

Cuerpo, género y sexualidad

Una breve historia de las mujeres y su cuerpo

Icla de Fátima Aranda Castro¹

Resumen

Este artículo presenta un análisis comparativo de la noción de cuerpo desde diversas posibilidades del pensamiento occidental. El abordaje se divide en tres partes: en primer lugar, se revisa la tradición clásica desde las nociones fundamentales del dualismo cuerpo-alma en el sistema platónico, la forma en que las mujeres han sido interpretadas por el cristianismo creando justificaciones culturales para la opresión de su cuerpo y las propuestas del pensamiento fenomenológico moderno, para esto se desarrolla algunas ideas fundamentales de la propuesta de Merleau-Ponty sobre el cuerpo y sus posibilidades de ser-en-el-mundo y estar-en-el-mundo; en la segunda parte, desde las nociones anteriores, se observa como Bourdieu e Iris Marion Young interpretan el género como cuerpo vivido y lo que esto implica para la mujer en el sistema sexo-género; y, finalmente, en la tercera parte, se revisa las alternativas de resistencia a estos constructos desde diversas prácticas de la sexualidad como la crítica a la heterosexualidad obligatoria, planteada por Adriene Rich, y otros aportes del feminismo de la tercera ola en relación al cuerpo y su vivencia.

Palabras clave: Cuerpo, cuerpo vivido, fenomenología, género y sexualidad.

1. Introducción

En el pensamiento occidental la idea de cuerpo siempre ha suscitado una vasta teorización. No obstante, más allá de la variedad de propuestas, la concepción del cuerpo y su relación con otros cuerpos es sustantivamente distinta para hombres y mujeres, trazando un horizonte *generizado* que marca lo relacional de una forma asimétrica y opresiva para las mujeres. En tal sentido, el objetivo del presente artículo es explorar posturas filosóficas contrapuestas sobre la noción de cuerpo, en clave de

género, visibilizando las diferencias y opresiones que configuran a la mujer como constructo ontologizado y las alternativas de superación desde una práctica consciente y crítica de la sexualidad.

El texto se divide en tres partes: en primer lugar, se realiza una breve revisión de la concepción dualista platónica y su interpretación por el cristianismo; luego se aborda la concepción fenomenológica de Merleau-Ponty en comparación a las nociones de «cuerpo vivido» para Bourdieu y la concepción *generizada* de Iris Marion Young;

¹ La autora es artista plástica y filósofa formada en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), empezó a interesarse en el feminismo gracias al activismo que practicó por varios años, sus reflexiones cruzan su interés por el tema de género con estudios más tradicionales sobre la Filosofía. Actualmente, cursa la maestría en Estudios Feministas en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA). Correo electrónico: idfatima.id@gmail.com.

y finalmente se observan las alternativas y aportes propuestos desde el feminismo de la tercera ola en relación al cuerpo y su vivencia.

2. Dualismo y fenomenología: el cuerpo como parte o sinergia

En el siglo III a.C., Platón propuso que el hombre supone la suma de dos principios opuestos: por un lado, el cuerpo como soporte que nos vincula a lo material y pertenece al mundo sensible; y, por el otro, el alma que es un principio inmaterial, divino e inmortal que nos vincula al mundo de las ideas. Este filósofo planteó que el ser humano se identifica más con el alma que con la combinación de esta con el cuerpo, ya que el cuerpo no es más que una situación transitoria y contraria al destino. A partir de este planteamiento, el pensamiento cristiano crea un precepto del cuerpo como el origen del mal y la ignorancia, en contraposición al alma que es la única parte buena y dimensión positiva del hombre.

Durante el Medievo, el carácter del cuerpo como prisión del alma fue uno de los pilares del pensamiento cristiano. Para el clero prácticas como la mortificación y tortura del cuerpo fueron consideradas imprescindibles para doblegar esta naturaleza engañosa en favor de la perfección (como acercamiento a la divinidad) y liberación del alma. Todo acto relacionado a la corporalidad era considerado pecaminoso y digno de castigo. Este rechazo a lo corporal, así como la hegemonía del conocimiento por parte de la Iglesia, hizo que el conocimiento sobre las mujeres fuera un monopolio masculino y este fuese basado exclusivamente en arquetipos bíblicos que respondían a la relación con el cuerpo, estos originaron tres arquetipos femeninos.

En primer lugar, estaba María, madre de Cristo, como virgen-madre o ícono de las mujeres virtuosas que rechazan cualquier satisfacción de la carne, en especial las relacionadas a la sexualidad. El segundo arquetipo es la figura de María Magdalena como la pecadora arrepentida y redimida. Finalmente, está la figura que encarna al

vicio: Eva, la insubordinada pecadora original que causa la perdición dejándose llevar por sus deseos corporales. Esta división configurará las posibilidades del ser mujer a lo largo de la historia occidental.

Más adelante, en la vertiente protestante del cristianismo, si bien se dio un mayor reconocimiento a lo corpóreo en esta dicotomía cuerpo/alma, no se llega nunca a superar su contradicción inicial. Se toma como valores supremos la templanza y automoderación, por ello se suaviza la relación con lo corporal y el cuerpo deja de ser pecaminoso siempre que cumpla sus funciones fisiológicas específicas y sirva como instrumento para acercarse a Dios. En este sistema, el hombre debe mantenerse libre de caer en las tentaciones; no obstante, el rol de salvaguarda espiritual se otorga a la mujer.

Gracias a estas nociones, la cultura patriarcal en su vertiente moderna ha definido las posibilidades del ser mujer (en tanto funciones y obligaciones de acuerdo al sexo biológico) entre dos polos con atribuciones específicas: madre-virgen-virtud con una corporalidad des-sexuada contrapuesta a la categoría mujer-deseo-pecado, que más bien exacerba lo corporal hasta desintegrar a la mujer de su agencia y la consolida como un objeto. En ambos casos existen reglas tácitas y específicas sobre la manera de presentar o usar el cuerpo, es decir, de estar en el mundo.

La Fenomenología Existencial de Merleau-Ponty, en la primera mitad del siglo XX, propone una superación del dualismo platónico entendiendo la relación cuerpo-conciencia (alma) ya no como una dicotomía sino como una diplopía². Para esto se debe partir de «una rehabilitación fenomenológica de la corporeidad subjetiva» (Firenze, 2016: 100). A fin de entender la propuesta de este autor es primordial, antes, comprender el

² Diplopía proviene de dos vocablos griegos: διπλός, (diploos) que significa doble, y ὄψις, ὀπός (opsis) que equivale a vista. Esta palabra fue tomada por el latín para referirse a una doble vista.

papel de la percepción y la corporalidad como construcciones del conocimiento y su forma de relacionarse con el mundo.

El conocimiento no se basa en sensaciones (como planteaba el empirismo), sino en percepciones, y estas no llegan a la conciencia como objetos aislados sino como un todo. La comprensión de un fenómeno se da a través de información previa que puede asociarse a este dándole sentido. Toda percepción es, entonces, un juego de constante construcción, no es una simple asociación, sino el reconocimiento de la posición de dicho objeto en un sistema relacional.

El horizonte es, pues, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que ya tiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir (Merleau-Ponty, 1999: 37).

El cuerpo es tanto un objeto dentro del mundo como un sujeto y medio de comunicación con este. El cuerpo-objeto es lo que lo relaciona con el mundo de la vida (compartido con otros cuerpos) a través de la percepción de estos, es un estar-en-el-mundo, y el cuerpo-sujeto conecta la subjetividad y la percepción de uno mismo, supone un ser-en-el-mundo. El uso del espacio del cuerpo-objeto es determinado por la forma en la que el cuerpo-sujeto se percibe en un esquema relacional específico. La percepción del cuerpo-sujeto en el mundo parte de la lectura que este hace sobre su colocación en el mundo como objeto relacionado a otros.

3. Cuerpo vivido o género: la construcción del ser mujer

Como consecuencia histórica de la construcción de la mujer como portadora de funciones específicas durante el cristianismo, se puede hablar de la instalación de un *habitus* de dominación sobre ella. Bourdieu considera que «la dominación masculina como un hecho que penetra la estructura social logrando la

sumisión de las mujeres, sin que para ello sea necesaria la existencia de una instrucción concreta, esto es, lingüística o consciente» (Acosta, 2013: 96).

Las mujeres aprendemos de forma intuitiva las determinaciones propias de la feminidad: como sentarnos, como modular la voz, como ser delicadas, etc. Este es un *saber estar* del cuerpo, una forma de domesticación funcional al rol asignado. Bajo esta misma lógica, cuando una mujer pretende ingresar a un espacio que no es tradicionalmente femenino debe «masculinizarse», es decir, suprimir el *saber estar* aprendido a favor de un *saber estar* que le es ajeno.

La limitación de Bourdieu, sin embargo, radica en la descripción del funcionamiento del *habitus* de dominación sin profundizar en la estructura inmanente que lo genera y reproduce: el sistema sexo-género. Este concepto de sistema fue acuñado, en 1975, por Gayle Rubin, quien lo define como «(...) un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas» (Rubin, 1996: 44). Este sistema es una tecnología social que asegura la subordinación de las mujeres.

En contraste, Iris Marion Young (1997) aborda la misma problemática desde una perspectiva feminista, apoyándose en la fenomenología de Merleau-Ponty. Para esta autora la corporalidad de la mujer está construida desde la restricción y una condición implícita de un estar-en-el-mundo restringido y funcional a otro dominante. Gracias a esto las mujeres llegan a percibirse como:

(...) seres débiles y dependientes, necesitados de los demás para poder desarrollarse, y, así, la realidad es desfigurada hasta tal punto que, del mismo modo que desconocen hasta donde alcanza su fuerza física, desconocen, asimismo, los retos personales y profesionales que pueden llegar a abarcar. Esta autopercepción, en

definitiva, de seres inferiores, que está impidiendo su realización como sujetos plenos, al generar un sentimiento de incapacidad que desemboca en angustia, frustración e inseguridad, frena sus auténticas capacidades y fomenta una sensación generalizada de infelicidad permanente (Acosta, 2013: 101).

La construcción de un espacio limitado para estar-en-el-mundo de las mujeres determina su propia percepción como ser-en-el-mundo limitado, restringido y en permanente consideración a la invasión de su espacio por otro. De esta manera, explica Young la presencia y reproducción de las violencias en contra de la mujer, incluso ejercidas por las mismas mujeres.

Entonces, ambos autores, Bourdieu y Young, señalan que existe una forma particular de construcción de la mujer y de lo femenino, donde el cuerpo constituye el emplazamiento de diversas opresiones y siendo la del «deber ser para el otro» una de las más fuertemente inscritas en la percepción de las mujeres sobre sí mismas y su lugar en el tejido social.

De lo expuesto, es posible concluir que el género no es una construcción individual, sino un fenómeno colectivo construido con base en percepciones compartidas, que dan por fijo, estático y natural la estrategia de dominación y disciplina de los cuerpos. No obstante, este constructo es pasible de modificaciones de acuerdo a la agencia que le da al cuerpo (vivido) mismo el hacer consciente lo inconsciente y cambiar las determinaciones preestablecidas para este.

4. Sobre la agencia de los cuerpos y la sexualidad como resistencia

El debate sobre el cuerpo y el género como base de la desigualdad fue desarrollado fuertemente a finales del siglo XX. En este debate destacan los aportes sobre la teoría de los sistemas de género, la teoría de Judith Butler sobre el género como *performatividad* y los análisis de la subalternidad que proponen

la agencia como acción social o individual de resistencia (Esteban, 2004).

En estas perspectivas, si bien se reconoce la importancia de la estructura social y el sistema de género como patrones culturales dominantes, cobra mayor fuerza la noción de género como práctica en lugar de condición, es decir, ya no se lee el cuerpo o género desde un deber ser como identidad fija, sino desde la posibilidad del hacer. El género es por tanto una forma de estar-en-el-mundo, no de ser-en-el-mundo. Este estar implica, además de la percepción y la corporalidad, los procesos de relacionamiento afectivos y sexuales, y, a la par, las posibilidades de expresión del estar a través de una lectura propia de todo este constructo. Por lo tanto, las alternativas a la construcción determinista del género —como espacio que permite la opresión de las mujeres— se verán bajo dos posibilidades: expresión del cuerpo y sexualidad no heteronormada y la construcción de la afectividad.

Desde el transfeminismo, Preciado (2002) explica que el sexo puede entenderse como una tecnología de género que pretende mantener la regularidad del sistema sexo/género como dominación heterosocial. Este sistema no basta como categoría que dibuje los límites de la tecnología sexual de dominación, sino que el concepto debiera ampliarse a sexo/género/deseo/prácticas sexuales, que se inscriben en los cuerpos reduciéndolos a genitalidad y reproducción. La alternativa es la subversión del orden a través de prácticas fuera de este y de su naturalización a partir de la repetición *performativa*. El autor considera que la sexualidad es una tecnología que define el espacio de lo normal y normado versus la contra-sexualidad como heterotopía que permite el cuestionamiento de este normal. Las diferencias inscritas en esta heterotopía posibilitan resemantizar la construcción de género, visibilizando a la sexualidad (generalmente heterosexual) como una tecnología sociopolítica de dominación sobre los cuerpos y sus prácticas sexuales. Su propuesta es una contra-sexualidad como el «fin de la Naturaleza que legitima la

sujeción de unos cuerpos a otros» (Preciado, 2002:18), a través de la *performatividad* del lenguaje verbal y no verbal de los cuerpos. Por tanto, la alternativa de resistencia es llevar a cabo la tarea *performática* del género, a partir de la agencia empleado por los objetos de enunciación del lenguaje, quienes deben convertirse en sujetos enunciadores, apropiándose de lo inscrito en el discurso y resignificándolo constantemente.

Sobre este punto, Adrienne Rich (1980) denunciaba a la heterosexualidad como institución o régimen político que plantea a las mujeres como complemento del hombre, es decir, carentes de determinación autónoma y posibilidades de realización fuera de una dialéctica de dependencia. Su objetivo es el condicionamiento de las mujeres para que se perciban y construyan desde una perspectiva masculina lo cual da a esta práctica un carácter prescriptivo y normativo. Estas instituciones se basan en la reproducción sostenida de ideologías que tienen por objetivo mantener un estatus de dominación patriarcal. El lesbianismo y las prácticas sexuales fuera de la heteronormatividad supondrían una alternativa de resistencia para Rich.

La segunda estrategia de resistencia sería la construcción de afectividades fuera de la heterodesignación, es decir, del «amor entendido siempre como un complejo modelo de pensamiento, emoción y acción» (Tennov, 1979: 173). Esta idea supone una revisión crítica del amor romántico en términos de relación con otro, «como una forma de regular la interacción, de modificar intencionalmente las condiciones de la relación; por lo tanto, es una regulación, un juego, desde el que se pueden poner las condiciones para poder transformar también dicha interacción» (Esteban, 2009: 39). El otro en este esquema puede ser masculino, femenino, heterosexual, homosexual, transexual, etc., la condición mínima para esta afectividad será remover a ambos sujetos de sus determinaciones genéricas entendiendo que estas son construcciones transitorias, dinámicas y que más bien este juego de intercambio puede suponer una herramienta del juego afectivo. El objetivo de la afectividad podría ser no solo un espacio de desarrollo personal, compartido entre dos o más, sino un espacio social de construcción de redes de soporte, contención y cuidado haciendo de la percepción del cuerpo una posibilidad permanente de agencia o acción social.

Bibliografía

ACOSTA, Lucía. 2013. En torno a género y cuerpo vivido. Las visiones de Pierre Bourdieu e Iris Marion Young. En: *Enrahonar: Quaderns de Filosofia* 51: 95-110.

ESTEBAN, Mari Luz. 2009. Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: Los cuerpos como agentes. En: *Política y Sociedad*, Vol. 46 Núm. 1 y 2: 27-41.

FIRENZE, Antonino. 2016. El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. En: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5*: 99-108.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda. 2008. *El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas*. Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Vigo (España).

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1999. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Altaya, Barcelona.

PRECIADO, Beatriz. 2002. «¿Qué es la *contra-sexualidad*?» en su *Manifiesto contrasexual*. Madrid. Pensamiento.

RICH, Adrienne. 1980. Heterosexualidad obligatoria y la existencia de la lesbiana. En: *Journal of Women's History*, Volume 15, Number 3, Autumn 2003: 11-48.

TENNOV, Dorothy. 1979. *Love and Limerence: The experience of Being in Love*. New York: Stein and Day.

RUBIN, Gayle. 1996. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Compilado por Marta Lamas. México.

YOUNG, Iris Marion. 1997. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*. New Jersey: Princeton University Press.