

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL CUERPO FEMENINO



Xenia Pacheco Soto*

Resumen

El presente artículo sintetiza algunas de las principales argumentaciones, especialmente sociológicas, acerca de la construcción de la corporalidad de las mujeres y articula en aquellas elementos de los análisis feministas sobre este tema, específicamente en lo relativo al poder patriarcal y la cultura androcéntrica, que los construye para situar en los cuerpos femeninos, el locus de su poder.

Asimismo se presentan elementos de los modelos de belleza femeninos, establecidos en cada época, con los desórdenes de salud que consecuentemente provocan y una interpretación de los síntomas de tales enfermedades, como expresiones paradójicas de la resistencia de las mujeres a la exclusión de sí mismas, de sus cuerpos, que el acatamiento a dichos modelos supone.

* Geógrafa y educadora. Con Maestría en Estudios de la Mujer. Académica del Centro de Investigación y Docencia en Educación, CIDE, y de la Escuela de Ciencias Geográficas de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

Abstract

This article synthesizes some of the main sociological arguments about the social construction of the feminine body, and it also articulates them with elements of the feminist analyses, specifically with the patriarchal power within the frames of the androcentric culture, which builds the body of the women to place in them that very same power.

Besides, this article reviews the characteristics of the feminine models of beauty in different historical times to enhance the various diseases and health disorders that go along with them. It also refers to the symptoms of those disorders as paradoxical expressions of women resistances to the accomplishment of the feminine models in their bodies.

I

A pesar de que la condición humana está unida, indeluctablemente, a la condición de existir en y con un cuerpo, por lo general el ejercicio de reconocernos en este nos sorprende, como si, con una percepción bastante ciega o cuando menos disociadora, pudiéramos pensar que se trata de un desconocido que nos acompaña durante toda la vida, sin tener una conciencia clara de que nuestros cuerpos son la base fundamental de nuestras experiencias más inmediatas y omnipresentes de la realidad.

Los seres humanos estamos corporificados justo en la medida en que estamos dotados de identidad. Tan cotidianos resultan nuestros cuerpos implicados en las rutinas y hábitos diarios de alimentarnos, asearnos, descansar, trabajar, vestirnos, conocer, aprender, etc., que pocas veces se nos educa para tomar conciencia de su verdadero valor, especialmente en lo sociocultural, como “sitios” donde se entroniza el poder, para hacerse ubicuo, invisible, inasible (Turner, B. 1989, Foucault, M. 1976).



Lo anterior resulta contradictorio si consideramos que probablemente nunca antes como hoy día, la cultura centra su atención en los cuerpos: insistentemente los medios de comunicación nos bombardean con imágenes de cuerpos jóvenes, delgados, sanos, fuertes, fieles ejemplos del actual ideal de belleza, como si verdaderamente este pudiera alcanzarse, mediante el consumo de productos de la más diversa índole: desde ungüentos maravillosos, hasta mágicas dietas, revistas, libros y toda clase de publicaciones, aparatos y máquinas, gimnasios para ejercitar lo físico y para desarrollar los “ocultos poderes de la mente”.

Pareciera ser, no obstante, que se habla mucho de los cuerpos más bien para favorecer su ocultamiento: descontextualizados de la realidad personal y social que los construye hasta convertirlos en útiles mercancías, son el referente permanente hacia donde el mercado dirige nuestra atención, para desatender nuestra propia corporalidad, impidiendo que elaboremos nuestros propios conocimientos,

discursos y cartografías de su paisaje, hurtando y descalificando nuestras nociones personales mediante alambicadas explicaciones médicas, que debemos aceptar como verdaderas, aunque dudosamente “científicas”, de acuerdo con los cánones establecidos. Así, se nos expropia y enajena de nuestros cuerpos, manteniéndonos en una condición que mezcla variados sentimientos sobre estos: extrañeza, culpa, miedo, frustración, fragmentación, entre otros (Bordo, S. 1989, Bartky, S. 1990).

Es importante señalar que pocos teóricos sociales han tomado en serio el estudio de la corporeidad de las personas, especialmente por el prejuicio que hay en torno a estos temas relacionados con el reduccionismo biológico, la sociobiología, posibles ecos del darwinismo social que sobreviven al desarrollo mismo del pensamiento científico. Como consecuencia de esa hostilidad en la teoría social, nos hemos acostumbrado a descorporeizar, que es lo mismo que deshumanizar, a las personas o grupos sociales que constituyen los sujetos (¿u objetos?) de estudio en nuestros trabajos académicos, considerándolos abstracciones, denominándolos como “actores sociales”, “poblaciones meta” o “agentes económicos o sociales”, reconociéndoles así solo algunas de sus cualidades, como su posición social, económica, etaria, escolaridad, procedencia geográfica, etc., pero despersonalizándoles al olvidar que dichas cualidades tienen un profundo arraigo corporal¹.

¹ De acuerdo con Polhemus, (1978), citado por Bryan Turner (1989), los debates constitutivos de la teoría social han tratado a los cuerpos como “apariciones crípticas”. Así en el darwinismo social y en el funcionalismo de Talcott Parsons el cuerpo se introduce en la teoría social como “el organismo biológico”; en el marxismo es significado por “la naturaleza” y la “necesidad”; en el interaccionismo simbólico como el “yo representacional”; en el freudismo, como un campo de energía en la forma de deseo. Esto evidencia, además, el cartesianismo en la teoría social, por cuanto acepta, implícitamente la dicotomía mente/cuerpo, cuando filosóficamente esta separación se considera inválida.

Este posicionamiento teórico se sustenta en enfoques positivistas que han permeado, en general, los estudios en casi todas las ciencias sociales; no obstante, ha debido enfrentar en los últimos tiempos duras críticas que han erosionado la idea de que solo es posible acceder al conocimiento de la realidad mediante la aplicación de métodos y postulados racionalistas.

El debilitamiento de la argumentación positivista ha estado acompañada por el fortalecimiento de perspectivas teóricas y enfoques más holísticos y comprensivos, que han subvertido no solo la mirada hacia la selección de nuevos problemas y temas que antes no eran considerados como fuentes válidas de conocimiento, sino que además, han permitido la irrupción de nuevos sujetos en los escenarios de la investigación en las ciencias sociales.

Resultan oportunas aquí las reflexiones de Pierre Bourdieu (1995:87) cuando señala que el objeto de la ciencia social no es ni el individuo, ni los grupos en tanto conjuntos concretos de individuos, sino la relación histórica entre el *habitus*, concepto que se refiere a los sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción y apreciación, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos y los campos, sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que poseen la casi-realidad de los objetos físicos.

En ese contexto se ubica el reciente desarrollo de los estudios de género, producto de importantes movimientos sociales y políticos de mujeres, fuertemente arraigados en teorías feministas, que han establecido la corporalidad como concepto fundante de sus estudios, con lo que se le ha despojado de las implicaciones "crípticas" que se aclaran en la segunda nota al pie de página de este artículo.

Los enfoques feministas han rescatado importantes categorías para el análisis de la realidad, entre las que destaca la de género, que incluye, de manera principal, la condición sexuada de nuestras corporalidades. Este aporte podrá devolver a los “actores sociales”, “poblaciones meta” o “agentes económicos o sociales” el “cuerpo vivido”, entendido como “la categoría que confirma la historicidad de los cuerpos humanos y la hechura en cada caso de la unidad del sujeto en su cuerpo” (Beauvoir, S. 1985; Aisenson, 1988).

II

En correspondencia con las argumentaciones anteriores, puede entenderse la evidente dificultad que existe para encontrar un lenguaje que describa la experiencia corporal. Generalmente tales descripciones hacen referencia a los aspectos físicos, psíquicos o sociales, filosóficos o antropológicos del cuerpo, pero de manera separada. La complejidad inherente a los cuerpos dificulta su explicación holística y completa, por lo que usualmente el cuerpo se piensa, nombra, estudia y presenta de manera fragmentada, sobre todo en nuestra cultura occidental, donde este tipo de pensamiento es el que prevalece.

Describir la corporalidad sin fragmentarla, para ser coherente con la naturaleza de su condición fundamental, esta es, su compleja integralidad, significa que se han de utilizar todas las perspectivas posibles, y al hacerlo, se están reconociendo, implícitamente, las separaciones conceptuales que existen. Esa misma dificultad por encontrar una perspectiva integradora para explicar, aunque sea preliminarmente, la experiencia corporal, muestra su ausencia de nuestros sistemas conceptuales.

Los esfuerzos de algunos autores y autoras ejemplifican lo dicho anteriormente, así Turner, R. (1984:33) contribuye a explicar la complejidad del cuerpo cuando afirma que este es, al mismo tiempo, "...la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre distante; un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad, una multiplicidad". Por su parte, Simone de Beauvoir (1987:13) expresa que este es "en primer lugar, la irradiación de una subjetividad, el instrumento que realiza la comprensión del mundo: el universo es apresado a través de los ojos o las manos". Mientras tanto, Marcela Lagarde (1997:56), indica que, en la construcción de las corporalidades, "las sociedades ponen... grandes esfuerzos para convertirlos en cuerpos eficaces para sus objetivos, para programarlos y desprogramarlos".

Reconocidas esas dificultades, se puede decir que el cuerpo es una unidad compleja, histórica, integral, dinámica, en la que intervienen, amalgamadamente, dimensiones fisiológicas y culturales; es una experiencia simultáneamente personal y social. Todas nuestras experiencias se construyen a partir de sonidos, olores, gustos, percepciones, sentimientos complejos de todo tipo, lo que conocemos e ignoramos, nuestro sentido del tiempo y del espacio, la cultura en la que vivimos, todo ello está encarnado, inscrito en nuestro cuerpo (Kaschack, E. 1992; Naranjo, R. 1997). Es una realidad a menudo omitida de la vida, como si esta no ocurriera en y desde un cuerpo, como si este no fuera el vehículo y continente de la misma, con el que establecemos los vínculos más prolongados, los de toda la vida. El cuerpo es la base biológica modificada dialécticamente por la interacción sociocultural, en la que somos construidos mujeres y hombres.

Las teorías acerca de la construcción social del cuerpo se nutren de estudios desarrollados por la biología, la sociología, la antropología, la historia y la psicología acerca de los cambios y la variedad en los significados de la feminidad y masculinidad a lo largo de las épocas. Estas teorías demuestran la plasticidad innata de dos elementos fundamentales en la corporeidad: la sexualidad y el género, e incluso señalan la ausencia del pretendido control rígido de las pautas genéticas y hormonales en ellos. Al respecto Sandra Harding (1996:111-112) indica que "...la distancia entre la diferencia sexual biológica y la plena construcción de las identidades, conductas, funciones y deseos de género y sexuales... es grande y está marcada, evidentemente, por la cultura".

Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo* señala: "No se nace mujer: llega una a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad a la hembra humana: la sociedad en conjunto es quien (la) elabora..." (1987:13).



Por consiguiente, siendo el cuerpo una construcción social, resulta comprensible que constituya un medio y un texto de la cultura, una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual las reglas centrales de la sociedad, sus tabúes y miedos, sus avances y retrocesos, jerarquías y hasta responsabilidades metafísicas, se inscriben, aceptan, refuerzan y legitiman, como también se subvierten, resisten y cambian. Todo ello a través del lenguaje del cuerpo, que ha provisto, de esta manera, las huellas dactilares para la diagnosis de las diversas

cosmovisiones de los diferentes grupos humanos a lo largo de la historia de la humanidad.

Pero el cuerpo no solo es un texto de la cultura, sino que, como lo señalan Pierre Bourdieu y Michael Foucault, es un práctico lugar de control social. Mediante rutinas personales, privadas, aparentemente inocuas y neutrales, aceptadas como parte de los hábitos de nuestra vida cotidiana que realizamos de manera automática, más allá del control de nuestra conciencia, la cultura es “hecha cuerpo”, cuerpo, por cierto, dócil y regulado, práctico y habituado a las reglas de la cultura, en procesos de transformación que creemos voluntarios y deliberados. Es la primacía de la práctica sobre la creencia. El cuerpo es lema, importante objeto de poder, es el *locus* del control social (Bordo, S. 1989:14).

De esta manera, en los cuerpos humanos se registran o inscriben los procesos socioculturales e históricos que los hace ser precisamente mujeres u hombres, situados en esos ámbitos, viviendo tradiciones religiosas o filosóficas de sus grupos nacionales, familiares, generacionales, hablantes de un idioma, ubicados en la clase social en la que han nacido o por las que han transitado, envueltos en las circunstancias y procesos históricos que han permeado sus historias personales, que también son sociales, de los lugares en los que se desarrollan sus vidas.

Así, los cuerpos constituyen la base de la mayoría de los sistemas clasificatorios y de asignación de roles por género, es decir, la organización genérica es una construcción social basada en las marcas corporales, a las que socialmente se les otorga sentido, valor y poder. Marcela Lagarde (1997:27) nos lo aclara muy bien cuando explica: “El mecanismo cultural de asignación del género sucede en el

ritual del parto: al nacer la criatura, con la sola mirada de sus genitales, la partera o el partero dice y nombra a la vez: “es niña” o “es niño”. La palabra, el lenguaje es la marca que significa el sexo e inaugura el género”. A partir de ahí, se asignan los conjuntos de acciones, comportamientos, actitudes, las formas de pensar, sentir y querer que le corresponden a cada ser humano en función de su género, así como los límites que no debe transgredir y los castigos sociales a que se expone en caso de desobediencia. De acuerdo con esa asignación genérica, le corresponde construir en su cuerpo la masculinidad o la feminidad.

A las características genitales de los cuerpos se agregan otras de tipo cultural, relacionadas con los roles genéricos, que se expresan en actividades como barrer, lavar, planchar, cuidar niños(as), ancianos(as), cocinar, construir edificios, carpintear, etc. Estas actividades son integradas y subsumidas, culturalmente, en lo biológico, por lo que son consideradas, erróneamente, como atributos naturales de cada género.

III

Construir la feminidad en los cuerpos, ha significado siempre, para las mujeres, la ejecución de una serie de prácticas disciplinarias, como las llamaría Foucault, que tienen importantes implicaciones políticas e ideológicas en nuestra construcción identitaria. El discurso sociocultural que dicta las normas sobre las corporalidades femeninas, es internalizado por las mujeres para que la domesticación de sus cuerpos sea vivida como voluntaria y natural, como un destino ineludible y hasta como una neurosis, más aún, como un ilusorio ejercicio de libertad personal, en un inútil esfuerzo por lograr la encarnación del ideal de feminidad,

Dichos modelos no son de acatamiento discrecional para hombres y mujeres, y aunque cada quien los interpreta de acuerdo con sus propias condiciones sociales y personales, siempre se atienden, como mandatos expresos de la cultura que se inscriben tanto en los cuerpos físicos, como en las subjetividades de las personas.

La belleza no es universal ni inmutable y aunque Occidente³ haya establecido que todos los ideales de belleza femenina devienen de un único modelo platónico de mujer ideal, el recorrido por los innumerables ejemplos que especialmente la Antropología y el Arte ofrecen, evidencia el carácter cambiante de tales modelos a lo largo de la historia.

Iniciemos el recorrido comparando las prominentes y macizas caderas y pechos de las diosas prehistóricas, símbolos de la fertilidad y la vida, que habitaron especialmente la cuenca mediterránea europea desde aproximadamente 25.000 años a. C. hasta el 700 a. C., con las formas cada vez más delgadas que han ido adquiriendo los modelos posteriores, como las cinturas de avispa de las mujeres de clase alta, aristócratas, del siglo XIX, con sus correspondientes actitudes de debilidad física y frigidez, con súbitos y dramáticos cambios de humor que caricaturizaban los rasgos del discurso corporal femenino de esa época y que contribuyeron a describir la “personalidad histérica”. Este modelo no correspondía a las congéneres de dichas mujeres que pertenecían a clases sociales inferiores, cuyo valor residía en su aptitud

³ Los modelos de belleza en otras culturas del mundo africano o asiático demuestran lo cambiante de sus contenidos, por ejemplo, en el primero, sabemos de tribus y pueblos que admiran cuellos alargados, labios y orejas deformados por artefactos construidos para tales fines, así como pechos caídos. En China y Japón, son bien conocidas las estrategias para achicar los pies de las mujeres, verdaderas mutilaciones de sus cuerpos. El denominador común, en los esfuerzos por corporeizar los ideales de belleza, ha sido y es, la destrucción física y el debilitamiento psicológico de las mujeres.

para el trabajo, su fortaleza física y su fecundidad y aunque la atracción física jugara un cierto papel, la “belleza”, tal como se entendía en la época, no era importante en el mercado matrimonial, dentro de la clase social baja.

Antes de la Revolución Industrial, cuando las tecnologías de la producción en serie no se habían desarrollado, la mayoría de las mujeres no estaban expuestas, fuera de las imágenes de las iglesias, a la sofisticación de los medios por los cuales la cultura imponía su ideal de belleza. Este concepto, en su forma moderna, es un invento bastante reciente, que fue ganando terreno “a medida que se destruía la unidad de trabajo de la familia, y que la urbanización y la aparición de las fábricas exigieron una “esfera separada” de domesticidad más apta para sostener a la nueva categoría de hombre proveedor del sustento que abandonaba el hogar para dirigirse al lugar de trabajo durante el día” (Wolf, N. 1991:18). Este era el referente, lo masculino, su actividad en el sistema económico, las mujeres debían articularse socialmente, como veremos, a dicho referente. Con la expansión de la clase media, la disminución del tamaño de las familias, el mejoramiento del nivel de vida y la expansión de la instrucción, surge, en la primera mitad del siglo XIX, en Europa, una nueva clase de mujeres educadas, de cuyo sometimiento a la domesticidad dependía el sistema capitalista industrial en pleno desarrollo. Este sistema requería, entre otras ficciones sociales, la de un modelo de belleza que exigiera a las mujeres de esa clase social, construir sus cuerpos en concordancia con el ideal clásico de belleza y además, representar en sus actitudes y comportamientos, un concepto de la biología femenina que la hacía parecer histérica e hipocondríaca, así



como “virtuosa”, lo que para entonces significaba, “sexualmente anestesiada”. Para lograr todo esto, se utilizaron las nuevas tecnologías que podían reproducir las imágenes de mujeres “bellas” mediante láminas, tarjetas postales, daguerrotipos y fotograbados, así como estatuillas que inundaron los espacios de la privada “esfera separada”, dentro de las cuales se había confinado a las mujeres, donde permanecían con la ayuda de una concepción del trabajo femenino que las mantenía ocupadas en tareas repetitivas, prolongadas y laboriosas, junto a la noción de una infancia que requería la permanente supervisión materna (op. cit., 1991:18-24).

Como podrá entenderse, todas esas tareas y ficciones que podríamos llamar victorianas, contribuyeron a moldear no solo el cuerpo, sino también la psique femenina.

Hasta hoy, la identidad femenina debe apoyarse en la premisa de su belleza, del incesante trabajo por aproximarse a la encarnación del modelo ideal de feminidad, un modelo de belleza que como tal es inalcanzable, antinatural y en eso estriba su perversión, porque mantiene siempre a las mujeres en trabajos tanto inagotables como efímeros y en consecuencia, vulnerables a la opinión ajena, expuestas a los avatares de una cultura que, como la patriarcal ha establecido que en tanto no somos la imagen del Padre, siempre seremos “lo otro”, lo imperfecto.

IV

El modelo de belleza contemporáneo, como sus antecesores, es un ideal colectivo que actúa como mecanismo de poder al asignar valor a una mujer dentro de una jerarquía vertical que se establece según pautas físicas ideales,

destructivas, porque, como se ha dicho, basa su existencia en el fracaso permanente por alcanzarlo, dado que los principales actos que atentan contra este, son justamente los que se requieren para vivir, esto es, comer para vivir y vivir en el tiempo⁴.

El ideal de belleza actual exige un cuerpo de mujer disminuido, es decir, en delgadez extrema, casi demacrado, tenso, de pechos pequeños, caderas angostas, que se parece más bien, al cuerpo de un muchacho adolescente. Como los cuerpos femeninos naturalmente no corresponden a ese modelo, se le debe disciplinar para controlar tres aspectos fundamentales: tamaño y contorno, para lo cual se aplican dietas, ejercicios y se controla férreamente el apetito; luego se debe vigilar la intencionalidad corporal en el espacio, para lo cual hay un repertorio de gestos, movimientos y poses que aseguran el uso mínimo del espacio por parte de las mujeres y por último, los cuerpos femeninos deben ser superficies ornamentales, para lo cual se ha inventado la disciplina del maquillaje, apoyado en un discurso médico que le confiere su estatus de “científico”.

Todos estos procesos disciplinarios transforman una mujer en cuerpo femenino y corresponden, en general, a los conceptos foucaultnianos de “cuerpo domesticado”, “cuerpo útil” o “cuerpo inteligible”, los cuales se refieren a la reunión de la dimensión biológica del cuerpo con la cultura, a la correspondencia física con la norma estética y al cuerpo que incluye las propias representaciones filosóficas, culturales y científicas sobre el cuerpo (Bordo, S. 1989).

⁴ Este modelo contemporáneo, para las mujeres, exalta y sobrevalora la juventud, que representa la inexperiencia y de alguna manera la virginidad, mientras que rechaza y subvalora la madurez y la vejez, que simbolizan la sabiduría, la experiencia, que conlleven el dominio de sí misma.

Otro aspecto importante relacionado con la corporalidad femenina y la encarnación del modelo de belleza se inscribe en el ámbito psicosocial y es muy conveniente a los objetivos del patriarcado. Me refiero a la división que provoca entre las mujeres la fijación neurótica en sus cuerpos, por la competencia insana que estimula, de tal manera que los lazos intergeneracionales entre las mujeres mayores y las jóvenes se cortan, impidiendo la solidaridad y la comunicación de vivencias e información importante en la toma de conciencia de las situaciones de género de unas y otras, para identificar las estrategias sociales que favorecen la perpetuación de relaciones de poder asimétricas, dañinas para las vidas de las mujeres y en las que ellas participan sin darse cuenta, alimentándolas y reproduciéndolas.

La búsqueda del ideal mencionado aísla a las mujeres entre sí y las hace aliadas a las fuerzas que originan su sujeción, mirarse con desconfianza y mantenerse en un estado de atención permanente, temerosas de toda espontaneidad y creatividad que pudiera transgredir lo sancionado como “femenino” o correcto, creando hostilidades mutuas basadas en los aspectos físicos.

Por otra parte, corporeizar el mandato cultural de belleza demanda también su consumo simbólico, lo que significa importantes inversiones de energía, tiempo y dinero. Es decir, al ser la feminidad una ejecución, una puesta en escena, resultan relevantes todos los elementos de la “performance”: las formas del cuerpo, las apariencias de las facciones, los gestos, movimientos y expresiones faciales. Todo debe estar controlado para no subvertir el proyecto de perfección corporal. La disciplina que contorneó el cuerpo, ahora se afina para construir expresiones neutras, obsequiables, suaves; eso sí, sin rastros, de madurez, experiencia, edad o pensamiento profundo.

Las disciplinas se aprenden con la intervención de los medios de comunicación, especialmente de la industria editorial de revistas femeninas y otras publicaciones “especializadas”, que repiten sus indicaciones en las etiquetas o “prospectos”, que la industria de los cosméticos y la de las dietas coloca en su lugar, en varios idiomas, en atención a la diversidad cultural. Los rituales para “disciplinar” el cuerpo, tanto en su apariencia como en su apetito, requieren entonces de conocimientos específicos, dominio de técnicas complejas y hasta dolorosas, inversión importante de tiempo y dinero así como un gasto de energía en esfuerzos vanos. Todo esto se justifica y legitima mediante un discurso médico moderno, que apoya las exorbitantes ganancias del mercado de la cosmética y de la moda y que es presentado por los *mass media* como seductores, íntimos y necesarios rituales de belleza, a los que toda mujer debe someterse como a una nueva religión, cuya redención no es eterna, pero en donde se puede tener la ilusión de expresar individualidades y hasta creativities. Como la moda y los estilos cambian constantemente, los aprendizajes logrados resultan irrelevantes ante las innovaciones de las sucesivas temporadas (Bartky, S. 1989).

Las características del modelo de feminidad actual considerado como andrógino y dual, pueden resumirse así:

- Contiene elementos contradictorios en su esencia: por un lado, ella debe continuar cultivando los “atributos” que se le han asignado culturalmente para el desempeño de los roles genéricos de “ser para otros, no para sí misma”, los cuales le serán “útiles” para realizar los trabajos del ámbito privado de la casa y la familia, especialmente. Al mismo tiempo, debe ser libre, independiente, fría, calculadora, objetiva, encarnar los rasgos de la masculinidad para tener éxito en los asuntos del

ámbito público, de la cultura, la política, el trabajo “de verdad”. Corporalmente, esto se expresa en la delgadez a que se somete el cuerpo de las mujeres, para que se asemeje al masculino, disimulando, de cierta manera, las cualidades femeninas de redondez de los pechos, las caderas, las piernas. Acompaña este aspecto corporal el atuendo, de corte masculino, por lo general de chaqueta y pantalones.

- Ejecutar estos mandatos ofrece la ilusión de reunir en el cuerpo las demandas contradictorias de la ideología contemporánea de la feminidad.
- El modelo propone la intersección de los valores históricamente asignados a lo femenino con los masculinos, lo que provoca una confusión que no se resuelve y termina erosionando la autoestima de quien, como persona, debe integrar en sí misma, aquello que le fue enseñado como opuesto y excluyente.
- Se internaliza la idea de que se debe ser bella, pero no tanto; serlo así, podría hacer demasiado evidente a una mujer que está mandada a pasar desapercibida.
- Al mismo tiempo, en un mismo gesto, la mujer debe exhibir sensualidad y recato, erotismo y constrictión, sensualidad sujeta por la modestia. Exhibir demasiado, es tabú.
- Continuando con las dicotomías que constituyen el ideal de belleza femenino contemporáneo, la mujer puede ser inteligente o bonita, pero no ambas cosas a la vez. Tomar la fruta prohibida del árbol del conocimiento sigue siendo, desde Eva, motivo para la pérdida de la gracia, entendida esta a la manera renacentista, como la belleza o hermosura.

V

Si bien los modelos de belleza son ficciones, los desórdenes de salud que han acompañado los trabajos de las mujeres por lograrlos son reales, por ejemplo, la neurastenia y la histeria en el siglo XIX, la agorafobia en la segunda mitad del siglo XX, que repuntó con la anorexia y la bulimia actuales. Es decir, cumplir con el mandato patriarcal de ser bellas y femeninas como lo pide el canon estético, ha significado para las mujeres el riesgo de perder la salud y hasta la vida; llevadas a extremos, las prácticas de la feminidad pueden conducir a las mujeres a la desmoralización, el debilitamiento y la muerte.

La cultura patriarcal, como parte de su estrategia para reproducirse, no ofrece los contenidos conceptuales, las herramientas prácticas ni permite la construcción de lenguajes propios y efectivos a las mujeres, para expresar la resistencia y oposición a sus mandatos, por lo que esta se transforma en protesta corporal, absolutamente contraproducente, que hiere profundamente a quienes se resisten. La protesta entonces, toma el cuerpo femenino como texto en el que inscribe su disconformidad, que expresa como patología mediante las enfermedades que se han mencionado como correlatos de los modelos de belleza en cada época. Todos esos problemas tienen como denominador común ser conductas que contienen, de manera exagerada, caricaturesca, las representaciones más importantes de los rasgos del modelo de feminidad de cada época y al mismo tiempo ofrecen a quienes los encarnan y los viven, una ilusión de control y autodomínio.

Así, por desgracia para las mujeres, formas que son objetiva y experimentalmente esclavizantes y criminales, son vividas como liberadoras, transformadoras y vitales.

Paradójicamente estas patologías de la protesta y la resistencia femeninas, actúan en complicidad con las mismas condiciones culturales que las producen, reproduciéndolas en vez de transformarlas.

Los cuerpos de quienes padecen o han padecido alguno de los desórdenes, están profundamente inscritos en la construcción ideológica de la feminidad emblemática de cada período histórico. Sin embargo, el patriarcado califica de femenino los comportamientos que evidencian el padecimiento, de manera que la enfermedad se ha presentado como una “virtud”.

La sensación de liberación y autotranscendencia que provocan en las mujeres estos desórdenes, constituyen una parte importante del autoengaño. Por ejemplo, en el caso de la anoréxica, ella experimenta una sensación gratificante por la admiración que provoca la delgadez de su cuerpo, y se da cuenta de que tal admiración no es solo por su esbeltez sino por la voluntad, el dominio y la experticia que supone construir tal cuerpo. La televisión y el cine le muestran imágenes en las que se asocian la delgadez con el éxito, el poder y la felicidad, reforzando su sensación de empoderamiento. Luego continúa adelgazando más y entonces comprueba que en su familia, por ejemplo, todos están pendientes y preocupados porque no come, le están prestando atención; embriagada por estas sensaciones, no se percata del riesgo en el que está, solo disfruta del dominio, del control que tiene sobre su cuerpo: dominio y control que son virtudes vedadas a las mujeres, propios del mundo masculino.

Estos dilemas son vividos de manera diferente por las mujeres, dependiendo de sus propias experiencias e historias

de vida personales y sociales, de su situación de clase social, etnia, edad, escolaridad, etc. Se señala, sin embargo, que la agorafobia y la anorexia son más comunes en las mujeres de clase media y media alta.

Por otra parte, es interesante analizar cómo la preocupación obsesiva por encarnar el ideal de belleza femenino es estimulada, o exacerbada si se quiere, por el propio sistema patriarcal, lo cual comunica otra contradicción, ya que en dicho sistema, ser principalmente cuerpo, connota una objetivación sexual, que es interiorizada por las mujeres como una inferioridad, una disminución, casi una minusvalía. Recordemos que los aspectos “carnales”, físicos, han sido descalificados por la cultura y quienes se preocupen por estos asuntos se inscriben, simbólicamente, en los espacios subvalorados de aquella.

Por esto, la atención a la corporalidad debe ser disimulada y para conjurar posibles males producto de una belleza desbordada, las mujeres disimulan su interés por alcanzar el ideal de belleza establecido, y argumentan, por ejemplo, que realizan dietas y ejercicio solo por salud. Las estrategias que realizan “para ser lindas”, son consideradas motivo de vergüenza para sus ejecutantes femeninas, puesto que dichas estrategias y preocupaciones son consideradas como “banales”, “pueriles”, “pérdida de tiempo”, “cosas de mujeres”.

VI

Como lo personal es político, es importante y necesario desenmascarar al patriarcado y mostrar sus dobles discursos y dobles morales, para evidenciar y “mapear” las estrategias y los métodos que ocultamente utiliza para manipular y enajenar a las mujeres de sus propios cuerpos, lo que significa

despersonalizarlas y deshumanizarlas. Cuando se despoja a las personas del control y dominio de sus cuerpos⁵, se les roba la historicidad que sus contextos socioeconómicos, políticos y culturales han inscrito en aquellos, como si se las vaciara de sí mismas, en tanto personas generizadas.

Por ello, entre otras cosas, deben revisarse con intención ideológica, las aparentemente simples prácticas cotidianas, los rituales de belleza, la obsesividad por la dieta y el



ejercicio que hace de estas sanas prácticas, sitios para el estrés y el autoflagelo. Hace falta también incluir en las agendas políticas estos temas, plantearlos como problemas de salud pública, de interés de la comunidad nacional, rescatando las ideas de los dis-

discursos feministas de los años 60s y 70s, que señalaron la importancia política del cuerpo para mantener el poder y la dominación de género, así como revisar e integrar los marcos teóricos de las feministas francesas, en los que explican la inscripción de la cultura dualística falocéntrica en los cuerpos generizados. También se requiere hacer más investigación acerca de los significados de los cuerpos femeninos en el juego político de la cultura patriarcal, para obtener perspectivas integrales, holísticas, de los papeles que juegan. Solo así, podrían evidenciarse los mecanismos mediante los cuales, muchas mujeres se convierten en reas de sus propios cuerpos, mientras construyen en ellos, infructuosamente, el modelo de feminidad de la época en la que viven.

⁵ Se trata de sus corporalidades que incluyen, amalgamada y complejamente, sus psiques, espíritus, emociones, las interrelaciones que se establecen, a partir de tales complejidades, consigo mismas y con su grupo social y su historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartky, Sandra L. (1990). *Femininity and domination*. Routledge, Nueva York.
- Bordieu, Pierre (1995). *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona, España.
- Bordo, Susan (1989). *Gender/Body/Knowledge. Feminist reconstruction of being and knowing*. Rutgers University Press, Londres, U.K.
- Bordo, Susan (1993). *Unbearable weight*. University of California Press. Los Ángeles, Estados Unidos.
- De Beauvoir, S. (1985). *El segundo sexo*. Siglo XX, Buenos Aires, Argentina.
- De Beauvoir, S. (1987). *El segundo sexo*. Siglo XX, Buenos Aires, Argentina.
- Donovan, Josephine (1992). *Feminist Theory Frederick Ungar Book*. Continuum. Nueva York.
- Gallop, Jane (1988). *Thinking through the body*. Columbia University Press. Nueva York.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata, Madrid, España.
- Kaschack, Ellyn (1992). *Engendered lives*. Basic books, Harper Collins. Nueva York.
- Lagarde, Marcela (1997). *Género y feminismo*. horas y HORAS. Madrid, España.
- Lamas, Marta (1994). "Cuerpo: diferencia sexual y género". En *Debate Feminista*. Volumen 5, N° 10. Septiembre de 1994. pp. 3-31.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo*. Cátedra, Valencia, España.

- Lowndes, Josephine (1987). *Los secretos de Eva*. Granica ediciones. Buenos Aires, Argentina.
- Sami-Ali (1979). *Cuerpo real, cuerpo imaginario*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Turner, Bryan (1984). *El cuerpo y la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Young, Iris Marion (1990). *Throwing like a girl and other essays in Feminist philosophy and social theory*. Indiana University Press. Estados Unidos.
- Wolf, Naomi (1991). *El mito de la belleza*. Emecé. Barcelona, España.