en su interior, venían a representar lo que era una mujer (Laqueur, 1994: 363; énfasis añadido).

Todavía en el siglo XX, Havellock Ellis, desde la biología, afirmaba que la poca estabilidad de las mujeres, su irritabilidad y debilitamiento neuromuscular eran consecuencia de los procesos fisiológicos por los que atravesaban.

Por ejemplo, el organismo de la mujer, afirma Havellock Ellis, es más fácilmente afectado, es decir, se halla más sujeto a las oscilaciones de grado menor. Debido al ciclo reproductor periódico, con sus constantes cambios en la balanza fisiológica, a la disposición especial de las glándulas endocrinas femeninas y al hecho consiguiente de que el sistema vasomotor femenino es estable y responde más a los estímulos, la mujer es, mental y físicamente, más irritable. La consistencia más acuosa de la

⁹⁵ Ambos argumentos encuentran ecos hoy en día. La búsqueda de la equidad o la igualdad en la diferencia y los argumentos esencialistas a favor de uno u otro sexo dan cuenta de ello.

sangre, un leve grado de anemia, que posiblemente puede ser considerado fisiológico en la mujer, la excesiva excreción periódica de calcio durante la menstruación (los compuestos del calcio tienen una gran influencia en la estabilidad vasomotora), todos esos factores aumentan la afectabilidad y el debilitamiento muscular (Klein, 1980: 97-98).⁹⁶

Pero la anatomía no encabezaba este proyecto, sólo daba cuenta de la consolidación de un paradigma nuevo que implicaba al conjunto de las sociedades en este empeño por construir una diferencia sexual. Empeño que continua hoy en día. En ese sentido, la anatomía, al igual que otras disciplinas científicas o humanas,⁹⁷ produce continuamente discursos que funcionan como verdaderas tecnologías del género. Así es posible afirmar que el sexo es un producto del género (Butler, 2001). Los ejemplos arriba presentados, dan cuenta del papel que la anatomía jugó en la construcción del género (y dicho sea de paso, en las categorías que utilizamos para aprehender al sexo), sea a partir del paradigma unisexual o de la más reciente inconmensurabilidad sexual.

Por último no hay que olvidar que si bien los grandes debates políticos o científicos nos sirven como referentes del cambio que se estaba operando en los modos de ver el cuerpo humano, no hay que dejar de lado las formas en que día con día se ha construido esta diferencia. Las entrevistas aquí recopiladas se vuelven un botón de muestra de algo que acontece en la fugacidad de lo cotidiano, pero tiene consecuencias de largo alcance. Así, como señalé al principio, hablar de vaginas y penes no es casual sino producto de las tecnologías del género que contribuimos a (re)producir día con día.

3.2.1.2 Una eclosión de saberes, entre la tradición hispánica y la mesoamericana

Junto a los grandes sistemas simbólicos que tienen por objeto de estudio al cuerpo –donde la anatomía, como disciplina científica, ocupa el primer lugar– existen otros saberes que también se relacionan con éste. En las entrevistas quedó claro que no sólo la ciencia proporcionaba los nombres

⁹⁶ Incluso hace apenas tres décadas (1977), W. F. Ganong en la *Review of Medical Physiology*, texto canónico para estudiantes y practicantes de la medicina, puede leerse lo que sigue: “De este modo por citar un viejo refrán, la menstruación es el útero que llora por la ausencia de un bebé” (Laqueur, 1994: 381). Françoise Héritier nos recuerda como hoy en día la ciencia, en particular las neurociencias, sigue empeñada en la construcción de la diferencia sexual. Sin caer en la cuenta de que sus experimentos se encuentran contruidos a partir de un sistema de oposiciones binario que pone en desventaja todo aquello que tenga que ver con lo femenino (cf. Héritier, 2007: 41-43). Es así como se puede rastrear que aun cuando el paradigma unisexual se modificó a favor de dos sexos, las desigualdades del ordenamiento simbólico persisten.

⁹⁷ Así, por poner un ejemplo, desde las ciencias humanas Emile Durkheim citaba a los antropólogos Lebon y Bischoff para evidenciar cómo la división sexual del trabajo era producto del avance de la civilización y contribuía al pleno desarrollo de las sociedades. De tal suerte que la sociedad conyugal, con la división sexual del trabajo que conllevaba en el siglo XIX, era un ejemplo paradigmático de solidaridad orgánica (cf. Durkheim, 1999: 65-66). Por su parte, Georg Simmel reconocía una diferencia ‘ontológica’ entre los sexos e instaba a las mujeres a formar una cultura femenina, propia de los ámbitos en los que se desenvolvían, pues para Simmel la cultura objetiva, creada por y para los hombres, afianza la desigualdad en la medida en que identifica lo masculino con lo humano. El sociólogo berlinés consideró que las mujeres nunca podrían alcanzar la igualdad en un mundo que no era de ellas (cf. Gaytán, 2007).

que utilizamos para hablar de los cuerpos sexuados. Juegan también un papel importante acervos de conocimiento de otro tipo. Aquí, aun cuando su origen pueda ser más difuso que aquellos que provienen de la anatomía, es posible encontrar dos fuentes primeras que los nutren: la tradición hispánica y la mesoamericana.

A pesar de que puedan hallarse otras, por ejemplo, la anglosajona (hay que recordar las *bubbies* de las que nos hablan M22 y M44) son las tradiciones hispánica y mesoamericana los referentes más claros. El ejemplo paradigmático es la palabra huevo para hablar de los testículos, que proviene de la tradición hispánica, y las chichis, chichinas o chichimecas que provienen de las palabras nahuas *chichihualli* (teta), *chichihualyacahuiztli* (ápice del pezón), *chichihualyacatl* (pezón) y *chichihualayotl* (leche o literalmente el jugo de las tetas) (cf. López Austin, 1980: 157 V. II).

Sin embargo, la nomenclatura no es más que la punta del iceberg de las relaciones entre cuerpo, conocimiento y sociedad. Aquí, más que un rastreo etimológico, quiero distinguir ambas tradiciones para enumerar los ejes que las sostienen, bajo el mismo espíritu que seguí al hablar de la anatomía.

En cuanto a la tradición hispánica, puede decirse que se enmarca dentro de algunas de las formas en que Occidente ha concebido el cuerpo, en donde existe un claro desprecio por éste. Desde los griegos, el cuerpo fue asimilado a la podredumbre, al cadáver; poco a poco y desde distintos frentes se consolidó la dicotomía que separaba al cuerpo del alma y que tuvo en Platón a uno de sus máximos exponentes, al grado de que este filósofo lo consideró la prisión del alma. André Vesalio y René Descartes, como se dijo en el primer capítulo, representaron momentos de gran envergadura en la relación sociedad occidental-cuerpo, pues el primero lo convirtió en un objeto y él segundo lo concibió como incapaz de conocer, ratificando dos ejes que ahora continúan: la separación del sujeto respecto su cuerpo y la concepción del cuerpo como un ente pasivo. Se pueden establecer al menos dos pilares que han sostenido esta tradición y que se han visto atravesados por el género: el vínculo entre cuerpo, persona y cosmos, por un lado, y la ruptura que hizo el sujeto moderno respecto de estas tres dimensiones (cf. Le Breton, 1990).

Las sociedades en Occidente, hasta antes del arribo a la modernidad, aún cuando privilegiaron el alma, veían una estrecha relación entre cuerpo, persona y cosmos. Un ejemplo, que además considera las formas de organización del género, puede resultar esclarecedor.

Carolyne Bynum Walker (1992: 163-225) en —E cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media” nos recuerda cómo las experiencias místicas de esta época tuvieron lugar dentro de una relación muy específica con el cuerpo: la consideración de una divinidad encarnada (Cristo) y el predominio de un modelo único de cuerpo humano (el paradigma unisexual del que habla

Laqueur). Así, las vírgenes lactantes, las exudaciones de aceite, los embarazos místicos, en suma, el cuerpo como receptáculo de lo divino, sólo puede entenderse a la luz de una organización social –y teológica– que veía en Cristo *una encarnación divina* pero que también confinaba lo *femenino a las dimensiones corporales*.⁹⁸ De tal suerte que Cristo, en su dimensión corporal, tenía experiencias propias del cuerpo femenino: sangraba como las mujeres menstruaban y daba la vida a través de él –su sacrificio en la cruz, pero también la hostia como cuerpo de Cristo–, tal y como las mujeres lo hacen con el feto en el útero y con el bebé después del parto. Por eso era visto como una mujer, como una madre, y así era llamado por las místicas. Una asociación de esta naturaleza fue posible en la medida en que el cuerpo se comprendía a la luz de un modelo unisexual que veía en los genitales femeninos una variante invertida de los masculinos; lo cual permitía la oscilación entre lo masculino y lo femenino en el cuerpo de Cristo, pues no había distinciones tajantes entre ambos.⁹⁹ Cuerpo, persona y cosmos tenían entonces una estrecha relación.

La modernidad supuso, en cambio, el establecimiento de tres rupturas: a) del sujeto con el cosmos, b) del sujeto con los otros y, c) del sujeto consigo mismo o con su cuerpo (cf. Le Breton, 1990). Y barrió así con los vínculos entre cuerpo, persona y cosmos, propios de las sociedades no modernas.¹⁰⁰ Hoy en día, en las sociedades modernas se ha agudizado el desprecio por el cuerpo, al punto que se busca eliminar cualquier vestigio suyo.¹⁰¹

Para los antiguos nahuas sí existía esta relación. López Austin nos muestra los vínculos que se tejían entre el cuerpo, la persona y el cosmos. Para esta cultura, el cuerpo humano se formaba de la unión de dos principios generativos: el masculino y el femenino, lo que correspondía, sin lugar a dudas, con la formación del mundo. Reproduzco un relato que da cuenta del ordenamiento del cosmos a partir del sometimiento de la persona primordial, la diosa Cipactli,

Cipactli flotaba en el agua con su cuerpo armado de fauces en todas sus coyunturas mordiendo como bestia salvaje. Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se convirtieron en dos grandes serpientes y atacaron a la diosa, comprimiendo su cuerpo hasta el grado de troncharlo por la mitad. Elevaron una de las mitades para formar con ella el cielo. La otra mitad conservó su naturaleza original, quedando como tierra. Para evitar que la diosa se reconstituyese, otros muchos dioses ayudaron a elevar la

⁹⁸ De ahí que una enorme cantidad de experiencias místicas fueran vividas por mujeres.

⁹⁹ Hoy en día, la consideración de un Cristo mujer es poco probable. Sin duda, las corrientes misóginas que se encuentran presentes en la estructura de la Iglesia católica han contribuido a esta idea, pero bien pudo haber sido ratificada por el paradigma de la inconmensurabilidad entre los sexos al negar cualquier forma de oscilación entre un género y otro.

¹⁰⁰ Sin embargo, aun es posible encontrar vestigios de la relación cuerpo-persona-cosmos. En francés, por ejemplo, la palabra *coq* significa gallo pero también pene.

¹⁰¹ Le Breton muestra cómo el cuerpo es prácticamente invisibilizado en la vida social. Coincide con Elias en que el avance del proceso civilizatorio supuso el retiro paulatino de la vida pública de ciertas funciones fisiológicas. Así, hoy en día resulta inconcebible que un presidente reciba a sus ministros en el inodoro, como lo hacía Luis XIV, en el siglo XVI (cf. Sabido, 2007; el ejemplo, relatado por Elias busca mostrar, además, la relación ambigua entre lo público y lo privado que existía en esta época).

parte celeste y pusieron postes que impidieron la unión. De esta forma se produjo la división del cosmos en lo alto y lo bajo, que corresponde a las categorías sexuales de lo femenino y lo masculino (López Austin, 1998: 30).

Este mito muestra no sólo las correspondencias entre cuerpo y cosmos, sino que hace explícito un principio también presente en Occidente: la oposición entre lo masculino y lo femenino. Deja claro, además uno de los razonamientos que formulara Françoise Héritier: sólo lo femenino puede generarse a sí mismo y a lo masculino (cf. López Austin, 1998), sólo las mujeres pueden engendrar lo idéntico y lo diferente (cf. Héritier, 2007). Este eje fundante de ambas culturas (y si seguimos a Héritier, de todas las culturas) ordena la dimensión simbólica de las sociedades (véase *supra*, capítulo II) por lo que se pueden rastrear algunas semejanzas entre la cultura occidental y la náhuatl. Por ejemplo, la asociación entre lo masculino, el cielo, lo diurno y el calor, o lo femenino con la tierra, lo nocturno y lo frío. Así, la matriz remite en ambas culturas a un lugar oscuro y húmedo.

Esto no niega las grandes diferencias que existen. Por ejemplo, el papel que juega el corazón, como asiento del sentir y el conocer para los antiguos nahuas¹⁰² *versus* el privilegio de los procesos intelectuales, propios del espíritu, y, por supuesto, ajenos al cuerpo, desde la óptica occidental. Tales diferencias, sin embargo, se encuentran relativamente cercanas y conviven día con día. En un trabajo sobre imagen corporal, Carlos Aguado (2004) realizó una serie de encuestas que dejan ver cómo las estructuras occidental y náhuatl persisten en las asociaciones que establecemos entre procesos cognitivo-emocionales y algunos órganos del cuerpo. Para este autor, es en los sectores populares donde se puede apreciar mejor un predominio del corazón (o del eje torácico) que muestra la vinculación que antaño establecían los nahuas; mientras que un sector medio ilustrado privilegia la cabeza como sede de procesos intelectivos y hasta emotivos (por ejemplo, la razón, pero también la envidia, la tristeza y el miedo; cf. Aguado, 2004: 243-296).¹⁰³

Ya para cerrar, cabe advertir que en lo que toca a la nomenclatura del cuerpo, tales estructuras son todavía rastreables. M20, V22 y V51 nombran al pene como pajarito. Esta asociación no es gratuita. *Tototl* quiere decir en náhuatl pene, pero literalmente significa ‘el pájaro’ (López Austin, 1980: 186, V. II). Esto último tiene que ver con la tendencia que López Austin señala respecto a los antiguos nahuas, a saber, la de llamar a las distintas partes del cuerpo como seres reales e imaginarios. Es posible argüir, además, que la metáfora de un animal como órgano del cuerpo tiene que ver con la relación entre cuerpo, persona y cosmos. Otra observación, que se presenta por el momento como una mera hipótesis, resulta sugerente. M20 nos cuenta que de niña su vagina era nombrada como

¹⁰² Y la conexión de éste con el cosmos. Cf. Aguado, 2004.

¹⁰³ El trabajo de Aguado puede servir como una clave para descifrar la puesta en marcha de nuestras disposiciones cognitivas en relación con el cuerpo, la clase y el género.

‘palomita’. Aunque no es posible establecer una conexión lingüística entre paloma y alguna palabra nahua (como en el caso de *tototl*), sí puede tratarse de una forma muy propia de una sociedad que, producto de una tradición mesoamericana que metafórica animales como partes del cuerpo, y otra hispánico-occidental que desde el siglo XVII se ha empeñado en construir la diferencia sexual, vea en la paloma-vagina, como contrario al pájaro (¿o más bien al pene?) un eco de ambas.

3.2.1.3 El estatus ontológico de la ciencia

Si bien es posible distinguir entre dos fuentes primeras que sustentan nuestros saberes respecto a los cuerpos sexuados, no se puede olvidar que tales fuentes se encuentran en condiciones desiguales, pues los sujetos reconocen una de ellas como real, mientras que las otras, aún cuando son igualmente utilizadas, no tienen ese mismo estatus.

E. En el caso de los genitales, ¿tu cómo haces referencia a esas partes, cómo las nombras cuando hablas con otras personas?

M44. Pues cuando es una cosa, así formal o seria, en una clase, o platicando con gente que se le tiene que informar, pues les dices pene, vagina, senos, pero cuando estás con el relajo (risas), pues las *chichimecas*, *las chichis*, *las bubbies*, éstos también [haciendo alusión a sus hijos que estaban presentes en el momento de la entrevista] o sea, nombres [pausa] hasta eso graciosos pero que *no*, como te puedo decir, *son su nombre real*.

La identificación de lo ‘real’ con la ciencia (en este caso, a través de la anatomía y de la filtración que los sistemas escolares hacen de ella) tiene que ver con la conformación de ésta como un campo relativamente autónomo de otras esferas con el arribo de la modernidad, que asumió la tarea de producir un conocimiento verdadero. Tales pretensiones descansan sobre una oposición fundamental: *ciencia vs sentido común*. Durkheim, por ejemplo, aún cuando asumía que existe un conocimiento práctico que orienta el actuar de los sujetos en el mundo, consideró que la sociología produciría un conocimiento de otro tipo, que develaría las causas ocultas que yacen a las acciones individuales.¹⁰⁴ El conocimiento del sentido común se vuelve, así, en el mejor de los casos, un conocimiento de otro orden, pero en el peor, se califica de falso en oposición al conocimiento científico que se asume como verdadero. No es casual entonces que para M44, los nombres que provienen del sentido común no sean tomados como reales. Ahora bien ¿en qué radica que la gente de a pie, y no sólo los científicos, tomen por real el discurso producido en este campo?

¹⁰⁴ La oposición ciencia vs. sentido común ha estructurado las prácticas científicas, tanto en el terreno de las ciencias naturales como en las sociales o humanas. No es el lugar apropiado para discutir las ventajas o desventajas de esto; pero hasta ahora, aceptar esta premisa ha sido condición de posibilidad del conocimiento científico. Aunque, Bourdieu advierte que una oposición así introduce una suerte de barrera para comprender los modos en que funciona ese conocimiento o ‘sentido práctico’, ya que el científico establece una relación escolástica con el mundo (cf. Bourdieu, 1991).

Ya Bourdieu nos previene en *Sobre el poder simbólico* que los grandes sistemas simbólicos –la religión, el arte, pero también la ciencia–, si bien son instrumentos de conocimiento y comunicación, representan una forma de dominio, pues son capaces de imponer una definición acerca de lo ‘real’; tienen, en palabras de este autor, “un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico” (Bourdieu, 1999c: 67). De ahí que el discurso científico sea tomado por real. Y al mismo tiempo como legítimo; es decir, en tanto se reconoce como verdadero.

Los discursos que se construyen y legitiman desde la ciencia se vuelven hegemónicos, aún cuando puedan existir otros, como el que proviene de la tradición náhuatl o incluso de la propia tradición hispánica. Los nombres “huevo” o “pájaro” se usarán en un contexto cotidiano, y aún cuando tengan un uso práctico y hasta más común, no son reconocidos como reales o verdaderos. O, en otras palabras legítimos. Las entrevistas no desmienten esta lógica.

E. ¿Tú actualmente cómo los nombras? ¿Así? ¿O depende de la persona?

V22. Pues, [pausa] *por lo general con su nombre*, vamos pues así como *vagina, pene*.

E. ¿Científico?

V22. Uhu.

Así, la anatomía como disciplina científica encuentra una forma de imponerse como un saber legítimo a partir de las escuelas.

E. A lo largo de tu vida has aprendido a nombrar y a diferenciar las distintas partes de tu cuerpo, ¿quién fue, qué persona te enseñó a hacer eso?

M21. Pues, [pausa] es que [¡ah! bueno] es que, o sea, *las llamas conforme te enseñan ¿no? en la primaria, en la secundaria*, cómo nombrarlas ¿no? que son senos, que son tus genitales, que es la vagina ¿no? pero ya...

E. Cuando tú hablas sobre esas partes, ¿tienes alguna forma especial de nombrarlas?

V51. Por lo general yo *procuró hacerlo...en los términos que están en las escuelas*, ¿no? como son... el pene, los glúteos, ¿eh?... las manos, la cabeza.

De lo que resulta una subordinación del conocimiento cotidiano o práctico al científico. Lo que supone una forma de violencia simbólica.¹⁰⁵ Ahora bien, las pretensiones de verdad científica han tenido una deriva más: poner entre paréntesis las condiciones sociales de producción del conocimiento y presentarse así como un conocimiento puro. Es decir, obnubilan las determinaciones que subyacen a las construcciones discursivas de la ciencia. Lo que ya se ha dicho respecto a la anatomía resulta un buen ejemplo. Es tarea del analista social entonces objetivar al

¹⁰⁵ Sin embargo, hay que matizar esta afirmación, pues aun cuando la primacía del conocimiento científico sea reconocida por los agentes, puede trastocarse en el marco de las interacciones diarias, como lo demuestra el uso de categorías provenientes de otras tradiciones entre amigos o pares. Esto pone de manifiesto que una situación particular define acciones y categorías ‘adecuadas’ que no siempre concuerdan con los esquemas dominantes en una sociedad.

sujeto objetivante; pues de lo contrario, se corre el riesgo de utilizar —unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación” (Bourdieu, 2005: 17).

No pretendo aquí problematizar esto último, pues excedería los límites de la tesis, sólo quiero hacer énfasis en la consideración de la ciencia como un saber legítimo y las consecuencias que esto acarrea para las personas de a pie; es decir, la identificación de este conocimiento con la realidad y la subordinación de otro tipo de saberes. Respecto a estos últimos, presentan una característica que llamó mi atención: recurren a la metáfora o a los dobles sentidos como si hubiera que ocultar de lo que se habla. En el apartado que sigue buscó dar cauce a esta inquietud.

3.2.1.4 Un lenguaje sobreentendido

Ya se ha dicho cómo el género, siendo un producto de la sociedad, contribuye a reproducirla. Cuando hablamos de acervos de conocimiento, no podemos olvidar que también ahí se produce el género. Esto, que ya ha sido ejemplificado con la anatomía, tiene lugar también en otros saberes. Tal es el caso de los conocimientos de sentido común o conocimientos prácticos que, por ser saberes cotidianos, la mayor parte de las veces pasan inadvertidos, sin que caigamos en la cuenta de su importancia para la producción del género y la sociedad misma.¹⁰⁶ Existe un acervo de conocimiento compartido vinculado a los cuerpos sexuados que no tiene que ver con una tradición científica propiamente dicha, pero que contribuye a significar el cuerpo (y en cierta forma, a hacerlo existir); me refiero a las tradiciones hispánica y mesoamericana, de las que ya se ha comentado algo. En este apartado quisiera hacer notar, además, por qué estos acervos adquieren un carácter *metafórico* (M20), *gracioso* (M44),¹⁰⁷ *vulgar*,¹⁰⁸ *más directo* (V22), u *obsceno* (V51).

E. ¿Cómo se te enseñó a nombrar las distintas partes de tu cuerpo, en especial las que tenían una connotación sexual?

M20. ¿Cómo me enseñaron?

E. Sí, ¿con qué palabras?

M20 ¡Ah!, pues es interesante porque, porque las primeras palabras que utilicé, por ejemplo, para nombrar mi vagina, principalmente eso que es los genitales fue con un nombre como *metafórico*.

E. ¿Cuál es?

M20. [Risa] Le decíamos palomita y al pene le decíamos pajarito.

E. ¿Y a los senos?

M20. [Risa] Está muy chistoso.

E. ¿Por qué?

M20. Le decíamos las chichis, no, las chichinas.

E. ¿Los glúteos?

¹⁰⁶ Peter Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad* muestran la relevancia de los conocimientos prácticos en tanto orientan nuestro actuar en el mundo y sin los cuales la sociedad no podría (re)producirse (cf. Berger y Luckmann, 1995). Héctor Vera, por su parte, hace hincapié en el papel que juega el conocimiento en la constitución de la sociedad (2002).

¹⁰⁷ En lo que toca a M44, véase *supra* el apartado: *El estatus ontológico de la ciencia*, p. 68.

¹⁰⁸ Este calificativo, al ser despectivo, implica ya una forma de violencia simbólica pues supone un afán de distinción de clase respecto a lo no vulgar, siguiendo el razonamiento expuesto por Bourdieu en *La distinción*.

M20. Las pompas o la colita.

V22. ¡Ajá! Pues ambos, mi papá, mi mamá, me enseñaron a nombrar los genitales, ¿digo los nombres?

E. Sí, ¡por favor!

V22. Pues pajarito, pilín ¿qué más? Las pompis, ese tipo de nombres. Más adelante, en la escuela aprendes otros [pausa] menos [pausa], *más directos* ¿no? ¿También te los digo?

E. Como quieras, sí, dímelos.

V22. Pues más *vulgares*, no sé, nombrarlo por verga, o cosas así.

E. A ti ¿en qué momento se te empezó a hablar acerca de los cambios que ocurren en el cuerpo durante la pubertad?

V51. En secundaria nunca mencionaron, nunca me enseñaron eso. En mi vida posterior a esos estudios ¡tampoco! Yo fui este, como te dijera, lo hablaba, lo hablaba luego yo en mi medio ambiente, pero no en una forma cultural, sino en una forma como *obscena*.

Una característica así sólo es comprensible si se toma en cuenta que estos saberes se construyen a partir de dos principios que se refuerzan mutuamente. Me refiero a las formas en que el género los produce, pero también al proceso civilizatorio de Occidente. Es decir, la producción de conocimientos acerca del cuerpo sexuado se configura a partir de oposiciones binarias que rigen el ordenamiento simbólico y de la separación creciente y casi definitiva de lo público y lo privado que se afianza en la modernidad.

El cuerpo se vuelve inteligible a partir de las dicotomías que separan lo masculino y lo femenino, lo racional y lo pasional, la cultura y la naturaleza; donde el cuerpo se asimila lo femenino. Este tema ya se ha discutido en otros apartados (véase *supra* capítulo II), pero habrá que enfatizar cómo el cuerpo se vincula también a la sexualidad y al tabú que recae sobre ésta. Sherry Ortner y Harriet Whitehead indican esta asociación cuando dan cuenta del vínculo entre lo masculino y la cultura, y lo femenino y la naturaleza (cf. Lamas, 2002). Este tabú se encuentra presente también en las sociedades nahuas. López Austin nos recuerda cómo la nomenclatura del cuerpo sexuado en los nahuas, además de ser detallada, es metafórica (cf. López Austin, 1980, v. I). De tal suerte que los saberes acerca del cuerpo sexuado llevan ya el sino de las asociaciones que los ordenamientos de género han establecido.

Además, otro principio configura este tipo de saberes. Con la llegada de la modernidad, no sólo se rompen los vínculos entre cuerpo, cosmos y persona; también se da una separación paulatina de los ámbitos público y privado. Como señala Elias, el avance del proceso civilizatorio implica la delimitación de fronteras cada vez más precisas entre lo público y lo privado. Tan es así, que a ningún presidente se le ocurriría mezclar ambos; si lo hiciera, no podría evitar ser presa de los ataques que, sin duda, emprenderían sus adversarios. Lo privado, entonces, se hizo cada vez menos

visible.¹⁰⁹ Dentro de este ordenamiento, el cuerpo se colocó en el ámbito de lo privado, al igual que lo femenino.¹¹⁰ Siguiendo al mismo Elias, es posible afirmar que el cuerpo se ha ido borrando gradualmente de la vida social. Orinar, escupir o hasta toser se ha vuelto casi invisible, al grado de que un estornudo suele ir seguido de una disculpa. En este sentido, no es casual que los anuncios de toallas sanitarias tengan como prioridad dejar claro que su producto hará desaparecer las ‘incomodidades de esos días’ (Marván et al. 2004). Aunque al mismo tiempo se propone el culto a un cuerpo ‘etéreo’.¹¹¹

En esta misma línea argumentativa, Le Breton observa cómo las sociedades occidentales han hecho desaparecer el cuerpo hasta de las interacciones, siendo sólo un estigma o algo similar el único motivo para que el cuerpo reaparezca en el escenario social. La asociación entre cuerpo, sexualidad y lo privado se vuelve, entonces, el eje que configura los saberes producidos respecto a los cuerpos sexuados. Se hace plausible sugerir así que el carácter metafórico, gracioso u obsceno representan una salida para nombrar algo que resulta incomodo y que ha sido paulatinamente borrado de la vida social.

E. Cuando tú platicabas con otra persona y salían a relucir ciertas partes del cuerpo, ¿cómo hacías referencia a ellas?

M20. ¿En la primaria?

E. Durante toda tu vida.

M20. Ha cambiado. Creo que en la primaria, en realidad, ni siquiera hablábamos de eso, ya en la secundaria, dependiendo, pues con mis amigas pues hablábamos de los senos y de la menstruación, pero como que siempre en un contexto de no hablar de mi vagina, mi útero, aún cabiéndolo; hablar de las vaginas, de los... más bien, cuando hablábamos, no se nombraba de dónde viene la menstruación.

E. Como que ya era algo...

M20. *Sobreentendido*, ¿no? y también como que tenías cierta distancia a decir eso, creo que en realidad ya en la preparatoria también se repetía eso, esa forma de decir, no recuerdo con claridad, hablábamos de penes, en realidad aunque nunca sobre tamaños y cuestiones como morbosas o muy sexuales, ¿no? Sí hablábamos de... tenía que ver cuando hablábamos de que te fajabas pero decías:

¹⁰⁹ Esto en varios frentes. El lema ‘lo personal es político’, acuñado por el movimiento feminista, representa un esfuerzo por resquebrajar la dicotomía público/ privado que evitaba que problemáticas como la desaparición de los hijos durante las dictaduras latinoamericanas (las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina) o, la violencia intrafamiliar, fueran parte de la agenda pública. En lo que respecta al avance del proceso civilizatorio en Occidente, Elias ofrece una rica gama de ejemplos que van desde la preparación de los alimentos (las cocinas actuales ya no dejan ver el proceso por el que atraviesa el animal que nos comemos para llegar a la mesa, es decir, ya no se ve el trabajo ‘sucio’: de matarlo, eviscerarlo, desollarlo o desplumarlo y destazarlo) hasta la aparición de la pijama (que indica cómo aumentaron los umbrales de la vergüenza en las sociedades occidentales) y la instalación del baño dentro de la casa (como una forma de proporcionar un lugar específico, reglamentando así dónde satisfacer las necesidades fisiológicas) (Elias, 1987).

¹¹⁰ Pues la dicotomía público/ privado también se configuró y afianzó a partir de los ordenamientos del género.

¹¹¹ Synnott da cuenta de esto, a propósito de la sociología del olor. En las sociedades modernas y contemporáneas, el perfume y los desodorantes forman parte de una industria que pretende desodorizar al tiempo que reodorizar los cuerpos como parte de un proceso que invisibiliza la ‘animalidad del cuerpo’ - recuérdese la cercanía del cuerpo a la naturaleza- a la par que lo ‘civiliza’ (Synnott, 2003).

¿Lo sentiste?, no: ¿sentiste su pene? *Como que nunca ha sido muy explícitamente*, era como sobreentendido.

E. ¿Crees que haya una especie de restricción social para que se hable de eso?

M20. Yo creo que sí, históricamente sí, digo, no tengo la experiencia de otros países. Ni... como que nunca he tenido un diálogo con una persona que pertenezca a otra cultura y que me pueda hablar de eso directamente y no nada más a mí, sino una conversación más... *y yo creo que sí hay restricción; es bastante sutil, no sabría desentrañar por qué ni desde cuándo pero sí considero que hay mucha, mucha restricción. También mucha metáfora.*

E. ¿Esta metáfora podría ser parte de la restricción?

M20. Claro, claro que tiene que ver con la restricción.

3.2.1.5 Ida y vuelta, apuntes sobre la circulación del conocimiento

Aún cuando los acervos de conocimiento que se producen en torno a los cuerpos sexuados son compartidos, era evidente, o al menos durante las entrevistas así lo fue, que los saberes iban y venían en distintas direcciones (de maestros[as] a alumnos[as], de madres a hijos o hijas, entre amigos[as], etc.) e incluso existían restricciones para su uso (entre padres e hijas, por ejemplo, pero también de los hijos[as] hacia sus padres). En esta sección, quisiera dar cuenta de los usos diferenciados de estos saberes y la puesta en circulación que las entrevistas dejan ver, a partir de dos ejes: la división sexual del trabajo y las continuidades y diferencias que, a este respecto, pueden ubicarse entre las generaciones; bajo el entendido de que la circulación del conocimiento es un proceso dinámico, que puede ser leído desde varias ópticas, ya sea de forma vertical, es decir, entre generaciones, u horizontal, entre grupos, dado que involucra distintas instituciones –familia, escuela, amistades–; habrá que advertir, también, que en aras de reconocer este carácter procesual del conocimiento tendré en cuenta, más que a las instituciones, los papeles que jugamos en ellas –progenitores/descendientes, docentes/estudiantes, amigos(as)– no sólo para enfatizar la circulación del conocimiento como un proceso continuo y cotidiano, sino también para considerar las expectativas que se depositan en cada uno de éstos roles y que finalmente afectan este proceso.¹¹²

Empezaré por la escuela. La ciencia encuentra en las escuelas una forma privilegiada de distribución de las construcciones discursivas que realiza. La relación que se establece aquí, entre docentes y alumnado juega un papel privilegiado en la circulación del conocimiento anatómico. Primero, porque son los(as) docentes los que se arrogan la facultad de transmitir el conocimiento que proviene de la tradición anatómica; y segundo; porque esta facultad, que se extiende a los otros saberes impartidos en las escuelas, confiere al(la) profesor(a) un estatuto superior respecto a los(as)

¹¹² Los roles suponen acervos de conocimiento específicos que orientan nuestras prácticas (cf. Berger y Luckmann, 1995). Así, un alumno sabe, por ejemplo, que no debe presentarse en traje de baño a una clase, a menos de que se trate de una clase de natación.

alumnos(as)¹¹³ que se afianza en la medida en que se convierten en portavoces de los saberes sancionados socialmente como legítimos, en los que la ciencia –y por tanto, la anatomía– ocupa un primer lugar. Se instala así, mediante prácticas recursivas, el carácter ontológico de la ciencia.

Sin embargo, el carácter jerárquico de la relación docente/ estudiante no determina por completo la circulación del conocimiento. La división sexual del trabajo (re)configura también las formas en que el conocimiento es transmitido y apropiado, pues ordena los criterios a partir de los cuáles los(as) maestros(as) se dirigen a los(as) alumnos(as) respecto al conocimiento de los cuerpos sexuados. Así, en las entrevistas puede verse cómo las(os) profesoras(es) se dirigían de forma diferenciada a sus alumnos, dependiendo si eran hombres o mujeres. Un ejemplo particularmente notable lo representa la información transmitida por las escuelas respecto a los cambios por los que atraviesa el cuerpo durante la pubertad.

E. Aparte de tu familia ¿qué otra fuente fue la que te dio información sobre higiene, salud reproductiva, tu cuerpo?

M21. ¿Aparte de mi familia?

E. Ajá.

M21. Pues en la secundaria teníamos una profesora de Educación Física, entonces un día ella llegó y creo que fue cuando empezaba el segundo año de secundaria y así pues como que empieza a dar lo que se va a ver en Educación Física ¿no? *Entonces ella se puso a hablar de esos temas pero estaban los niños, o sea yo veo mal, bueno ella decía que veía mal que siempre sacaran a los niños e incluso creo que en la primaria cuando iban a dar muestras de toallas femeninas siempre: „¡Ay! Na’ más las puras niñas y los niños siempre se quedaban en el salón ¿no?’ Y como diciendo: „¿Y a qué chingados las bajan?’ Y siempre nos decían las profesoras: „No, no, no, ahorita que salgan las guardan ¿eh? [en tono de crítica hacia las maestras], no, no, no se las enseñen a los niños.’ Y al menos ahí, cuando ya entré a la secundaria con esta profesora, pues en primero de secundaria pues no hablas nada, yo creo que como a lo mejor no le di importancia a la profesora, pero ya en segundo, me volvió a tocar la misma profesora y pues ya empezó a hablar de esos temas, de cómo limpiarnos si vas al baño que de adelante hacia atrás, que cuando te bañas y que tienes que estarte cambiando, estar cambiando tu ropa interior diariamente, no tenerla así dos días ¿no?, por todos los olores que se concentran, y así pues estuvo chido. Y entonces así como que los niños se van dando cuenta y hasta ponían más atención que uno, hasta luego ellos hacían preguntas, pero ¿por qué pasa esto? Y por qué... Incluso también se incluían los niños en la plática ¿no? Entonces como que fue muy espontánea la plática o sea por parte de la profesora. Como que abrió la confianza y así ya cualquiera, o sea, tenía una duda y ya ella les contestaba: No, pues ve a tal lado ¿no? O ve con la orientadora.*

E. Cuando estabas en la secundaria, no sé si recuerdas que iban empresas de toallas sanitarias y regalaban muestras. ¿Qué pasaba, o sea, a ti, cuando estabas en el salón de clases y de pronto llegaban?

V22. Pues [pausa] *había una extrema curiosidad.* Primero para qué servían, o sea, yo no sabía nada al respecto ¿no?, para qué servían, cómo las usaban, en qué lugares de su cuerpo las usaban ¿no? [pausa] mmm... no sé, cuando llegaban ese tipo de promociones, *más bien en los salones se... era un ambiente de morbo ¿no? como que de burlarse de las compañeras si en una determinada etapa de su vida tenían que usar ese tipo de [pausa] instrumentos higiénicos ¿no?*

(...)

¹¹³ Aunque hoy en día la relación jerárquica entre docente y estudiante se ha impugnado. Así, aun cuando no suceda en todos los casos, ha habido intentos por modificar este tipo de relación, en especial en la pedagogía, donde Paulo Freire se ha vuelto pionero.

E. Entonces ¿cuándo iban estas personas a las escuelas, a ti ¿te sacaban del salón de clases o te quedabas adentro y escuchabas la plática que le daban también a las chavas?
V22. *Recuerdo de varias veces que nos sacaron* y había proyección de videos con información acerca del producto y los cambios de la mujer [pausa] y después pasábamos nosotros.

La experiencia vivida por M21, aunque excepcional como ella misma relata, deja entrever cómo las lógicas de género afectan los criterios utilizados por los(as) profesores(as) en la transmisión del conocimiento. Al igual que con V22, la separación entre alumnos y alumnas que las profesoras[es] realizan influye directamente sobre quiénes han de recibir conocimientos específicos que no han de compartir con los del sexo que se considera opuesto; y en qué contexto, pues los conocimientos recibidos serán sólo para ellas, las niñas. Nuevamente, el cuerpo se coloca del lado de lo íntimo, de lo privado, de la sexualidad inclusive. Lógica que se acentúa para las niñas (v. gr. M21. Y siempre nos decían las profesoras: no, no, no, ahorita que salgan las guardan ¿eh? [en tono de crítica hacia las maestras] no, no, no se las enseñen a los niños). Esta situación, que podría ser la causa del *morbo* del que habla V22, contribuye además a (re)producir la percepción de los sexos como opuestos.

Por otro lado, cabe advertir que esto ocurre, en especial, en las generaciones más jóvenes, pues la importancia de la educación sexual y reproductiva en las agendas escolares es relativamente reciente, por lo que las generaciones más viejas, en especial, los adultos mayores no tenían acceso a este tipo de información en las escuelas, como consta en las entrevistas.

E. ¿Cómo te enteraste de los cambios que ocurrían en el cuerpo de las personas, por ejemplo, los cambios en la pubertad?

M72. [...] *Casi, que casi yo sola, pues como te vuelvo a repetir, en esos tiempos no era tan, tan abierta la situación como ahora.*

E. ¿Por qué no era abierta?

M72. Porque había muchos tabúes, había mucha moral, había mucha... ¿cómo te diría yo? ... no encuentro palabras para decirte en ese tiempo las personas grandes, pero como chiquillo era muy difícil.

E. ¿En qué momento te enteraste de los cambios de la pubertad?

M44. Pues cuando te llegaban las sorpresitas, y tú decías: Y ahora qué me pasa [simulando angustia] y ya preguntabas, y ya medio te digo [alargando la frase, como simulando la renuencia a hablar del tema], pues no sé si por la pena o por lo mismo tú ya no te atrevías a preguntar así mucho, sino lo que ibas oyendo, lo que vas así de las experiencias de los demás, y ya cuando te van diciendo y te vas quedando así como, ¿cómo te diré?, así como con las cosas a medias, hasta que ya vas tú por tú cuenta: dices, no pues voy a buscar en un libro o te dan folletitos. O en la televisión, no todo lo trataban así como ahora, no que las toallas sanitarias y todo eso, ya ves como las anuncian ahora; los condones y eso, antes ni venía en los libros ni nada; *les hablabas de eso y hasta se ponían rojas*, creo, las mamás, las abuelas, todo mundo, *hasta las maestras ¿a poco no? Todos, así como: y jay, este niño de donde me salió! O ya te andaban hasta reportando* y ya, pues, a uno mismo, le daba así como que vergüenza preguntar [bajó el tono de voz] porque no eran así tan abiertos como ahora.

E. ¿A ti en qué momento se te empezó a hablar acerca de los cambios que ocurren en el cuerpo durante la pubertad?

V51. En secundaria nunca mencionaron, nunca me enseñaron eso. En mi vida posterior a esos estudios ¡tampoco! Yo fui, este, cómo te dijera, lo hablaba, lo hablaba luego yo en mi medio ambiente, pero no en una forma cultural, sino en una forma como obscena.

Ahora bien, en las familias, las restricciones generacionales también encuentran un eco. Ya he citado a M72 y M44. Escuchemos ahora a V51

E. ¿Tus padres te empezaron a hablar o lo negaban?

V51. *Mis padres nunca me hablaron de eso*, nunca; rara vez se tocaba el tema, si se lastimaba uno por accidente, en cualquier parte genital, o donde sea, luego había una conversación pero muy breve.

E. ¿Por qué crees que sea esa falta de diálogo?

V51. *Quizás peor que yo, mis padres y todos sus ascendientes no les decían nada, o sea ya es una cadena que ya tiene mucho tiempo, que hasta últimamente se ha, este, se le ha dado importancia a ese tema, se empezó a romper esta cadena*; vamos a llamarlo así, era malo hablar esto, todo eso.

Las generaciones mayores pasan así por un grado mayor de restricción. Sin embargo, dan cuenta de cómo, desde su perspectiva, se ha ido modificando esta situación. Las cadenas de silencio se han ido aflojando con el paso del tiempo, por retomar el sentido que V51 le da a su respuesta. M72 y M44 concuerdan con él.

E. ¿A ti en qué momento se te empezó a hablar de los cambios que ocurrían en tu cuerpo?

M72. Pues fue casi cuando empecé a ser señorita... mi hermana, fue ella la que poco más o menos me explicó, pero no abiertamente, porque como, pues te vuelvo a repetir había mucha, exageradamente moral.

E. ¿Se ha perdido la moral?

M72. Pues yo creo que sí, a estas alturas sí, ya se perdió demasiado la moral, *ahora ya se habla abiertamente [lo enfatizó] de esas cosas, como muy natural, vaya*. Entonces, eso es lo que pasa en estas actualidades, se habla abiertamente y ya se ve la cosa muy natural, ya no extraña uno, ya no se extraña uno de nada ¡vaya!

Y en lo que toca a M44, véase *supra*, p. 75. Incluso cuando M44 reflexiona sobre los procesos de cambio por los que su madre ha atravesado, es posible encontrarse con estos silencios respecto a la sexualidad y a los cuerpos sexuados.

E. Y ¿a qué se debió el cambio?

M44. Pues te digo, o sea, porque tuvo un proceso, de que se fue a leer, a informarse, leer el periódico y se le quitaron todos esos..., *yo creo que ella también traía como muchas cosas que, su mamá, su familia no la apoyaba, nada más estudiaron hasta la primaria todos, porque en esos tiempos, como que no era importante, y menos de mujeres que las dejaran estudiar, nada más terminó hasta la primaria, mi mamá y eso, a duras penas, y mi abuelita nunca hablaba de esto con ellas. Incluso, tiene dos medios hermanos, mi mamá y casi ni sabe quiénes eran, como que de esos temas nunca se platicaba*. Y ya después ella solita, como fue leyendo y platicando y ya fuimos creciendo, pues las cosas de la vida tienen que cambiar, también, entonces ya ella, como ya leía y aprendió así como que a expresarse y a entender muchas cosas, nos las transmitía. Y así, como también nosotras íbamos a la escuela y estudiábamos, pues ya platicábamos con ella, con mis hermanos y todo, por eso yo creo que fueron los cambios, porque ella empezó también a leer y a informarse.

Sin embargo, tampoco es fácil para las generaciones más jóvenes hablar con sus mayores. Hablar con los amigos resulta más cómodo:

V22. *Porque somos algo así como contemporáneos, son etapas que si bien no se viven a la misma edad, no hay un rango de años que nos separen mucho, que separen mucho a nuestras experiencias, son dudas que luego se generalizan y que, y eso permite, creo yo que se puedan discutir, que se puedan comentar, no el hecho de que compartas, no sé, una misma edad o un mismo espacio, en este caso, la escuela, no sé, permiten que se compartan inquietudes, que se externen dudas. Que con la familia, pues el hecho de que son mayores, su educación es distinta, puede cortarse el diálogo al respecto.*

Las dificultades para entablar un diálogo intergeneracional se conjuga, además, con la lógica propia de las estructuras familiares, donde cada quién desempeña un rol distinto que restringe el diálogo respecto a los cuerpos sexuados.

E. ¿Crees que existe un diálogo entre los dos sexos sobre lo que pasa en su cuerpo, bueno, en el cuerpo del otro?

V22. Mmm... Creo que sí, pero creo que no en todos los círculos. Creo que sí hay la costumbre o el hábito de hablar con amigos ¿no?, al respecto. O inclusive con personas del sexo opuesto ¿no?, que también entran dentro de lo que llamamos amigos.

E. ¿De qué dependería?

V22. *¿Qué hablara con ellos? ¡Que no son familiares!*

E. ¡Que no son familiares!

V22. Sí, que no son familiares [risa].

E. *¿Por qué con la familia no?*

V22. *Creo yo que porque tienen, o al menos porque toda tu vida te han visto desempeñando labores que no tienen nada que ver con algo sexual, y de repente el hecho de hablar con ellos de eso, como que los lleva a imaginarte en ese tipo de situaciones, no sé. Yo creo que puede ser eso.*

No obstante, tampoco hay que descuidar las formas en que el género afecta las relaciones entre padres e hijos y que es particularmente notable en el caso de padres e hijas. Así la división del trabajo que tradicionalmente adjudica la crianza de los hijos a las mujeres, hace su aparición, en tanto que son ellas, en su rol de madre, las encargadas de transmitir los conocimientos relativos al cuerpo sexuado que forman parte de su bagaje cultural –por ejemplo, los cambios que ocurren en la pubertad. Aunque cabe destacar la renuencia que aún puede observarse para abordar la sexualidad entre madres e hijas o hijos.

E. A lo largo de tu vida te han enseñado a nombrar las distintas partes de tu cuerpo ¿quién fue la persona que te enseñó a hacerlo, o las personas?

V20. Pues en mi casa, fue como la primera cosa que me enseñaron [risa].

E. ¿Todos los miembros, tu papá, tu mamá?

V20. Sí, bueno, no. *Creo que más mi madre, tal vez mi papá también, pero no lo recuerdo con claridad.*

(...)

E. Estabas diciendo que hablabas muy superficialmente con tu hermana...

V20. Si, y con mi mamá y hasta la fecha, o sea, *nunca ha sido un tema muy... sobresaliente*, por ejemplo con mi hermana he hablado de mis retrasos, pero con mi madre no, *me da miedo que me mande al hospital [risa], que me diga: ¡A ver, mi hija ha tenido relaciones sexuales! Es que nunca le he dicho que he tenido relaciones sexuales.*

E. ¿Tú tienes confianza para llegar con tu mamá, con tus hermanas, a platicar sobre los problemas que te puedan pasar, no sé qué dejes de menstruar o que te sientas mal?

M21. ¡Ah ya! Pues en ese aspecto sí.

E. *¿En qué aspectos no?*

M21. *Ah pues en aspectos ya muy íntimos: A qué edad debo de tener relaciones, todavía no.* Como que a mí; al principio como que así suena de que ay como voy a llegar con mi mamá: ¡Ay! la neta mamá pues voy a empezar a tener relaciones ¿no?

M23. Fíjate que yo, *o sea la neta tenía como mucho miedo a cuál iba a ser la reacción de mi mamá cuando se enterara que tenía relaciones sexuales* ¿no? Una vida sexual activa.

E. ¿Cómo te sientes al respecto? ¿De qué en tu casa no puedas hablarlo?

V22. Pues, mayor conflicto no me causa, porque tengo acceso a...

E. ¿A la información?

V22. ¡Aja! Y tengo la posibilidad de platicar eso con otras personas. Que *si me gustaría que mi mamá fuera más abierta, pues sí, creo que con ella es con la única que hay ese tipo de límites.*

Nuevamente aquí es pertinente recordar que me refiero en especial a las generaciones más jóvenes.

M72 ya ha expresado cómo su familia casi nunca habló del tema; al igual que V51. Sobre su madre,

M44 dijo:

E. ¿Con tu mamá nunca platicaste?

M44... *De chicas, no, cuando necesitábamos, no.* Ahora sí ya como que ahora ya está... como que ahora ya ella misma, aparte que tuvo muchos cambios porque mi mamá era así media, como te diré, así como que, mi hermano cuando le preguntaba, como que se enojaba, sí la molestaba, pero era así muy, no leía el periódico ni nada, de repente tuvo muchos cambios y así como *La Madre*, yo le digo *La Madre* por la novela de Máximo Gorki porque mi mamá era así de espantada, persignándose, pero, o sea, esas cosas, pero después empezó a, como mis hermanos platicaban con ella, y veían, después, se puso a leer el periódico y platicaba con ellos de todo, que de política e iba a las marchas, ahorita ya no, cuando el problema de C. U. [se refiere a la huelga de 1999] se iba a las marchas, ella ni nos decía nada, se escapaba y luego se iba y se juntaba con los muchachos: [simulando a éstos] y sí señora; ¿me puedo ir con ustedes? Y se iba con ellos y hasta adelante. Entonces tuvo muchos cambios así, este, ya leía mucho, lee, hasta ahorita, lee el periódico, participa, y ya luego nos andaba diciendo: ¿sabes qué? que va a haber una marcha. Y pues tú: pues vaya, pero, o sea, tenga cuidado; o sea muchos cambios de eso y en todos esos cambios de que lee y todo, ya también nos dice: es que antes, en nuestros tiempos, no nos decían nada de eso; o sea, como que, y ahora sí ya platicamos con ella de todos los temas, o sea, luego hasta nos quedamos así, porque ella nos dice cosas que nosotras no habíamos percibido, entonces ya está más abierta para platicar de todo eso; pues ella dice que cuando iba al hospital, porque antes tenían muchos hijos porque no las ayudaban a controlarse ni nada y que incluso, fue en el hospital y les dijo que si no la operaban para que ya no tuviera tantos hijos y no quisieron. Y después ya cuando tuvo a la octava fue y les dijo en el hospital que si le hacían una operación para ya no tener hijos y le dijeron: ¡ay hija!, hubieras venido cuando tenías dos o tres, pero, o sea, no se lo hicieron y ya ahorita, ella ya ve y nos dice a nosotras: *no sean tontas, vayan* y también se va a hacer sus estudios del papanicolau y todo eso y antes no. *Y ahora ya puedes platicar de todo eso y ahora sí, ya es más abierta y antes no, ya nos platica y nos dice, no se dejen, no se dejen*; *ahora hasta mi hermana le da más pena, que a mi mamá, pero antes no, antes cuando éramos jóvenes, chicas, nada de eso nos platicaba. Lo que ahora nos platica ¡uy que esperanza que nos platicará antes!*

Aunque aquí he señalado la percepción que los hijos tienen en relación a sus padres; valdría la pena considerar el punto de vista contrario. M72 relató los trabajos por los que pasó para hablar sobre sexualidad con su hijo menor.

E. ¿Tú le has hablado a tus hijos sobre los cambios que acontecen en sus cuerpos?

M72. Pues con el único que hablé fue con el más chico, porque con los dos más grandes fue su papá. Con el más chico, fue el que yo, me tocó tenerlo, estuve yo sola con él y yo sí, sí le hable varias veces de su situación como hombrecito que era.

E. ¿Cómo abordaste el tema?

M72. *¡Pues con muchos trabajos, pero lo abordé!* Le dije pues que tenía que cuidarse mucho, que no fuera a hacer tonterías, que cuidara su cuerpo, que tenía que asearse demasiado, pues que se cuidara mucho, en una palabra.

E. ¿Por qué con tus otros dos hijos no?

M72. Porque ya estaba de por medio su papá.

Ahora bien, que por lo general, las mujeres, en su rol de madre, sean las encargadas de transmitir ese tipo de conocimientos, en especial a sus hijas, como producto de un ordenamiento específico del género, tiene implicaciones serias en la circulación del conocimiento en la medida en que aleja a los padres de un diálogo con sus hijas. La ausencia del padre en la transmisión del conocimiento, así como las restricciones para hablar con él, se vuelve una constante en las entrevistas de las mujeres más jóvenes (es significativo que la figura del padre no aparezca en M44 y M72).

E. ¿Con tu papá es igual? [Si había algún tipo de restricción].

V20. Si con mi papá es igual, pero curioso, porque hubo un tiempo en que tuve un novio, él [mi papá] llegó a preguntarme abiertamente si tenía relaciones sexuales. ¡Y lo negué! [risa], lo negué, le dije: ¡No, no, no, no! Todavía no. Pero yo supongo que él sabe, ellos... lo intuyen, o tienen la prueba en la mano igual y se dan cuenta, se dan cuenta más de lo que uno cree que se dan cuenta, pero tampoco me pregunta. *Y sobre las toallas sanitarias, sí, alguna vez le he pedido a mi papá dinero para comprar toallas, pero no me dice nada, me da el dinero y punto*; tampoco me ha llegado con un paquete de toallas.

E. ¿Tu papá? ¿Tienes algún diálogo con él sobre este tema?

M21. *¡Uy, no!*

E. ¿Nada, nada?

M21. *O sea, cuando estaba chica, o cuando tenía que pedirle dinero para mis toallas, pues sí le pedía dinero para mis toallas ¿no?, pero así que la platicara: ay fijate papá que me dan col... no, nunca* [en tono de sátira, hasta hacer increíble la situación]. Aparte mi papá es bien así, como que bien... es como muy arraigado y aparte con la mentalidad chica que tiene no permite que se acerque uno. Y pues sí platico con él de otras cosas, pero ya cuestiones así de sexualidad ¡no! *Con mi papá no, no se puede porque aunque tú hables con él, porque hasta él mismo pone como que la barrera ¿no?: ¡ay!, a mí ni me preguntes, para eso están las mamás. Acaso has podido acercártele o quizás preguntarle alguna vez; por eso a mi papá nunca le pregunto nada.*

E. ¿Preguntarle sobre qué?

M21. De sexualidad no, nada.

E. ¿Nada?

M21. ¡Ya ves tú que no!

E. ¿Por qué crees que no, crees que sea problema de confianza, que tú no tengas confianza a tu papá?, o sea ¿el carácter de tu papá es el que pone esa línea entre ustedes dos?

M21. *Yo creo que es el carácter de mi papá*, no es tanto la falta de confianza porque no sé si tuve yo la fortuna, o no sé, así porque yo pienso que afuera, pero así como que hablar de otros temas o ser más abierta de tener una relación así de platicar de cualquier tema, aunque sea con mi papá, es porque como me tocó ser la más chica pues ya tiene la experiencia de las dos más grandes ¿no? Así, si quiero, si me da la gana preguntarles cualquier cosa sobre sexualidad, *pero con mi papá esos temas no, más que nada es su carácter de que no, como que él pone la barrera, como que él piensa: ¡ay, eso a mí no me interesa, esas cosas son de vieja! Y si él pone atención, pues se ve mal* [en tono de crítica a su padre], *¿cómo es posible que un hombre vaya explicándole, y luego a su hija, ¿no? Más que nada es el carácter de mi papá no tanto la confianza.*

E. ¿Por qué con tu papá no?

M23. Es que mira, a lo mejor decir que nunca lo voy a hablar, no sé si nunca lo voy a hablar con él. Lo que sí sé es que en este momento no lo hablaría con él y no lo hablaría con él porque nunca hubo

cómo, y en realidad nunca ha habido la comunicación ni la confianza con mi papá para llegar con él y decirle eso ¿no? [...] *Este, y pus con mi papá, con mi papá, siento que no hay, pues primero, como la confianza ¿no?* O sea, mi papá siempre estuvo apartado de nosotros, desde niños, a pesar de que vivía con nosotros, pues, no, nunca nos preguntaba por nosotros, o sea, de cómo vas en la escuela, o sea, de cosas que tienen que ver más contigo, pues. Entonces yo creo que por eso con mi papá, en este momento, no lo hablaría, no sé si cuando vuelva a ver a mi papá, porque ahorita no está conmigo se pueda dar como esa confianza ¿no? O podamos construir esa confianza de tal manera que yo pueda pues comentarle eso ¿no? Pero en sí en este momento ¡no!, siento que con él no sería con el que yo pudiera hablar.

Ya para finalizar este apartado, quisiera hacer mención de dos cosas que llamaron mi atención: M72 decía que, si bien sólo podía hablar con su pareja respecto a la sexualidad cuando era joven, pues el tema era tabú entre su familia y amigos, el pasar de los años le permitió una mayor apertura para hablar sobre el tema, en especial con su nieta y con amigos que conserva en la actualidad. Este proceso puede ser indicativo de las formas en que la circulación del conocimiento se transforma y abre nuevos caminos conforme las experiencias de vida se modifican, al mismo tiempo que se modifican los roles que jugamos en ella. Por tal motivo no hay que dejar de lado este fragmento.

E. ¿Con quién podrías hablar y con quién no respecto a cómo te sientes, a lo que acontece en tu cuerpo y en temas como sexualidad?

M72. *Ay, pues en confianza, a veces lo hago con una amiga y a veces me atrevo a hacerlo con mi nieta, que ya es mayor de edad.*

E. ¿Existe alguna restricción para hablar sobre esto con otra persona?

M72. No, casi no hablo con nadie de eso.

E. Pero ¿por qué no hablas?

M72. Pues porque no, no se presenta la ocasión, no me... no me dicen a mí tampoco nada y no, no, no.

E. ¿Con tu pareja, llegaste a hacerlo?

M72. *Cuando tuve a mi esposo, sí lo llegábamos a platicar; después con una amistad que tuve, también lo llegue a hablar, pero no abiertamente, por, pus, por principios de moral, o no sé qué carambas, ¿verdad?, pero no, no me atrevía yo mucho. Ahora, últimamente [risas] con un amigo sí he hablado bastante de todo eso, pero ya muy natural, muy normal, no estamos en edad de estarnos ocultando no sé qué cosa, ya se habla muy natural, muy tranquilamente ¡vaya!*

E. ¿Por qué antes sí?

M72. Por la situación, era uno más joven, era uno, pues tenía otros síntomas yo creo, otras sensaciones, otra manera de pensar.

E. Y ¿ahorita?

M72. Ahorita pues no, no, y antes pus, no, no, era muy, vamos era un poco más, o sería penosa o me ha gustado ser, hasta cierto punto, muy discreta.

Por otro lado, M21 también habla de cómo estos procesos de circulación del conocimiento se modifican al paso de nuevas experiencias.

M21. [Cuestionada sobre con quién podía hablar y con quien no respecto a su sexualidad] A pesar que mi mamá luego así como que tiene [pausa] tiene la costumbre de que: ay no, que virgen al matrimonio y todo eso; pues también es muy difícil llegarle a mi mamá y decirle: pues oye, cuándo es la edad precisa, pero después, ahorita no sé, como que yo, yo estoy muy en contra de que cuenten ¿no? de que te estén cuestionando: Ay, es que yo quiero tener relaciones o Mamá ya empecé a tener relaciones; o con tu hermana o con alguien, ¿no? *Una parte al principio era porque me daba pena, pero ahorita ya no es por pena, sino porque no tengo por qué darle cuentas a nadie. Es mi cuerpo y, o sea, yo tengo derecho a hacer lo que se me dé la regalada gana con él, ¿no?* Si quiero contarle, pues lo cuento ¿no? O si quiero preguntar algo, pues pregunto, pero no tanto así la presión de como

de que: Ay, a fuerzas tienes que preguntar porque si no ya estás haciendo algo malo ¿no?, o más que nada yo creo que preguntan o algo como que para pedir permiso, ¿no?, o no sentirse culpables en el momento de que llegue ese acto, acto de relación sexual.

Esto nos habla ya de cómo el conocimiento circula en distintas direcciones, dependiendo de al menos tres factores: la lógica del género, las disputas intergeneracionales y la modificación de las trayectorias personales.

3.3 Entre la vergüenza y el anhelo: una mirada sociológica de la menstruación

¿Por qué cerrar esta tesis con un análisis sociológico de la menstruación? Hasta aquí como parte de una investigación que se centra en la relación recursiva entre cuerpo y género se han visto algunas de las tradiciones que nutren nuestros acervos de conocimiento en relación al cuerpo sexuado y que hoy por hoy producen los esquemas de percepción con que lo aprehendemos. Esto devela en buena medida las determinaciones sociales de las creencias que, por el ajuste entre el mundo social y sus disposiciones, se han naturalizado. La *doxa* asoma así algunas de sus aristas páginas atrás; sin embargo, no se ha profundizado lo suficiente, aunque tal vez ya esté implícito, en la violencia simbólica que esto encierra, en tanto supone la aplicación de criterios dominantes por parte de los dominados. El paradigma de modelo unisexual y luego el que opone a los sexos –en el marco de la oposición entre ciencia y sentido común y el proceso civilizatorio en Occidente– implican la creación de una *illusio*, que privilegia lo masculino y la creación de unas disposiciones cognitivas acordes a ésta, toda vez que se estructuran dentro de un ordenamiento simbólico desigual.¹¹⁴ Ahora bien, la violencia simbólica no se limita a un terreno cognitivo, como ya se ha visto tiene una dimensión afectiva. A través de las entrevistas esto se hizo cada vez más claro a propósito de la menstruación. Ésta provocaba una gama de emociones que oscilaban entre el anhelo y la vergüenza. Si bien no fue objeto de ningún rito particular, sí marcó el tránsito entre la niñez y el devenir mujer.

¹¹⁴ Por ejemplo, la aprehensión de los cuerpos como opuestos y desiguales legitima una relaciones de dominación, a saber la *illusio* masculina:

M20. Yo lo percibía, ¿no? *Quizás la relación que yo veía entre mi padre y mi madre, ¿no? sus roles, muy claros. Aunque ambos han trabajado siempre, aunque mi mamá usará pantalones, yo veía la diferencia. Quizás en la autoridad.*

E. ¿Cómo podrías explicarlo?

M20. Por ejemplo, o sea los permisos siempre son... o sea para salir de noche a jugar, recuerdo, cuando estaba chiquita, pues era con mi padre, ¿no? aunque estuviera mi mamá, o sea, iba con mi papá. Y hasta la fecha, *los grandes permisos siempre son de mi padre, quizás esa diferencia de roles y por tanto de la autoridad representada en el sexo*, pues va a cambiar, aunque, bueno, quizás, en mis relaciones amorosas he repetido esos esquemas [risas] no, no, no, no creo, ha habido un balance ahí padre, según yo.

Aunque esto no se circunscribe a las relaciones entre los sexos, como ya se ha visto en el capítulo II, la percepción del mundo está afectada por el sino de las desigualdades del género como organización simbólica primaria.

Con esto, no quiero decir que la menstruación sea el sustrato biológico de la identidad femenina; por el contrario, la menstruación, aun cuando se trata de un fenómeno fisiológico, es significada dentro de marcos de sentido donde también se inscriben los cuerpos sexuados y van acompañados de expectativas, deseos y anhelos que se incorporan en forma de disposiciones. Al mismo tiempo, la vergüenza e incomodidad que provoca está vinculada a las desigualdades del orden simbólico en que se significa. Este apartado tiene como objetivo dar cuenta de esto. Siguiendo la lógica que hasta ahora se ha llevado, primero trazo las coordenadas históricas en que esto tiene lugar y el papel que el género juega aquí. En segundo lugar, hago hincapié en las ambivalencias que la menstruación genera: el anhelo, pero también la extrañeza, la incomodidad con el propio cuerpo. Todo ello, en aras de esbozar apenas una deriva de las implicaciones afectivas de la violencia simbólica.

3.3.1 La sangre menstrual, a propósito del cruce entre género y proceso civilizatorio

Una hojeadá rápida a un diccionario médico en la red define el ciclo menstrual cómo una ~~—~~“~~—~~cesión periódica, en la mujer, de los fenómenos útero-vaginales desencadenados por las secreciones ováricas y destinados a preparar el aparato genital para la anidación del óvulo, fenómenos análogos a los que constituyen el ciclo estral en las hembras de los mamíferos”.¹¹⁵ Pero lejos de esta definición que se asume como neutra y verdadera subyacen todo tipo de representaciones culturales en torno a los cuerpos y la producción de fluidos corporales diferenciados, que acarrear consecuencias afectivas.¹¹⁶ El propósito de las líneas que siguen consiste en fijar las coordenadas simbólicas e históricas que hoy por hoy confluyen en la significación social de la menstruación. Si bien, no considero que sean las únicas, me centrare por el momento sólo en dos, la insistencia en la depreciación del cuerpo femenino —a través de un modelo que asocia lo masculino al calor y la perfección y lo femenino a lo frío y lo imperfecto y la distinción entre lo puro y lo impuro— pero que al mismo tiempo y cómo parte de una *illusio* inculca un ideal femenino. Y el avance del proceso civilizatorio en Occidente, que confinó al espacio de lo íntimo, toda necesidad fisiológica. Sobra decir, que hare hincapié en las formas que el género toma en cada punto.

¹¹⁵ Tomado de http://www.portalesmedicos.com/diccionario_medico/index.php/Ciclo_menstrual

¹¹⁶ De hecho, tales representaciones culturales no dejan de estar presentes en las concepciones médicas. Un sorprendido Laqueur nos relata cómo la menstruación ~~—~~“parece inflamar la imaginación” aun dentro del frío lenguaje de la ciencia. Al revisar la *Review of Medical Physiology* de W. F. Ganong, publicada en 1977 se encuentra que: ~~—~~“En medio de una revisión de las hormonas de la reproducción, del proceso de ovulación y menstruación, descrito en el lenguaje frío de la ciencia, se produce el impacto inesperado de la bomba retórica, el único momento lírico que enlaza el reduccionismo de la ciencia biológica con las experiencias de la humanidad a lo largo de 599 páginas de prosa compacta, emocionalmente reprimida: De este modo, por citar un viejo refrán, la menstruación es el útero que llora por la ausencia de un bebé”. Los intereses culturales encuentran aquí libre expresión, por encorsetados que puedan estar en la ciencia dura. Como en los textos del siglo XIX, la mujer es considerada como útero, el cual a su vez está dotado, a través del giro familiar del recurso al patetismo, con la capacidad de llorar.” (Laqueur, 1994: 381)

3.3.1.1 La paradoja de la *doxa*: el anhelo de un cuerpo despreciado

M20. De la menstruación, por ejemplo, no me acuerdo bien pero creo que en la primaria, pero fue algo que personalmente... que *personalmente para mí era algo diferente, extraño, y por lo tanto anhelado; cuando sucedió, fue algo abrupto y yo guarde silencio.*

M21. [...] porque cuando eres niña pues si te tocas, y todo, pero ya cuando vas creciendo, pues con la menstruación y todo. *¡Ay! Hasta me daba asco así que me bajara.*

Los epígrafes con los que inicio este apartado, dan cuenta de la relación ambigua que parece existir en torno a la menstruación. Si bien está ambivalencia que apareció en las entrevistas la trataré con más detalle en la sección que sigue, aquí quisiera fijar algunos principios y procesos históricos que la posibilitan. Esto da cuenta de lo que Bourdieu llamó la paradoja de la *doxa*, es decir, de la adhesión, cognitiva, pero también afectiva de los sujetos a un ordenamiento desigual del mundo. Son dos principios los que entran en juego aquí, por un lado la recurrente depreciación del cuerpo de las mujeres en tanto se asocia a lo femenino y, por ende, a las desigualdades simbólicas del género. Y por otro, la idealización de la feminidad, en el marco de la inconmensurabilidad sexual.

En lo que toca al primero, habrá que considerar los criterios que organizan la percepción de los cuerpos sexuados y sus fluidos. Esto si bien se ha tocado tangencialmente en apartados precedentes (véase el capítulo II y el apartado 2 de este capítulo) vale la pena ampliarlo, ahora desde esta perspectiva. Una primera pista nos la da Françoise Héritier; basada en una amplia investigación etnográfica, esta antropóloga se propone demostrar que a diversos grupos socioculturales subyace un mismo sistema de representaciones que los organiza y que al mismo tiempo que se ve afectado por la distinción matriz entre lo masculino y lo femenino privilegia lo primero en detrimento de lo segundo (Héritier, 1996 y 2007). Al hacer este ejercicio, Héritier extrae un modelo compartido que interpreta el cuerpo humano y sus fluidos en clave de género.¹¹⁷

Así, los criterios que organizan el modelo aristotélico de la generación humana en la antigua Grecia son los mismos que pueden encontrarse en China, la India o incluso en la cosmovisión nahua en México expresados en, más o menos, los mismos términos:

¹¹⁷ Las similitudes entre los distintos grupos culturales obedece, no a la relativa expansión de un modelo que se ubicaría en un lugar y en un tiempo específicos de la historia o a una cualidad innata del espíritu humano, sino a la manipulación simbólica de ciertas constantes a las que la humanidad, sin excepción, se ha enfrentado: la distinción entre macho y hembra, la producción de humores corporales diferenciados y la exorbitante capacidad de las mujeres para reproducirse a sí mismas y a sus contrapartes varones. Además de una constante cosmológica: la alternancia entre el día y la noche.

Las mujeres, aunque dadoras de vida, no son capaces de reproducirse sino es por la actuación de un hombre sobre ellas. En ese sentido, sólo aportan la materia, a la que el hombre podrá darle forma. La incapacidad femenina para producir una nueva vida tiene que ver con su naturaleza fría, en contraposición a la naturaleza caliente de lo masculino (y para este caso, de los hombres).

Dentro de este modelo, la menstruación en las mujeres se vuelve indicador objetivo de su frialdad en la medida en que prueba la poca capacidad de las mujeres para acumular calor, signo inequívoco de la vida y propio de los varones, que gracias a esta acumulación logran convertir su sangre en semen, residuo perfecto del cuerpo humano.¹¹⁸

La interpretación de los datos biológicos se transmuta entonces, sin que por ello guarde una relación causal entre lo observado y el significado atribuido, en un principio masculino y otro femenino al que se suma una serie de ecuaciones estructurantes del orden simbólico: calor = semen = vida = forma = activo = [masculino] por un lado y frío = menstruación = muerte = materia = pasivo = [femenino], por el otro, que son afectadas por una valencia positiva, en el caso de lo masculino y una negativa, en el caso de las mujeres.¹¹⁹

Ahora bien, existe otra asociación que afianza el desprecio por el cuerpo femenino: la distinción entre lo puro y lo impuro. La sangre simbólicamente asociada a la vida y la muerte (Douglas, 1973) funge como un elemento de (des) prestigio en situaciones particulares (Héritier, 1996). El guerrero,

¹¹⁸ La masturbación masculina se castiga entonces porque desperdicia un residuo perfecto, que contiene la vida. Todavía hoy esta idea prevalece a través de las restricciones y mitos que giran en torno a la masturbación masculina, aunque ya hay grupos que han tratado de desarticular tales concepciones, por ejemplo, los sexólogos.

¹¹⁹ La excepción que confirma la regla, también la ofrece Héritier, a propósito de los *piegan* en Canadá. Esta tribu llama *mujeres con corazón de hombre*, a aquellas que siendo ricas y casadas han llegado a la menopausia. Éstas presentan un comportamiento distinto a lo socialmente esperado en una mujer: son agresivas, atrevidas y audaces y obtienen ciertas prerrogativas en su comunidad, vedadas a todas las otras mujeres. Esto lejos de suponer la existencia de un matriarcado da cuenta de los privilegios de lo masculino, que no necesariamente se identifica con los hombres. Las *mujeres con corazón de hombre* son pues producto del juego entre lo fisiológico y lo simbólico, donde el género siempre está presente. Así, aun cuando los *piegan* comparten el mismo modelo que equipara la perfección y el calor con lo masculino y lo femenino con lo frío e imperfecto tales asociaciones simbólicas no fijan por completo la posición de una persona: los elementos que entran en juego pueden en ciertas circunstancias colocar en posiciones dominantes a aquellas mujeres, que de acuerdo a esa lógica, tendrían que ser dominadas. Así las *mujeres con corazón de hombre* lo son en tanto que ocupan una posición dominante, son ricas, y están casadas, es decir, hay un hombre a su lado; pero sobretodo porque han dejado de menstruar y por ende son ahora capaces de acumular calor. Al dejar de perder su sangre, su calor corporal aumenta y este se ve resguardado toda vez que, gracias al calor de sus esposos, logran retenerlo. Esto las asemeja con los hombres de su comunidad y las identifica con lo masculino. En cambio, las mujeres en edad reproductiva no sólo pierden su sangre regularmente sino también el poco calor que generan y aquellas que ya son menopáusicas, viudas o pobres –o las tres cosas al mismo tiempo– constituyen un peligro pues no hay un hombre socialmente dominante a su lado. Como se puede ver, los mismos elementos se recombinan en función de vectores como la posición social y la edad, disociando la identificación entre lo masculino/ femenino y hombres y mujeres (cf. Héritier, F. en *“Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso”* en Feher, 1992).

por ejemplo, y el soldado hoy en día, derraman su sangre en beneficio de su causa, lo que atrae para ellos honor y prestigio; sin embargo, no siempre es así. La pérdida continua y regular de la sangre menstrual no se significa del mismo modo, por el contrario ésta acarrea asociaciones negativas, como se vio arriba. Esto se afianza toda vez que la sangre menstrual se cataloga como impura pero ¿a qué se debe esta clasificación? Para Douglas, y aquí me ciño a esa interpretación, la sangre menstrual se encuentra a medio camino entre la vida y la muerte, dadora de vida, se derrama sin control, por lo que transgrede límites. A diferencia de la sangre del guerrero, que ‘por voluntad y de forma ordenada’ derrama su sangre, las mujeres ni siquiera ‘controlan’ su propio cuerpo (Douglas, 1973 y Héritier, 1996).

Todo esto acarrea consecuencias prácticas, en particular configura las formas en que se experimenta la menstruación, pues sostiene concepciones negativas en torno ella. Marván et al. (2007), por ejemplo, encuentran que la forma en que se vive la primera menstruación está en correlación directa con la connotación positiva o negativa que la familia, el entorno y en particular las madres transmitan a las hijas. En un ejercicio, por demás interesante, pidieron a 126 chicas preadolescentes de clase media inscritas a una escuela pública en Puebla que completaran la historia ficticia de María, una chica, a la que su madre le explicaba los cambios que suponía la menstruación y cómo se enfrentaba a su entorno, padre y amigos. Cuando les pidieron que describieran lo que la madre de María le había dicho a ésta, a propósito de su primera menstruación, el 47% de las respuestas tenían algún tipo de connotación emocional. El 46% afirmó que la ‘madre de María’ le transmitió miedo a su hija, el 42% dio respuestas con alguna connotación negativa, del tipo ‘No le digas a nadie que empezaste a menstruar’ y sólo el 12% tuvo una connotación positiva ‘Serás más bonita’.¹²⁰

Esto también se hace patente en las entrevistas. Salvo M20, quien habló sólo de extrañeza, las otras entrevistadas lo describieron no sólo como un tránsito entre la niñez y vida adulta sino hasta como un evento traumático y que les inspiraba miedo (esto en el caso de la hermana de V22) e incluso asco.

M21. Pero al principio si me daba así como que ¡ay! Igual cuando se me manchaban las pantaletas, decía ¡ay! Ahora quién las lava ¿no? *O sea, en sí, me daba mucho asco al principio, pero ya después como que me acostumbré* y como que ya entré en razón, de que, pues que esto es algo normal y que es un proceso y te tienes que adaptar ¿no?, al cambio y debes de tratar de ajustarte así como eres.

[...]

E. ¿Y cambió el cuidado que tenías con tu cuerpo a raíz de eso?

¹²⁰ Esto último coincide con la experiencia de M20 quien lo vivió como algo anhelado. La reacción de su madre confirmó esta connotación positiva.

M20. [...] Recuerdo que amanecí, y le dije: ¡Mamá, mira! Y ya fue al baño y entonces me abrazo y me dijo que era normal, que yo me tenía que cambiar y ya.

M21. *Pues sí porque al principio me daba asco, asco. Es que sí da asco, aunque mucho que te expliquen, así, pues porque sale sangre ¿no?* Si antes no salía, como que ya cuando te bañas te tienes que limpiar tus [pausa] genitales. A mí al principio, así como que ya. ¡Ay no! Hubo un tiempo en que sí ya no... trataba de ya no tocarme.

E. No sé ¿tu supiste cuando empezaron a menstruar o viste sus cambios, o cómo se trató ese tema en tu familia?

V22. Pues, sí, sí me enteré. Ya cuando ella [su hermana] empezó a menstruar pues ya había más información al respecto y se empezó a tratar [pausa] su miedo, *porque sí fue miedo el que tuvo ella al principio*, se empezó a tratar con toda esa información que se había obtenido de la escuela: que era un proceso, que era un cambio corporal que todas las mujeres atravesaban, cuestiones de ese tipo.

E. ¿Cuál fue el cambio que tu consideraste más significativo durante la pubertad?

M44. Que te crecen los senos y, aparte, con esas *molestias*, que no, como que no lo aceptaba; *yo decía pero por qué nos pasan estas cosas o qué nos tienen que pasar a fuerzas y va a ser para siempre*. Y como que a veces, como que dices porque tú querías jugar y seguir jugando y de repente, tenías que, *que no querías ni salir ni moverte* [elevó el tono de voz] porque *sentías como que todos se iban a dar cuenta y te daba pena, yo, eso es nomás, como que te traumas un poco cuando no tienes la información o la preparación necesaria para recibir esos cambios*.

Las consecuencias de esto en lo que toca a la relación con el propio cuerpo ya se hacen evidentes a partir de lo dicho por M21 (*me daba asco..., trataba de ya no tocarme*) y M44 (*no querías ni salir ni moverte*).¹²¹ Ella particularmente refiere a las incomodidades que supone la menstruación e incluso de las estrategias que despliega para aminorarlas.

E. ¿En qué medida alteró los cuidados que tenías con tu cuerpo?

M44. ¿Yo cómo cambié o cómo me preparé o cómo me cuidaba?

E. Sí, o sea sí de alguna forma cuando empezaste a menstruar significó que tú tuvieras más cuidado.

M44. ¡Ay sí! [con fastidio] medio exageradita, *te digo que me quería poner no se qué tantas cosas para que no se me notara* [risa] y luego no me quería poner, que ya sabes, que ropa clarita no te ponías que porque, que por a lo mejor por la situación de que a lo mejor no [idea inconclusa] si no te sentabas a gusto, sentías que si te movías mal y como que dices: *Estoy sentada y chin ahora que me voy a parar' y cada ratito quieres ir al baño y eso*. Y aparte, como que no te decían: Ten para las toallas o tienes que ponerte esto o tenerla tantas horas, *sino que tu, como te sintieras incomoda, pues ya veías cómo te las arreglabas*, bueno nosotros, en ese caso, ya veíamos cómo nos las arreglábamos, pero, *así como que cada ratito decías: „¡Ay! Quiero ir al baño' pero decías: „Y si voy se van a dar cuenta' [simulando angustia] es como una sensación así rara, porque si no, a mi me costaba trabajo, andar ahí, porque, pues si me muevo y en la escuela, pues qué hago, no creas que: „¡Ay! Voy a esperar hasta que se vayan todos, para a salirme y a ver a quién le hablo de mis compañeras para que me vea o te paras y ¡uy!'* A veces tu andas viendo [baja la voz, risa] y a ver si estaba bien y ya, pero así como que te, ay no sé, como que te da *inseguridad en esos días*.

Así, las desigualdades que operan en el orden simbólico y que hacen del cuerpo femenino y sus fluidos un cuerpo despreciado se traducen en una incomodidad con el propio cuerpo, más allá de los

¹²¹ Estas experiencias se ratifican en los anuncios comerciales. En otro estudio de Marván (2004) sobre la publicidad de productos relacionados con la menstruación se encuentra que la mayoría de estos anuncios la presentan como limitante. Otras de las palabras utilizadas para describirla tienen que ver con el fastidio y la vergüenza (Marván et al. 2004).

síntomas físicos que pueda acarrear la menstruación. Las consecuencias afectivas de esto se reafirman toda vez que la mirada de los otros y en particular de los varones participa de ese mismo desprecio por el cuerpo femenino.

E. ¿Por qué se burlaban? [Respecto al uso de las toallas sanitarias]

V22. Pues, bien entendido no lo sé, pero por los nombres que se le daban a ese tipo de cosas.

E. ¿Te acuerdas de los nombres?

V22. Pues le decían [pausa] caballo, algo así, mmm... creo que era el más común, caballo.

E. ¿A qué hacía alusión, bueno, no sé, qué significaba?

V22. Pues [pausa] que se montaban sobre algo, *pero creo que algo que si es claro es que era una agresión [pausa] era una agresión a una diferencia corporal; una diferencia corporal la volvían una diferencia sex... una diferencia social, que el hecho de que tuvieran que usar toallas sanitarias, hasta cierto punto, con ese tipo de nombres que se le daban yo creo que degradaban a las compañeras o las hacían sentir incomodas ¿no? y estoy seguro de que había más nombres pero no, creo que ese es el que más recuerdo.*

Esto coincide con las expectativas de las preadolescentes encuestadas por Marván en el experimento expuesto más arriba. El 53% de las chicas consideró que la reacción de los chicos al enterarse que María ya usaba toallas sanitarias sería sarcástica o de burla, el 3% indiferente y sólo 2% describió una reacción positiva (el resto, dieron respuestas neutrales (del tipo, qué es eso) (Marván et al., 2007).

Por otro lado, el paradigma de la inconmensurabilidad sexual hace de nuevo su aparición toda vez que la construcción de los sexos como opuestos inscribió unas virtudes en el cuerpo femenino que lo hacían deseable por derecho propio.¹²² En contraposición al cuerpo masculino, el femenino se afirmó como el sexo bello y se erigió a la par un ideal femenino. La belleza y virtudes como la bondad, la modestia, el pudor se encarnaban, no siempre sin tensiones entre el cuerpo ideal y el cuerpo real, gracias a unas tecnologías del cuerpo, que van desde argucias efímeras, por ejemplo aquellas que las jóvenes inglesas de la época victoriana usaban al simular una palidez que las acercara al modelo de belleza ideal de su época (Klein, 1980) hasta las dietas de hoy en día, o en su caso más extremo, las intervenciones quirúrgicas, que forman parte de los regímenes de belleza a los que se someten las mujeres occidentales (Bourdieu, 2005). Pero este ideal femenino y sus efectos en el cuerpo no se sostienen sólo por una suerte de consenso normativo; hay una inversión afectiva de por medio vinculada a expectativas particulares. Devenir mujer supone la constitución de una *libido* socialmente sexuada que inscribe en el cuerpo unos deseos y unos anhelos acordes a la posición social que ocupan las mujeres en la sociedad. Si bien con otros criterios, casi siempre opuestos, sucede un proceso análogo en los hombres. No me refiero aquí sólo a las relaciones

¹²² El empeño por fijar la diferencia entre los sexos como oposición, donde las mujeres adquirirían una connotación positiva supuso una forma de posicionarse políticamente como colectivo y participar así del espacio de lo público pero también tomó forma dentro de un discurso misógino que trataba de alejarlas de ahí (Laqueur, 1994; Serret, 2001).

amorosas, esto se extiende a todo el ordenamiento social (véase el capítulo II). Por poner un ejemplo fuera de las relaciones amorosas, Bourdieu, a propósito de la vocación, escribe:

La lógica, esencialmente social de lo que se llama la “vocación” tiene como efecto producir tales encuentros armoniosos entre las disposiciones y las posiciones que hacen que las víctimas de la dominación psicológica puedan realizar dichosamente (en su doble sentido) las tareas subalternas o subordinadas atribuidas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación. La libido socialmente sexuada entra en comunicación con la institución que censura o legitima su expresión. (Bourdieu, 2005: 77)

Ahora bien, esto favorece que los fluidos corporales que acompañan a las mujeres no se signifiquen sólo de forma negativa pues en ellos también se juega el deseo por acercarse a un ideal (la menstruación en particular marca el inicio de la vida reproductiva por lo que se liga a la vida adulta, y a la posibilidad de convertirse en madre, con todas las asociaciones y afectividades que esa imagen evoca¹²³). Así, acercarse al ideal femenino se vuelve una tarea fundamental que involucra hasta los fluidos corporales. El anhelo de la menstruación, que M20 experimentó responde, a este tipo de inversiones afectivas.

3.3.1.2 *Sólo para ti*:¹²⁴ la confinación del cuerpo y sus fluidos a lo íntimo

Las oposiciones a través de las cuales se inscriben los cuerpos sexuados nos muestran ya las cargas simbólicas que entran en juego para un análisis sociológico de la menstruación. Sin embargo, tales significaciones se singularizan a partir de matrices históricas particulares. Aquí la obra de Norbert Elias *El proceso de la civilización* nos ofrece un amplio escenario sobre el cual la menstruación se (des) aparece una y otra vez, aún cuando se le recrimine al sociólogo alemán no haber considerado esta necesidad fisiológica. Sin embargo, la obra de Elias demuestra cómo los cuerpos y sus necesidades (junto con toda la carga simbólica que se les adjudica) terminaron por desvanecerse del espacio de lo público y se confinaron a lo íntimo. A la par de este proceso se registró una modificación en las conductas y un ensanchamiento de los umbrales de la vergüenza y el pudor.¹²⁵

¹²³ Aunque la posibilidad de ser madres no necesariamente interpela todas las subjetividades, si es, al menos, un referente frente al cual se posicionan.

¹²⁴ El subtítulo lo retomó de *Sólo para ti*, texto compilado por el grupo Coreografía de Género y Cultura, del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, 1998.

¹²⁵ En términos generales, Elias parte de una premisa fundamental: las estructuras sociales se modifican a la par que las estructuras psíquicas. Guiado por esta hipótesis, centra su análisis en la conformación de los Estados Nación europeos, cuyo referente central fue la transición de una sociedad guerrera medieval a una sociedad cortesana absolutista. Esto, nos dice Elias, supuso el monopolio de la violencia física por parte del Estado; con ello, la figura del rey se fortaleció en detrimento de los señores feudales, quienes poco a poco tuvieron que vincularse al rey al punto de depender por completo de éste. Esta situación, que luego se extendería a otras capas de la sociedad, colocó a los ahora cortesanos en una situación de dependencia recíproca, que los llevó a la racionalización de su conducta. El tránsito entre los señores feudales -audaces y guerreros, siempre dispuestos a desafiar la autoridad del rey- y los cortesanos -pendientes de su conducta frente a los pares- trajo consecuencias en lo que toca al tratamiento del cuerpo y sus impulsos, que a la larga,

Pero ¿cuál fue la impronta que esto dejó en la significación social de la menstruación? Rebeca Gonzales Rudo recuerda una anécdota que lo ejemplifica bastante bien:

Allá por los años sesenta a las niñas más grandecitas en una primaria mixta se nos distribuyó, previa autorización de nuestras madres, un folleto que se llamaba *Sólo para ti*. Con mucha solemnidad, nos iban llamando una a una para que, bien formadas y calladitas, asistiéramos al auditorio. No atinábamos a saber de lo que se trataba pero sabíamos que era algo serio pues la discreción que se demandaba daba más la impresión de oscuridad. Además de una plática nos pasaron una película y regalaron muestras de toallas sanitarias que, emocionadas y con lágrimas en los ojos, recibíamos no sin cierto temor. Debíamos guardar aquello, folleto y toalla, celosamente, meterlos a la mochila como pudiéramos, pues bien sabíamos que además en aquel paquetito iba incluido el orgullo de ser ya toda una mujercita. Debíamos preservarlos a toda costa de los perdidos y lascivos ojos de nuestros compañeros. En efecto, era cosa seria. *Sólo para ti* debía ser visto en total intimidad y no ser comentado por ahí, y mucho menos con los niños. Ya eres una señorita. (Coreografía, 1998)

Incluso, esto se hace presente en las entrevistas. Los relatos se asemejan en al menos dos puntos, por un lado el misterio que envolvía la explicación de los cambios en la pubertad y el uso de toallas sanitarias y tampones. Por el otro, la separación de chicos y chicas en las escuelas. Aquí, las entrevistas muestran otro punto importante, el morbo y hasta la agresión que genera en los varones tal separación.

M21. [...] e incluso creo que en la primaria cuando iban a dar muestras de toallas femeninas siempre: ¡Ay! Na'más las puras niñas y los niños siempre se quedaban en el salón, ¿no? Y como diciendo: ¡Y a que chingados las bajan! Y siempre nos decían las profesoras: No, no, no, ahorita que salgan las guardan, ¡eh! [En tono de crítica hacia las maestras] no, no, no, se las enseñen a los niños.

E. Cuando estabas en la secundaria, no sé si recuerdas que iban empresas de toallas sanitarias y regalaban muestras. ¿Qué pasaba, o sea, a ti, cuando estabas en el salón de clases y de pronto llegaban?

V22. Pues [pausa] había una extrema curiosidad. Primero para qué servían, o sea, yo no sabía nada al respecto ¿no? para qué servían, cómo las usaban, en qué lugares de su cuerpo las usaban, ¿no? [Pausa] no sé, cuando llegaban ese tipo de promociones, más bien en los salones era un ambiente de morbo, como que de burlarse de las compañeras si en una determinada etapa de su vida tenían que usar ese tipo [...]

E. Entonces cuando iban estas personas a las escuelas, a ti ¿te sacaban del salón de clases o te quedabas adentro y escuchabas la plática que le daban también a las chavas?

V22. Recuerdo de varias veces que nos sacaron y había proyección de videos con información acerca del producto y los cambios de la mujer [pausa] y después pasábamos nosotros.

De tal suerte que la menstruación, tal y como se muestra aquí, está confinada al espacio de lo íntimo; estas imágenes difieren mucho las experiencias de un alumno del profesor francés Mathurin Cordier en 1568, quien al hacer un relato de sus actividades diarias relataba sin más haber orinado en el patio (citado por Elias, 1987). Las diferencias entre una experiencia y otras estriban en el retiro paulatino del cuerpo de la vida pública, producto del avance de un proceso civilizatorio, que

generaron una forma particular de coacción: las actitudes y comportamientos calculados en relación a los otros se volvieron automatismos corporales. Además de la ampliación de los umbrales de la vergüenza y el pudor (Elias, 1987).

al colocar a las personas en situaciones cada vez mayores de dependencia recíproca, contuvo los impulsos y modificó los comportamientos hasta confinar al cuerpo a un espacio privado. Además, a la larga, el proceso civilizatorio generó una forma particular de coacción: las actitudes y comportamientos calculados en relación a los otros se volvieron automatismos corporales, al grado de modificar nuestros umbrales de vergüenza y pudor.

Ahora bien, las duplas simbólicas, afectadas por la distinción entre lo masculino y lo femenino no dejaron de reconfigurarse a través de estos procesos. La emergencia de nuevas prácticas que restringían los impulsos afianzaron la asociación entre lo corporal y lo natural [marcadas por el sino de lo femenino], a la vez que ahora se inscribían en el marco de lo privado por oposición a lo público (reformulación moderna del dentro y el afuera). Los cuerpos menstruantes –doblemente marcados por lo femenino en su calidad de cuerpos, pero también menstruantes– simplemente desaparecieron de la vida social, tan es así que ni siquiera Elias hizo mención de ellos. A eso hay que añadir lo que ya se dijo anteriormente sobre el ideal femenino. *El orgullo de ser toda una mujercita* devela así los principios simbólicos y procesos históricos que la configuran.

Esto se tradujo en un silencio, por no decir tabú, alrededor de la menstruación,¹²⁶ aunque este silencio se ha ido aflojando. De tal suerte que son las generaciones más jóvenes quienes hablan con mayor facilidad del tema, en parte porque también recibieron mayor información de sus familias. En lo que toca a las mayores, sólo M44 tocó el tema con soltura, aunque aclaró que no obtuvo información, más allá de la que pudo buscar. De esto, resulta relevante que V51 ni siquiera haya hecho alguna alusión al respecto, (y cómo se recordara, él tampoco recibió gran información sobre los cambios en la pubertad, véase el apartado *Ida y vuelta*, apuntes sobre la circulación del conocimiento) por lo que el papel que jugó V22 al tratar de aliviar, junto con su madre, los temores de su hermana en su primera menstruación adquiere importancia al dimensionar los cambios entre una generación y otra, que además suponen también cambios en los roles de género.

Por su parte M72 aún cuando sí hizo alusión no fue profusa en el tema –en comparación con otras entrevistadas–, limitándose a señalar la sorpresa que le había causado, pues nadie le había informado de ello, y los cambios que tuvo que hacer en términos de higiene.

E. ¿Cuál fue el cambio que a ti más te impactó en la pubertad?

M72. Pues *cuando entré a la menstruación*, pues, no sabía realmente ni que cosa era porque realmente *nadie me había explicado pues que cosa era, hasta que no descubrieron que ya andaba yo menstruando, ya me dijeron que, que me tenía que cuidar mucho, que tenía que tener yo mucha*

¹²⁶ Al grado que incluso nombrarla resulta penoso. En los anuncios publicitarios relacionados con la menstruación generalmente se usan eufemismos del tipo ‘esos días’ para hablar de ella y sólo cuando es inevitable se utilizan las palabras menstruación o periodo (Marván, et al. 2004).

limpieza, que tenía que hacer yo mis cojincitos, quien dice, bañarme y no tomar muchas cosas que hicieran daño, todo eso.

Es interesante entonces que hayan sido ellos, V51 y M72, quienes presentaron mayores reticencias para hablar de las partes sexuadas de su cuerpo (véase el inicio del capítulo). Así puede decirse que la conexión entre el cuerpo (y el femenino sobretodo) y lo íntimo, en el marco de un ensanchamiento de los umbrales de la vergüenza y el pudor forman parte del tabú que rodea la menstruación y que éste se afianza en las generaciones mayores, aún cuando comienza a desmantelarse.

Por último, si bien la posibilidad de hablar con mayor fluidez de este tema está presente en las generaciones más jóvenes, esto no las exenta de la vergüenza e incomodidad que supuso, no sólo en relación a su propio cuerpo, como vimos arriba, sino también en relación a los otros.

M20. Yo fui capaz de decirle a mi madre hasta el otro día, ¿no?

E. ¿A tu madre?

M20. Sí, a mi mamá, yo le dije al otro día porque yo veía que estaba muy mal, pero *intuía que era eso, pero guarde silencio.*

E. ¿Por qué guardaste silencio?

M20. *¡Quién sabe! Mi mamá nunca me prohibió hablar de eso, ni tampoco me fomentó la discusión, la plática del tema. Recuerdo que amanecí, y le dije: ¡Mamá, mira! Y ya fue al baño y entonces me abrazo y me dijo que era normal, que yo me tenía que cambiar y ya. Y luego las toallas porque me daba pena, yo era la única en la casa porque a mi mamá la operaron de la matriz y quedó sin periodos, mi hermana no estaba en la casa y me acuerdo que yo las tenía que esconder, me daba una vergüenza, las metía en una bolsa y las sacaba al bote de afuera. Me daba pena con mi hermano y con mi padre. No me acuerdo bien, pero es un sentimiento de vergüenza.*

E. Pero ¿te tomó por sorpresa? O sí, ya sabías más o menos...

M21. O sea, a pesar de que yo ya sabía que tenía que menstruar, pero de repente así me llegó y como que dije ¿pus ahora que hago, qué me pongo? No sabía, no, y así *como que si me daba pena decirle a mi hermana: 'Oyes, ya ves'.* Y me acerque a mi hermana y ahí le dije que empecé a sangrar y ya me dio unas toallas, pero me acuerdo que nada más me bajó un día y ya, o sea ya no me salía, pero ya le había dicho a mi mamá.

M44. [...] tú querías jugar y seguir jugando y de repente, tenías que, *que no querías ni salir ni moverte* [elevó el tono de voz] porque *sentías como que todos se iban a dar cuenta y te daba pena.*

3.4 Recapitulación

A lo largo de este capítulo se han trazado las matrices históricas a través de las cuales el género y sus disposiciones se configuran. En particular me he centrado en lo que toca a la significación de los cuerpos sexuados.

Así se ha podido ver la persistencia de las tradiciones hispánico-mesoamericanas en nuestras formas de nominación del cuerpo, aún cuando la ciencia moderna arrogue la facultad de producir un conocimiento *'verdadero'* sobre los cuerpos. Además se han visto algunas de las restricciones que

pesan sobre los cuerpos sexuados a través de las formas en que se nombran y circulan los acervos de conocimiento respecto a ellos.

Esto, al evidenciar los criterios que organizan nuestros conocimientos sobre el cuerpo, devela algunas de las aristas de la *doxa* y la *illusio* que privilegia lo masculino. Pero cómo se ha dicho, la *violencia simbólica* no tiene sólo una dimensión cognitiva. La adhesión a la *illusio* se da también en términos afectivos, aún cuando incluya algunos costos. La experiencia de la menstruación en medio de la vergüenza y el anhelo dan cuenta de ello. Al tiempo que muestra la relación diferenciada por géneros que se mantiene con el cuerpo.

Reflexiones finales

En esta tesis exploré la relación recursiva entre cuerpo y género, es decir, las formas en que el género, como un elemento constitutivo de lo social se hace cuerpo en la medida en que engendra unas disposiciones acordes a él. Sin embargo este tema, que aún podría tomar muchos caminos, entre ellos la consideración de las identidades de género como fruto de rituales cotidianos, se fue acotando hasta el análisis de las disposiciones cognitivas y afectivas en relación al cuerpo sexuado y los cambios generacionales que supone. Esto si bien redujo complejidad me permitió tratar el problema con más detalle.

Los resultados a los que arribé tienen como eje un enunciado principal: *el compromiso de los cuerpos con el género*, que se fundamenta en la obra de Pierre Bourdieu, Judith Butler, Maurice Merleau-Ponty y Joan Scott. Tal enunciado implica tres premisas relacionadas: a) *que el cuerpo atraviesa la relación ordenamiento de género e identidad, al engendrar unas disposiciones (habitus) acordes a tal orden*; lo que niega una explicación naturalizante, por un lado, y mecánica, por otro, en tanto se admite que b) *el cuerpo sexuado no es el fundamento biológico del género pero tampoco es un ente pasivo sobre el cual la cultura se inscribe sin más*. Comprender esto supone desarticular la correspondencia sexo=género y la dupla cuerpo/ mente. Solo así se entiende que el cuerpo sexuado –como realidad biológica– no es el fundamento de las identidades de género, y que la categoría ‘_sexo’ es un efecto del ordenamiento de género. Por su parte, la desarticulación de la dupla cuerpo/ mente implica reconocer que el cuerpo participa del mundo social y, en ese sentido, los individuos son ‘_conciencias encarnadas’ tal y como los describiera M. Merleau-Ponty. Gracias a su continua exposición al mundo y sus facultades cognoscitivas, los cuerpos se comprometen con el ordenamiento de género, sin que se trate de una reproducción mecánica. Se engendran así disposiciones de género que, como el *habitus* de P. Bourdieu, c) *funcionan como esquemas de percepción y acción (cognitivos y afectivos a la vez)*. Estas matrices cuasi-corporales de acciones y pensamientos son el punto de encuentro entre ordenamiento de género e identidad. Su reconocimiento no solo desanuda la correspondencia sexo=genero o desarticula la dupla cuerpo/ mente, abre una deriva para un análisis sobre las implicaciones cognitivas y afectivas del ordenamiento de género y las posibilidades de su modificación. Esto fue el punto de partida del material empírico.

El análisis de las entrevistas se centró entonces en los acervos de conocimiento compartidos en torno a los cuerpos sexuados, los modos de circulación de esos acervos y las implicaciones afectivas que encierran. El establecimiento de algunas coordenadas históricas y simbólicas a través de las cuales se configuran estos acervos fue fundamental. De tal suerte que no se describieron procesos

abstractos, sino en relación a circunstancias particulares. Los acervos de conocimiento compartidos fueron la punta del iceberg que develaron los criterios que configuran los esquemas de percepción que los(as) entrevistados(as) aplicaban a sí mismos(as) y su relación con el cuerpo. Los hallazgos que se desprendieron de este análisis pusieron de relieve la historicidad de esos esquemas y la huella del ordenamiento de género que los marca. Las desigualdades de género, como una forma de violencia simbólica, al mismo tiempo cognitiva y afectiva, se abrieron paso a través de los paradigmas unisexual primero y el de la inconmensurabilidad sexual después. E incluso dentro de este último, a través de la anatomía moderna y la persistencia de las concepciones hispánico-mesoamericanas tradicionales, como resabios del modelo unisexual. Las consecuencias afectivas de este ordenamiento desigual se rastrearon, al menos en parte, a través de la forma en que las mujeres experimentaron su menstruación.

El trabajo empírico confirmó el *compromiso de los cuerpos con las normativas del género* al develar la historicidad de los esquemas de percepción que los entrevistados(as) aplicaban. Lo que puso de relieve la dimensión corporal de las identidades de género, como producto de la exposición continua de los cuerpos al mundo. Esto, ratifica la hipótesis que guió este trabajo, a saber, *la encarnación del género en forma de disposiciones diferenciadas entre hombres y mujeres*, por lo que puede decirse que los individuos, más que reproducir mecánicamente un ordenamiento de género, lo actúan.

Por último, al realizar este trabajo surgieron algunas cuestiones relevantes sobre los modos en que se práctica la sociología. En primer término, la consideración de un sujeto carente de cuerpo y género. Lo que apunta a una crítica de las categorías que empleamos en el ejercicio de la disciplina. Esto, aunque se ha ido subsanando poco a poco, por ejemplo, entre autores como Pierre Bourdieu, Norbert Elias o Anthony Giddens, o entre subdisciplinas como la sociología del cuerpo, la de las emociones o la de género aún no impacta por completo las formas en que concebimos a los sujetos, al menospreciar su dimensión corpórea y sexuada.

Por ello, el cuestionamiento a duplas del tipo cuerpo/ mente y la consideración del género como un elemento primario de organización social y simbólica, que va más allá de las relaciones concretas entre hombres y mujeres son algunos de los aportes que desde otras disciplinas y corrientes de la teoría social se hace necesario incorporar al análisis sociológico. En cuanto al primero, aún cuando ya se han hecho algunos aportes a este respecto, habrá que afinar las consideraciones entre cuerpo y sociedad y en particular en la capacidad de los cuerpos para comprometerse en el mundo. En este sentido, un análisis de las dimensiones sociopolíticas de la percepción se hace imprescindible para establecer los niveles analíticos pertinentes, pues es aquí donde los cruces entre lo fisiológico, lo

psíquico y lo social son más evidentes. Por su parte, el reconocimiento del género como un elemento constitutivo de lo social, nos obliga por un lado, a desmarcarnos de los ámbitos tradicionales en que éste se incluye, a saber los análisis sobre las identidades de género, para ver como éste se construye en otros ámbitos. Si bien aquí se han examinado solamente la puesta en marcha de las disposiciones que el género engendra en relación a los cuerpos sexuados, no debe olvidarse que al operar también en el plano de lo simbólico afecta las formas en que se percibe al mundo y no sólo a las relaciones entre los géneros. Por lo que los aportes de la(s) teoría(s) feminista(s) tienen mucho que decir a este respecto. Es una tarea pendiente recuperarlos desde el *corpus* teórico de la sociología. Igualmente, el dialogo con otras disciplinas se vuelve una herramienta teórico-metodológica indispensable, que como en el caso de la historia y la antropología nos sacude tanto el *presentismo* como el *etnocentrismo*, que una sociología históricamente informada, como propone Norbert Elias, podría evitar.

EXCURSO METODOLÓGICO

El propósito de este excursio consiste en señalar algunas implicaciones metodológicas que subyacen a la tesis, a fin de aclarar un poco más mi posición en este punto.

1. Escuchar al otro, un ejercicio hermenéutico

Uno de los pilares de este proyecto tiene que ver con el material empírico recopilado a través de entrevistas semi-estructuradas. Una técnica de este tipo está asociada a tradiciones de pensamiento social particulares y acarrea consecuencias específicas. Haberme valido de ella, sin embargo, no quiere decir que me adhiera irreflexivamente a la tradición a la que se encuentra adscrita. Por el contrario, habrá que reflexionar acerca de las posibilidades y limitaciones de esta técnica.

La sociología comprensiva o tradición cualitativa tuvo sus orígenes en la ‘batalla de los métodos’ de la Alemania del siglo XIX. Dos posturas se enfrentaron en este debate: la positivista vs. la comprensiva o hermenéutica. La primera afirmó que los fenómenos culturales o humanos debían ser estudiados conforme el método de las ciencias naturales que, desde esta óptica, ya había dado bastantes frutos. Así, éstas últimas se volvían el paradigma para el análisis cultural. Gente como Herbert Spencer, Gabriel Tarde y Emile Durkheim¹²⁷ se valieron de analogías entre fenómenos naturales y sucesos culturales con lo que contribuyeron a desdibujar las diferencias entre ambas ciencias. Los analistas sociales, entonces, debían avocarse a descubrir las leyes que subyacen al comportamiento humano para alcanzar un cierto grado de predicción en la ciencia social.¹²⁸

Frente a una tradición de este tipo, surgió una corriente que reconocía el carácter semiótico de la naturaleza humana y el papel que desempeñan los sujetos en la construcción de las sociedades a las que pertenecen. Aquí, al contrario de lo que sucedía con el positivismo, se privilegiaba la atribución de sentido y el carácter específico de lo social. Al concentrarse en aquello que la tradición positivista había desdeñado, esta corriente se deshizo pronto de cualquier semejanza entre la ciencia natural y la social y consideró que la explicación, al buscar leyes generales, no era el método más adecuado para el análisis cultural. La comprensión, por su parte, emergía como el método más afín a los intereses de esta tradición, al encontrarse ligada a problemáticas como la atribución de sentido o los motivos que subyacen a la acción.¹²⁹ Pero ¿cuáles son las herramientas de las que se vale este

¹²⁷ Lo que no significa que negaran particularidades de la dimensión social de la realidad. Por ejemplo, Durkheim afirmó que a) la realidad social es una realidad *sui generis*, específica y diferente frente a realidades biológicas y psicológicas; y b) que por tanto, lo social sólo puede explicarse a partir de lo social.

¹²⁸ Ahora bien esta tradición continúa hasta hoy. Aquí sólo quiero resaltar algunos rasgos muy generales para contextualizar la discusión en la que emergió la sociología comprensiva.

¹²⁹ Por ejemplo, Wilhelm Dilthey decía que la comprensión equivalía a la empatía entre analista y analizado. Comprender era colocarse en la perspectiva del otro, ponerse en sus zapatos, se diría coloquialmente. Frente a

método? Desde sus comienzos, la sociología comprensiva asumió que sus labores eran más interpretativas que explicativas. La hermenéutica se volvió una herramienta indispensable para este tipo de análisis pues trata de desentrañar las redes simbólicas que se tejen y gestan en estas sociedades (e incluso a los sujetos que las conforman) como un producto del actuar individual.¹³⁰

Comprender los motivos que hacen que el otro actúe y el sentido que éste le dé a sus acciones se vuelven una prioridad para el análisis hermenéutico. Aquí la clave radica en escuchar al otro directa o indirectamente por lo que, frente a un análisis estadístico como de los que se vale el positivismo, la tradición cualitativa busca recopilar datos de otra naturaleza. Las entrevistas a profundidad y las historia de vida o análisis biográficos se vuelven así técnicas de gran valía pues abren una ventana a las motivaciones, intenciones y referentes objetivos de los actores y, sobretodo, a la forma en que se han apropiado y/o modificado tales principios pues hay que recordar que el individuo es un —~~aid~~amiento de un conjunto de relaciones sociales”¹³¹ (Saltamacchia, citado por Tarrés, 2001).

Sin embargo, escuchar al otro es apenas un principio. Habrá que traducir, además, lo que aquellos dicen. Pierre Bourdieu considera así que la labor del sociólogo consiste en ser un punto de vista sobre otro punto de vista (Bourdieu, 1999b). La interpretación de aquello que escuchamos es apenas un paso para la comprensión. Antes de referirme a las implicaciones de esta *praxis* hermenéutica quisiera reparar en la entrevista misma.

1.1 Los artificios de una entrevista... ¿escuchar o conversar?

Si bien ya ha quedado claro que la hermenéutica trata de escuchar al otro para poder analizar su experiencia; tal escucha se vuelve una conversación en la medida en que supone una interacción. De acuerdo a Fortino Vela Piñón una entrevista a profundidad puede ser definida como una —~~ituación~~ situación construida o creada con el fin específico de que un individuo pueda expresar al menos en una conversación ciertas partes esenciales sobre sus referencias pasadas y/ o presentes, así como sobre

Dilthey, Max Weber argumentaba que no había que ser el Cesar para comprender al Cesar. La comprensión podía llevarse a cabo a partir de modelos típicos ideales que, contrastados con los procesos reales, permitieran captar las conexiones de sentido de sus acciones. En este sentido, es que Weber vincula ambos métodos explicación y comprensión pues un tipo ideal es un modelo racional que ha de seguir el curso que debiera tomar una acción sin verse ‘perturbado’ por otros factores. El tipo ideal es una forma de ley en palabras de Weber. Sin embargo, para éste autor, no tiene un carácter normativo o predictivo, como en la tradición positivista. Para Weber se trata sólo de una herramienta que posibilita la comprensión.

¹³⁰ No quiero decir aquí que se trata de un actuar libre, sino del reconocimiento de la *agency* de los sujetos (cf. Giddens, 1984)

¹³¹ Hay que advertir que, como ya he dicho, toda distinción entre cultura y sujeto, es analítica pues el sujeto sólo es posible por la matriz cultural que lo posibilita. En ese sentido, la idea de un hombre cerrado sobre sí mismo y un mundo aparte no tiene lugar pues habría que mostrar dónde termina la sociedad y comienza ese sujeto puro, tal como inquiriera Elias a los seguidores de esta postura, entre los que destaca, para el sociólogo alemán, Talcott Parsons (Elias, 1980).

sus anticipaciones e intenciones futuras (en Tarrés, 2001). De tal suerte que las entrevistas son espacios creados por los investigadores para recabar información poco accesible a través de otros medios pues suponen una mayor libertad para que el individuo exprese sus inquietudes y rememore aspectos cruciales de su vida.

Existen varios tipos de entrevista, desde las abiertas, en donde la dirección de la entrevista es mínima (por ejemplo, las historias de vida, en donde el sujeto nos narra aspectos claves para él de su trayectoria biográfica) hasta entrevistas más rígidas, en donde el sujeto sólo responde preguntas previamente establecidas. Aquí, me enfoqué sólo en las entrevistas a profundidad semiestructuradas por ser las que he aplicado. Éstas se caracterizan por contar con un guión que oriente tanto al investigador como al entrevistado pero sin que determine completamente la entrevista, ya que se trata de dar la mayor libertad posible al entrevistado para que responda. Ahora bien, una “conversación” así tiene implicaciones precisas pues son varios los elementos que entran en juego. A continuación haré un breve recuento de algunos de ellos.

En primer lugar, habrá que resaltar el carácter artificial de una situación así. La entrevista es, al final del día, una interacción creada bajo los propósitos específicos de una investigación pues se encuentra orientada por las inquietudes del investigador.¹³²

En segundo lugar, una interacción de esta naturaleza se da en condiciones desiguales por varios motivos; en primer término al ser producto de las inquietudes del analista, es él quien pone las reglas del juego pues define los derroteros que ha de seguir la entrevista (en ese sentido, todo dato, aunque sea cualitativo, se encuentra ya construido). Por otro lado, no se puede hacer tabla rasa de la posición que ocupan los sujetos en el espacio social –no sólo para analizar el material arrojado– sino para crear la empatía necesaria durante la entrevista. Geertz nos habla de cómo la labor etnográfica oscila entre la proximidad y la distancia. Proximidad porque será necesario ganarse la confianza de aquellos que se analizarán y que en las entrevistas se traduce en la creación de un espacio íntimo que permita a nuestros entrevistados expresarse con soltura (lo que en la tradición cualitativa se denomina *rapport* (cf. Tarrés) pues hay que recordar que finalmente la entrevista es una suerte de intrusión. Y distancia porque la labor de interpretación requiere de una mirada que, ajena –aunque no por completo– a las estructuras significativas de un grupo social, pueda dar cuenta de ellas (cf. Geertz, 1992 y Rosaldo, 2000). Bourdieu, además, nos recuerda que la creación de esta proximidad supone que el sociólogo (o analista social) logre una charla fluida. Las entrevistas, entonces, no sólo te permiten escuchar al otro, sino conversar con él. Lograr un buen entendimiento

¹³² Incluso en las historias de vida, como la expresión más radical de las entrevistas a profundidad, el analista puede intervenir y darle un giro a la entrevista.

entre ambos, donde las vías para comunicarse no se vean obstruidas por un lenguaje demasiado cientificista es entonces el desafío. Además habrá que estar atentos, nos advierte Bourdieu, a las expresiones corporales de nuestro entrevistado pues su posición social se manifestará en las formas de hablar, moverse o comportarse durante ella (por ejemplo, si comprendieron los términos empleados en las preguntas, si se expresaron con timidez o soltura; es decir hasta donde se sentían intimidados o dueños de la situación, etc.) y que nos habrán de dar pistas para la interpretación de sus respuestas.

1.2 Tras bambalinas... el cuerpo a escena

Cuando inicié con este proyecto tenía un interés fundamental, conocer de primera mano las concepciones que se elaboraban alrededor de los cuerpos sexuados y cómo éstas generaban prácticas específicas. Este interés ha dado forma así a la investigación que le siguió. Aquí me detendré en cómo ha orientado un aspecto clave de la misma pues de escuchar al otro pase a una charla que me involucraba directamente en el proceso. El trazado de un procedimiento metodológico y unas técnicas de investigación específicas no fueron sólo un requisito más dentro de un protocolo de investigación sino el establecimiento de las reglas del juego, en lo que refiere a las entrevistas.

Es así como, al ser las entrevistas a profundidad mi primera decisión metodológica, la recolección de información se volvió una interacción, una charla creada con fines específicos y consecuencias concretas. Además hay que considerar que las personas a las que entrevisté tienen una historia detrás, producto de la posición que ocupan en el espacio social y la trayectoria que han seguido para llegar ahí. Se trata entonces de un drama personal que acontece en un escenario mayor, la sociedad. Por último, la elección de una metáfora teatral para dar cuenta de este excursus tiene varios propósitos. En primer lugar, las entrevistas, al igual que lo que acontece en los escenarios teatrales, son situaciones ficticias creadas con fines específicos por un investigador – director que orienta(n) los derroteros que ha(n) de seguir (tanto las entrevistas como las obras de teatro). Entran, además, dos roles a escena: entrevistador y entrevistado quienes, al jugar un papel así, actuarán desde sus propias preocupaciones, sean éstas las de la investigación, o sean las que resultan de su presente y que guiarán las reformulaciones que hagan de su pasado. Doy paso así a algunos ejes sobre los cuáles se montó mi escenario.

1.3 El escenario

En este apartado quisiera destacar los ejes que sustentaron y marcaron límites a las entrevistas. Todos tienen que ver con los intereses del proyecto y con una decisión metodológica básica: adentrarme en la significación y percepción que los actores tienen de sus cuerpos sexuados.

1.3.1 El guión

Cuando elegí realizar entrevistas a profundidad pensé que era necesario darles alguna orientación, acorde a mis propios intereses. Las entrevistas semiestructuradas se presentaron como una opción que, al mismo tiempo que daba libertad al entrevistado para responder, me permitía orientar mínimamente el curso que siguiera este ejercicio. Siendo este el caso, me di a la tarea de elaborar un cuestionario lo suficientemente abierto como para que sólo encauzara la conversación. Este guión contiene tres secciones:

- a) la forma en que nombraban al cuerpo; es decir, las palabras que más utilizamos en relación a nuestro cuerpo, pero sobretodo en relación a la diferencia sexual. A esta sección subyacen dos supuestos: 1) que la nominación del cuerpo tiene que ver con las tramas significativas en las que se encuentra inserto y; 2) conocer tal nominación nos permitirá acceder a los acervos de conocimiento a los que recurrimos para volver inteligible al cuerpo.
- b) cómo se sentían en relación a los cambios corporales que acontecían en la pubertad y la menopausa o andropausa, con el fin de ubicar algunos referentes que pudieran ser significativos en la relación que establecen con su cuerpo y
- c) qué sentían o pensaban respecto a la diferencia sexual.

El guión utilizado se encuentra en el apéndice 1.

1.3.2 Los criterios

Otro eje clave de este escenario fue decidir ¿a quién entrevistar? Desde un primer momento pensé en la posibilidad de un análisis comparativo por lo que elegí dos vectores: la edad y el género para poder realizar cruces entre ambos. Se trata así de un requisito muy simple pues no busco realizar una muestra representativa de algún grupo o estrato social sino desentrañar algunas de las tramas significativas en las que se inscriben los cuerpos sexuados.

1.3.3 Los tiempos

Las entrevistas, ya lo he comentado, son situaciones creadas por los investigadores con fines concretos. Ocurren, por tanto, en un espacio y en un tiempo determinado. Me detendré un poco en esto último.

A una entrevista acuden dos personas, quienes en ese momento asumen papeles específicos: una cuestiona y la otra responde. En una situación así entra en juego no sólo el presente de la entrevista sino también el presente desde donde se pregunta –las inquietudes del analista– pero sobre todo desde donde se responde, pues ese discurso se verá afectado por la posición que ocupamos en el espacio y la trayectoria que nos ha llevado hasta ahí. Lo que nos obliga, si a recordar nuestra propia historia, pero también a (re)crearla de nuevo al recordarla desde los aspectos que nos resultan significativos hoy en día. Esto fue considerado en la interpretación del material. Vale la pena mencionarlo aquí como advertencia de lo que acontece en la entrevista. O en otras palabras de lo que entró en juego en la puesta en escena del cuerpo sexuado.

1.3.4 Los obstáculos

Por último, toda puesta en escena tiene algunos inconvenientes con los que se tienen que lidiar. Este proyecto no fue la excepción pues me encontré con algunas reticencias, en especial para encontrar participantes. La problemática abordada –nominación del cuerpo, cambios corporales y diferencia sexual– fue un primer obstáculo. Particularmente una pregunta que se refería al nombramiento de los genitales causó la negativa de por lo menos cuatro personas (tres jóvenes, dos hombres y una mujer) y un adulto varón; en todos, esta pregunta provocaba risas e incluso se me cuestionó por qué quería hablar de ‘sus partes’, lo que indica ya una primera resistencia para abordar el tema.¹³³

Otro factor inquietante para este grupo fue la utilización de la grabadora. Incluso lo fue para los que participaron en la investigación pues se relajaban cuando veían que apagaba la grabadora (a pesar de que ellos mismo me dieron la autorización para grabarla). De hecho, con el varón joven (22 años) y la adulta mayor (72 años) pude platicar de manera más amplia una vez que apagué la grabadora. Por lo que, en lo que refiere a estas dos entrevistas hay partes que no se encuentran grabadas, pero que si recuperé como notas una vez concluidas las entrevistas. Esto resulta significativo ya que apunta a la agresión que la grabadora representa por temor a verse expuestos en un tema del cual no les resultó fácil hablar.

¹³³ Resistencia que después confirme; pues aun con aquellos que accedieron a las entrevistas se notaba cierta renuencia, sobretodo en adultos y adultos mayores.

Apéndice 1. Guión para la entrevista a profundidad semi-estructurada

Edad

Sexo

Ocupación principal

Nivel de escolaridad

1. A lo largo de tu vida has aprendido a nombrar y diferenciar las distintas partes de tú cuerpo, ¿quién te ha enseñado a hacerlo?
2. ¿Cómo ha nombrado esa persona las distintas partes de tu cuerpo, y en especial las que tienen una connotación sexual (pene, testículos, senos, vagina, glúteos)?
3. En tu caso, ¿cómo haces referencia a esas partes y cómo las nombras cuando hablas con otras personas?
4. ¿En qué momento, se te comenzó a hablar acerca de los cambios que ocurren en el cuerpo durante la pubertad?
5. ¿En qué medida alteró los cuidados que tenías con tu cuerpo, en cuanto a higiene, sexualidad, salud reproductiva o de otra índole?
6. ¿Cuál ha sido tu principal fuente informativa (padre, madre, amigos, parientes, libros, televisión) para conocer tu cuerpo?
7. ¿Con quién puedes hablar con entera confianza y con quién no respecto a lo que pasa con tu cuerpo, sobre todo en relación a temas como salud reproductiva y sexualidad?
8. ¿Existía o existe alguna restricción para hablar sobre lo que acontece en tu cuerpo (como cambios físicos o sensaciones derivadas de estos cambios) con alguna persona?
9. ¿Cómo te has enterado de los cambios que ocurren en el cuerpo de personas cuyo sexo sea opuesto al tuyo?
10. ¿Crees que existe un diálogo, entre ambos sexos, respecto a lo que pasa en el cuerpo del otro, es decir, en el cuerpo de una persona del sexo contrario?
11. ¿Qué factores crees que hayan influido para que ese diálogo se dé o no?
12. ¿Crees que esta situación debe permanecer así o debe cambiar, sea que el diálogo exista o no?
13. Cuando hablas sobre las partes sexuadas de otra persona, ¿cómo te refieres a ellas?
14. ¿Cómo te percibes a raíz, del reconocimiento de una diferencia sexual, que se manifiesta en el cuerpo del otro?
15. ¿Cómo percibes a ese otro?

Bibliografía

- AGUADO, José Carlos
2004 *Cuerpo e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM.
- AISENENSON KOGAN, Aída
1981 *Cuerpo y persona. Filosofía y Psicología del cuerpo vivido*, México, FCE.
- ALCOFF, Linda
2002 —“Feminismo cultural vs. feminismo postestructuralista” La crisis de identidad de la teoría feminista, en *Revista Debats*, núm. 76, primavera; consultada en línea el 20 de julio de 2008 en www.alfonselmagnanim/debats8.htm
- ALEXANDER, Jeffrey
1991 —“La centralidad de los clásicos” en Giddens, Turner, et al., *La teoría social hoy*, CNCA-Alianza, México, p. 22-72.
- BARRET, Michelle y Anne PHILLIPS
1995 —“Debates feministas contemporáneos” en *Debate Feminista*, Año 6, Vol. 12, octubre.
- BERICAT, Eduardo
2000 —“La sociología de la emoción y la emoción en sociología” en *Papers*, no. 62, Barcelona, pp. 145-196.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN
1995 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre
1982 —“Les rites comme actes d’institution” en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Année 1982, Volume 43, Numéro 1, p. 58-63, consultada en línea el 26 de julio de 2008, <http://www.persee.fr>
- 1986 —“Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo” en Julia Varela (Ed), *Materiales de sociología crítica*, Madrid, Ediciones La piqueta.
- 1988 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- 1990 *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-CONACULTA.
- 1991 *El sentido práctico*, España, Taurus Ediciones.
- 1993 *Cosas dichas*, Madrid, Gedisa.
- 1998 —“Existir para la mirada masculina: la mujer ejecutiva, la secretaria y su falda” Entrevista realizada a Pierre Bourdieu por Catherine Portevin, consultada en línea el 29 de julio de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2000/05/04/ls-bourdieu.html>.
- 1999a —“El conocimiento por cuerpos” en *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Editorial Anagrama, p. 169-214.
- 1999b —*et al.*, *La miseria del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 1999c —“Sobre el poder simbólico” en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 65-73.
- 1999d —“El campo científico” en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA.
- 1999e —“Crítica de la razón escolástica” en *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, p. 21-67.
- 2005 *La dominación masculina*, Traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 4ta Edición.
- BORDO, Susan
2001 —“El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo” *Revista La Ventana*, Núm. 14, p. 7-80.

- BUTLER, Judith
 2001 *El Género en Disputa*, México, UNAM-PUEG-Paidós, introducción, capítulo 1 y 2.
 2002 —“Introducción”, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.
- BYNUM WALKER, Carolyne
 1992 —“El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media” en Feher, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, España, Taurus Ediciones, t. 1, p. 163-225.
- CANGIANO, María Cecilia y Lindsay DUBOIS
 1993 —“Demujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales”, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 7-16.
- COHEN, Deborah y Lessie Jo FRAZIER
 2004 —“México 68: hacia una definición del espacio del movimiento. La masculinidad heroica en la cárcel y las ‘mujeres’ en las calles”, en *Estudios Sociológicos XXII*: 66, México, COLMEX.
- COREOGRAFÍA
 1998 *Sólo para ti*, México, UNAM-PUEG.
- CROSSLEY, Nick
 2001 —“The Phenomenological *Habitus* and Its Construction” en *Theory and society*, Vol. 30, núm. 1, Febrero, pp. 81-120 [consultada en línea el 24 de agosto de 2008, <http://links.jstor.org/sici?sici=0304-2421%28200102%2930%3A1%3C81%3ATPHAIC%3E2.0.CO%3B2-F>]
- DOUGLAS, Mary
 1973 *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI Editores.
 1978 Símbolos naturales, Madrid, Alianza Editorial, p. 9-19 y 89-107.
- DUCH LLUIS y Joan Carles MÉLICH
 2005 *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, Madrid, Trotta.
- DURKHEIM, Emile
 1999 *La división del trabajo social*, México, Colofón.
- ECHVERRÍA, Bolívar
 2001 *Definición de la cultura*, México, Itaca-UNAM, lección 3.
- ELIAS, Norbert
 1980 —“Los universales de la sociedad humana” en *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa.
 1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.
 1994 —“El cambiante equilibrio de poder entre los sexos” en *Conocimiento y poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
 1996 *La sociedad cortesana*, México, FCE.
 2008 —“Interrelaciones de entramados: problemas de las vinculaciones sociales. Vinculaciones afectivas” en *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, pp. 159-164.
- ESTEBAN, Mari Luz
 2004 *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Bellaterra, primera parte.
- FEHER, Michel, Ramona NADDAFF y Nadia TAZI (eds.)
 1992 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, España, Taurus Ediciones, 3 volúmenes.

- FOUCAULT, MICHEL
 1986 —“Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto” en la obra colectiva *Materiales de sociología crítica*, ediciones La Piqueta, Madrid.
 2007 —“Derecho de muerte y poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, 163-194.
- GALINDO, Jorge
 2008 *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, UAM-C/ Anthropos.
- GAYTÁN, Patricia
 2004 *Del piropo al desencanto: los significados de la interacción en el acoso sexual en lugares públicos*, tesis para obtener el grado de Maestra en Sociología Política, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
 2007 —“Dualidad y contradicción en Simmel: por una teoría sociológica del género” en Olga Sabido (comp.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, UAM-A/ Anthropos.
- GEERTZ, Clifford
 1992 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, cap. 1.
- GIDDENS, Anthony
 1984 *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GOFFMAN, Erving
 2000 —“Rutina y organización social” en *Sociologías de la situación*, Madrid, Piqueta, pp. 39-58.
- GROSS, Elizabeth
 1995 —“¿Qué es la teoría feminista?” en *Debate Feminista*, México, Año 6, Vol. 12, octubre.
- GUERRA MANZO, Enrique
 2005 —“Norberto Elias y Fernand Braudel, dos miradas sobre el tiempo” en *Argumentos* 48/49, número especial, México, UAM-Xochimilco.
- HERITIER, Françoise
 1996 *Masculin / Féminin. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacobs.
 2007 *Masculino / Femenino II. Disolver la jerarquía*, México, FCE.
- KING, Margaret
 1993 *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza Editorial.
- KLEIN, Viola
 1980 *El carácter femenino*, Barcelona, Paidós.
- LAMAS, Marta
 1996 —“Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género” en Marta Lamas (comp.) *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género / Porrúa Editorial.
 2002 *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus Ediciones.
- LAQUEUR Thomas
 1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.
- LAURETIS, Teresa de
 1991 —“Tecnologías del género” en Carmen Ramos Escandon (editora), *El género en perspectiva*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, p. 231-278.

- LE BRETON, David
 1990 *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France.
 2002 *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, Col. Claves.
 2007 *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo
 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Capítulos 2, 3, 4, 8 y 9 del primer volumen y apéndices 3 y 4.
 1998 —“La sexualización del cosmos” en *Ciencias*, núm. 50, abril-junio, p. 24-33.
- LOTMAN, Jurij
 1979 —“Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” en *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra.
- MARVÁN, María Luisa; Cortes, Sandra y Lama Claudia
 2004 —“Análisis de la publicidad de productos relacionados con la menstruación en revistas dirigidas a adolescentes” en *Psicología y Salud*, enero-junio, año/vol. 14, no. 001, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 113-120.
- MARVÁN, María Luisa; Vacio, Angeles; García Yañez Gabriela y Espinosa, Gabriela
 2007 —“Attitudes toward menarche among Mexican preadolescents” en *Women and Health*, 46:1, pp. 7-23.
- MAUSS, MARCEL
 1979 —“Técnicas y movimientos corporales” en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, p. 335-356.
- MERLEAU-PONTY, Maurice
 1957 *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, p. 70-219 y 269-330.
- MILLÁN MARGARA
 2001 —“La categoría de género y su aporte a las ciencias sociales” en *La sociología hoy en la UNAM*, México, FCPyS – UNAM.
- MORENO PESTAÑA, José Luis
 2004 —“Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu,” en Luis Enrique Alonso, Enrique Martín y José Luis Moreno Pestaña, *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.
- OLVERA, Margarita
 2007 —“Espacio, modernidad e individualización. El legado simmeliano” en *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México, UAM-A/ Anthropos.
- OSBORNE, Raquel
 2005 —“Debatos en torno al feminismo cultural” en Celia Amorós y Ana de miguel (Eds.) *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Vol. 2, Madrid, Minerva Ediciones, p. 211-252.
- PECH, Cynthia
 2007 —“La presencia del cuerpo en el discurso feminista” en Margara Millán, Nora Ninive y Cynthia Pech (Comp.) *Cartografías del feminismo mexicano 1970-2000*, México, UACM.
- PERROT, Michelle
 2008 *Mi historia de las mujeres*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ, MENÉNDEZ, María del Carmen
 2003 *La configuración del género en los procesos de socialización*, col. alternativas, Oviedo, KRK Ediciones.
- ROSALDO, Renato I.
 2000 —“Una nota sobre Geertz como ensayista cultural” en *Alteridades*, 10 (19): páginas: 153-156.

- ROSELLÓ, María; Morales Francisco; Pimentel Diana; Abadi, Tania; Bustos, Héctor y Casanueva, Esther
 2003 —“Ciclo menstrual y menstruación” en *Revista Perinatología y Reproducción Humana*, México, Instituto Nacional de Perinatología, vol. 17, pp. 61-71
- RUBIN, Gayle,
 1996 —“Tráfico de mujeres. Notas para una economía política del sexo” en Marta Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género / Porrúa Editorial.
- SABIDO, Olga
 2007a —(coord.) *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, México, UAM-A/Anthropos.
 2007b —“Cuerpo. Trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología” en Gina Zabudovsky (coord.) *Modernidad y cambio conceptual*, México, Siglo XXI Editores.
 2008 —“Órdenes momentáneos, *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible” en *Estudios Sociológicos*, septiembre – diciembre, Vol. XXVI, Núm. 78
 2009 *Sociología del extraño. Una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo*, Tesis para obtener el grado de doctora en sociología, México, FCPyS – UNAM.
- SACKS, Oliver
 2001 *Un antropólogo en Marte*, Barcelona, Anagrama.
- SERRET, Estela
 2001 El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco.
- SCOTT, Joan
 1996 —“El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Marta Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género / Porrúa Editorial.
 2007 —“Sobre lenguaje, género e historia de la clase obrera” y —“Algunas reflexiones adicionales sobre género y política” en *Género e historia*, México, UACM-FCE, pp. 77-94 y 245-270.
- SIMMEL, Georg
 1986 —“Reflexión sobre la sociología de los sentidos —en *Sociología. Estudio de las formas de socialización*”, Madrid, Alianza Editorial.
 1988 —“Las grandes urbes y la vida del espíritu” en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos* Barcelona, Península.
- SYNNOT, Anthony
 2003 —“Sociología del olor” en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, abril-junio, 2003, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- TARRÉS, María Luisa
 2001 *Observar, Escuchar y Comprender. Sobre La Tradición Cualitativa en la Investigación Social*, México, Porrúa, FLACSO, COLMEX, p. 9-169, 249-288 Y 327-372.
- THOMPSON, Jhon B.
 2006 —“El concepto de cultura” en *Ideología y cultura moderna*, México, UAM, p. 183–240.

- TURNER, Brian
 1989 *Cuerpo y sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE.
 1994 —“Los avances recientes en la teoría del cuerpo” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, Núm. 68, p. 11-39.
- VELASCO, Ambrosio
 1995 —“Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales” en *Revista Ciencia y desarrollo*, No. 125, noviembre-diciembre.
- VERA, Héctor
 2002 *Conocimiento y constitución de la sociedad. Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea*, Tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Políticos y Sociales, México, FCPyS – UNAM.
 2007 *A peso el kilo. Historia del sistema métrico decimal en México*, México, Libros del escarabajo.
- WEBER, Max
 2002 —“Conceptos sociológicos fundamentales” en *Economía y sociedad*, México, FCE.
 1997 —“La objetividad cognoscitiva en la teoría y la política social” en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- WITTIG, Monique
 2005 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, p. 1-57.